

Aleksander R. Bańka

Koncepcja „zjednoczenia upodabniającego” w mistycznej doktrynie Jana od Krzyża

Analizując intelektualny dorobek św. Jana od Krzyża (1542—1591), jednego z największych chrześcijańskich mistyków, nie sposób nie zauważyć, że oryginalny system myślowy, który wyłania się z pism tego hiszpańskiego karmelity, nazywanego także — przez wzgląd na wzniosłość i imponujący kształt jego doktryny mistycznej — Doktorem Mistycznym, zasadza się na ściśle określonej wizji człowieka, której podstawę stanowi fundamentalne przekonanie, wielokrotnie i na różne sposoby artykułowane: Bóg w sposób stały przebywa w każdej ludzkiej duszy¹. „Środkiem duszy — podkreśla Jan od Krzyża — jest Bóg i gdy ona dojdzie do Niego według wszelkich możliwości swej istoty i według siły swych działań i skłonności, wówczas osiągnie ostateczny i najgłębszy swój środek, Boga”². Ów substancjalny „środek”, „centrum”, czy też — odwołując się do innego jeszcze terminu, którego używa Jan od Krzyża — „duch” stanowi integralny moment bytowej struktury człowieka, w której, jak zauważa Luigi Boriello, możemy w konsekwencji „wyróżnić trzy płaszczyzny; pierwszy poziom to sfera zmysłowa lub zwierzęca, siedlisko pożądań zmysłowych, poprzez które człowiek prowadzony jest do przedmiotów znajdujących się poza nim. Druga płaszczyzna, pośrednia, jest miejscem władz duchowych, takich jak: intelekt, pamięć i wola, przez które człowiek wchodzi w kontakt ze światem świadomości. Trzecią płaszczyznę, najbardziej tajemniczą i głęboką, stanowi substancja du-

¹ Por. Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości*. W: Idem: *Dzieła*. Tłum. B. Smyrak. Kraków 1995, s. 747.

² Ibidem, s. 725.

szy, centrum bycia, gdzie mają swe źródło władze umysłowe człowieka, miejsce, w którym Bóg komunikuje siebie duszy”³. „Oryginalność św. Jana od Krzyża — dodaje również Boriello — polega na wskazaniu tej wyższej części umysłu człowieka, tzn. ducha. Właśnie w dynamizmie ducha widzi Doktor mistyczny wewnętrzny ruch, prowadzący do zjednoczenia [...] z Bogiem”⁴.

Obecność istotowa

Naszkicowana tu, trójplaszczynowa struktura bytu ludzkiego pozwala lepiej zrozumieć egzystencjalną sytuację, w jakiej znajduje się człowiek, a zarazem fundamentalny motyw skłaniający go do wyłączenia wszystkich duchowych sił, aby poznać, ukochać i posiadać Boga, a dzięki temu osiągnąć najgłębszy swój środek⁵, dostępując jednocześnie najwyższego możliwego w tym życiu stanu zjednoczenia z Bogiem, który Jan od Krzyża określa mianem *zjednoczenia upodabniającego*⁶. Podkreśla on bowiem wyraźnie: „Dla poznania, co to jest zjednoczenie, o którym mówimy [czyli owo zjednoczenie upodabniające — A.B.], należy przypomnieć sobie, że Bóg przebywa i jest substancjalnie w każdej duszy [to znaczy w jej substancjalnym centrum, czyli w duchu — A.B.], choćby to była dusza największego w świecie grzesznika. Ten rodzaj łączności zawsze istnieje pomiędzy Bogiem a wszystkimi stworzeniami, gdyż Bóg udziela im naturalnego bytu i utrzymuje go swoją obecnością”⁷. Stałość tej obecności konstituuje swoiste *residuum* bytu ludzkiego — konieczny warunek możliwości istnienia wszelkiego stworzenia, który w odniesieniu do człowieka ukonkretnia się jako realna, fundująca jego ontyczną strukturę

³ L. Boriello: *Linie antropologiczne w systemie doktrynalnym św. Jana od Krzyża*. Tłum. J. Machniak. W: *Mistyczne doświadczenie Boga*. Red. J. Machniak. Kraków 1993, s. 24.

⁴ Ibidem, s. 25.

⁵ Por. Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości...*, s. 725.

⁶ Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel*. W: Idem: *Dzieła...*, s. 197.

⁷ Ibidem, s. 197. W innym miejscu Jan od Krzyża podkreśla, że tego rodzaju obecność Boga w duszy dokonuje się „przez Jego istotę, przez którą przebywa On we wszystkich duszach nie tylko dobrych i świętych, lecz również w złych i grzesznych, podobnie jak we wszystkich stworzeniach [...]. Tej obecności nigdy nie brak duszy”. Por. Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa*. W: Idem: *Dzieła...*, s. 572.

przestrzeń samoudzielenia się Boga, czyli, jak podkreśla Jan od Krzyża, istotowa obecność Boga w duszy, przez którą udziela on jej bytu naturalnego⁸ i otwiera zarazem potencjalnie na porządek nadprzyrodzony. Jest to rzeczywiste, ontyczne samoudzielenie⁹ się Boga, ponieważ zakłada, że relacja między Bogiem a człowiekiem nie ma charakteru zewnętrznej i zapośredniczonej ingerencji Boga w naturalną konstytucję człowieka, ale stanowi immanentny moment owej konstytucji i jako taka, ma charakter bezpośredni. Znaczy to, że Bóg nie dodaje do wykończonej i istniejącej niejako w sobie, „czystej” natury ludzkiej jakiegoś dodatkowego, przypadłościowo na niej nabudowanego elementu, wynoszącego ją na wyższy poziom bytowania, ale że w sposób istotny udziela jej nie czegoś-z-siebie, lecz samego siebie w taki sposób, iż bez owego udzielenia ludzka natura istnieć nie może. Przekroczona zostaje tym samym w mistycznej doktrynie Jana od Krzyża sztuczna opozycja między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone, której to wyostrenie w późniejszym okresie katolickiej dogmatyki Georg Kraus przypisuje myśli neoscholastycznej¹⁰. Podkreślając, że neoscholastyka ograniczała się w tej kwestii do powtarzania i przetwarzania głównych tez Tomasza z Akwinu, Kraus postuluje odrzucenie wypracowanego tą drogą sztucznego pojęcia ludzkiej natury, jako rzeczywistości hermetycznie zamkniętej w sobie¹¹. Jednocześnie sam dostrzega również, że w takim kształcie owo wypaczone rozumienie natury nie pokrywa się z tezami Tomasza z Akwinu, dla którego „to »nadprzyrodzone«, ten udział w Boskiej naturze, jest rzeczywistością będącą w człowieku, a dokładniej mówiąc, w duszy człowieka”¹². Z tej perspektywy zrozumiałe staje się, dlaczego Jan od Krzyża, który w warstwie teoretycznej swej doktryny wielokrotnie posiłkuje się filozoficzno-teologicznymi rozstrzygnięciami wypracowanymi przez Akwinatę¹³, podkreśla nieporównywalną

⁸ Por. Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 573.

⁹ Termin „samoudzielenie” stosuje się tu w znaczeniu, jakie nadał mu Karl Rahner, pisząc: „Termin »samoudzielenie« naprawdę znaczy tylko tyle, że Bóg w swojej najbardziej autentycznej rzeczywistości staje się najbardziej wewnętrznym elementem konstytutywnym samego człowieka. Chodzi więc tutaj o *ontyczne* samoudzielenie się Boga”. K. Rahner: *Podstawowy wykład wiary*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa 1987, s. 101.

¹⁰ Por. G. Kraus: *Nauka o łasce — Zbawienie jako łaska*. Tłum. W. Szymon. Kraków 1999, s. 192, 216—217.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 192, 214.

¹² *Ibidem*, s. 150.

