

UDK 27-72-144

27-36Theresia ab Infante Iesu, sancta

27-732.4-675"1962/1965"(062)

<https://doi.org/10.53745/bs.96.1.8>

Primljeno: 11. 1. 2026.

Prihvaćeno: 9. 4. 2026.

Pregledni rad

© 2026 Pleše – Milić, CC BY NC 4.0

## Opći poziv na svetost u svjetlu nauka sv. Terezije iz Lisieuxa i dogmatske konstitucije *Lumen gentium* Drugoga vatikanskog koncila

### The Universal Call to Holiness in the Light of the Teaching of Saint Thérèse of Lisieux and the Dogmatic Constitution *Lumen gentium* of the Second Vatican Council

Ivan Pleše<sup>1</sup>

Jakov Milić<sup>2</sup>

#### Sažetak

Rad analizira teološko razumijevanje pojma svetosti u Katoličkoj Crkvi s posebnim naglaskom na doprinos sv. Terezije iz Lisieuxa i njezina »malog puta« u kontekstu općeg poziva na svetost. U prvom dijelu donosi se sažet hermeneutičko-povijesni okvir koji pokazuje kako se u crkvenoj praksi svetost često sužavala na monaško-asketski ideal te zašto je koncilski povratak općem pozivu na svetost važan. Središnji dio rada posvećen je najprije sustavnom prikazu koncilskog teksta LG 3-42, iz kojega se izvode četiri strukturna teološka pojma: krsno posvećenje (*sanctificatio baptismalis*), savršenstvo ljubavi (*perfectio caritatis*), prvenstvo milosti (*gratia praeveniens*) i ekleziološko zajedništvo (*communio sanctorum*) kao hermeneutički okvir za čitanje Terezijina nauka. Potom se analizira duhovni nauk sv. Terezije kroz četiri temeljne točke (poziv svih na svetost, savršenstvo u ljubavi, prvenstvo milosti i predanja, ekleziološko-komunitarna dimenzija), pri čemu se pokazuje da Terezija govori u istim teološkim kategorijama u svome egzistencijalno-duhovnom iskustvu. Rad tako pokazuje da suglasnost između Terezijina »malog puta« i koncilskog nauka nije samo tematska nego i pojmovna te da njezin »mali put« nudi model življenja svetosti dostupne svakome, neovisno o staležu ili životnim okolnostima.

<sup>1</sup> Sveučilište u Zagrebu Katolički bogoslovni fakultet.

<sup>2</sup> Sveučilište u Zagrebu Katolički bogoslovni fakultet.

**Ključne riječi:** svetost, opći poziv, sv. Terezija iz Lisieuxa, *Lumen gentium*, Drugi vatikanski koncil, »mali put«, ekleziologija

### Abstract

The paper analyses the Catholic Church's theological understanding of holiness, with a particular emphasis on the contribution of St. Thérèse of Lisieux and her »Little Way« to the universal call to holiness. In the first part, the authors present a brief hermeneutical-historical framework that demonstrates that sanctity was often narrowly perceived through the lens of the monastic-ascetical ideal, and point to significance of the conciliar return to the universal call to holiness. The main chapter opens with a systematic analysis of the conciliar text LG 39-42, from which four structural theological concepts are derived: baptismal sanctification (*sanctificatio baptismalis*), perfection of charity (*perfectio caritatis*), primacy of grace (*gratia praeveniens*), and ecclesiological communion (*communio sanctorum*). These concepts serve as a hermeneutical framework for reading Thérèse's doctrine. The spiritual teaching of St. Thérèse of Lisieux is then analysed through four key points (holiness as a call for all, perfection in love, primacy of grace and surrender, ecclesiological-communitarian dimension), demonstrating how Thérèse engages with the same theological categories in an existential-spiritual register. The paper thus illustrates that the consonance between Thérèse's »Little Way« and the conciliar teaching is not exclusively thematic but also conceptual, and that her »Little Way« offers a contemporary model of living holiness accessible to everyone, regardless of social standing or life circumstances.

**Key words:** holiness, universal call, St. Thérèse of Lisieux, *Lumen gentium*, Second Vatican Council, »Little Way«, ecclesiology

### Uvod

Na temelju Svetoga pisma svetost možemo definirati kao Božji atribut po kojem se on objavljuje kao »apsolutno nedohvatljiv« čovjeku, ali istodobno i kao onaj koji čovjeka spašava i omogućuje mu udioništvo u svome životu koje je ostvareno po Kristovu djelu spasenja i djelovanju Duha Svetoga (Müller 2006, 1326). Polazište svetosti je krsna posveta, a punina se očituje kao rast u ljubavi: Drugi vatikanski koncil govori o »punini kršćanskoga života i savršenstvu ljubavi« (Drugi vatikanski koncil LG 2008, 40). Stoga, svetost, koju je Isus propovijedao svim »svojim učenicima i svakome pojedinome bilo kojega životnog stanja« (Drugi vatikanski koncil LG 2008, 40), nije rezervirana za izvanredne pojedince ili jedan životni stalež, nego je poziv upućen svima i koji se ostvaruje u različitim životnim uvjetima kao vjernost Kristu i evanđelju.

Iako je u Novom zavjetu svetost vezana uz krsni identitet i život konkretnih crkvenih zajednica, u povijesnom se razvoju svetost počela razumijevati

kao teško dostižan ideal povezan ponajprije s monaško-asketskim životom kao »staležom savršenstva«. Upravo u odnosu na taj suženi horizont shvaćanja svetosti od velike je važnosti koncilski povratak naglaska na »opći poziv na svetost« (Drugi vatikanski koncil LG 2008, 39-42), a u tom se svjetlu može jasnije razumjeti i duhovna novost Terezijina »malog puta«.

U prvom poglavlju rada donosi se sažet hermeneutičko-povijesni okvir koji pokazuje kako se u crkvenoj praksi svetost sužavala na monaško-asketski ideal te zašto je koncilski povratak općem pozivu na svetost važan za kršćanski život. Drugo poglavlje započinje sustavnim prikazom dogmatske konstitucije *Lumen gentium* 39-42 iz koje se izvode četiri strukturna teološka pojma (lat. *sanctificatio baptismalis, perfectio caritatis, gratia praeveniens, communio sanctorum*) kao hermeneutički okvir. Zatim slijedi analiza Terezijina »malog puta« kroz četiri temeljne točke (*poziv svih, savršenstvo u ljubavi, prvenstvo milosti i predanja, ekleziološko-komunitarna dimenzija*), pri čemu se u svakoj točki pokazuje kako Terezija te teološke koncepte shvaća iz vlastitog životnog i duhovnog iskustva.

Cilj rada jest pokazati suvremenost nauka sv. Terezije iz Lisieuxa u svjetlu postkoncilskog nauka o općem pozivu na svetost i pokazati da je njezin »mali put« jedan od putova ostvarenja toga koncilskog općeg poziva na svetost.

Metodološki se rad oslanja na analizu primarnih izvora sv. Terezije iz Lisieuxa (autobiografski rukopisi i pisma) te na relevantnu stručnu literaturu autora koji su se bavili njezinim duhovnim naukom, poput Conrada De Meester, Guya Jeana Guittona, Thomasa Keatinga, Thomasa Nevina, Hansa Ursa von Balthasara i drugih, kao i na komentare dogmatske konstitucije *Lumen gentium*. Time je istraživanje metodološki ograničeno na autore koji su se izravno bavili Terezijinim duhovnim naukom i njegovom povezanošću s koncilskim učenjem o svetosti, što omogućuje koherentnu i fokusiranu analizu.

## 1. Hermeneutički i povijesno-teološki okvir: od novozavjetnog polazišta do koncilskog naglaska

Novozavjetni autori nazivaju »svetima« članove konkretnih crkvenih zajednica (Dj 9,13; Rim 16,2; 1 Kor 16,1), čime je svetost od početka povezana s krsnim identitetom i pripadanjem Kristu. Ipak, povijesno se u kršćanskoj praksi učvrstilo shvaćanje svetosti kao teško dostižnog ideala koje se najpotpunije ostvaruje u monaško-asketskom životu. Od ranih monaških uzora preko srednjovjekovnog naglašavanja izvanrednih asketskih praksa i čudesa, svetost se nerijetko poistovjećivala s »bijegom od svijeta« i staležom koji se doživljavao kao povlašten put savršenstva.

Sužavanje poziva na svetost samo unutar monaškog staleža rezultat je složenog spleta društveno-političkih i crkvenih čimbenika u 3. i 4. stoljeću. Kršćanski asketizam bio je od samih početaka sastavni dio crkvenoga života, a ne privilegija nekolicine: već u novozavjetnim zajednicama odricanje od svijeta, post i čistoća imali su sveopću duhovnu vrijednost (Binns 2020, 16-25). Odlučujući preokret nastao je Konstantinovim mirom (313.), kada se Crkva preobrazila u masu nominalnih vjernika, a osjećaj za evanđeosku radikalnost počeo je blijediti u tim novim okolnostima. Stoga, neki su kršćani odlazili u pustinju ne toliko iz prezira prema tijelu koliko iz žeđi za autentičnim svjedočanstvom kršćanskog života: budući da je progon kršćana i krvno mučeništvo jenjavalo u Rimskom Carstvu, monaški je život preuzeo simboličku i soteriološku ulogu, odnosno ono što se u predaji ubrzo počelo nazivati *bijelim* mučeništvom nasuprot *crvenom* ili *krvnom* mučeništvu onih koji su dali život za vjeru (Binns 2020, 36). Ta je analogija bila teološki duboka: već je Klement Aleksandrijski pisao da »mučeništvo nazivamo savršenosti ne zato što je čovjek dostigao kraj svoga života kao i ostali, nego zato što je pokazao savršeno djelo ljubavi<sup>3</sup> (Clemens Alexandrinus 1985, 255), a Pahomije je monahu koji je žudio za mučeničkom smrću odgovorio da će ako ustraje u monaštvu imati »zajedništvo s mučenicima u nebu« (Pachomius 1981, 30).<sup>4</sup> Bazilije Veliki uočio je opasnost redukcije ideala svetosti na monaški stalež i pokušao je ispraviti uska shvaćanja nudeći ideal kršćanskih zajednica kao *asketskih zajednica* u kojima su svi kršteni pozvani na svetost života po uzoru na Krista (Evans 2016, 23-25). U svojem djelu *Askētikon* inzistirao je na tome da postoji samo jedan kršćanski život, a to je da bude na slavu Božju (Basil the Great 2007, 217).<sup>5</sup> Ipak, kasnija zapadna tradicija, od Grgura Velikog do Bernarda iz Clairvauxa, institucionalizirala je razliku

<sup>3</sup> Tekst izvornika: grč. »αὐτίκα τελείωσιν τὸ μαρτύριον καλοῦμεν οὐχ ὅτι τέλος τοῦ βίου ὁ ἄνθρωπος ἔλαβεν ὡς οἱ λοιποί, ἀλλ' ὅτι τέλειον ἔργον ἀγάπης ἐνεδείξατο« (Clemens Alexandrinus 1985, 255).

<sup>4</sup> Vlastiti prijevod teksta (Pahomije, Paralipomena V,8): »Taj [brat] neprestano je zaklinjao Blaženog Čovjeka govoreći: 'Moli za mene, Abba, da postanem mučenicom.' Veliki Čovjek ga je opominjao govoreći: 'Ne dopusti da ti ta misao ikada uđe u srce.' I govorio bi mu: 'Brate, izdrži monaški boj plemenito i besprijeorno, usmjeravajući svoj život prema onome što je ugodno Gospodinu i imat ćeš zajedništvo s mučenicima u nebu.'«

<sup>5</sup> *Askētikon*, bilješka 307., str. 217: grč. »Μονότροπός ἐστιν ὁ χριστιανὸς βίος, ἔνα σκοπὸν ἔχων, τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.« Vlastiti prijevod: »Kršćanski je život jedne vrste (jedinstven), s jednim jedinim ciljem: slavom Božjom.« Naspram raznih pokreta njegova vremena koji su monaško-asketske zajednice željeli ostvariti u izoliranosti od ostatka Crkve, Bazilije želi naglasiti da je asketski život poziv svakoga krštenika.

između lat. *vita activa* i lat. *vita contemplativa* u hijerarhijsku shemu u kojoj kontemplativan, asketski i monaški stalež nadilazi laički, bračni i svjetovni, čime je poziv na svetost *de facto* postao rezerviran za anahorete, odnosno za one koji su se odvojili od svijeta (Evans 2016, XVI-XVIII).