¹³ Podkreśla to chociażby Otto Filek we wprowadzeniu do polskiej edycji dzieł Doktora Mistycznego, pisząc: „Jan od Krzyża jest wiernym tomistą. Naukę św. Tomasza przyswoił sobie dzięki mistrzom salamanckim, wykładającym przeważnie *Sume*

z żadnym innym stworzeniem wzniosłość ludzkiej duszy¹⁴, określając jej trzy władze: pamięć, rozum i wolę, mianem *otchłani*, których nie poza nieskończonością nie jest w stanie wypełnić¹⁵ — jeżeli bowiem ich korzenie sięgają owego substancjalnego centrum duszy, czyli jak pisze Doktor Mistyczny, „ducha będącego przednią częścią duszy, gdyż odnosi się do Boga i ma w Nim wspólnotę”¹⁶, w sposób oczywisty „pojemność tych *otchłani* jest bardzo wielka, bo to, co już może wejść do nich, jest głębokością nieskończonej dobroci, gdyż jest to sam Bóg. W pewien sposób więc — podsumowuje hiszpański mistyk — pojemność duszy jest nieskończona”¹⁷. Oczywiście, nie znaczy to, że Doktor Mistyczny nie różnicuje w człowieku płaszczyzny naturalnej i nadprzyrodzonej. Wręcz przeciwnie, wyraźnie ukazuje owe płaszczyzny jako radykalnie opozycyjne, pisząc: „Dusza [...] cierpi na skutek dwóch przeciwieństw, jakimi są życie naturalne w ciele i życie duchowe w Bogu. Są to przeciwieństwa zwalczające się nawzajem, a dusza, żyjąc w nich obu, z konieczności odczuwa wielkie męczarnie. Jedno bowiem życie pełne udręk przeszkadza jej w kosztowaniu drugiego życia pełnego szczęścia. I życie naturalne staje się dla niej jakby śmiercią, gdyż pozbawia jej pełnego życia duchowego, w którym tkwi cały jej byt i życie naturalne”¹⁸. Trzeba jednak pamiętać, że taki stan rzeczy nie jest w przekonaniu Jana od Krzyża stanem dla człowieka właściwym i zachodzi w nim jako efekt złożonych, egzystencjalnych powikłań, jakim poddany jest każdy byt ludzki. Ze względu właśnie na owe powikłania stan substancjalnej obecności Boga w duszy nie implikuje wprost tego zjednoczenia, o którym pisze Jan od Krzyża jako o najwyższym możliwym stanie zjednoczenia z Bogiem, dostępnym człowiekowi w życiu doczesnym. Hiszpański karmelita stwierdza to bardzo wyraźnie: „Mówiąc [...] o zjednoczeniu duszy z Bogiem, nie mamy na myśli tego zjednoczenia substancjalnego, które zawsze zachodzi pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Mówimy tu o przeobrażeniu i zjednoczeniu się duszy z Bogiem, które nie zaw-

teologiczną. W pewnych jednak szczegółach znać w nim wpływ i innych prądów myśli. Na przykład ze względów praktycznych przyjął od św. Augustyna podział na trzy władze duszy”. O. Filek: *Wprowadzenie*. W: Jan od Krzyża: *Dzieła...*, s. 53.

¹⁴ „Większa bowiem — pisze — zachodzi różnica pomiędzy wzniosłością duszy a tym wszystkim, co w stworzeniach jest nawet najlepsze, niż pomiędzy lśniącym diamentem lub szczerem złotem a smołą”. Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 169.

¹⁵ Por. Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości...*, s. 765.

¹⁶ Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 362.

¹⁷ Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości...*, s. 766.

¹⁸ Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 564.

sze zachodzi [...]. Dlatego też zjednoczenie to zowie się *zjednoczeniem upodabniającym*, tak jak tamto zowie się *istotnym* albo *substancjalnym*. Tamto jest *naturalne*, to zaś *nadprzyrodzone*”¹⁹.

Obecność przez łaskę

W mistycznej doktrynie Jana od Krzyża zjednoczenie substancjalne i zjednoczenie upodabniające wyznaczają niejako dwa przeciwległe bieguny, między którymi spolaryzowana jest duchowa aktywność człowieka. Biegun zjednoczenia substancjalnego reprezentuje naturalną zdolność człowieka do przyjęcia porządku nadprzyrodzonego, jednak nie powoduje automatycznie jego otwartości na ów porządek. Dlaczego tak się dzieje? Jan od Krzyża wskazuje tu konkretne, egzystencjalne uwarunkowania, którym podlega człowiek, i tłumaczy je na płaszczyźnie teologicznej, odwołując się do koncepcji grzechu pierworodnego: „Po grzechu pierworodnym — pisze — dusza jest rzeczywiście jakby niewolnicą w tym śmiertelnym ciele, poddana naturalnym namietnościom i pożądaniom”²⁰. Jest to, w jego przekonaniu, nieszczęśliwy stan „niewoli, z którego jeśli ktoś się może wyzwolić, uważa to za *wzniosłą szczęśliwość*”²¹. „Doktor mistyczny — zwraca w tym kontekście uwagę Luigi Boriello — podkreśla, iż grzech pierworodny nie zniszczył ontycznej struktury człowieka, lecz przekreślił wszystkie łaski porządku nadprzyrodzonego darmo dane, raniąc w ten sposób naturalną skłonność człowieka do dobra”²². Tym samym nauczanie Jana od Krzyża wpisuje się dokładnie w poprzedzające je ustalenia poczynione przez Sobór Trydencki (1545—1563), który łącząc za św. Pawłem naukę o grzechu pierworodnym z postacią biblijnego Adama (Rz 5, 12—21) — symbolicznego prarodzica, czyli pierwszego człowieka uosabiającego cały rodzaj ludzki²³ — „odrzuca tezę o całkowitym zepsuciu natury — *corruptio naturae*. Uczy jednak — zaznacza

¹⁹ Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 197.

²⁰ Ibidem, s. 185.

²¹ Ibidem.

²² L. Boriello: *Linie antropologiczne w systemie doktrynalnym św. Jana od Krzyża...*, s. 26.

²³ Por. S.J. Stasiak, R. Zawila: *ABC teologii dogmatycznej*. Oleśnica—Wrocław 1993, s. 61.

Alexandre Ganoczy — że »cały Adam co do ciała i co do duszy zmienił się na gorsze«²⁴. Za św. Pawłem — dodaje Ganoczy — Sobór reprezentuje stanowisko, że „grzeszność jest stanem powszechnym [...]”. Podobnie w znacznym stopniu za Apostołem twierdzi, że »grzech Adama« pogorszył stan ciała i duszy człowieka i ściągnął na niego śmierć. Dla nazwania dynamiki przekazywania grzechu Sobór używa dwóch określeń: *propagatione*, to znaczy »przez rozszerzanie się«, a następnie *generatione* »przez rodzenie«²⁵. Wprowadza też rozróżnienie między samym grzechem i naturalną, obecną w człowieku pożądliwością, która jest pozostałością po grzechu i do grzechu nakłania²⁶, nie krępując jednak ostatecznie ludzkiej wolności. I właśnie te ustalenia wydają się w sposób oczywisty wpływać na kształt mistycznej doktryny Jana od Krzyża. Ich ślady można dostrzec już choćby w pierwszych rozdziałach *Drogi na Górę Karmel*, w których hiszpański mistyk podkreśla: „Dopóki [...] dusza nie opanuje całkowicie pożądań, nie dojdzie nigdy do celu, choćby wiele cnót spełniała, bo brak jej właściwego sposobu nabycia doskonałości, który polega na opróżnianiu, ogoławaniu i oczyszczaniu duszy z wszelkiego pożądania”²⁷. „Dla jaśniejszego i wszechstronnego zrozumienia tego, o czym była mowa — dodaje nieco dalej — dobrze będzie zaznaczyć, w jaki sposób pożądania wyrządzają duszy *dwie* najważniejsze szkody: *po pierwsze*, pozbawiają ją ducha Bożego, *po wtóre*, dręczą, męczą, zaciemniają, brudzą i osłabiają duszę, w której przebywają”²⁸. W konsekwencji Doktor Mistyczny stwierdza: „Dusza w jarzmie pożądań jest zamroczona w poznawaniu i ani światło naturalnego rozumu, ani blaski nadprzyrodzonej Mądrości Bożej nie mogą jej przeniknąć, ani jasno oświecić [...]. Trzeba więc powiedzieć, że bez tej pracy nad wyniszczeniem pożądań wszelkie usiłowanie postępu w doskonałości, w poznawaniu Boga i siebie będzie tylko rzucaniem ziarna w nierozoraną ziemię”²⁹. Tym samym — w przekonaniu Jana od Krzyża — naturalne zorientowanie na Boga, które sprawia w człowieku zjednoczenie substancjalne, zostaje poważnie zaburzone. Efektem tego jest mocno skomplikowana sytuacja egzystencjalna człowieka, w której zazębiają się: po pierwsze, stałe zorientowanie bytu ludzkiego na Boga, ugruntowane w substancjalnym zjednoczeniu i wprost implikujące otwartość ludzkiej na-

²⁴ A. Ganoczy: *Nauka o stworzeniu*. Tłum. J. Fenrychowa. Kraków 1999, s. 106.

²⁵ Ibidem, s. 107.

²⁶ Por. ibidem, s. 95.

²⁷ Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 159.

²⁸ Ibidem, s. 161.

²⁹ Ibidem, s. 166—167.

tury na bezpośredni, nadprzyrodzony wymiar relacji Bóg — człowiek; po drugie, przekreślające ową otwartość *misterium iniquitatis*, które źródłowo jako grzech pierworodny (*originatum*), a wtórnie — grzech osobisty (*originans*) dotyka każdego człowieka, uniemożliwiając mu odbudowanie bezpośredniego charakteru owej relacji siłami własnej natury³⁰; po trzecie, osobowe i zbawcze działanie Boga, które — w przekonaniu Jana od Krzyża — dokonuje się w Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa³¹, przywracając potencjalnie ludzkiej naturze jej otwartość na nadprzyrodzony wymiar relacji z Bogiem, a jednocześnie ukonkretniając się w każdym człowieku jako stała, zakotwiczona w zjednoczeniu substancjalnym możliwość wypełnienia tej potencjalności, czyli absolutnie wolna propozycja miłującego Boga, nazywana przez Jana od Krzyża *łaską*, której podjęcie uzdalnia na powrót człowieka do udziału w istocie i życiu Bożym³²; po czwarte wreszcie, ewentualne przyjęcie przez człowieka owego wolnego daru łaski, które realizuje się w nim jako proces zbawczego powrotu do stanu pierwotnej niewinności Adama³³, stanu dopełnionego następnie upodabniającym zjednoczeniem z Bogiem i uwieńczonego ostatecznie wiecznym widzeniem Boga w chwale. A ponieważ ów czwarty, ostatni etap może się zrealizować w człowieku w takim stopniu, w jakim ów dar łaski zostanie w sposób wolny przyjęty i zaakceptowany przez człowieka, Jan od Krzyża pisze: „Chociaż jest prawda, jak już mówiliśmy, że Bóg przebywa zawsze w duszy, dając i utrzymując swą obecnością jej byt naturalny, nie zawsze jednak udziela jej bytu nadprzyrodzonego. Ten bowiem udziela się tylko przez miłość i łaskę, a nie wszystkie dusze znajdują się w stanie łaski [...]. Potrzeba więc [...], by dusza uwolniła się od tych przeciwieństw i niepodobieństw naturalnych, a wtedy Bóg, który się jej udziela naturalnie przez swój byt, będzie się jej udzielał w sposób nadprzyrodzony przez łaskę”³⁴.

³⁰ Por. S.J. Stasiak, R. Zawila: *ABC teologii dogmatycznej...*, s. 55—64.

³¹ „Bardzo często — pisze Jan od Krzyża — odsłania Oblubieniec przed duszą, jako wierną towarzyszką, przedziwne swoje tajemnice [...]. Odsłania jej więc słodkie tajemnice Wcielenia, środki i sposoby Odkupienia ludzkości, które jest jednym z największych dzieł Bożych [...]. Mówi więc, że jak przez owoc zakazanego drzewa w raju natura ludzka została w Adamie skażona i stracona, tak na drzewie krzyża została odkupiona i naprawiona. Tam bowiem zwrócił jej Bóg swą łaskę i podał rękę miłosierdzia”. Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 634—635.

³² G. Kraus: *Nauka o łasce — Zbawienie jako łaska...*, s. 204.

³³ „Dusza podniesiona do tego stanu — zaznacza Doktor Mistyczny — jest do pewnego stopnia taka, jakim był Adam w stanie niewinności, w którym nie wiedział, co to jest zło, ponieważ jest ona tak niewinna, że nie pojmuje zła i nie sądzi źle o niczym”. Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 652.

³⁴ Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 198.

Kategoria łaski stanowi zatem w doktrynie Jana od Krzyża podstawowy sposób określania nadprzyrodzonego działania Boga wobec człowieka. Trzeba przy tym podkreślić, że w swoim rozumieniu łaski nawiązuje Jan od Krzyża do koncepcji Tomasza z Akwinu, który widział w niej przede wszystkim niezasłużony dar Bożej miłości (*donum gratis datum*), dzięki któremu człowiek wyniesiony zostaje ponad swój przyrodzony stan, do udziału w dobru Bożym³⁵. „Stosownie do tego — podkreśla Georg Kraus — łaska oznacza »coś nadprzyrodzonego (*super-naturale*) w człowieku, co pochodzi od Boga«. Dla łaski — dodaje Kraus — dusza stanowi podtrzymujący ją podmiot, innymi słowy, łaska »ma swoje siedlisko w istocie duszy«. Jak można by — pyta Kraus — dokładniej opisać tę przebywającą w duszy łaskę? Tomasz widzi w łasce »skutek (*effectus*) bezinteresownej woli Bożej«, który — jako dana duszy pomoc (*adiuvamentum*) — działa na dwa sposoby. Po pierwsze, łaska stanowi poruszenie (*motus*) duszy, polegające na tym, że Bóg porusza duszę człowieka do poznawania, chcenia lub działania»³⁶. Ten aspekt aktywności łaski, choć w nieco innym kontekście, zdaje się także akcentować Jan od Krzyża, kiedy pisze: „Jest rzeczą jasną, że tych wszystkich rzeczy duchowych nie można odczuć duchowo i po Bożemu, lecz jedynie po ludzku i naturalnym sposobem, jeżeli »Ojciec światłości« (Jk 1, 17) nie udzieli ich woli i pojęciu ludzkiemu z góry. Nie pomoże tu żadne ćwiczenie swych władz i upodobań [...]. Te dobra nadprzyrodzone nie przychodzą od człowieka do Boga, tylko od Boga do człowieka»³⁷. „Po drugie — stwierdza Kraus — łaska stanowi jakość (*qualitas*) duszy [...], to znaczy jej dodatkowe określenie, które będąc jej trwałą sprawnością (*habitus*), stanowi dla niej stałą pomoc, dzięki której może przez dobre działanie osiągnąć życie wieczne»³⁸. Kraus przywołuje dodatkowo w tym kontekście słowa Wolfganga Beinerta, który w następujący sposób ujmuje istotę owego drugiego aspektu aktywności łaski: „*Qualitas* jest to darowana człowiekowi przez Boga trwała zdolność odczuwania Jego oddziaływania nie jako obcego, lecz jako czegoś bliskiego (konnaturalnego). *Habitus* w tym przypadku jest to jakość udzielona przez Boga, ale mocno zakorzeniona w bycie otrzymującego, której przejawem są wiara, nadzieja i miłość, albo krócej: »trwanie w łasce«»³⁹. I właśnie ten drugi aspekt łaski, rozumianej jako absolutnie wolne samoudzie-

³⁵ Por. G. Kraus: *Nauka o łasce — Zbawienie jako łaska...*, s. 150.

³⁶ Ibidem, s. 151.

³⁷ Jan od Krzyża: *Noc ciemna*. W: Idem: *Dzieła...*, s. 491—492.

³⁸ G. Kraus: *Nauka o łasce — Zbawienie jako łaska...*, s. 151.

³⁹ Ibidem, s. 157.

lenie się Boga trwale usprawniające człowieka do przyjęcia go w wierze nadziei i miłości, a zarazem uzdalniające do odczuwania jego obecności, stanowi fundamentalny rys mistycznej doktryny Jana od Krzyża, a jednocześnie rdzeń jego koncepcji zjednoczenia upodabniającego. Doktor Mistyczny pisze bowiem: „Dusza w tym życiu doczesnym nie łączy się z Bogiem przez rozumowanie, radowanie się, wyobrażenia, czy przez inne jakieś [przyrodzone — A.B.] odczuwanie, tylko przez wiarę w stosunku do rozumu, nadzieję w stosunku do pamięci i miłość w stosunku do woli”⁴⁰. Te „trzy cnoty teologiczne: wiara, nadzieja, miłość — dotyczące bezpośrednio wspomnianych władz jako właściwe im przedmioty nadprzyrodzone, za pośrednictwem których dusza łączy się z Bogiem w swych władzach — sprawiają jej próżnię i ciemność, każda w odpowiadającej sobie władzy”⁴¹. „W tej nocy nie tylko rozum oczyszcza się ze swego światła i wola ze swych odczuć, lecz również pamięć ze swych rozważań i poznawań”⁴². „Ta ciemna noc jest to wpływ Boga na duszę, oczyszczającego ją z nieświadomości i niedoskonałości *habitualnych, naturalnych i duchowych*. Wpływ ten ludzie duchowi nazywają kontemplacją wlaną albo teologią mistyczną”⁴³. W tej kontemplacji, „czyli udzielaniu się boskim”⁴⁴, „Bóg oczyszcza [...] duszę co do jej substancji zmysłowej i duchowej, jak również co do jej władz wewnętrznych i zewnętrznych”⁴⁵. „Ciemność ta musi trwać tak długo, dopóki nie usunie i nie wyniszczy nabytego przez długi czas przyzwyczajenia do pojęć i rozumowań naturalnych; wtedy dopiero może na ich miejsce wprowadzić boską jasność i światło”⁴⁶. Wtedy też — stwierdza ostatecznie Doktor Mistyczny, zwracając się wprost do ludzkiej duszy — „ukryta w kryjówce twego ducha, znajdziesz Oblubienicę [...] i tam z Nim będziesz przebywać, wówczas w tym ukryciu odczujesz Go, będziesz Go miłować, radować się Nim i rozkoszować się Nim będziesz więcej, niż to język może wyrazić, a zmysł odczuć. [...] obejmiesz Go w swym łonie i poczujesz Go odczuciem miłości”⁴⁷.

Ten wzniosły, znamieny dla zjednoczenia upodabniającego stan doświadczenia Boga, charakteryzujący się właśnie prostym odczuwaniem Jego obecności w samej istocie duszy, jawi się więc w koncepcji

⁴⁰ Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 201.

⁴¹ Ibidem, s. 200—201.

⁴² Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, s. 467.

⁴³ Ibidem, s. 456.

⁴⁴ Ibidem, s. 474.

⁴⁵ Ibidem, s. 460.

⁴⁶ Ibidem, s. 470.

⁴⁷ Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 536.