Kasnije tijekom povijesnog razvoja dolazi do postupnih promjena naglaska u poimanju svetosti. U novom vijeku sv. Franjo Saleški snažno naglašava da je svetost spojiva sa svakim životnim staležom te da se pobožnost mora živjeti u konkretnim obvezama i odnosima (McGoldrick 2015, 217-218). Na tom je tragu i sv. Terezija od Djeteta Isusa i Svetoga Lica nekoliko desetljeća prije početka Koncila: polazeći od iskustva vlastite malenosti i slabosti, oblikuje »mali put« kao put pouzdanja i predanja Božjem milosrđu te kao vjernost u malim činima ljubavi u svakodnevicu. Upravo ta duhovna *demokratizacija* svetosti, pomak od velikih asketskih podviga do svakodnevno življene svetosti, priprema razumijevanje koncilskog naglaska da evanđeoski poziv na svetost nije povlastica pojedinog staleža, nego zadaća i dar cijelog naroda Božjega.

U novije doba opći poziv na svetost ponovno se jasnije tematizira u učiteljstvu Crkve, a svoj normativni izraz dobiva na Drugome vatikanskom koncilu, osobito u petom poglavlju konstitucije *Lumen gentium* (Drugi vatikanski koncil LG 2008, 39-42). Ako je generalna karakteristika vremena prije Drugoga vatikanskog koncila bila sužavanje općeg poziva na svetost, sam Koncil postaje prekretnica: svečano učiteljstvo Katoličke Crkve prvi put u povijesti jasno proglašava da su svi članovi Crkve pozvani na svetost, a ne samo monasi, redovnici ili posvećene osobe. Takav poziv na svetost povezan je s teologijom milosti jer milost nije samo *izvor* svetosti nego i konačni *cilj* u otajstvu samoga Božjega bića (Phillips 2014, 583). Tim pozivom i promjenom paradigme Koncil ne ukida raznolikost karizmi i životnih staleža, nego potvrđuje da je svetost nutarnja potreba kršćanskog života i da se ostvaruje u različitim staležima kao put ljubavi. Koncil kršćansku duhovnost osvjetljuje u trima točkama: otajstvo zajedništva s Bogom, opći poziv na svetost i apostolsko poslanje te duhovnost u svijetu za preobrazbu svijeta. Otajstvo zajedništva s Bogom govori da se duhovnost temelji na Božjoj inicijativi koja čovjeka uvodi u otajstvo njegova života, osobito po Riječi i liturgiji; opći poziv na svetost i apostolsko poslanje govori o tome da Krist uvodi kršćane u svetost trojstvenog života i pridružuje ga svojem poslanju; duhovnost u svijetu i za preobrazbu svijeta govori o tome da kršćanin ima zadaću preobražavati svijet i uzdizati ga prema Bogu jer je kršćanska ljubav angažman u svijetu (Martí 2013, 155-156). Upravo ta trostruka perspektiva čini okvir unutar kojega Terezijin doprinos postaje razumljivim.

## 2. Sveta Terezija iz Lisieuxa i opći poziv na svetost

U ovome dijelu rada želimo istaknuti ključne točke duhovnog učenja sv. Terezije iz Lisieuxa kao anticipaciju i konkretizaciju općeg, tj. univerzalnog poziva na svetost koju ističe Drugi vatikanski koncil.

Izraz »anticipacija Koncila« ne želi implicirati da je sv. Terezija izravni uzrok koncilskog naglaska o općem pozivu na svetost, niti da su koncilski oci preuzimali njezine formulacije, premda valja istaknuti da sv. Ivan Pavao II. svjedoči: »Više puta, za vrijeme održavanja Drugog vatikanskog sabora oci su podsjetili na njezin primjer i njezino učenje« (Ivan Pavao II. 1998 DAS, 10). Terezijina anticipacija ovdje se shvaća u teološko-duhovnom smislu te u primjeru njezina života koji je snažno odjeknuo i izvan granica Katoličke Crkve (Ivan Pavao II. 1998 DAS, 11), a ne u genealoškom smislu. Terezija egzistencijalno i duhovno prethodi kao značajna pojava u kršćanskoj duhovnosti, a upravo njezino iskustvo u velikoj je mjeri artikulirano kasnije na Drugome vatikanskom koncilu i konstituciji *Lumen gentium*. Ova teza može se razmotriti analogno onomu što je sv. Ivan Pavao II. rekao o mariološkom doprinosu te svetice. Papa ističe da je njezino »mudro istraživanje [...] o tajni i hodu Blažene Djevice Marije« na tragu onoga što je Drugi vatikanski koncil naveo u VIII. poglavlju LG i onoga što je on sam napisao u enciklici *Redemptoris Mater* (Ivan Pavao II. 1998 DAS, 8). Papa nije istaknuo utjecaj njezinih uvida na kasniju marijansku teologiju, nego je učinio svojevrsnu inverziju vremenske perspektive, rekavši da su Terezijini uvidi anticipirali nauk Drugoga vatikanskog koncila (LG 8) te njegove vlastite enciklike *Redemptoris Mater* (1987.) (Bryden 1999, 5). Hermeneutički mehanizam te anticipacije može se razumjeti u svjetlu koncilskog pojma *sensus fidei*: nadnaravnog osjećaja vjere kojim čitav narod Božji, pod vodstvom Duha Svetoga, prepoznaje i svjedoči istine vjere (Drug i vatikanski koncil LG 2008, 12). Terezija, premda nije poznavala pojmovnik akademske teologije, ima uvid u određene teološke kategorije upravo snagom toga što se u teologiji naziva *sensus fidei* jer njezino egzistencijalno iskustvo vjere anticipira ono što će teologija Koncila kasnije formulirati sustavnim jezikom. Papa Franjo u apostolskoj pobudnici *C'est la confiance* potvrđuje tu tezu kada za Tereziju kaže da je *naučiteljica sinteze*: njezin doprinos »nije analitičan, po uzoru na, primjerice, sv. Tomu Akvinskoga«, nego je »sintetičniji, jer se njezin genij sastoji u tome da nas vodi k onomu što je središnje, bitno i nužno« (Franjo 2023 CLC, 49).

Za sustavnije teološko razumijevanje Terezijina »malog puta« važna su istraživanja raznih teologa koji su se sustavno bavili duhovnošću sv. Terezije iz Lisieuxa. Značajan je rad Conrada De Meestera, koji je pokazao da *put duhovnog djetinjstva* nije sentimentalna pobožnost, već koherentan teološki sustav uteme-



ljen na radikalnom pouzdanju u Božje milosrđe. De Meester ističe da Terezijino pouzdanje (franc. *confiance*) nije emotivna sigurnost, nego teološka kategorija utemeljena na objavi Boga kao milosrdne Ljubavi, čime se razlikuje od sentimentalnog optimizma (De Meester 1998a, 266-268; 273-275).

Jean Guitton naglasio je da se Terezijin duhovni genij očituje u njezinoj sposobnosti da kompleksne teološke istine izrazi jezikom svakodnevnog iskustva, što njezin nauk čini dostupnim i primjenjivim svima (Guitton 1997, 11-21, 39-44). Prema Guittonu, Terezijin duhovni nauk počiva na dubokom osjećaju za stvarnost (franc. *sens de la réalité*), kojim ona odbacuje svako pretjerivanje, legendu ili pompoznost i gradi svoju duhovnost na autentičnoj istini (Guitton 1997, 28-30).

Hans Urs von Balthasar ističe da Terezijin mali put nije jedan put među mnogima, nego cjelovit i dovoljan put svetosti u kojemu »put slabosti« ima veću zaslugu nego herojska djela, jer »kad se osjećate preslabi da podignete i mali končić, a ipak to učinite iz ljubavi prema Isusu, stekli ste veće zasluge nego kad biste u vrijeme revnosti izvršili mnogo vrjednije djelo« (von Balthasar 2009, 241). Štoviše, von Balthasar naglašava da je cilj »maloga puta« savršenstvo, koje je zahtjev upućen svima: »Tko ne želi ovaj cilj kao opći kršćanski cilj, ne treba ništa očekivati od posebnog Terezijina puta« (von Balthasar 2009, 245).

Thomas Nevin pokazuje da je Terezijina duhovna nauka prikladna za svakoga jer poziv na svetost ne pretpostavlja teološku naobrazbu ni izvanredna mistična iskustva. Upravo ta jednostavnost čini njezin nauk pristupačnim svima (Nevin 2006, 288-289). Nevin nadalje pokazuje kako je Terezijino »predanje« (franc. *l'abandon*) teološka, a ne psihološka kategorija: ono »ne označava samoodricanje iz straha pred neizbježnim... nego pozitivan prihvrat Božje volje« (Nevin 2006, 290).

Mary Frohlich tumači tu istu dinamiku iz perspektive Terezijina iskustva tame vjere i pokazuje da njezin »mali put« nije sladunjava pobožnost, nego askeza običnosti. Nakon što je analizirala Terezijinu »noć ništavila« i njezino iskustvo napuštenosti, zaključuje da »mali put« nije sentimentalna pobožnost umnažanja dobrih djela ni traženje izvanrednih iskustava, nego najzahtjevnija askeza jednostavnog življenja susjedske ljubavi u posve običnoj svakodnevicu. Frohlich to povezuje s postmodernim urušavanjem velikih narativa jer Terezija više ne očekuje susret s Bogom u biti ili esenciji, nego jednostavno vjeruje u apofazu koja se zbiva usred njezinih svakodnevnih čina ljubavi (Frohlich 2005, 274).

Susan Leslie istražila je vezu između Terezijina shvaćanja svetosti i usređivanja Boga, pokazujući da Terezija svetost shvaća ništa drukčije nego kao razveseljavanje Boga. To nije njezina originalna ideja, ali Terezijina je novost u tome što ona sreću/radost ne promatra kao jednu od posljedica života u svetosti,

nego kao pomoć na putu svetosti. Na taj način svetost života postaje uzajamno primanje i davanje radosti između Boga i duše. Radost nije površna sentimentalnost, nego duboki izraz vjere, pouzdanja i ljubavi prema Bogu kao Ocu. U kontekstu jansenističkih tendencija njezina vremena, taj je iskorak bio važna novost (Leslie 1988, 15-20, 30).

Sveti Ivan Pavao II. za njezin »mali put« kaže da »nije drugo nego evanđeoski put svetosti za sve« (Ivan Pavao II. 1998 DAS, 2). Istraživanja pokazuju da »mali put« sadrži duboku teološku strukturu koja uključuje kristološku, pneumatološku i ekleziološku dimenziju. U tom kontekstu možemo reći da Terezija anticipira Koncil u četiri ključne točke: 1) svetost kao poziv upućen svima, a ne samo određenima; 2) svetost koja se očituje kao savršenstvo u ljubavi, a ne u izvanjskim djelima; 3) svetost kao plod milosti i predanja, a ne perfekcionizma; 4) svetost kao primarno ekleziološko-komunitarna dimenzija, a ne kao individualno ostvarenje.

Te četiri temeljne misli čine okosnicu govora o svetosti i u konstituciji *Lumen gentium*. Kako bismo suglasnost između Terezijina nauka i koncilskog teksta mogli artikulirati ne samo tematski nego i na razini teoloških pojmova, najprije donosimo sažet prikaz koncilskog teksta LG 39-42 i iz njega izvlačimo ključne teološke kategorije koje će služiti kao hermeneutički okvir za čitanje Terezijina »malog puta« u narednim stranicama rada.

### 2.1. Koncilski tekst (LG 39-42): teološki pojmovnik kao hermeneutički okvir

Peto poglavlje dogmatske konstitucije o Crkvi *Lumen gentium* izričito tematizira opći poziv na svetost kao poziv upućen svim članovima naroda Božjega. Tekst polazi od svetosti Crkve (LG 39), vraća se biblijskom temelju Kristova poziva na svetost (LG 40), razrađuje da se svetost razvija u različitim načinima i dužnostima života (LG 41) te zaključuje da je put prema svetosti za sve u svojoj biti put ljubavi (LG 42).

U LG 39 Koncil polazi od ispovijesti da je Crkva *trajno sveta* te da se ta svetost treba očitovati u životu njezinih članova. U istom se broju spominje vrijednost evanđeoskih savjeta i njihova raznolika praksa u različitim životnim stanjima, čime se otvara prostor za shvaćanje da se svetost ne veže isključivo uz jedan stalež ili jednu duhovnu školu.

LG 40 naglašava da je Krist svim »svojim učenicima i svakome pojedinoe bilo kojega životnog stanja propovijedao svetost života«, da su Kristovi sljedbenici pozvani »po njegovu naumu i milosti« te da su u krstu doista posvećeni (Drugi vatikanski koncil 2008 LG, 40). Time se svetost razumije kao dar



(posvećenje) i kao dinamika (*rast u suobličenju Kristu i vršenju Očeve volje*). Pablo Martí ističe da Koncil shvaća svetost kao puninu kršćanskog života, naspram života u grijehu, koja se ostvaruje u autentičnom odgovoru na Božji poziv u svakodnevnom životu (Martí 2013, 163-164). Poziv na svetost i posvetna milost ukorijenjeni su u krštenju: ono što je krštenjem darovano, treba dalje razvijati u konkretnom životu.

LG 41 razrađuje da se *svetost* razvija u različitim načinima i dužnostima života, navodeći različite staleže i okolnosti kao mjesta posvećenja. Martí na temelju LG 31 ističe da za laike svetost mora biti pronađena *u i kroz* okolnosti njihova života jer oni, kao klanjatelji na svakom mjestu i radeći sveto, posvećuju Bogu sav svijet (LG 43; Martí 2013, 169, 171). LG 42 zatim sažima da je zajednički put prema svetosti put ljubavi i da je mučeništvo njezin vrhunac, uz napomenu da evanđeoski savjeti na osobit način pridonose svjedočenju svetosti.

Iz ovog koncilskog teksta mogu se izvući četiri strukturna teološka pojma, koji čine okvir za razumijevanje odnosa između koncilskog nauka i Terezijina »malog puta«. Prvo je *sanctificatio baptismalis* – krsno posvećenje kao ontološki temelj svetosti. Koncil smješta izvor svetosti u sakrament krštenja, a ne u pripadnost određenom staležu. Time svetost prestaje biti povlastica i postaje utemeljenje kršćanskog identiteta kao takvog (Drugi vatikanski koncil 2008 LG, 10, 40).

Drugo je *perfectio caritatis* – savršenstvo ljubavi kao *forma* i cilj svetosti. Ljubav nije samo jedna od kreposti, nego ona koja svima daje oblik i puninu; ona je, u pavlovskom smislu (Kor 13,13) i tomističkom smislu (Toma Akvinski 2006, II-II, q 66, a 6) najveća od svih vrlina, njihov izvor i forma, jer osobu na najneposredniji način povezuje s najvećim dobrom – Bogom, koji je ljubav (1 Iv 4,8). Na tom tragu Koncil definira svetost upravo kao »puninu kršćanskoga života i savršenstvo ljubavi« (Drugi vatikanski koncil 2008 LG, 40; Martí 2013, 163).

Treće je prvenstvo milosti i prijemčiva suradnja. Taj se teološki naglasak može označiti pojmom *gratia praeveniens*, pri čemu se njime ovdje koristimo u širem smislu prvenstva Božje inicijative u procesu posvećenja (*primatus gratiae*),<sup>6</sup>

<sup>6</sup> O *primatu milosti i posluhu vjere* govore koncilski dokumenti poput *Dei Verbum* 5 te *Gaudium et spes* 22. Ovdje donosimo citat Ivana Pavla II. u *Novo millennio ineunte* (2001.), br. 38: »U planiranju koje nas očekuje, zauzeti se većim povjerenjem za pastoral koji bi svoj prostor dao molitvi, i osobnoj i zajedničkoj, znači poštivati bitno načelo kršćanskog pogleda na život: *primat milosti*. [...] Sigurno je da Bog od nas traži stvarnu suradnju s njegovom milošću te nas dakle poziva da u svojem služenju zbog Kraljevstva uložimo sve svoje zalihe uma i djelovanja. No teško nama ako zaboravimo da 'bez Krista ne možemo učiniti ništa' (usp. 1 Iv 15,5). Molitva nam daje živjeti upravo u toj istini. Ona nas trajno prisjeća na Kristov primat i, u odnosu prema njemu, na primat unutarnjega života i svetosti.«

a ne u strogom skolastičkom smislu koji je taj pojam dobio u kontroverziji *de auxiliis* između tomista i molinista. Naime, u toj kontroverziji iz 16. stoljeća spor između Dominga Báñeza, koji je zagovarao *praemotio physica*, kojom Bog nepogrešivo pokreće volju, i Luisa de Moline, koji je primat davao slobodnom pristanku volje uz istodobni Božji *concursus*, doveo je do rasprave o odnosu djelotvorne milosti i ljudske slobode (Loneran 2000, 94-143). Koncilska formulacija da su Kristovi sljedbenici pozvani »ne zbog svojih djela, nego po njegovu naumu i milosti« (Drugi vatikanski koncil 2008 LG, 40) jasno stavlja primat na Božju inicijativu. Čovjekova suradnja nije *pelagijanski napor*, nego prijemčivost, odnosno slobodan odgovor na milost koja prethodi i nosi proces čovjekova posvećenja (Martí 2013, 163).

Četvrto je *communio sanctorum* – ekleziološko zajedništvo kao prostor ostvarenja svetosti. Svetost nije individualistički projekt, već se ostvaruje u Crkvi i za Crkvu: »cijeli narod Božji« njezin je nositelj i adresat (Drugi vatikanski koncil 2008 LG, 39). Koncil shvaća Tijelo Kristovo kao organizam u kojem »čitavo tijelo raste po djelovanju svakoga od svojih članova« (Ef 4, 16), čime se svetost pojedinog vjernika razumije kao služba čitavoj zajednici (Martí 2013, 165-167).

Ta četiri pojma, krsno posvećenje, savršenstvo ljubavi, prvenstvo milosti i ekleziološko zajedništvo, čine teološku gramatiku koncilskog nauka o svetosti. U narednim potpoglavljima pokazat ćemo kako se Terezijin »mali put« očituje u tim teološkim kategorijama te ih artikulira u osobno proživljenom duhovnom kontekstu.

## 2.2. Svetost kao poziv svima

Terezijino shvaćanje svetosti započinje svojevrsnim duhovnim realizmom prema samoj sebi: ne vidi sebe kao »veliku sveticu«, ali upravo svetosti tih visina želi postići. Terezija sebe promatra kao slabu, nesavršenu i ograničenu osobu. Između kanoniziranih svetačkih likova i same sebe Terezija vidi nepremostiv jaz koji je izrazila usporedbom između velikih planina i zrnca pijeska: »Vi znate, draga Majko, da sam uvijek željela biti svetica; ali jao! uvijek sam zaključila, kad sam se usporedila sa sveticima, da je između njih i mene ista razlika kao između brda kojega se vrh gubi u nebeskim visinama i zrna neuglednog pijeska što ga prolaznici gaze nogama« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, C, 2b).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Terezijino autobiografsko djelo »Povijest jedne duše« citirano je prema međunarodno priznatom načinu citiranja koje olakšava snalaženje u različitim izdanjima: rukopis A, B, C s navedenim redcima.

Iako svjesna vlastite ograničenosti i nemogućnosti da dostigne željene visine svetosti, Terezija s velikim pouzdanjem u Božju dobrotu nastavlja:

»Umjesto da klonem, rekoh sama sebi: Dragi Bog ne može ulijevati neispunjenih želja; ja dakle mogu, uza svu svoju sićušnost, težiti svetosti; povećavati se ne mogu, moram podnositi sebe takvu kakva jesam sa svim svojim nesavršenostima; ali ja hoću da potražim način kako ću poći u nebo malim, vrlo ravnim i vrlo kratkim putem: malim, sasvim novim putem. [...] Ah, nikada nisu nježnije, nikada milozvučnije riječi razveselile moju dušu: dizalo koje me ima dići do neba, to su tvoje ruke, o Isuse! Zato mi nije potrebno da rastem, naprotiv, treba da ostanem malena, i da to postajem sve više i više. O moj Bože, ti si nadmašio moje očekivanje, a ja hoću da pjevam tvoje milosrđe« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, C, 2b-3a).

Taj obrat u posvemašnje pouzdanje i rast u malenosti ključan je za razumijevanje Terezijine duhovnosti: veličina svetosti koju ona slikovito opisuje kao brda čiji se vrhovi gube u visinama ostvaruje se, paradoksalno, rastom u malenosti, odnosno u predanju u Isusove ruke, koje su dizalo do neba. Stoga, Terezija u sebi osjeća poziv na vrhunce svetosti, ali ostvarenje tih visina ne gleda u svojim naporima, nego u predanju Isusu.

Ta slika dizala ne smije se čitati kao puki literarni ukras: ona izražava teološko načelo prema kojem duhovni napredak ne proizlazi iz voljnog napora (penjanja), već iz pouzdanog prepuštanja Božjem djelovanju. Slika dizala može se bolje shvatiti pomoću jedne druge slike, a to je slika djeteta na stepenicama. Majka ili otac čekaju na vrhu dok se dijete uzalud pokušava popeti. Ono pada, pokušava iznova, ali upravo ta ustrajnost u nemoći potiče majku ili oca da siđe i podigne ga u naručje. U toj teologiji slabosti koje daje primat Božjoj milosti, leži srž Terezijina učenja (von Balthasar 2009, 106, 227; De Meester 1998a, 185).

Bog, prema Tereziji, ne može zapovijedati ono što je nemoguće ostvariti. Unatoč svojoj »sićušnosti«, ona teži svetosti i nju želi ostvariti posve novim, kratkim, brzim putem: *malim putem*. Taj put, jer je jednostavan, dostupan je svima te će se tako ostvariti Božja zapovijed u velikom broju duša. Za mnoge, kao i za Tereziju, put svetosti isprva izgleda nemoguć. Terezija donosi novost u shvaćanju svetosti jer ne želi obeshrabriti, nego potaknuti svakoga čovjeka da odvažno krene putem svetosti i da ne sumnja da će stići do vrhunaca svetosti: »Ah, kad bi sve slabe i nesavršene duše osjećale ono što osjeća najmanja od svih duša, duša vaše male Terezije, ni jedna jedina ne bi gubila nadu da će stići na vrh gore ljubavi, jer Isus ne traži velikih djela, nego samo predanost i zahvalnost [...]« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, B, 1a-1b). Ključne riječi

ovdje su: pouzdanje, nada, predanost i zahvalnost. Duša ne treba gubiti tih duševnih dispozicija jer su one temelj za ostvarenje ključne stavke kršćanskog života, odnosno svetosti. »DA, dostaje poniziti se, podnijeti svoje nesavršenosti. To je prava svetost. Uzmimo se za ruku, draga sestre, i zatražimo se prema posljednjem mjestu... nitko se neće sporiti s nama oko njega...« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2025, 477).

Terezijina »malenost« nije oznaka duhovne mlitavosti, a još manje lijenosti koja bi željela zaslužiti nebo bez napora. Naprotiv, njezine »male duše« čine sve što je u njihovoj moći, daju ne određujući cijenu, vježbaju krepost u svakoj prilici, neprestano se odriču i pokazuju Bogu svoju ljubav raznovrsnim znakovima pažnje i nježnosti (Leslie 1988, 19, 31). Riječ je, dakle, o programskom prihvaćanju vlastite ograničenosti koje istodobno oslobađa za sebedarno djelovanje u svakodnevnici. Time malenost postaje teološko polazište, a ne izlika za pasivnost.

Duhovno djetinjstvo koje Terezija zagovara je zrelo teološki stav koji pretpostavlja moralnu i afektivnu zrelost. Ono nije psihološka infantilnost, nego svjestan izbor sinovskog pouzdanja u Božje milosrđe. Terezijino pouzdanje (franc. *confiance*) predstavlja zreli odgovor koji sintetizira vjeru, nadu i ljubav u odgovoru na objavu Boga kao milosrdne Ljubavi (De Meester 1998a, 13-15, 180). Terezijina jedina hrana je istina (njezine riječi u Posljednjim razgovorima; franc. *La vérité est mon seul aliment*), čime njezina duhovnost počiva na stvarnosti, a ne na fantazijama ili utjehama (Guitton 1997, 28-30). Štoviše, onda odbacuje gotovo fantastične narative o Isusovu životu, pobožne priče i slike te jedino što želi jest realizam i jednostavnost (Guitton 1997, 28-30). Upravo taj temelj u istini i autentičnosti razlikuje njezin mali put od sentimentalizma, s čime ga površni čitatelji nerijetko poistovjećuju.

Terezijin »mali put« možemo sažeto opisati kao običnu svetost kroz pouzdanje i ljubav te je zbog svoje jednostavnosti ona zasigurno među najpoznatijima i najpopularnijima, cijenjena čak i daleko izvan granica rimokatoličanstva zbog svoje poruke djetinjeg pouzdanja u Božju milosrdnu ljubav (Payne 2012, XXVIII-XXIX). Sustavnu potvrdu te prosudbe nalazimo i u natuknici »Teresa di Gesù Bambino« u mjerodavnom karmelskom teološkom leksikonu, gdje se njezina *piccola via* opisuje kao cjelovit duhovni put čije je središte pouzdanje (tal. *fiducia*) u Božje milosrđe, a njezino iskustvo unutarnje kušnje vjere pri kraju života tumači se kao duboka solidarnost s onima koji ne vjeruju (Álvarez 2008, 843-844).