Jana od Krzyża jako owoc szczególnego działania Bożego daru łaski. W tym kontekście, oprócz istotowej obecności Boga w centrum duszy, Doktor Mistyczny mówi tu wprost o drugim rodzaju Bożej obecności — obecności *przez łaskę* — „przez którą Bóg mieszka w duszy, podobając sobie w niej i będąc z niej zadowolonym. Przez tę obecność — dodaje hiszpański mistyk — nie wszyscy posiadają Boga, gdyż ci, co popadli w grzech śmiertelny, utracili Go i dusza nie może wiedzieć w sposób naturalny, czy Go posiada”⁴⁸. Należy zatem podkreślić, że owa obecność przez łaskę ujawnia się w człowieku niejako etapami. Konieczność występowania tych etapów podyktowana jest właśnie faktem, że „człowiek — pisze Luigi Boriello — który doświadczył upadku grzechu pierworodnego potrzebuje — w tej trudnej sytuacji egzystencjalnej — poważnej naprawy. Etapy takiego procesu ascetyczno-oczyszczającego są stopniowym i systematycznym nabywaniem dóbr nadprzyrodzonych cnót, poprzez formowanie się nowego człowieka [...]. Łaska usprawiedliwiająca i uświęcająca, dana człowiekowi wraz z cnotami wlanymi, jest ostatecznym krokiem na drodze oczyszczenia prowadzącego człowieka »uzdrowionego« do zjednoczenia z Bogiem”⁴⁹. W ten sposób Boża obecność przez łaskę, która konstituuje się w człowieku, gdy podejmuje on proces oczyszczenia z grzechów, opanowania nieuporządkowanych pożądań, namiętności oraz dezintegrujących go skłonności (etap nocy czynnej zmysłów i ducha) — innymi słowy: wkracza na drogę oczyszczenia z wszystkiego, co przekreśla jego fundamentalne zorientowanie ku Bogu — aktualizuje w nim najpierw potencjalną zdolność jego ontycznej struktury do przyjęcia porządku nadprzyrodzonego; następnie otwiera go stopniowo i udziela mu owego porządku, a w miarę jak postępuje proces oczyszczenia (etap nocy biernej zmysłów i ducha), intensyfikuje się w nim jako *duchowe odczucie*, ujawniające ostatecznie w najwyższym stadium intensywności, dokonujące się faktycznie w człowieku zjednoczenie upodabniające. Z tego też powodu Jan od Krzyża mówi także o trzecim możliwym rodzaju obecności Boga w duszy, podkreślając, że jest to właśnie „obecność przez odczucie duchowe. Wiele bowiem dusz pobożnych nawiedza On swą szczególną obecnością [...]. I tak, jak istotowa obecność Boga daje duszy byt naturalny, zaś Jego obecność przez łaskę udoskonala ją, tak również pragnie [dusza — A.B.], by ją uwielbił objawieniem swojej chwały. Ponieważ zaś ta dusza jest rozpalona [...] odczuciem miłości Bożej, trzeba rozumieć, że

⁴⁸ Ibidem, s. 572.

⁴⁹ L. Boriello: *Linie antropologiczne w systemie doktrynalnym św. Jana od Krzyża...*, s. 26.

obecność, o której odsłonięcie prosi tu Umiłowanego, odnosi się przede wszystkim do obecności odczuciowej [...]. Obecność ta była tak wzniosła, że duszy wydawało się i odczuwała to, iż jest w niej ukryty nieskończony byt [...]. Omdlewa wtedy dusza, pragnąc zanurzyć się w tym dobru najwyższym, które odczuwa jako tam obecne i ukryte [...]. W rezultacie — stwierdza Jan od Krzyża — dusza jest pociągana i porywana przez to dobro z większą siłą niż jakakolwiek rzecz naturalna przez prawo ciężenia ku centrum”⁵⁰.

Obecność przez odczucie

Doskonale, upodabniające zjednoczenie z Bogiem jawi się zatem w mistycznej doktrynie Jana od Krzyża jako stan, w którym dwa bieguny osobowego samoudzielenia się Boga: naturalny i nadprzyrodzony, schodzą się niejako w jednym punkcie transformującego i zarazem integrującego ujawnienia się Boga w samej głębi ludzkiego bytu. Staje się to możliwe dzięki operującej w ludzkiej duszy łasce, która sprawia, że naturalna substancjalna obecność Boga w centrum ludzkiej duszy staje się odczuwalna. Owo odczucie ma przy tym charakter nadprzyrodzony, ponieważ nie jest ono skutkiem jakiegokolwiek naturalnej aktywności w obrębie ontycznej struktury człowieka, lecz jedynie wynikiem spełniającego naturalną otwartość owej struktury oczyszczającego i jednoczącego działania łaski. „W systemie św. Jana od Krzyża — dodaje Boriello — etapy oczyszczenia i zjednoczenia wydają się [...] rozdzielone. W istocie tworzą jeden [...] proces, rozpoczynający się od »nocy oczyszczeń« obejmujących zmysły i ducha, a mających swój finał w zjednoczeniu, poprzez miłość upodabniającą”⁵¹, poprzedzony dodatkowo pozytywnym stanem przygotowań, zwanych przez Jana od Krzyża duchowymi *zareczynami*. W stanie tym, jak zaznacza Doktor Mistyczny, „dusza raduje się pełnym uciszeniem i otrzymuje wszystko, co może otrzymać w tym życiu [...], jednak jeszcze cierpi oddalenie, różne niepokoje i utrapienia od swej niższej części i od ducha ciemności, wszystko to zaś ustaje całkowicie

⁵⁰ Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 572—573.

⁵¹ L. Boriello: *Linie antropologiczne w systemie doktrynalnym św. Jana od Krzyża...*, s. 26.

w stanie *zaślubin duchowych*⁵². Wtedy bowiem swój kres osiąga proces przekształcania, a następnie jednoczenia wszystkich ludzkich władz, pożądań i pragnień wokół „środka duszy”, gdzie przebywa Bóg⁵³. Sam Jan od Krzyża w następujący sposób opisuje tę sytuację: „Wprowadza Oblubieniec, Syn Boży, duszę-oblubienicę w posiadanie pełnego pokoju i uciszenia, przez pogodzenie jej niższej i wyższej części duszy [...]. *Najpierw* zaklina Oblubieniec i rozkazuje, by się oddały nieużyteczne porywy i obrazy *fantazji i wyobraźni*. Wprowadza również ład w dwie władze naturalne, *gniewliwą i pożądlivą*, które przedtem [to znaczy, po okresie oczyszczeń, ale jeszcze w stanie zaręczyn duchowych — A.B.] niepokoiły trochę duszę, a trzy jej władze: *rozum, pamięć i wolę* podnosi do takiej doskonałości według ich przymiotów, jaka tylko jest możliwa w tym życiu. *Następnie* zaklina i rozkazuje *czterem* *namiętnościom* duszy, którymi są: *radość, nadzieja, ból i obawa*, aby na przyszłość były uległe i uporządkowane [...]. Ich zaś naprzykrzanie się, czynności i poruszenia Oblubieniec uspokaja w duszy przez wielką słodycz, rozkosz i odwagę, które posiada w tym udzielaniu się i darze duchowym, jaki Pan Bóg czyni jej z siebie w tym czasie. Albowiem w tym darze Pan Bóg przeobraża w sposób żywy duszę w siebie, sprawiając tym samym, że wszystkie jej władze, pożądania i poruszenia tracą swą naturalną niedoskonałość i zmieniają się w boskie⁵⁴. Stan duchowych zaślubin jest więc, w sensie ścisłym, upodabniającym zjednoczeniem duszy z Bogiem. „Stan ów — podkreśla Jan od Krzyża — jest bez porównania wyższy niż *zaręczyny duchowe*. Jest to bowiem *całkowite przeobrażenie duszy w Umiłowanego i tutaj obydwie strony oddają się sobie przez całkowite wzajemne posiadanie w pewnym dopełnieniu zjednoczenia miłości, w którym dusza staje się boską i Bogiem przez uczestnictwo, w stopniu możliwym w tym życiu*. Moim zdaniem — dodaje Doktor Mistyczny — *dusza nie dojdzie do tego stanu, zanim nie zostanie w nim utwierdzona w łasce*. Jest on bowiem utwierdzeniem wierności obydwu stron, utwierdzając tę Bożą w duszy. Dlatego też *jest to stan najwyższy, do jakiego można dojść w tym życiu*”⁵⁵. Czym zatem, w swej istocie, charakteryzuje się ów stan zjednoczenia z Bogiem, w którym dusza, jak pisze Jan od Krzyża, jest „jakby boska”⁵⁶, czyli dokonuje

⁵² Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 602—603.

⁵³ Por. J. Machniak: *Struktura i funkcje symbolu „nocy” w doktrynie mistycznej św. Jana od Krzyża*. W: *Mistyczne doświadczenie Boga*. Red. J. Machniak. Kraków 1993, s. 49.

⁵⁴ Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 621—622.

⁵⁵ Ibidem, s. 631.