Upravo na tragu svih tih misli može se vidjeti anticipacija koncilske tvrdnje da su »svi u Crkvi, bilo da pripadaju hijerarhiji bilo da ih ona pastirski vodi, pozvani na svetost prema onoj Apostolovoj: 'Ovo je naime volja Božja:

vaše posvećenje' (1 Sol 4, 3; usp. Ef 1, 4)« (Drugi vatikanski koncil 2008 LG, 39). Terezija ne negira važnost ostvarenja tog poziva, niti njegovu univerzalnost, već daje načine kako da se taj poziv ostvari u što većem broju duša. U teološkim kategorijama izloženima u 2.1., Terezija izražava ideje bliske onome što se naziva lat. *sanctificatio baptismalis*: svetost nije stvar staleža, nego je ukorijenjena u krsnom posvećenju svakoga vjernika. Njezine »male duše« koje teže svetosti nisu ništa drugo nego krštenici koji ozbiljno shvaćaju ontološki dar primljen u krstu.

Potvrdu ove koncilske misli nalazimo u njezinu pismu Celini Maudelonde, kojoj izričito govori da, iako idu različitim putovima (redovništvo i brak), ipak im je cilj isti:

»Moja draga mala Celinice, Tvoje me je pismo doista razveselilo. Divim se tome kako je Sveta Djevica zadovoljna da ti ispunjava sve tvoje želje. Čak i prije tvog vjenčanja, željela je da duša koja se trebala združiti s tobom bude jedno s tobom, putem istovjetnih osjećaja. Kakve li milosti za tebe što se osjećaš tako shvaćenom, a povrh svega što će vaša veza biti vječna, te da ćeš i nakon ovog života moći ljubiti svoga supruga koji ti je tako drag!... Dani našega djetinjstva odavno su minuli za nas dvije! Valja se uozbiljiti. Put kojim idemo, različit je, no cilj je isti. Obje moramo imati samo jednu svrhu: *posvetiti* se na način kako je to Bog s nama naumio« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2025, 477).

Prema Tereziji, poziv na svetost i ostvarenje svetosti ne ovisi o staležu, nego svaki stalež kao svoj konačni cilj ili konačno ostvarenje ima svetost koja se ispunjava u Nebu. Ovo ističe i Ivan Pavao II. kad piše: »Terezija je bila na poseban način prosvijetljena o tvarnosti Mističnog Tijela Kristova, o različitosti njegovih karizmi, o darovima Duha Svetoga o odličnoj snazi ljubavi koja je samo srce Crkve, u kojoj je ona našla svoje zvanje kontemplativke i misionarke« (Ivan Pavao II. 1998 DAS, 8).

Također, svojoj sestri Celini piše da nije primila više milosti od nje te da teži prema svetosti koja svoj uzor ima u Očevoj svetosti: »Celina, misliš li da je sv. Terezija primila više milosti od tebe?... što se mene tiče, neću ti reći da ne težiš njezinoj *serafskoj* svetosti, nego da budeš savršena kao što je savršen tvoj Otac nebeski!... Ah! Celina, naše *beskonačne želje* nisu dakle ni snovi ni tlapnje jer nam je sam Isus dao ovu *zapovijed!*« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2025, 185). Ovdje možemo vidjeti poveznicu s konstitucijom *Lumen gentium* kada govori da je Gospodin Isus »propovijedao svetost života, čiji je on sam početnik i dovršitelj: 'Budite, dakle, savršeni kao što je savršen i Otac vaš nebeski' (Mt 5, 48). [...]

Kristovi su sljedbenici od Boga pozvani, ne zbog svojih djela, nego po njegovu naumu i milosti; [...] Oni, dakle, živeći moraju uz Božju pomoć držati i usavršavati svetost koju su primili» (Drugi vatikanski koncil 2008 LG, 40).

Ovdje je anticipacija koncilskog i postkoncilskog nauka posve jasna. Papa Franjo u *Gaudete et exsultate* gotovo doslovno nastavlja taj smjer, govoreći o »svetima iz susjedstva«, onima koji »žive blizu nas i odsjaj su Božje prisutnosti« (Franjo 2018 GE, 7), čime »svetost iz susjedstva« postaje opis upravo onih »malih duša« kojima se Terezija obraća. Isto potvrđuje i papa Franjo u pobudnici posvećenoj sv. Tereziji naslovljenoj *C'est la confiance*, kada piše da je njezin »mali put« »jedan od najvažnijih uvida sv. Terezije za dobrobit cijeloga naroda Božjega« jer »svatko ga može slijediti, bez obzira na svoju dob ili životno stanje« (Franjo 2023 CLC, 14). Štoviše, Franjo naglašava da Terezija »umjesto pelagijanskog poimanja svetosti, individualističkog i elitističkog, više asketskog nego mističnog, koje primarno naglašava ljudski napor, uvijek ističe primat Božjega djela, njegova dara milosti« (Franjo 2023 CLC, 17). U terminologiji koncilskog pojmovnika Terezija svjedoči da *sanctificatio baptismalis* nije apstraktna dogmatska kategorija, nego životna stvarnost koja se konkretizira u raznim staležima: krštenje stvara objektivnu sposobnost za svetost, a »mali put« pokazuje kako se ta sposobnost aktivira u svakodnevnici.

Terezijino duhovno djetinjstvo otvorilo je »nov način koji vodi k svetosti« i koji ne zahtijeva duboko znanje ni ljudsku veličinu, nego dopušta svakoj duši da teži svetosti, čim prihvati samu sebe onakvom kakvom ju je Gospodin stvorio (Paul-Marie of the Cross 1958, 68). Upravo ta teološka demokratizacija duhovnoga života čini Tereziju ne samo velikom sveticom nego i »tipom duša našega vremena, ne isključivo malog broja onih koje Bog poziva u samostan, nego svih koji traže svoje mjesto u Mističnom Tijelu« (De la Vierge 1961, VI-VII). Hrvoje Kalem tu istu misao artikulira ističući da je »mali, kratki, direktni put naše Svetice, put koji vodi u nebo je put evanđeoske malenosti« te da »Kraljevstvo Božje pripada malenima« (Kalem 2025, 268). Upravo taj naglasak na evanđeoskoj malenosti potvrđuje da »mali put« nije elitistički duhovni program, nego put koji ne zahtijeva duboko znanje ni ljudsku veličinu, nego dopušta svakoj duši da teži svetosti, čim prihvati samu sebe malenom pred Božjom veličinom i prosjakinjom Božje ljubavi (Kalem 2025, 263).

Terezijin nauk »malog puta« uključuje ponajprije spoznaju sebe i vlastita ništavila, a potom odlučno pouzdanje u Boga koji želi čovjeka uzdići do svetosti te upravo ta logika malenosti čini »mali put« univerzalno primjenjivim (Tomić 2025, 201-203).



### 2.3. Svetost kao savršenstvo u ljubavi

Koncilaska definicija o svetosti govori kao o pozivu na »puninu kršćanskoga života i na savršenstvo ljubavi« (Drugi vatikanski koncil 2008 LG, 40). Ljubav kao punina kršćanskog života i savršenstvo ljubavi nalazi se u temelju Terezijina »malog puta«. Terezija shvaća svetost primarno u kategorijama ljubavi, trpljenja i predanja: »Svetost se ne sastoji u govorenju lijepih stvari, niti u njihovu mišljenju ili osjećanju, nego u istinskoj volji za trpljenjem. 'Svetost! Ona se mora zadočiti vrhom mača, mora se trpjeti... umirati!'« (Saint Thérèse of Lisieux 1949, 88).

#### 2.3.1. Trpljenje kao čin ljubavi i pročišćenje duše

Trpljenje kod Terezije nije puki asketizam, nego čin ljubavi ili konkretizacija ljubavi u egzistenciju koja postoji u kontekstu palog svijeta i pale ljudske naravi: »Ali vjerujte da je ovo *milost* i to *silna* milost osjetiti ovo stanje, jer je tada naš život *mučeništvo* i jednog će nam dana Isus darovati palmu. Trpjeti i biti prezren! [...] Kakva *gorkost*, ali i kakva slava. To je krilatica Besmrtnog-ljiljana! [...] Nitko drugi mu nije mogao odgovarati« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2025, 136).

Trpljenje kod Terezije ima dimenziju pročišćenja duše, ali ne u smislu asketske kazne ili samokažnjavanja, već u smislu ljubavlju prožetog prihvaćanja životnih tegoba koje čovjeka postupno oslobađaju od samoljublja i otvaraju ga za Božje djelovanje. Terezijina *tamna noć* razvijala se postupno: od skrupula i unutarnjih kušnja u mladosti, preko trpljenja uzrokovanog očevom bolešću, u čemu je Terezija prepoznala pročišćujuće djelovanje Božje, pa sve do konačne *tamne noći* vjere koja je trajala od Uskrsa 1896. godine do njezine smrti i koju je sama protumačila kao krajnje pročišćenje posljednjih tragova vlastite osobnosti (Gaucher 1999, 85-89). U tome se očituje snažan utjecaj sv. Ivana od Križa, no Terezija ne preuzima njegove kategorije, nego ih preoblikuje: ona je »spontano razumjela bit poruke sv. Ivana od Križa, pojednostavnivši je, a da je nije razvodnila« (Gaucher 1999, 148). Dok je Ivan od Križa pisao za osobe koje se ozbiljno žele posvetiti traganju za Bogom, Terezija piše za »velik broj malih duša«, odnosno za mase, za siromašne, za opterećene suvremenog svijeta, anticipirajući time koncilski poziv svima krštenima na svetost (Gaucher 1999, 148). Upravo se zato, u određenom smislu, može reći da je Terezija »demokratizirala tamnu noć« (Gaucher 1999, 148). Teološki gledano, ta demokratizacija *tamne noći* ima dalekosežne posljedice: ona znači da pročišćenje duše nije privilegij velikih mistika i njihovih izvanrednih asketskih pothvata, nego se ostvaruje i u strpljivom podnošenju svakodnevnih tegoba, upravo onako kako to formulira

koncilski tekst kada govori o svetosti »u uvjetima, dužnostima i okolnostima svakodnevnog života« (LG 41).

Jean Guitton pruža ključan uvid u Terezijinu teodiceju: »Bog koji nas toliko ljubi dovoljno je zaokupljen time što nas ostavlja na ovoj zemlji da trpimo veliko kušanje, a da mu mi ne moramo neprestano govoriti kako smo nesretni. Trebali bismo se ponašati kao da to nismo ni primijetili!« (Guitton 1997, 31). Pokazuje se da je Terezijin stav prema trpljenju bio nov u kršćanskoj duhovnosti: ona nije pridavala trpljenju *kao takvom* spasenjsku vrijednost, kako su kršćani nerijetko skloni činiti, već ga je, u liniji Pavlova tumačenja u Poslanici Filipljanima i Poslanici Hebrejima, razumjela kao posljedicu poslušnosti Ocu i kao *sredstvo*, a ne *cilj* (Guitton 1997, 31-32). Stoga, Guitton zaključuje da smo daleko od slike ovoga života kao *doline suza*, ali i kao *kiše ruža* jer Terezija nadilazi i pesimizam i naivni optimizam (Guitton 1997, 32).

Međutim, Terezija temu trpljenja preoblikuje u ključu svoga »malog puta«: ne traži veliko trpljenje, već prihvaća svakodnevne tegobe kao prilike za rast u ljubavi. Terezija je isticala kako je »trpjeti iz ljubavi jedino što se čini poželjnim u ovoj dolini suza«. Ne trpljenje radi trpljenja, nego trpljenje kao sudjelovanje u Kristovu otkupiteljskom djelu (Keating 2001, 38). Duhovni put nije »uspon k slavi ili čarobni tepih prema blaženstvu«, nego »rastuća sposobnost ulaženja u Kristovu muku, smrt, silazak nad pakao i uskrsnuće«, što je »najveće sudjelovanje u Kristovu vazmenom otajstvu i stoga temelj za najveće sudjelovanje u njegovu uskrsnuću« (Keating 2001, 38). Terezija je to intuitivno shvatila cijelim srcem i ugradila u tkivo svojega svakodnevnog života. Tu Terezijinu duhovnost možemo opisati kao *put nesavršenosti*, obilježen malenošću (franc. *petitesse*) i slabošću (franc. *faiblesse*), ali upravo se taj put slabosti otkriva kao paradoksalno snažan jer Terezija, upravo svojom slabošću i malenošću, ne igra igru nadmoći, već prepoznaje da je jedino sve (franc. *tout*) kojim raspolaže ona sama, odnosno »ja koje se ne bira, nego daruje« (Nevin 2006, 317, 335). Upravo u tom predanju Bogu iz ljubavi čovjek pronalazi smiraj i način kako da neizbježne životne tegobe i trpljenja prikaže Bogu kao čin ljubavi.

### 2.3.2. Zaborav samoga sebe i prihvaćanje vlastitih nedostataka

S temom trpljenja usko je povezan motiv zaborava samoga sebe. Terezija ne traži vlastito savršenstvo, već se predaje Bogu s punim pouzdanjem, zaboravljajući na sebe i svoja ograničenja. Terezijin »mali put« zapravo je »put oslobođenja od lažnog ja (eng. *false self*) s njegovom pretjeranom identifikacijom s emocionalnim programima za sreću i našim kulturnim uvjetovanjima« (Keating 2001, 46).

U tom procesu ključna je razlika: »Mi imamo osjećaje, ali mi nismo naši osjećaji«; stoga, bi čovjek trebao reći »imam osjećaj ljutnje«, a ne »ljut sam«, jer tek kad se prestanemo poistovjećivati sa svojim osjećajima, možemo s njima nešto učiniti i odabrati kako ćemo na njih odgovoriti (Keating 2001, 47).

U toj distanci od emocionalnih stanja prepoznaje se Terezijina duhovna mudrost o ne-poistovjećivanju s unutarnjim nemirima. Konkretnu primjenu toga donosi sama Terezija u Rukopisu C, opisujući sestru koja joj je bila »neugodna«: »Zato nisam htjela popustiti prirodnoj odbojnosti koju sam osjećala, nego sam rekla sebi da se ljubav ne sastoji u osjećajima, nego u djelima; tada sam se potrudila da za tu sestru činim sve što bih činila za osobu koju najviše volim« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, C, 14a). Kako su unutarnje borbe s tom sestrom postajale sve veće, Terezija bi se koristila neočekivanim sredstvom unutarnje borbe koje ju je vodilo do pobjede – bijegom. Piše da bi pobjegla od te sestre kao »vojni bjegunac« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, C, 14b). Taj bijeg možemo promatrati ne kao slabost, već kao mudrost: »Postoji samo jedan izlaz: moram pobjeći« od emocionalne kompulzivnosti i samoobrane, jer je ponekad »najbolji način suočavanja s emocijama koje su izvan kontrole hitro uzmicanje« radi preraspodjele snaga (Keating 2001, 33-34). Terezija zaključuje da se više »ne žalosti kad vidi da je sama slabost«, nego se ona proslavlja u toj slabosti (2 Kor 12,5), »svaki dan očekujući da otkrije na sebi novih nesavršenosti« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, C, 15b). Upravo to prihvaćanje vlastite slabosti i nesavršenosti drugih otkriva najdublju dimenziju »malog puta«: svetost nije moralna besprijeekornost, nego pouzdano predanje sebe Bogu, koji jedini može ispuniti ono što čovjek sam od sebe ne može, a to je poziv upućen svima, a ne samo duhovnim elitama (Drugi vatikanski koncil 2008 LG 40).

Conrad De Meester u djelu *Les mains vides* (*Praznih ruku*) pokazao je da je upravo to stajanje »praznih ruku« pred Bogom srž Terezijine duhovnosti: čovjek je slab, ali upravo se u njemu očituje Božja milost, tako da se čovjek može čak »proslaviti svojom slabošću« jer se u trenutku priznavanja vlastite nemoći nalazi u okolnostima najpogodnijima za otvaranje prema Bogu (De Meester 1998b, 200). Siromaštvo duha postaje bogatstvo milosti, što se sažima u Terezijinim riječima: »Uvečer ovoga života pojaviti ću se pred tobom praznih ruku, jer te ne molim, Gospodine, da brojiš moja djela. Sva naša pravedna djela imaju mrlje u tvojim očima. Zato hoću da se odjenem *tvojom* pravednošću i da od tvoje *Ljubavi* primim vječno posjedovanje tebe samoga« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, 269). De Meester ujedno ukazuje na to da je »duboka jednostavnost na koju je Terezija znala sve svesti« plod njezine žarke ljubavi koja je, s pedagoškim taktom i brižljivo odabranim slikama, uspjela utkati glavne niti kršćanskog života u naše

svakodnevno postojanje (De Meester 1998b, 10-11). Njezine jednostavne riječi, paradoksalno, bolje prenose duboku teologiju od rafinirane retorike upravo kroz svoju poniznost i autentičnost. Terezija je mogla napisati: »Da, ja osjećam, kad bih imala na svojoj savjesti sve grijeha koji se mogu počiniti, bacila bih se, slomljena srca od kajanja, u naručje Isusovo, jer znam koliko ljubi rasipnog sina koji se vraća k njemu. Dragi je Bog doduše, u svom susretljivom milosrđu, očuvao moju dušu od smrtnoga grijeha, ali to nije razlog zašto se dižem k njemu s pouzdanjem i ljubavlju« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, C, 37a). Ta radikalna vjera u Božju ljubav, neovisno o vlastitoj procjeni, pokazuje koliko je Terezijin zaborav same sebe teološki utemeljen, a ne psihološki naivan.

Ovdje nalazimo duboku poveznicu s koncilskim naukom. Koncil, naime, ističe da su Kristovi sljedbenici pozvani na svetost »ne zbog svojih djela, nego po njegovu naumu i milosti« (Drugi vatikanski koncil 2008 LG, 40). Terezijin zaborav sebe i prihvaćanje vlastitih nedostataka konkretna je duhovno-pedagoška artikulacija toga koncilskog uvida: čovjek ne gradi svetost na savršenosti, nego na pouzdanju u Božju milost koja djeluje upravo kroz ljudsku slabost.

### 2.3.3. Ljubav kao sveobuhvatna stvarnost

Kod Terezije nalazimo: »Shvaćam vrlo dobro da nas samo ljubav može učiniti milima dragom Bogu, i ta je ljubav jedino dobro za kojim težim. Isus se udostojao da mi pokaže jedini put koji vodi k tom božanskom ognju. Taj put je predanje maloga djeteta koje bez straha zaspri u naručju svoga oca...« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, B, 1a). Upravo u predanju Bogu iz ljubavi čovjek pronalazi smiraj i način kako da neizbježne životne tegobe i trpljenja prikazuje Bogu kao čin ljubavi i predanja.

U tom su smislu, u egzistencijalnoj datosti, trpljenje i ljubav isprepleteni. Nema ljubavi bez trpljenja, niti trpljenje ima smisla ako nije iz ljubavi. Terezija to ovako spaja, pišući svojoj sestri i citirajući poznate misli sv. Ivana od Križa:

»Isusovu ljubav prema Celini može shvatiti samo Isus!... Isus se upustio u razne ludosti za Celinu... neka sada Celina učini *nešto ludo* za Isusa... Ljubav se uzvraća samo ljubavlju, a ljubavne *rane* liječi samo ljubav. Prikažimo doista svoje patnje Isusu na spas duša, sirotih duša! [...] Oni imaju manje milosti od nas, a ipak je sva Božja Krv prolivena za njihovo spasenje [...] A opet, Isus će htjeti učiniti njihovo spasenje ovisi o jednom uzdisaju našeg srca [...] Kojeg li otajstva! Ako *jedan uzdah* može spasiti dušu, što onda trpljenje poput našeg ne mogu učiniti? [...] ne odbijmo Isusu baš ništa!« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2025, 144).

Čitajući ovo postaje jasno da Terezija ne odbacuje bilo kakvo ljudsko činjenje ili djelo jer je trpljenje iz ljubavi i poradi ljubavi način na koji čovjek Bogu *dokazuje* ili *uzvrća* za ljubav koju mu Bog iskazuje. Čovjekovo *djelo* u procesu svetosti nije ništa drugo doli suradnja s ljubavlju i milošću Božjom koja ga postupno preobražava u tegobnoj svakodnevici života. Krepost ljubavi obuhvaća sva zvanja, sve staleže i daje ispunjenje ljudskom životu kao takvom. Terezija to shvaća i uokviruje u svoju poznatu misao: »Shvatila sam da ljubav obuhvaća sva zvanja, da je ljubav sve, da ona obuhvaća sva vremena i sva mjesta [...] jednom riječju, da je ona vječna! Tada sam u zanosu svoje mahnite radosti uzviknula: 'O, Isuse, Ljubavi moja... napokon sam našla svoje zvanje: moje zvanje je ljubav! Da, našla sam svoje mjesto u Crkvi, i to si mi mjesto dao ti, o moj Bože! ... U srcu Crkve, svoje Majke, bit ću ljubav [...]« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, B, 3b).

Terezijin »mali put« je »put koji se većinom sastoji od sitnih koraka, malih događaja, manjih žrtvi, a ipak vodi k Bogu, na vrh Planine Ljubavi« (Leslie 1988, 26). Put svetosti, prema Tereziji, ne zahtijeva izvanredna djela ni posebne sposobnosti; dovoljno je vjerno činiti ono što je pri ruci, u običnosti svakodnevnog života. Analizirajući Terezijinu duhovnost u dijalogu s filozofijom Emmauela Levinasa, pokazuje se da Terezijino postupno otkrivanje poziva na ljubav prati rastuća odgovornost za druge:

»Što je više prihvaćala odgovornost za druge – svog bolesnog oca, misionare koji su bili njezina duhovna braća, novakinje koje su joj bile povjerenice, karmelićanke, čitav svijet duša – to je veću važnost vidjela u svakom pojedinom činu, i to u najmanjim stvarima svakodnevnog života. Silna odgovornost koju je Terezija osjećala kako ju pritišće činila ju je sve svjesnijom da su i Drugi odgovorni za nju. Spoznala je da sva njezina dobrota, sva njezina ljubav, pa i naizgled najizvornije od njezinih misli nisu bile njezine vlastite, nego su ponajprije dolazile od Drugih – od Boga koji ju je stvorio, oprostio joj i štitio je od grijeha; od svetaca i anđela na nebu koje je molila da je usvoje kao svoje dijete i malu sestru; od sestara koje su bile uz nju« (Astell 2004, 36).

U tom se smislu njezin nauk podudara s koncilskim: »Svi će, dakle, Kristovi vjernici u svojim životnim uvjetima, dužnostima i okolnostima po svemu tome iz dana u dan biti posvećivani ako s vjerom budu sve primali iz ruku nebeskoga Oca te surađivali s božanskom voljom, čineći u samoj vremenitoj službi očitom onu ljubav kojom je Bog ljubio svijet« (Drugi vatikanski koncil 2008, LG 41). Ono što Astellina analiza otkriva jest da je Terezija, možda i nesvjesno, anticipirala upravo taj koncilski uvid: svetost nije individualistički

projekt samousavršavanja, nego bitno relacijsko događanje u kojem odgovornost za Drugoga i primanje od Drugoga čine nerazdvojivo tkivo duhovnog života. Rastući osjećaj odgovornosti produbljavao je njezinu svijest o vlastitoj ovisnosti o milosti, čime se potvrđuje unutarnja logika »malog puta«: što se čovjek potpunije predaje služenju drugima u sitnim okolnostima svakodnevice, to dublje otkriva da ono što daje nije njegovo, nego primljeno. Tako se Terezijin »mali put« pokazuje kao konkretno oživotvorenje koncilskog načela da se svetost ostvaruje »u samoj vremenitoj službi«; ne *usprkos* svakodnevic, nego upravo *u* njoj i *po* njoj.

Žrtve koje je Terezija činila u svojoj svakodnevici ona naziva cvjetovima, a pupoljci tih cvjetova čini su ljubavi: »Svaki dan sam načinila velik broj žrtvica koje su se pretvarale u isto toliko cvjetova; izgovorila sam također još veći broj uzdaha koje ste mi za svaki dan napisali na moju knjižicu, i ti čini ljubavi sačinjavali su pupoljke cvijeća [...]« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, A, 33a).

Konačno, ljubav i trpljenje neraskidivo su povezani »jer Bog uvijek iskušava one koje ljubi. Doista vjerujem da Bog pripušta patnju na zemlji kako bi se Njegovu Izabraniku Nebo učinilo boljim; Bog kaže da će im posljednjeg dana otrti svaku suzu iz očiju, i, bez sumnje, što više suza bude za otiranje to će i utjeha biti veća!« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2025, 109).

U perspektivi teološkog pojmovnika iz potpoglavlja 2.1., čitava ova analiza pokazuje kako Terezija artikulira koncilsku kategoriju *perfectio caritatis* u egzistencijalno-duhovnom spektru. Koncilska definicija svetosti kao »punine kršćanskoga života i savršenstva ljubavi« (Drugi vatikanski koncil 2008 LG 40) nije za Tereziju apstraktna norma, nego prožima njezino shvaćanje trpljenja (potpoglavlje 2.3.1.), zaborava sebe (potpoglavlje 2.3.2.) i ljubavi kao obuhvatne stvarnosti (potpoglavlje 2.3.3.). Ljubav je za nju, u skladu s tomističkom tradicijom, *forma omnium virtutum*, odnosno ona koja daje oblik i smisao svemu ostalome. »Čin predanja Bogu ne predstavlja ništa pasivno, nego naprotiv, pretpostavlja slušanje, radosnu poslušnost, odricanje, djela pokore, molitvu«, a kod Terezije ljubav se očituje u »posvemašnjem predanju« kroz koje čovjek egzistencijalno odgovara na Božju inicijativu (Kalem 2025, 124-125).