⁵⁶ Ibidem, s. 657.

się jej przeobstwienie⁵⁷, dzięki któremu „choć co do istoty są odmienni, to jednak co do chwały i wyglądu dusza wydaje się Bogiem, a Bóg duszą”⁵⁸, i w ten sposób dusza jest upodobniona do Boga⁵⁹? Otóż stan ten można opisać z perspektywy dwóch dopełniających się w nim procesów: przeobrażenia władz i zjednoczenia w istocie.

Przeobrażenie władz duchowych i zjednoczenie w substancji duszy

Próbując przybliżyć wzniosłość upodobnienia, które dokonuje się w najwyższym możliwym stanie zjednoczenia z Bogiem, Jan od Krzyża posługuje się kategorią zaślubin duchowych i odwołuje się również do całego szeregu obrazów i pojęć, takich chociażby jak piwnica duchowa⁶⁰ czy schody miłości⁶¹. Podkreśla jednocześnie, że integralnym elementem owego zjednoczenia jest substancjalne przeobrażenie w Boga władz duszy, skutkujące tym, że „pamięć staje się całkowicie bezsilna, a inne władze ustają w swoich naturalnych czynnościach i przechodzą ze swego poziomu naturalnego na boski, a więc nadprzyrodzony”⁶². W tej piwnicy zjednoczenia z Bogiem dusza, jak pisze bowiem Jan od Krzyża, „przeobraża się w Boga. I na miarę tego przeobrażenia pije ze swego Boga *wedle swej istoty i wedle swych władz*

⁵⁷ Por. ibidem, s. 652.

⁵⁸ Ibidem, s. 673. W tym stanie, jak dodaje również Jan od Krzyża, dusza jest jakby porwana, uprowadzona (por. ibidem, s. 652) dzięki całkowitemu pochłonięciu jej przez Boga w Jego własny byt (por. Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości...*, s. 753), jako że Bóg „samą swą wszechmocnością i bezmiarem swej miłości pochłania dusze w siebie z większą mocą i gwałtownością niż potok ognia kroplę rannej rosy ulatniającej się w powietrzu”. Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 673.

⁵⁹ Por. Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, s. 507.

⁶⁰ Por. Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 648–655.

⁶¹ Por. Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, s. 501–507.

⁶² Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 312–313. Jest to stan doskonałego oddania się duszy Boskiemu Oblubieńcowi, w którym dusza, jak pisze Jan od Krzyża, „ze wszystkimi swymi władzami: *rozumem wolą i pamięcią* oddała się i poświęciła Jego służbie. Rozum jej zajmuje się jedynie poznawaniem rzeczy odnoszących się do doskonałej służby Jemu, wola miłowaniem tego, co miłe jest Bogu i co we wszystkich rzeczach jest skłanianiem się uczuciowym ku Bogu, pamięć wreszcie troszczy się jedynie o to, co odnosi się do Jego służby, i udoskonala się w tym, co się Mu więcej podoba”. Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 660.

duchowych. [...] jako że chodzi tu o zjednoczenie *w głębinach piwnicy*, tzn. wedle trzech władz duszy, wszystkie one, jak powiedzieliśmy, napawają się razem⁶³. Jan od Krzyża podkreśla w tym kontekście, że szczególnie wzniosłe dla duszy jest właśnie to doświadczenie, które z największą intensywnością przydarza się jej w stanie najdoskońszszego zjednoczenia — gdy Bóg udziela się duszy zarazem przez poznanie i miłość — intelekt i wolę. „To rozpalenie miłości w obu władzach równocześnie — pisze Jan od Krzyża — w rozumie i woliłączonych tu razem, jest dla duszy wielkim skarbem i rozkoszą. Jest tu bowiem jakby pewne zetknięcie się z Boskością”⁶⁴. Ujawnia ono jednocześnie przedziwną dialektykę tych dwóch władz, które współuczestniczą w mistycznym doświadczeniu Boga, a zarazem wzajemnie się warunkują, zgodnie z zasadą sformułowaną przez samego Doktora Mistycznego: „Miłość [...] opiera się na woli, której właściwością jest dawać, a nie przyjmować. Właściwością zaś rozumu, będącego podmiotem istotnej chwały, jest otrzymywać, a nie dawać”⁶⁵. Zgodnie z tym założeniem najściślejsze zjednoczenie z Bogiem, które w wieczności uwieńczone zostanie potężnym światłem chwały Bożej, „to istotna chwała, polegająca na widzeniu samej istoty Boga, [...] a nie na *miłowaniu* Boga”⁶⁶. Jak rozumieć te słowa? Wydaje się, że klucza do ich interpretacji dostarcza sam Doktor Mistyczny, kiedy mówi o zjednoczeniu z Bogiem *przez miłość*⁶⁷. Sama miłość nie oznacza tu zjednoczenia z Bogiem, ale *działanie woli*⁶⁸ — postawę posiadania siebie w dawaniu siebie⁶⁹ — *przez którą* dokonuje się owo zjednoczenie w takim sensie, że wskutek całkowitej przemiany woli ludzkiej w wolę boską Bóg oddziałuje także na drugą władzę — rozum⁷⁰, udzielając mu mistycznego poznania. Jeżeli bowiem rozplamieniona w sposób bierny Bożym samoudzieleniem wola⁷¹ pragnie

⁶³ Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 649, 650.

⁶⁴ Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, s. 482.

⁶⁵ Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 702.

⁶⁶ Ibidem, s. 700—701.

⁶⁷ Por. Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, s. 482.

⁶⁸ „Wszystkie [...] uczucia — podkreśla Jan od Krzyża — mogą tylko służyć za motyw do kochania, jeśli wola chce dalej postępować; [...] działanie zaś woli [...] jest kochaniem Boga”. Jan od Krzyża: *List do pewnego zakonnika, ucznia swojego*. W: Idem: *Dzieła...*, s. 820.

⁶⁹ „Kto bowiem prawdziwie kocha — stwierdza Jan od Krzyża — wtedy tylko jest całkowicie zadowolony, gdy wszystko, czym jest, co znaczy, co ma i otrzymuje, odda umiłowanemu”. Jan od Krzyża: *Zywy płomień miłości...*, s. 757.

⁷⁰ Por. Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, s. 481.

⁷¹ Jest to, jak tłumaczy Jan od Krzyża, „subtelne dotknięcie duszy przez Umiłowanego [...]. I wówczas z wielką gwałtownością, jakby się ktoś nagle przebudził,

oddać się całkowicie Bogu w aktach czynnej miłości, to jak podkreśla Jan od Krzyża, w tym pragnieniu „zawiera się to drugie, o którym już była mowa [...], mianowicie, że nie można dojść do doskonałej miłości Boga bez doskonałego widzenia Boga”⁷². Skoro bowiem rozplómnienie woli, przez które dusza otrzymuje samą siebie w Bogu i w ten sposób w nim — a zatem w sposób najdoskonalszy z możliwych — siebie posiada, uzdolnia i skłania duszę do miłości — do wydania się Bogu w Bogu na sposób bezinteresownego daru, to dzięki temu dusza miłuje na miarę tego, jak została umiłowana, czyli udziela siebie proporcjonalnie do tego, jak siebie otrzymała. Stopień jednak, w jakim siebie otrzymała (i następnie siebie udziela), nie jest zależny od samej woli, ale od poznawczego zjednoczenia z Bogiem w intelekcie. Mówiąc inaczej, skoro miłosna odpowiedź udzielona Bogu przez duszę dokonuje się niejako na miarę jego uprzedzającego, miłującego samoudzielenia, to stopień otwartości na przyjęcie tego samoudzielenia — samoudzielenia na miarę owej otwartości — zależy od stopnia poznania Boga przez duszę. Z tego też powodu, jak podkreśla Jan od Krzyża, komentując 39. strofę swej *Pieśni duchowej*, „prosiła dusza o jak największe udzielenie się jej i poznanie Boga. Do tego potrzebna jej była najmocniejsza i najwyższa miłość, by mogła kochać według wielkości i wzniosłości tych udzielań i poznania”⁷³. W tym też sensie, nawiązując do historii z 34. rozdziału biblijnej *Księgi Wyjścia* i przypisując Mojżeszowi na górze Synaj najwyższe poznanie Boga, Doktor Mistyczny zaznacza: „A ponieważ stosownie do poznania udzieliła mu się i podobna miłość, więc była to najwyższa rozkosz i kosztowanie miłości”⁷⁴, jakie bowiem — pisze w innym miejscu — „jest poznanie rozumu, taka jest i miłość woli”⁷⁵.

Do czego zatem, ostatecznie, prowadzi ów dialektyczny proces współwarukowania się poznania i miłości? Otóż jeżeli pomyśleć sobie, jak czyni to Jan od Krzyża, władze duszy jako *otchłanie*, czy też głębokie *jaskinie*⁷⁶, których dno stanowi niejako wspólny punkt — substancjalne centrum duszy, w którym wszystkie one zbiegają się razem — to im bliżej tego dna udziela Bóg duszy poznania lub dotyka ją miłością (co zależy od stopnia oczyszczenia poszczególnych

rozpala się wola do miłowania, pragnienia, wystawiania, dziękczynienia, uwielbiania, poważania i błagania Boga ze słodką miłością”. Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 644.

⁷² Ibidem, s. 702.

⁷³ Ibidem, s. 711.

⁷⁴ Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości...*, s. 759.