Teologalne kreposti vjere, nade i ljubavi imaju primat u Terezijinu duhovnom životu te upravo krepost ljubavi dolazi do izražaja u svetičinoj pobožnosti kao i u aktivno-kontemplativnoj dimenziji njezina života (Pavlić 2025, 103).

#### 2.4. Svetost kao plod milosti i predanja

Terezijina duhovna misao daje nov pogled na svetost koji stavlja primat na Božje djelo, a od čovjeka se očekuje predanje koje se temelji na kreposti vjere.



U tom smislu, Terezija, čitajući o mnogim »zaprekama« koje ljudi stavljaju na putu kršćanskog savršenstva, odnosno svetosti, ističe:

»Ponekad, kad čitam neke duhovne rasprave gdje se savršenost prikazuje kroz tisuću zapreka, popraćena mnoštvom tlapnja, moj se jadni duh brzo umori, zatvorim mudru knjigu koja mi muči glavu i suši srce pa uzmem Sveto pismo. Tada mi se sve čini svijetlo, jedna jedina riječ otkriva mojoj duši beskrajne vidike, savršenost mi izgleda laka; uočavam da je dosta upoznati svoje ništavilo i prepustiti se poput djeteta u ruke dragoga Boga« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2025, 454).

Jednostavnost ili mudrost evanđelja očituje se u predanju i povjerenju u Oca. Tada svetost postaje laka i čovjeku dostižna. Terezija stoga u svojem predanju i povjerenju u Boga ide do kraja. Ona bira sve, odnosno želi sve što Bog želi za nju i njezin život, a odbacuje sve ono što nije u skladu s Božjom voljom kao smetnju na putu ostvarenja svetosti. O tome svjedoči i poznata zgoda iz njezina života:

»Jednoga dana Leonija, misleći da je prevelika da se igra s lutkom, dođe k nama dvjema s košarom punom haljinica i lijepih komada tkanine za druge haljinice; odozgo je ležala njezina lutka. – 'Evo, drage sestrice – reče nam ona – birajte: dajem vam sve ovo.' – Celina pruži ruku i uzme omotić vrpca koji joj se sviđao. Poslije jednoga časa razmišljanja pružim i ja ruku, govoreći: 'Ja biram sve!' I uzmem košaru bez daljnjih pitanja. [...] Ta zgoda iz moga djetinjstva kratak je sadržaj cijeloga moga života. Kad sam kasnije spoznala što je savršenost, shvatila sam da treba mnogo trpjeti da se postane sveticom, tražiti uvijek ono što je najsavršenije, i zaboravljati sebe; shvatila sam da ima mnogo stupnjeva u savršenosti i da je svaka duša slobodna da odgovara na poticaje našega Gospodina, da čini malo ili mnogo za Njega, jednom riječju, može birati među žrtvama koje On traži. Tada sam kao u dane svoga ranog djetinjstva kliknula: 'Bože moj, ja biram sve! Ne želim biti napola svetica; ne bojim se trpjeti za Tebe, bojim se samo jednoga: da bih vršila svoju volju; uzmi je od mene, jer ja biram sve što Ti hoćeš [...]« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, A, 10a-10b).

Terezija primjećuje da čovjek ima slobodu u ostvarenju svetosti, a ta se sloboda očituje u tome da može birati na koji način i u kojoj mjeri će odgovoriti na Božje poticaje; postoje stupnjevi svetosti, ovisno o tome u kojoj je mjeri čovjek surađivao s Bogom. U tom smislu, Terezija shvaća svetost kao proporcionalan odnos između čovjekove slobode i Božje milosti, a »mjera« svetosti je

odgovor na Božji dar. Terezija želi biti potpuno sveta, odnosno bira sve jer bira u potpunosti sve ono što je Božja volja za nju i njezin život. Zato ona bira sve.

Von Balthasar tumači taj vid Terezijine duhovnosti u širem kontekstu odnosa između milosti i slobode. Promatrajući njezin biblijski utemeljeni nauk u usporedbi s protestantskom teologijom, von Balthasar zaključuje da Terezijin »mali put« može »vrijediti kao katolički odgovor na zahtjeve i pitanja koja je postavio Luther« jer je za Tereziju, kao i za Luthera, važna osobna sigurnost spase-nja i *fiducia* vjere nasuprot asketskim praksama, ali za razliku od Luthera ostaje »u čvrstom, nepokolebljivom okviru tradicije« Crkve (von Balthasar 2009, 82). Time Terezija postiže sintezu između naglaska na milosti i crkvene tradicije, što će postati osobito relevantno u postkoncilskoj teologiji.

Što se tiče same geneze i strukture »puta duhovnog djetinjstva«, Terezijina teologija pouzdanja nije tek emotivan odgovor, nego ima čvrstu teološku struk-turu: pouzdanje počiva na temeljnoj uvjerenosti da »Bog ne može nadahnuti neostvarive želje« te da stoga i najmanji i najnesavršeniji mogu težiti sveto-sti, ne vlastitom snagom, nego prepuštajući se Božjem djelovanju (De Meester 1998a, 11). Upravo na toj logici Terezija gradi svoju sigurnost da put svetosti nije samo za jake i savršene: »Ah, kad bi sve slabe i nesavršene duše osjećale ono što osjeća najmanja od svih duša, duša vaše male Terezije, ni jedna jedina ne bi gubila nadu da će stići na vrh gore ljubavi, jer Isus ne traži velikih djela, nego samo predanost i zahvalnost...« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, B, 1a-1b). Prava duhovna zrelost ne podrazumijeva izbjegavanje trpljenja ili traženje utje-he, nego prihvaćanje poistovjećenja s Kristovom mukom i silaskom u otuđenost od Boga jer, kako tumači Keating: »sudjelovati u takvoj odsutnosti ili otuđenosti od Boga najsnažnije je i najzrelije poistovjećenje s Isusom do kojega se može doći u kršćanskom životu« i upravo takvo poistovjećivanje čini najdublje sudje-lovanje u Kristovu otkupiteljskom djelu (Keating 2001, 27-28). Taj uvid može se sažeti Terezijinim riječima: »Svetost se ne sastoji u ovoj ili onoj praksi. Ona se sastoji u raspoloženju srca koje nas čini poniznima i malima u Božjim rukama, svjesnima naše slabosti, ali smjelo pouzdanima u Očevu dobrotu« (De la Vierge 1961, 120). Terezija tim mislima jasno pokazuje anticipaciju koncilskog nauka o prvenstvu milosti u ostvarenju svetosti. Svetost se ne može shvatiti bez Božje inicijative i milosti.

No, pred zahtjevom bezuvjetnog predanja Bogu u čovjeku se javlja pri-rodan strah. Terezija se dotiče i te stvarnosti smionim predanjem. U pogledu shvaćanja Božje pravednosti njezina duhovnost postaje korektiv svakom stra-hu pred svetošću, odnosno Božjim djelovanjem u životu čovjeka. Terezija piše, oslanjajući se na Psalam 103, retke 8, 14 i 13:

»Znam da treba biti posve čist da se pristupi Bogu svake svetosti, ali znam isto tako da je Gospodin neizmjereno pravedan i upravo ta pravednost, koja zastrašuje tolike duše, predmet je moje radosti i mogega pouzdanja. Biti pravedan ne znači samo primjenjivati strogost u izricanju kazne krivcima, nego i priznati prave nakane i nagraditi krepost. Nadam se toliko od pravednosti dragoga Boga koliko i od njegova milosrđa i upravo zato što je pravedan 'On je milosrdan i milostiv, spor na srdžbu i vrlo dobrostiv. Budući da dobro zna kako smo sazdani, spominje se da smo prašina. Kako se otac smiluje dječici, tako se Gospodin smiluje onima što ga se boje'« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2025, 453).

Time je pomogla udaljiti se od rigorizma svojstvenog za njezino vrijeme, o čemu Ivan Pavao II. govori kad kaže da je pomogla »ozdraviti duše od strogosti i strahova jansenizma, koji su bili više skloni da ističu Božju pravednost nego njegovo božansko milosrđe« (Ivan Pavao II. 1997, DAS 8). Mentalitet Terezijina doba bio je snažno obilježen jansenizmom: pogreške su tumačene strogo i okruživane prijekorom, a strogost Božje pravednosti bila je veoma cijenjena u toj epohi prožetoj jansenizmom (De Meester 1998b, 85, 121). Nasuprot tomu, Terezijin »mali put«, »preskačući epohu jansenizma, izravno se povezuje s Isusom« i njegovom radosnom viješću upućenom siromasima (De Meester 1998b, 107). Njezina je teologija suprotstavila tom kvazikršćanstvu viziju Božje milosrdne ljubavi dostupne svima. To se može osobito vidjeti na temelju Terezijina shvaćanja čistilišta: ona ga ne tumači kao okrutnu kaznu, nego kao nježno pročišćenje Božjom ljubavlju, jer »kad biste samo znali kako će Bog biti nježan sa mnom«, a »djecu će suditi vrlo, vrlo blago« (Guitton 1997, 39). Terezija u svom duhovnom nauku ne odvaja Božju pravednost od milosrđa, niti govori samo o predanju u, primjerice, Božje milosrđe. Terezija jednako prihvaća Božju pravednost i milosrđe jer njezino predanje počiva na dubokoj vjeri koja se očituje u pouzdanju i predanju, ne samo u Božje milosrđe nego i u njegovu pravednost.

Terezija ovdje otvara put svetosti ne samo za jake nego upravo za slabe, kakvom je i samu sebe doživljavala. Istinsko predanje zahtijeva vjeru i u Božje milosrđe i u njegovu pravednost, ali utemeljenu na onome što evanđelje svjedoči o tome kakav je Otac. Terezija u pismu zato spominje Psalam 145, koji veliča Boga i svjedoči o Božjem odnosu prema ljudima, o Bogu koji je pun milosrđa, ali i pravednosti. U konačnici, Terezija slikom igračke snažno ističe predanje u vršenju Božje volje:

»Draga sestrice, nisam se prevarila, i čak je Isus bio zadovoljan mojim željama, s mojim potpunim predanjem. Smatrao je primjerenim da se sjedini

sa mnom znatno ranije nego li sam se usudila nadati [...] Sada, dragi Bog nastavlja me usmjeravati istim tim putem, a ja nemam drugih želja nego da činim njegovu volju. Možda se sjećaš, kako sam nekoć ranije običavala nazivati ljubav 'Isusovom malom igračkom', još i sada sam sretna što sam to i nadalje; međutim, razmišljala sam kako božansko dijete imalo je i mnoge druge duše ispunjene uzvišenim krepostima, koje su se nazivale 'Njegovim igračkama'. Stoga sam pomislila kako su te duše bile njegove *lijepje igračke*, a kako je moja sirota duša jedna *mala bezvrijedna igračka*» (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2025, 334-335).

Cilj svetosti u kontekstu posvemašnjeg predanja jest upravo ostvarenje Božje volje u čovjeku, bez ikakvih prepreka. Čovjeku nije uvijek lako prihvatiti neizvjesnost, trpljenje ili potrebnu ustrajnost, no Terezija nudi lijek tomu u predanju koje počiva na dubokoj vjeri da je Bog dobar i da je ljubav.

Ovo potpoglavlje tako rasvjetljava treću teološku kategoriju iz potpoglavlja 2.1.: *gratia praeveniens* – prvenstvo milosti i prijemčiva suradnja čovjeka. Koncilska formulacija da su Kristovi sljedbenici pozvani »ne zbog svojih djela, nego po njegovu naumu i milosti« (Drugi vatikanski koncil 2008 LG 40) dobiva u Terezijinu nauku egzistencijalnu konkretnost: njezina slika dizala, njezino »ja biram sve« i njezino poistovjećivanje s Božjom igračkom izražavaju na jeziku životnog iskustva ono što teologija formulira pojmom *gratia praeveniens*. Suradnja s milošću nije pelagijanski napor, nego, kako to Terezija pokazuje, otvorenost i pouzdanje djeteta u naručju Oca. Kalem to potvrđuje, ističući da »put duhovnog djetinjstva jest spasonosan put, jer nas čuva od pelagijanizma i neopelagijanizma«, jer On »ne traži ni naše velike stvari, izvanredne karizme, sofisticirane metode molitve ni grandiozna djela, nego jedino prepuštanje, posvemašnje predanje njemu, naš djetinjski duh, našu malenost« (Kalem 2025, 272).

Peter M. Pendl pojašnjava tu dinamiku uspoređujući Terezijin mali put s klasičnom asketskom tradicijom Ivana Kasijana i pokazujući da mali put nije put svetosti na koji bi se sve druge duhovne tradicije morale svesti, nego »askeza pouzdanja« (njem. *Vertrauensascese*), koja pozornost preusmjerava s ljudskog napora na prijemčivost za djelovanje milosti, čime Terezija zapravo preoblikuje, a ne ukida, temeljne elemente asketske tradicije (Pendl 2025, 127-128).