⁷⁵ Ibidem, s. 779.

⁷⁶ Por. ibidem, s. 792.

władz, a zatem od stopnia ich przeobrażenia), tym ściślej się staje się zjednoczenie duszy z Bogiem. Na tym etapie, jak tłumaczy Jan od Krzyża, aby dopełnić owego przeobrażenia, Bóg coraz głębiej dotyka to jednej, to drugiej władzy, napełniając duszę poznaniem bądź rozpalając miłością; czasem także, aby pobudzić ów dialektyczny proces przeobrażania władz, udziela się obu władzom naraz, co wywołuje w duszy wzniosłe przeżycia. Gdy wreszcie przeobrażenie władz w wierze, nadziei i miłości stanie się całkowite, Bóg dotyka ich tak głęboko, że dotknięcie to przenika do samego substancjalnego centrum duszy i udziela się bezpośrednio owemu centrum, jednocząc się tym samym z duszą i upodabniając ją do siebie. Owo udzielenie, czy też samoudzielenie się Boga przyjmuje właśnie postać *substancjalnego dotknięcia*, o którym Jan od Krzyża pisze, że jest ono „tak wzniosłe i tak wnikliwe, i pełne słodyczy, że przenika istotę duszy”⁷⁷ do tego stopnia, że dusza, zostaje wręcz „spowita Bogiem”⁷⁸ i w najgłębszej swej istocie „zanurzona w bóstwie”⁷⁹, a Bóg przenika samą substancję duszy⁸⁰, dzięki czemu, już nie tylko w porządku naturalnym, ale i nadprzyrodzonym jest ona substancjalnie zjednoczona z Bogiem w swej istocie⁸¹. Doktor Mistyczny podkreśla przy tym wyraźnie, że zjednoczenie to polega jakby na dotknięciu duszy przez samo Bóstwo i jest poznaniem⁸², gdyż poznanie to „jest w rozumie, a na rozumie, jak mówią teologowie, opiera się kosztowanie, czyli widzenie Boga”⁸³. Dzieje się tak dlatego, że fundamentalna otwartość owego substancjalnego centrum, w którym ogniskują się korzenie wszystkich władz, domaga się istnienia w owym centrum momentu biernego, w sposób stały organizującego jego podatność na przyjęcie jednoczących dotknięć i zarazem uzdolniającego go do przemiany w tę rzeczywistość, która się w owych dotknięciach udziela. Warunek ten spełnia właśnie władza rozumu, a ściślej mówiąc, intelekt bierny⁸⁴, ponieważ owo udzielanie się Boga, zaznacza Doktor Mistyczny,

⁷⁷ Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 287.

⁷⁸ Por. Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 648.

⁷⁹ Por. ibidem.

⁸⁰ Por. Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości...*, s. 738.

⁸¹ Por.: ibidem, s. 769; Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 651.

⁸² Por. Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 287.

⁸³ Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 595.

⁸⁴ Różnicę między rozumem a intelektem w filozofii tomistycznej następująco tłumaczy Étienne Gilson: „Pamięć [...] jest czynnikiem kształtującym działania umysłowe; nie jest ona zatem, ściśle mówiąc, władzą odrębną od intelektu [św. Jan od Krzyża traktuje ją jako odrębną władzę, jednak nie tyle ze względu na istotne przesłanki teoretyczne, ile bardziej do celów praktycznych — z uwagi na przejrzystość wykładu dynamiki procesu oczyszczenia oraz zjednoczenia — A.B.]. Stwierdzenie to

„nie dokonuje się w umyśle [intelekcie — A.B.] *czynnym*, jak go nazywa filozofia, posługującym się formami, fantazją i wyrażeniami władz cielesnych, lecz dokonuje się w *umyśle biernym* [...], gdzie tylko *biernie* otrzymuje poznanie substancjalne, wolne od wszelkiego obrazu [...] bez jakiegokolwiek działania z jego strony”⁸⁵. Co więcej, owa bierność ujawnia także drugą, immanentną właściwość intelektu, która w nim staje się własnością samego substancjalnego centrum. Chodzi mianowicie o zdolność stawania się tą rzeczą, którą się poznaje. Skoro bowiem w naturalnym porządku poznawczym — o czym pisze Étienne Gilson, analizując mechanizmy zachodzące w intelekcie ludzkim — „poznanie jakiejś rzeczy jest pewnym sposobem stawania się tą rzeczą”⁸⁶, czyli „poznawać znaczy [...] bytować w sposób nowy i bogatszy niż poprzednio, gdyż w istocie znaczy to wprowadzić w to, czym się jest najpierw dla siebie, to, czym inna rzecz jest najpierw dla niej samej”⁸⁷, zatem w konsekwencji, „w chwili dokonywania się aktu poznawczego zaciera się dosłownie granica pomiędzy [...] intelektem w jego akcie poznawczym i umysłowo poznawalnym przedmiotem rozpatrywanym w akcie, przez który jest poznawany: [...] w akcie poznania zachodzi całkowita zbieżność pomiędzy intelektem lub zmysłem a [...] przedmiotem”⁸⁸. Ta fundamentalna intuicja, w przekonaniu Gilsona wiernie oddająca istotę myśli Tomasza z Akwinu, wydaje się mieć również zastosowanie w próbie opisu tego, co zgodnie ze słowami Jana od Krzyża zachodzi w stanie zjednoczenia upodabniającego, kiedy to władze ustają w swych naturalnych czynnościach i przechodzą z poziomu naturalnego na poziom nadprzyrodzony⁸⁹, tak że dusza staje się wtedy „bardziej boska niż ludzka”⁹⁰, czyli swej wiedzy o Bogu i rzeczach boskich nie czerpie już

dotyczy również rozumu i intelektu we właściwym tego słowa znaczeniu; nie są to bowiem dwie odrębne władze, o czym możemy się łatwo przekonać, rozpatrując właściwe im akty. Poznawanie intelektualne jest prostym ujmowaniem prawdy umysłowej, rozumowanie natomiast jest poruszeniem myśli przechodzącej od jednego przedmiotu poznania do drugiego w celu osiągnięcia prawdy poznawalnej umysłowo. [...] Poznanie intelektualne i rozumowanie zależne są od jednej i tej samej władzy. Jest zatem oczywiste, że w człowieku jedna i ta sama władza nosi miano intelektu i rozumu”. (É. Gilson: *Tomizm*. Tłum. J. Rybalt. Warszawa 1998, s. 246—247). Z tego też powodu w komentarzu do tego fragmentu wypowiedzi Gilsona można przeczytać: „Intelekt przeto i rozum to — ściśle biorąc — ta sama władza umysłowopoznawcza, znajdującą się jednak w różnych stanach”. Ibidem, s. 247, przypis 11.

⁸⁵ Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 709.

⁸⁶ É. Gilson: *Tomizm...*, s. 262.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem, s. 264.

⁸⁹ Por. Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 312—313.

⁹⁰ Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, s. 487.

sposobem odległym i niedoskonałym z materii, za pośrednictwem aparatu zmysłowego, ale bezpośrednio, przez oddziaływanie Boga na intelekt. W tym właśnie stanie przeobrażenia władz dusza nie tyle posiada intelekt jako swoją władzę, ile w swym substancjalnym centrum wprost staje się intelektem, ponieważ pewnej przemianie ulega jej naturalne zorientowanie na materię. Jeżeli bowiem, jak pisze Gilson, „dusza ludzka nie jest czystą inteligencją, tak jak substancja anielska, lecz po prostu intelektem, czyli zasadą poznania umysłowego, która musi posiadać ciało, by dokonać właściwego jej działania”⁹¹, to tego rodzaju bezpośredniego utożsamienia intelektu z duszą można by dokonać w sposób najbardziej uprawniony przy założeniu, że chodzi tu o ujęcie tego, czym dusza jest sama w sobie, przy jednoczesnym zawieszeniu jej naturalnego zorientowania ku materii. To zawieszenie można by usprawiedliwić jedynie sytuacją, w której pojawiłaby się inna niż dana duszy w porządku naturalnym materialna podstawa jej aktów poznawczych. I właśnie taka sytuacja zachodzi w opisywanym przez Jana od Krzyża stanie zjednoczenia upodabniającego, kiedy to poznanie dokonujące się w substancjalnym centrum duszy jest, jak pisze hiszpański mistyk, udzielaniem się istotnym boskości bez czegokolwiek pośredniego, przez jawne zetknięcie się duszy z boskością. Zetknięcie to jest obce wszelkiemu zmysłowi i przypadłościom, gdyż jest zetknięciem się czystych substancji, tj. duszy i Boga”⁹², a przez to „odsłonięciem rozumowi owych czystych prawd lub objawieniem Bożych tajemnic. Te objawienia albo widzenia są czysto duchowe i dusza otrzymuje je bez posługi i pomocy zmysłów. To więc [...] jest poznaniem bardzo wzniosłym i pewnym”⁹³. W tym kontekście zrozumiałe staje się postulowane przez Jana od Krzyża w zjednoczeniu upodabniającym tak ściśle połączenie dwóch natur i takie zespolenie ludzkiej i boskiej natury bez żadnego innego środka⁹⁴, że „nie tracąc boskiego bytu, każda z nich zdaje się być Bogiem”⁹⁵, gdyż „Bóg udziela się duszy, przenikając istotnie całą duszę, tak iż są oni [Bóg i dusza — A.B.] oboje w jednym”⁹⁶. Owa jedność zakłada bowiem, że w tym poznawczym dotknięciu substancjalnym duszy przez Boga, w którym Bóg w samym centrum duszy udziela się bezpośrednio biernemu intelektowi, konstytuuje się, jak pisze Gilson, „byt nowy, pojemniejszy od tego, którym był poprzednio, właśnie

⁹¹ Por. É. Gilson: *Tomizm...*, s. 222.

⁹² Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 618.

⁹³ Ibidem, s. 596.

⁹⁴ Por. ibidem, *Pieśń Duchowa...*, s. 634.

⁹⁵ Por. ibidem, s. 632.

⁹⁶ Por. ibidem, s. 649.

dlatego, że obejmuje on w bogatszej jedności byt poznający taki, jakim był przed poznaniem, i to, czym stał się on, odkąd powiększył się o przedmiot poznany. Powstająca wówczas synteza implikuje zatem zespolenie się dwu bytów, które w chwili swego połączenia są do siebie ściśle dostosowane⁹⁷. „Intelekt — stwierdza zatem Gilson — [różni się — A.B.] od tego, co poznawalne umysłowo, ale [...] nie różni się od przedmiotu, który jest przez niego aktualnie poznawany⁹⁸. Dusza, powie natomiast Doktor Mistyczny, nie przestając być sobą, staje się jednocześnie Bogiem przez uczestnictwo w Bogu⁹⁹.

Perspektywa trynitarna

Dla dopełnienia tego obrazu upodabniającego zjednoczenia duszy z Bogiem w substancjalnym centrum duszy należy dodać, że mistyczny charakter owego zjednoczenia ujawnia się w tym stanie przede wszystkim w wywoływanym substancjalnymi dotknięciami, wspomnianym już duchowym odczuciu Boga (określanym przez Jana od Krzyża jako trzeci możliwy rodzaj obecności Boga w duszy), które towarzyszy intelektualnemu widzeniu Boga i angażuje wolę do doskonałej miłości. Odczucie to możliwe jest dzięki w pełni obudzonego w duszy na etapie zjednoczenia upodabniającego specyficznemu zmysłowi. Przez ten *zmysł duszy*, jak pisze Jan od Krzyża, „rozumie się zdolność i siłę samej istoty duszy, z pomocą której odczuwa i raduje się przedmiotami władz duchowych, dających jej kosztować mądrości, miłości i udzielania się jej Boga¹⁰⁰. Dzięki owemu zmysłowi „odczucie miłości, które dusza ma posiąść w boskim zjednoczeniu miłości — stwierdza Doktor Mistyczny — jest boskie, a tym samym bardzo subtelne i delikatne, i bardzo wewnętrzne. Przekracza ono wszelki afekt i uczucie woli oraz jej pożądań¹⁰¹. Nieprzypadkowo jednak, opisując owo odczucie i ukazując je jako przejaw dotknięcia jednoczącego w intelektualnym oglądzie substancjalne centrum

⁹⁷ É. Gilson: *Tomizm...*, s. 264.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Por. Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości...*, s. 755.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 788.

¹⁰¹ Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, s. 470.

duszy z Bogiem, mówi Jan od Krzyża o zjednoczeniu i odczuciu miłości. Intelktualny ogląd jako źródłowe doświadczenie, na którym zasadza się upodabniające zjednoczenie, jest tylko jednym, statycznym, aspektem owego zjednoczenia, albowiem właśnie wtedy, kiedy w istocie duszy jest on biernie przyjmowany intelektem i odczuwany dzięki zmysłowi duszy, dynamizuje się w woli jako jej właściwa w tym stanie aktywność: miłowanie. W ten sposób harmonizują się w upodabniającym zjednoczeniu jego komplementarne względem siebie momenty — biernie poznanie i aktywna miłość — a harmonia ta jest tak ścisła, że Doktor Mistyczny mówi w tym wypadku po prostu o *odczuwalnym miłosnym poznaniu*¹⁰². Zakłada ono, że owo zjednoczenie realizuje się jako, z jednej strony, widzenie Boga, z drugiej natomiast, jako uczestnictwo w jego życiu, toteż Jan od Krzyża podkreśla, że w tym stanie dusza „stała się Bogiem z Boga przez uczestnictwo w Nim i Jego przymiotach”¹⁰³, a nieco wcześniej tłumaczy: „Substancja tej duszy nie jest wprawdzie substancją Boga, gdyż dusza nie może substancjalnie przemienić się w Niego, jednak będąc z Nim tak ściśle jak tutaj złączona, i tak pochłonięta przez Niego, jest Bogiem przez uczestnictwo w Bogu”¹⁰⁴. Na tej podstawie w następujący sposób przedstawia Jan od Krzyża ów aktywny stan uczestnictwa w życiu Boga: „Odpowiednia bowiem do tej doskonałości, z jaką rozum otrzymuje mądrość Bożą, stawszy się jedno z rozumem Boga, jest doskonałość, z jaką dusza oddaje tę mądrość, gdyż nie może dawać inaczej, tylko takim sposobem, jakim jej dano. I odpowiednią do doskonałości, z jaką wola jest złączona z wolą Bożą, jest doskonałość, z jaką ona składa Bogu w Bogu tę samą dobroć, bo otrzymuje ją na to, by ją oddać z powrotem. Tak samo według doskonałości, z jaką otrzymuje poznanie Boga, będąc z nią złączona, świeci i daje żar miłości [...]. Albowiem dusza, będąc złączona w jedno z Nim, w pewnym znaczeniu jest Bogiem przez uczestnictwo [...]. Przez to substancjalne przeobrażenie działa w Bogu przez Boga to, co On sam przez siebie działa w niej; i działa tak, jak On, gdyż wola ich dwojga jest jedna, a więc działanie Boga i jej jest również jedno. Stąd więc jak Bóg oddaje się duszy chętnie i łaskawie, tak również i ona, mając wolę tym wolniejszą i szlachetniejszą, im ściślej jest złączona z Bogiem, daje Boga samemu Bogu w Bogu i jest to prawdziwy i cenny dar duszy dla Boga [...]. Tak więc — stwierdza Doktor Mistyczny — pomiędzy Bogiem a duszą

¹⁰² Por. Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel...*, s. 227.

¹⁰³ Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości...*, s. 761.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 755.

powstaje czynna wymiana wzajemnej miłości w zgodnym zjednoczeniu i oddaniu się zaślubin, w którym wspólne dobro obojga, jakim jest boska istota [udzielona duszy w intelektualnym oglądzie i odczuwana duchowym zmysłem — A.B.], przez dobrowolne oddanie go jedno drugiemu posiadają równocześnie razem i powtarzają sobie to, co mówił w Ewangelii św. Jana Syn Boży do swego Ojca: [...] *Wszystko moje Twoim jest, a Twoje moim*¹⁰⁵.

Tym samym ujawnia się ostatecznie w mistycznej doktrynie Jana od Krzyża najgłębsza, trynitarna perspektywa owego uczestnictwa w życiu Boga i zarazem całej koncepcji zjednoczenia upodabniającego. Jak podkreśla bowiem hiszpański karmelita, dusza „będzie nazwana i rzeczywiście będzie Bogiem przez uczestnictwo”¹⁰⁶, ponieważ sposobem udzielonym i przez uczestnictwo duszy w Bogu spełnia Bóg w duszy akty miłości i poznania¹⁰⁷ w tym sensie, że dusza ma je spełnione w Trójcy Świętej i pospołu z nią, jak sama Trójca Święta¹⁰⁸. „[...] to bowiem — zdaniem Jana od Krzyża — znaczy ostatecznie być przeobrażonym w Trzy Osoby”¹⁰⁹, czyli dostąpić łaski zjednoczenia z Trójcą Świętą¹¹⁰. Tym samym, jak tłumaczy Jan od Krzyża, „Ojciec przez zjednoczenie i przeobrażenie miłości udziela jej [to znaczy duszy — A.B.] tej miłości, jaką udzielił Synowi przez naturę, nie w tym sensie, że dusza staje się jedną naturą i istotą, jak [to znaczy w taki sam sposób, jak — A.B.] są Ojciec i Syn, ale aby tym była dusza przez zjednoczenie miłości, jak Ojciec i Syn są jedno w miłości”¹¹¹. Trzeba przy tym podkreślić, że w owej trynitarnej perspektywie „jedno w miłości” oznacza tak doskonały stan posiadania siebie w dawaniu siebie, że nie jest on wyłącznie jedną z cech Bożego bytu, ale sposobem, w jaki istnieje istota samego Boga. Skoro zatem Tomasz

¹⁰⁵ Ibidem, s. 792—793.

¹⁰⁶ Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, s. 507.

¹⁰⁷ Por. Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 706.

¹⁰⁸ Por. ibidem, s. 705—706.

¹⁰⁹ Por. ibidem, s. 706.