## 2.5. Svetost kao primarno ekleziološko-komunitarna dimenzija

Posljednja točka koju želimo istaknuti jest ekleziološka dimenzija svetosti. Pod time mislimo na to da se istinska svetost ostvaruje u otvorenosti prema Crkvi i

zajednici općenito. Pojam »Crkva« uključuje zajedništvo među krštenicima koje je sakramentalno-egzistencijalno, ali proširujemo to shvaćanje pojmom »zajednica« koji govori o povezanosti svih ljudi kao stvorenja Božjih, braće i sestara, ne nužno u sakramentalnom smislu. Svetost svoje poslanje i ostvarenje ima u otvorenosti prema Crkvi i zajednici svega života općenito. Svetost rađa ljubavlju koja se pokazuje kao, primjerice, poslanje za hrabro svjedočenje vjere pred onima koji nisu kršćani (kao što su to činili, primjerice, sv. Franjo Ksaverski, sv. Terezija Avilska) i ljubavlju prema stvorenjima (kao što je to činio, primjerice, sv. Franjo Asiški). U tom smislu, svetost se pokazuje kao suobličjenje Bogu i njegovoj ljubavi prema svakomu čovjeku i čitavu stvorenom svijetu.

### 2.5.1. Terezija kao dijete Crkve

Terezija iz Lisieuxa, kao i Terezija Avilska, vrlo je jasna oko svoga identiteta. Ona je dijete Crkve, a jedino za čime čezne jest ljubav:

»A eto, ja sam dijete Crkve, a Crkva je kraljica, jer je tvoja zaručnica, o božanski Kralju nad kraljevima! [...] Srce malog djeteta ne traži bogatstva ni slave – pa ni slavu nebesku [...] Ono shvaća da slava s pravom pripada njegovoj braći, anđelima i svetcima [...] Njegova će slava biti odsjev slave koja će izbijati iz čela njegove Majke. Ono traži samo ljubav [...] Ono zna još samo jedno: ljubiti tebe, Isuse [...] Sjajna djela njemu su uskraćena, ono ne može propovijedati evanđelje, prolijevati svoju krv [...] Ali to nije važno [...]« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, B, 4a).

Ekleziološku dimenziju svetosti kod sv. Terezije iz Lisieuxa pronalazimo u njezinoj poznatoj rečenici u kojoj govori gdje je konačno ostvarenje njezine svetosti: »Da, našla sam svoje mjesto u Crkvi, i to si mi mjesto dao ti, o moj Bože!... U srcu Crkve, svoje Majke, bit ću ljubav...« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, B, 3b). Terezija ovdje shvaća svetost kao služenje Crkvi, a ne kao individualističko ostvarenje svojevrsnog perfekcionizma. Za Tereziju je »ljubav najsnažniji pokretač Crkve« te njezina vizija pokazuje kako »ljubav koja pokreće i čini Crkvu životom« nije apstraktna vrlina, nego konkretna služba u zajedništvu (Kalem 2025, 183). Upravo na taj način započinje i poglavlje o svetosti u LG: ono je svojstvo cijele Crkve (Drugi vatikanski koncil LG 2008, 39). Koncil shvaća čitavo Kristovo tijelo kao organizam u kojemu »čitavo tijelo raste prema djelovanju svakoga od svojih članova« (Ef 4, 16), čime se svetost pojedinog vjernika razumije kao služba čitavoj zajednici (Martí 2013, 165-166).

Ivan Pavao II. posebno je isticao Terezijinu eklezijalnu dimenziju svetosti, govoreći o njezinoj savršenoj vjernosti Majci Crkvi i njezinoj popularnosti koja je vodila rastu Crkve:

»Duhovni nauk Terezije iz Lisieuxa pridonio je širenju Kraljevstva Božjega. Svojim primjerom svetosti, savršene vjernosti Majci Crkvi potpunog zajedništva s Petrovom Stolicom, kao i posebne milosti koje je posredovala za mnogu braću i sestre misionare dala je poseban prinos obnovljenom naviještanju i iskustvu Kristova Evanđelja, i proširenju katoličke vjere među sve narode na Zemlji. Ne treba se mnogo zadržavati na univerzalnosti terezijanskog učenja i na svestranom prihvaćanju njezine poruke za vrijeme proteklih sto godina koje nas dijele od njezine smrti: to je dobro dokumentirano u studijama koje su načinjene u vidu dodjeljivanja svetici naslova Doktor Crkve« (Ivan Pavao II. 1998 DAS, 10).

#### 2.5.2. Eshatološka dimenzija: općinstvo svetih i djelovanje nakon smrti

U svojoj molitvi Terezija vapi za svetošću koja će biti na korist Crkvi, ne samo zemaljskoj, nego i trpećoj, u čistilištu:

»O moj Bože, Presveto Trojstvo! Želim te ljubiti i širiti ljubav prema tebi, raditi za proslavu Svete Crkve spašavajući duše koje su na zemlji i oslobađajući one koje trpe u čistilištu. Želim savršeno ispuniti tvoju volju i postići stupanj slave koju si mi pripravio u svom kraljevstvu; jednom riječju, želim postati svetica, ali osjećam svoju nemoć i molim te, o moj Bože, da ti budeš moja svetost!« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, A, 76a).

S prethodnim je povezano Terezijino shvaćanje »općinstva svetih«, odnosno zagovor kojim sveti u nebu pomažu hodočasničkoj Crkvi na zemlji. Oni poznaju svu borbu za svetost koja je potrebna za ovozemaljskog života, zato imaju suosjećanje i zagovaraju svakoga čovjeka na putu svetosti: »Mislim da blaženici imaju veliku samilost prema našim slabostima; sjećaju se kad su bili slabi smrtnici kao i mi, da su i oni padali u iste pogreške, imali iste borbe, i njihova bratska nježnost postaje još veća nego što je bila na zemlji, i zbog toga ne prestaju nas štititi i moliti se za nas« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2025, 513-514).

Upravo u »općinstvu svetih« očituje se eshatološka dimenzija Terezijine duhovnosti svetosti. Svetost se ne dovršava na zemlji, već svoju puninu doseže



u *eshatonu*, u zajedništvu s Bogom i sa svima koji su na putu spasenja. Ova »već-ali-još-ne« stvarnost svetosti, koja svoju puninu očekuje u konačnom dovršenju, u Terezijinu slučaju poprima osobito aktivnu dimenziju. Terezija nebo ne zamišlja kao statični počinak, nego kao aktivno sudjelovanje u Božjem otkupiteljskom djelu na zemlji. Ona želi »provesti svoje nebo čineći dobro na zemlji« jer njezina je eshatologija bitno aktivna, a ne kontemplativno mirovanje (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, 253; Guitton 1997, 34-37). Terezija za svoj duhovni uzor ima sv. Ivanu Aršku: obje se kreću iz neba prema zemlji, iz drugog svijeta prema ovomu, jer za Tereziju nebo nije bijeg, nego nastavak otkupiteljskog poslanja (Guitton 1997, 35-36).

Taj Terezijin »ratnički duh« očituje se upravo u apostolskom žaru kojim ona iz nebeskog zajedništva nastavlja služiti Crkvi na zemlji. U pjesmi posvećenoj sv. Teofanu Vénardu Terezija izričito moli za oružje kojim će se boriti za grešnike: »*Je veux pour eux ne cessant pas la guerre / Prendre d'assaut le Royaume de Dieu*«; ona sama poduzima juriš na nebo u ime grešnika, oponašajući Krista u njegovoj »izvanrednoj žestini« (Nevin 2006, 240-241). Terezijin mali put, premda se predstavlja slikama cvijeća i igračaka, zapravo krije paradoks »sićušnog djeteta« koje je istodobno »hrabar ratnik«: njezino prihvaćanje slabosti i odbijanje uporabe oklopa institucionalne religije predstavlja radikalno novo poimanje kršćanske borbe u moderno doba (Nevin 2006, 292). Time svetost prerasta okvire individualnog postignuća i postaje zajedničko poslanje cijeloga naroda Božjega, što je u punoj suglasnosti s koncilskim shvaćanjem Crkve kao zajednice pozvanih na svetost.

U tom je kontekstu osobito značajan sud von Balthasara, koji ističe da se u Terezijinu kontemplativnom iskustvu očituje »posvemašnje ekleziološko i soteriološko viđenje, kakvo se u povijesti duhovnosti možda još nikada nije pokazalo tako korjenito i čisto« (von Balthasar 2009, 173). Von Balthasar pokazuje da su oci »kontemplaciju zamišljali i utemeljivali pretežito individualistički« pod utjecajem platonističkih, neoplatonističkih, aristotelističkih ili stoicističkih kontemplativnih ideala, a Terezija je prva koja je oslobodila kontemplaciju od njezinih neoplatonističkih ostataka, zamjenjujući pojam *djelovanja* pojmom *plodnosti*: kontemplacija sama po sebi jest »pokretačka sila, da je u konačnici najveći izvor svake plodnosti, prva poluga svake istinske promjene. U ovom smislu kontemplacija je aktivnija od akcije, ukoliko je shvaćamo kao vanjski čin« (von Balthasar 2009, 173). Tim uvidom Terezija postavlja novi okvir za razumijevanje razlike između kontemplativnog i aktivnog života u Crkvi te time ističe važnost zajedničke odgovornosti svih vjernika za poslanje Crkve, što odražava koncilski fokus.

### 2.5.3. Aktualnost i širina Terezijina doprinosa

Terezijin doprinos razjašnjava koncilsku doktrinu o svetosti jer anticipira ono što će kasnije biti formalizirano na Koncilu. Pokazuje da je opći poziv na svetost moguće izraziti i evanđeoski te da svetost nije u sukobu sa slabom i grešnom ljudskom naravi, već da ona s njom koegzistira. Njezin utjecaj na modernu duhovnost očituje se i u širem kulturnom odjeku: primjerice, UNESCO je 2022. – 2023. godine, povodom važnih obljetnica, uključio obljetnicu povezanu sa sv. Terezijom u svoje kalendare, ističući njezin doprinos kulturi i miru (Franjo 2023, 4).

Karmelska tradicija, kojoj Terezija pripada, predstavlja »važno susretnište za ekumenski i međureligijski dijalog«, osobito u okviru *duhovnog ekumenizma* koji je Drugi vatikanski koncil opisao kao »dušu cijeloga ekumenskog pokreta« (Drugi vatikanski koncil 2008 UR, 7; Egan 2021, 18-19). Egan naglašava da »muslimanske žene redovito dolaze moliti u svetište sv. Terezije u Kairu« te da su karmelske svece i tekstove »cijenjene diljem političkog i religijskog spektra i oni koji se u malo čemu drugom slažu« (Egan 2021, 19). Ta ekumenska i međureligijska dimenzija dodatno potvrđuje univerzalnost Terezijina nauka koji nadilazi konfesionalne granice.<sup>8</sup>

Aktualnost Terezijina nauka očituje se i u njezinu inzistiranju na skrivenoj svetosti. Tailleau je pokazao da je Terezija željela biti bliska ljudima: njezina klauzura nije bila bijeg od svijeta, nego prostor u kojem se svakodnevna vjernost u malim stvarima pretvarala u radikalno svjedočanstvo. »Živjeti toliko blizu, među istim zidovima, dvadeset i četiri sata na dan, kako se moguće sakriti od nekoga? Upravo u tome je kršćanska lekcija naše male skrivene naučiteljice« (Tailleau 2023, 288-289). Ta skrivena svetost, obilježena neprepoznatljivošću za vanjski pogled, podudara se s koncilskim naukom da svetost ne zahtijeva izvanredne čine, nego »vjerno obavljanje svakodnevnih dužnosti u okolnostima vlastitog života«.

Ipak, važno je naglasiti da »mali put« nije put svetosti na koji bi se sve druge duhovne tradicije morale svesti, nego jedan od legitimnih putova u raznolikosti karizmi i duhovnih tradicija Crkve. Sama sv. Terezija iz Lisieuxa govori o velikim svetcima, onima koji su svoj poziv prepoznali u raznim pozivima o kojima govori sv. Pavao (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, B, 3b), a postoje i male duše u koje je Terezija sebe ubrajala. Štoviše, svoj uzor pronalazi u raskajanom razbojniku: »Moji su nebeski zaštitnici oni koji su ukrali nebo, kao nevina

<sup>8</sup> Šire razmatranje ekumenskog potencijala Terezijine duhovnosti i ekleziologije vidi u: Pleše 2025, 153-173.

dječica i sveti razbojnik. Veliki su svetcu sami izvršili svoje djelo. Ja ću nasljedovati razbojnika i steći nebo lukavštinom. [...] Ostati malen znači priznati svoje ništavilo» (Van der Meersch 1947, 194).