¹¹⁰ Por. ibidem, s. 705.

¹¹¹ Por. ibidem s. 706. Znaczy to, innymi słowy, że jak pisze Jan od Krzyża, gdy Bóg „kocha duszę, tym samym wprowadza ją niejako w siebie, równa ją z sobą, czyli kocha ją w sobie samym tą samą miłością, jaką kocha siebie” (ibidem, s. 678), „tym bardziej, że Bóg jest przecież tym, który najwięcej kocha” (ibidem, s. 673). Dusza więc jest całą miłością w takim sensie, że „im więcej kocha, tym doskonalsza jest w tym, co kocha [czyli w Tym, który jest miłością — A.B.], a skoro w tym stanie [kochania Tego, który jest miłością — A.B.] jest już doskonała, można powiedzieć, że [w Bogu — A.B.] jest całą miłością” (ibidem, s. 669) i wszystkie jej uczynki w praktyce spełniane, poprzez służenie Bogu w codzienności — tak zwana miłość aktualna i czynna (por. ibidem, s. 691) — są miłością. Por. ibidem, s. 658.

z Akwinu określił Boga jako *Ipsum esse subsistens* — *Istnienie samoistne*¹¹² i pisał: „Istnienie Jego nie jest czymś innym od Jego istoty; istnienie [...] Boga jest istotą Boga”¹¹³, to można o Bogu powiedzieć: istnienie samoistne na sposób miłości, czyli na sposób posiadania siebie w udzielaniu się sobie przez poszczególne Osoby Boskie, tak że Ojciec jest miłujący — posiada siebie jako rodzącego Syna i tchnącego Ducha w udzielaniu siebie jako rodzeniu i tchnieniu; od Ojca pochodzący i otrzymujący tę samą naturę Syn jest miłowany — posiada siebie jako zrodzonego przez Ojca i tchnącego Ducha, w udzielaniu siebie jako tchnieniu; od Ojca i Syna pochodzący i otrzymujący tę samą naturę Duch jest Miłością — posiada siebie jako tchnionego przez Ojca i Syna, a zatem posiada siebie jako będącego samoposiadaniem siebie Ojca i Syna w udzielaniu siebie jako tchnieniu¹¹⁴. Z tej perspektywy owo wspomniane wcześniej „jedno w miłości” oznacza jedność Ojca i Syna w Duchu — jedność, w której uczestniczy dusza ludzka w stanie przeobrażenia jej władz i zjednoczenia jej istoty z Bogiem — a wspomina o tym sam Jan od Krzyża, pisząc: „Jest to niepojęta wspaniałość, gdyż [dusza — A.B.] kocha przez Ducha Świętego, tak jak Ojciec i Syn się kochają, [...] kocha Boga w Bogu, gdyż w tym gwałtownym zjednoczeniu zatapia się dusza w miłości Boga, a Bóg również z wielką siłą przenika duszę”¹¹⁵. Co więcej, w tym stanie doskonałej jedności z Bogiem dusza, jak podkreśla Jan od Krzyża, „zjednoczona i przeobrażona w Boga, *tchnie* w Bogu do Boga to samo *tchnienie* boskie, jak i sam Bóg

¹¹² Por. S. Swieżawski: *Byt*. Kraków 1999, s. 247.

¹¹³ T o m a s z z A k w i n u: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. London 1975, kwestia I, zagadnienie 3, artykuł 4.

¹¹⁴ Oba terminy: „rodzenie” i „tchnienie”, należą do klasycznej teologii trynitarniej, a ich znaczenie w następujący sposób wyjaśnia Tomasz z Akwinu: „Pochodzenie w Bogu może się odbywać jedynie według działania pozostającego w samym działaczu, nigdy zaś według działania zmierzającego ku czemuś na zewnątrz. U istot duchowych takim wsobnym działaniem jest czynność myśli i woli. Otóż pochodzenie Słowa odbywa się według czynności myśli; natomiast według czynności woli odbywa się [...] jeszcze inne pochodzenie, a jest nim pochodzenie Miłości [...]. Wola przecież — dodaje Akwinata — to tylko może ukochać, co wpierw myśl poczęła”. (T o m a s z z A k w i n u: *Suma teologiczna...*, kwestia I, zagadnienie 3, artykuł 3). „Otóż pochodzenie odbywające się w myśli — wyjaśnia dalej św. Tomasz — z natury rzeczy zawiera w sobie upodobnienie; o tyle też ma charakter rodzenia [...]. Pochodzenie zaś odbywające się w woli nie ma w sobie charakteru podobieństwa, ale raczej siły pobudzającej i poruszającej ku czemuś. Stąd też to, co pochodzi w Bogu na sposób miłości, nie pochodzi jako zrodzone, czyli jako Syn, lecz raczej pochodzi jako Duch”. (Ibidem, kwestia I, zagadnienie 3, artykuł 4). A ponieważ, jak podkreśla Tomasz z Akwinu, „jest to pochodzenie Ducha, [...] można mu dać miano: tchnienie”. Ibidem.

¹¹⁵ J a n o d K r z y ż a: *Żywy płomień miłości...*, s. 794—795.

tchnie w samym sobie w nią będącą w Nim przeobrażoną”¹¹⁶. „To *tchnienie* [...] — tłumaczy Doktor Mistyczny — jest to pewna zdolność, której Bóg tam udzielił duszy, dając jej Ducha Świętego. On bowiem swoim boskim *tchnieniem*, na sposób wiatru, podnosi duszę na najwyższe wyżyny, kształtując ją, i daje jej zdolność, by mogła tchnąć w Boga to samo *tchnienie* miłości, jakie Ojciec *tchnie* w Syna, Syn w Ojca, a którym jest sam Duch Święty. I On w nią tchnie w Ojcu i Synu, by ją złączyć ze sobą we wspomnianym przeobrażeniu”¹¹⁷. W taki to sposób dusza uczestniczy w wewnętrznym życiu samego Boga, czy też, jak podkreśla hiszpański karmelita, żyje życiem Boga¹¹⁸. Ostatecznie oznacza to, że *Trójjedyny Bóg wprowadza najgłębszą istotę duszy w ogląd jego istoty i uczestnictwo w jego sposobie istnienia*. I taki właśnie, najgłębszy sens owego upodabniającego zjednoczenia duszy z Bogiem wydaje się kryć w mistycznej doktrynie Jana od Krzyża.

¹¹⁶ Jan od Krzyża: *Pieśń Duchowa...*, s. 705.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Por. ibidem, s. 632—633.

Aleksander R. Bańka

The concept of “resembling unification” in John of the Cross’ mysticism

S u m m a r y

The idea of “resembling unification” as developed by John of the Cross is broadly discussed by scholars of his work. The key queries here are not only those of how this kind of unification, the highest moment of mystical unification possible in earthly life, is possible in the mystic’s soul, but also what role is played by two fundamental powers of soul: mind and will. In John’s view their tasks are clear: while unifying with God they turn towards their supernatural objects, which are the virtues of, respectively, faith and love. Yet, the problem of what is the nature of the unification thus understood remains unsolved. Is it a kind of intellectual insight or an experience of emotion and will? How should be understood the “substantial touches” in the very heart of the soul which John mentions in the descriptions of states of the highest unification? Finally, what is the difference between unification in the substance of the soul and transformation of its powers and is this unification identical with participation in the life of God itself as John describes it? The aim of the paper is to answer those questions.

Aleksander R. Bańka

Die Idee einer „angleichenden Vereinigung“ in mystischer Doktrin des Johannes vom Kreuz

Zusammenfassung

Die Idee einer angleichenden Vereinigung in mystischer Doktrin des Johannes vom Kreuz wird von den Kennern der Johannisphilosophie viel diskutiert. Deren Hauptpunkte betreffen nicht nur die Art und Weise, auf welche diese Vereinigung als der höchste mögliche Moment der mystischen Union in der Seele des Mystikers vollgebracht wird, sondern die Funktion von zwei Hauptkräften der Seele: von der Vernunft und vom Willen. In dem philosophischen System des spanischen Mystikers sind die Aufgaben der genannten Kräfte klargestellt: sich mit dem Gott vereinigend richten sie sich nach ihren überirdischen Gegenständen, d.h. Tugend des Glaubens und Tugend der Liebe. Einige Fragen bleiben jedoch ungeklärt: was für einen Charakter hat solche Vereinigung? Ist es eine gewisse intellektuelle Betrachtung, oder ein volitional-emotives Erlebnis? Was sind „substantielle Berührungen“ im Zentrum der Seele, die Johann vom Kreuz mehrmals bei der Beschreibung von dem Höchstzustand der Vereinigung (Seelenvermählung) erwähnt? Und schließlich — wodurch unterscheidet sich die Vereinigung in der Substanz der Seele von der Umwandlung in deren Kräften und darf diese Vereinigung mit der vom mystischen Doktor besagten Teilnahme am Gottesleben gleichgesetzt werden? Im vorliegenden Artikel versucht der Verfasser diese Fragen in Anlehnung an die Texte des Johannes vom Kreuz und ausgewählte Bearbeitungen seiner Idee zu beantworten.