Čitavo ovo potpoglavlje artikulira četvrtu teološku kategoriju iz potpoglavlja 2.1.: *communio sanctorum* – ekleziološko zajedništvo kao prostor ostvarenja svetosti. Terezijino »U srcu Crkve bit ću ljubav« (Sveta Terezija od Djeteta Isusa 2023, B, 3b) nije sentimentalni izričaj, nego precizna eklezijalna pozicija: svetost se ostvaruje u Crkvi i za Crkvu, ne kao individualistički projekt savršenstva. Njezin eshatološki žar (»provesti nebo čineći dobro na zemlji«) produžuje tu logiku zajedništva preko granice smrti, u smislu koncilskog nauka da »cijeli narod Božji« sudjeluje u istoj svetosti (LG 39). Time se zatvara hermeneutički krug započet u potpoglavlju 2.1.: sva četiri teološka pojma: *sanctificatio baptismalis*, *perfectio caritatis*, *gratia praeveniens* i *communio sanctorum* nalaze svoju egzistencijalno-duhovnu artikulaciju u Terezijinu »malom putu«.

## Zaključak

Rad je, polazeći od sažetog hermeneutičko-povijesnog okvira, pokazao kako se u crkvenoj praksi svetost nerijetko sužavala na monaško-asketski ideal te zašto je koncilski povratak općem pozivu na svetost (Drugi vatikanski koncil 2008 LG, 39-42) teološki presudan za suvremeno razumijevanje kršćanskog života. U tom je svjetlu zatim provedena središnja analiza duhovnog nauka sv. Terezije iz Lisieuxa i njezina »malog puta« kao konkretne duhovno-pedagoške artikulacije poziva na svetost dostupne svima.

Analiza je pokazala suglasnost između Terezijina naglaska na malenosti, pouzdanju i svakodnevnom činima ljubavi te koncilskog učenja da svetost pripada punini kršćanskog života u različitim životnim stanjima. Središnji doprinos ovoga rada očituje se u tome što je suglasnost između Terezijina nauka i koncilskog teksta artikulirana ne samo tematski, nego i na razini teoloških pojmova. Iz koncilskog teksta LG 39-42 izvedene su četiri strukturne teološke kategorije: *sanctificatio baptismalis*, *perfectio caritatis*, *gratia praeveniens* i *communio sanctorum*, a potom je pokazano kako Terezija govori o istim kategorijama u egzistencijalno-duhovnom kontekstu: krsno posvećenje kao temelj njezina poziva »malih duša«, ljubav kao *forma omnium virtutum* u njezinu shvaćanju trpljenja i zaborava sebe, milost kao pokretačka snaga njezina »dizala« i njezina predanja, te ekleziološko zajedništvo kao prostor i cilj njezine svetosti. Time se pokazalo da »mali put« nije sentimentalna pobožnost, nego koherentan teološki sustav u kojem se presijecaju kristološka i ekleziološka razina (uz pneumatološku di-

menziju koja je implicitno prisutna u Terezijinu pouzdanju u Božje djelovanje, premda u ovom radu nije zasebno razrađena), te da Terezijin nauk i koncilski nauk dijele istu teološku misao, premda ju artikuliraju različitim rječnicima, normativno-dogmatskom i egzistencijalno-duhovnom.

Posebno su istaknute teme koje ranije nisu bile dovoljno razrađene: trpljenje kao ljubavlju prožeto pročišćenje duše (u dijalogu s Gaucherovom analizom utjecaja sv. Ivana od Križa), zaborav samoga sebe i oslobođenje od »lažnog ja« (prema Keatingovu tumačenju), stajanje »praznih ruku« pred Bogom kao temelj Terezijine duhovnosti (De Meester) te eshatološka aktivnost svetosti koja nadilazi granice zemaljskoga života (Guitton, Nevin). Ti uvidi pokazuju da Terezijin »mali put« nudi ne samo osobnu duhovnu pedagogiju nego i eklezio-loški relevantan model u kojemu se svetost razumije kao zajedničko poslanje cijeloga naroda Božjega.

»Mali put« stoga ne predstavlja ekskluzivni model, nego jedan od legitimnih putova u raznolikosti duhovnih tradicija Crkve, pri čemu ostaje osobito plodonosan kao korektiv perfekcionizmu i kao poticaj slabima da se bez straha odvaže na put svetosti.

U koncilskom i terezijanskom ključu svetost se pokazuje kao dar i zadaća: Božja inicijativa i milost nose put, a čovjek odgovara vjerom, predanjem i konkretnom ljubavlju u svakodnevicu. Eklezio-loška dimenzija pritom ostaje presudna: svetost nije individualistički projekt, nego način služenja i izgradnje zajedništva u Crkvi. Suvremena recepcija koncilskog naglaska vidljiva je i u pobudnici pape Franje *Gaudete et exsultate*, koja opći poziv na svetost ponovno prevodi u jezik »svetosti iz susjedstva« i svakodnevica, te u pobudnici *C'est la confiance* (2023 CLC.), u kojoj papa Franjo izričito povezuje Terezijino pouzdanje s univerzalnom dostupnošću svetosti: »Pouzdanje je ono koje nas vodi k Ljubavi i tako nas oslobađa od straha« (Franjo 2023 CLC, 45), zaključujući: »Na kraju, samo ljubav se računa« (Franjo 2023 CLC, 45).

## Popis literature

- Álvarez, Tomás. 2008. Teresa di Gesù Bambino. U: Emanuele Boaga – Luigi Borriello (ur.), *Dizionario Carmelitano*, 843-845. Roma: Città Nuova.
- Aquinas, Thomas. 1968. *Summa Theologiae*. Svezak 23: Virtue (1a2ae. 55-67). Preveo W. D. Hughes. London: Eyre & Spottiswoode i New York: McGraw-Hill.
- Astell, Ann W. 2004. Facing Each Other: Saint Thérèse of Lisieux and Emmanuel Levinas. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 4/1: 24-43.

- Basil the Great. 2007. *The Asketikon of St Basil the Great*. Prijevod i komentar: Anna M. Silvas. Oxford: Oxford University Press.
- Binns, John. 2020. *The T&T Clark History of Monasticism: The Eastern Tradition*. London: T&T Clark.
- Bryden, Mary. 1999. Saints and Stereotypes: The Case of Thérèse of Lisieux. *Literature and Theology* 13/1: 1-16.
- Clemens Alexandrinus. 1985. The Stromata. U: Alexander Roberts i James Donaldson (ur.), *The Ante-Nicene Fathers*, sv. 2. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- De la Vierge, Victor, OCD. 1961. *Spiritual Realism of Saint Thérèse of Lisieux: From the Original Manuscripts*. Milwaukee: Bruce Publishing Company.
- De Meester, Conrad. 1998a. *The Power of Confidence: Genesis and Structure of the »Way of Spiritual Childhood« of St. Thérèse of Lisieux*. New York: St. Paul's.
- De Meester, Conrad. 1998b. *Les mains vides: ma pauvreté devint ma richesse*. Paris: Éditions du Cerf.
- Drugi vatikanski koncil LG. 2008. Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi (21. XI. 1964.). U: Drugi vatikanski koncil, *Dokumenti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Drugi vatikanski koncil UR. 2008. Unitatis redintegratio. Dekret o ekumenizmu (21. XI. 1964.). U: Drugi vatikanski koncil, *Dokumenti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Egan, Keith J. 2021. *What Makes a Carmelite a Carmelite? Exploring Carmel's Charism*. Washington, DC: ICS Publications.
- Evans, Gillian Rosemary 2016. *The I. B. Tauris History of Monasticism: The Western Tradition*. London: I. B. Tauris.
- Franjo. GE. 2018. *Gaudete et exultate. Apostolska pobudnica o pozivu na svetost u suvremenom svijetu* (19. III. 2018.). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Franjo. CLC. 2023. *C'est la confiance. Apostolska pobudnica o pouzdanju u milosrdnu ljubav Boga povodom 150. obljetnice rođenja sv. Terezije od Djeteta Isusa i Svetoga Lica* (15. X. 2023). U: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/20231015-santateresa-delbambinogesu.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/20231015-santateresa-delbambinogesu.html) (pristupljeno 1. XII. 2025.).
- Frohlich, Mary. 2005. Desolation and Doctrine in Thérèse of Lisieux. *Theological Studies* 66/1: 261-279.
- Gaucher, Guy. 1999. *John and Thérèse: Flames of Love. The Influence of St. John of the Cross in the Life and Writings of St. Thérèse of Lisieux*. New York: Alba House.
- Guittou, Jean. 1997. *The Spiritual Genius of Saint Thérèse of Lisieux*. London: Burns & Oates.
- Ivan Pavao II. DAS. 1998. Divini amoris scientia – znanost božanske ljubavi. Apostolsko pismo o proglašenju Svete Terezije od Djeteta Isusa i Svetoga lica naučiteljicom sveopće Crkve. *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti* 53/2: 211-222.
- Ivan Pavao II. 2001. *Novo millenio ineunte. Ulaskom u novo tisućljeće. Apostolsko pismo episkopatu, kleru i vjernicima na završetku Velikoga jubileja godine 2000*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kalem, Hrvoje. 2025. *Svijet nade svete Male Terezije od Djeteta Isusa i Svetog Lica*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Keating, Thomas. 2001. *St. Thérèse of Lisieux: A Transformation in Christ*. New York: Lantern Books.

- Leslie, Susan. 1988. *The Happiness of God: Holiness in Thérèse of Lisieux*. New York: Alba House.
- Loneragan, Bernard. 2000. *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*. Toronto: University of Toronto Press.
- Martí, Pablo. 2013. La espiritualidad cristiana en el Concilio Vaticano II. *Scripta Theologica* 45/1: 153-184.
- McGoldrick, Terence. 2015. The Ascent of Marriage as Vocation and Sacrament. Francis De Sales' Christian Humanist Theology of Marriage a New and Old Vision Between Two Competing Traditions on the Highest Vocation from the Apostolic Church to Erasmus. *Salesianum* 77/2: 207-249.
- Müller, Gerhard Ludwig. <sup>3</sup>2006. Heiligkeit. U: Walter Kasper i dr. (ur.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Sonderausgabe, IV, 1326-1328. Freiburg in Breisgau: Herder.
- Nevin, Thomas R. 2006. *Thérèse of Lisieux: God's Gentle Warrior*. Oxford: Oxford University Press.
- Pachomius. 1981. *Pachomian Koinonia*, Svezak 1: The Life of Saint Pachomius. Prijevod: Armand Veilleux. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications.
- Paul-Marie of the Cross, OCD. 1958. *Carmelite Spirituality in the Teresian Tradition*. Washington, D.C.: ICS Publications.
- Pavlić, Vedran. 2025. Važnost kreposti u duhovnosti Male Terezije. U: Dario Tokić (ur.), *Znanost ljubavi svete Terezije od Djeteta Isusa. Međunarodni znanstveni zbornik radova*, 103-125. Zagreb: Karmelska izdanja.
- Payne, Steven. 2012. *The Carmelite Tradition*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Pendl, Peter M. 2025. Die Aszese des Vertrauens im Kleinen Weg der hl. Thérèse von Lisieux. U: Dario Tokić (ur.), *Znanost ljubavi svete Terezije od Djeteta Isusa. Međunarodni znanstveni zbornik radova*, 127-152. Zagreb: Karmelska izdanja.
- Phillips, Peter. 2014. The Universal Call to Holiness: Engaging with the Secular. *New Blackfriars* 95/1059: 579-592.
- Pleše, Ivan. 2025. Ekumenski potencijal ekleziologije i duhovnosti sv. Terezije iz Lisieuxa. U: Dario Tokić (ur.), *Znanost ljubavi svete Terezije od Djeteta Isusa. Međunarodni znanstveni zbornik radova*, 153-173. Zagreb: Karmelska izdanja.
- Saint Thérèse of Lisieux. 1949. *Collected Letters*. London: Sheed and Ward.
- Sveta Terezija od Djeteta Isusa. <sup>13</sup>2023. *Povijest jedne duše (Rukopisi A, B, C)*. Zagreb: Glas Koncila – Karmelska izdanja.
- Tailleau, Henoc. 2023. *Moja mala naučiteljica: Mala Terezija koju tek treba otkriti*. Zagreb: Glas Koncila.
- Terezija od Djeteta Isusa i Svetoga Lica. 2025. *Sabrana djela*. Svezak I. – Pisma. Zagreb: Karmelska izdanja.
- Tomić, Stipe. 2025. Terezijino otkriće Maloga puta. U: Dario Tokić (ur.), *Znanost ljubavi svete Terezije od Djeteta Isusa. Međunarodni znanstveni zbornik radova*, 201-224. Zagreb: Karmelska izdanja.
- Van der Meersch, Maxence. 1947. *La petite sainte Thérèse*. Paris: Albin Michel.
- von Balthasar, Hans Urs. 2009. *Sestre u Duhu. Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*. Zagreb: Karmelski studij duhovnosti i Karmelska izdanja.