



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

SŁOWO BOŻE W TRADYCJI KARMELITAŃSKIEJ

DAMIAN SOCHACKI OCD



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Tradycja karmelińska obejmuje ponad osiem wieków twórczości mężczyzn i kobiet, którzy poświęcili swoje życie, „oddając się w dzień i w nocy rozważaniu Prawa Bożego”¹ – jak wspomina Reguła Alberta Jerozolimskiego. W historii tej rodziny zakonnej można odnaleźć wybitnych teologów, pisarzy, pustelników, kaznodziejów, społeczników, którzy na różne sposoby urzeczywistniali nakaz Reguły. Rozważanie dniem i nocą Prawa Pańskiego jest bezpośrednim odwołaniem do Psalmu 1, który precyzyjnie określa warunki życia szczęśliwego człowieka: taki nie naśladuje bezbożnych, nie grzeszy, nie szydzi, lecz cała jego wola, kochanie (jak tłumaczy ten fragment Biblia Gdańska) jest w Prawie Pańskim, nad którym szepce² dniem i nocą. Wyrażenie „Prawo Pańskie” nie jest w tekstach hebrajskich jedynie synonimem Tory (Pięcioksięgu Mojżeszowego), lecz pojemnym określeniem odnoszącym się do historii stworzenia, upadku, wędrówek, walk, niewoli, ocalenia i przekazania Prawa. Dziesięć słów, które Mojżesz otrzymał na Synaju, były zakotwiczone w historii Izraela, przypominały o łasce i obecności Boga, a z drugiej strony o niewierności wybranego ludu. W podobny inkarnacyjny sposób trzeba spojrzeć na charyzmatyczne i praktyczne podejście do słowa Bożego w historii Karmelu, od etapu tzw. trzeciej reguły³ przez

¹ Reguła, *Konstytucje, przepisy wykonawcze Zakonu Braci Bosych Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, Kraków 1997, s. 24.

² W drugim wersecie Psalmu 1 użyty jest czasownik שָׁפַט, który w podstawowej koniugacji Qal oznacza wydobywanie gardłowego dźwięku, mruczenie, szepkanie.

³ Tradycyjna historiografia zawarta w *Speculum Carmelitanum* operuje pojęciem pierwszej reguły (sposobu życia Eliasza i jego szkoły prorockiej), drugiej reguły (tzw. kanonu, napisanego przez Jana Jerozolimskiego w V wieku) i trzeciej reguły (napisanej na prośbę pustelników w XIII wieku przez Alberta Jerozolimskiego). Ten potrójny schemat miał bronić spójności starożytnej



reformę Jana Soretha (1394–1471), wielkie odrodzenie św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, barokową kontrreformację aż do naszych czasów.

Artykuł ma charakter szkicu, ponieważ nie sposób objąć tak szerokie zagadnienie. Opracowania i monografie na temat Zakonu Karmelitańskiego koncentrują się najczęściej na procesach historycznych i wybranych aspektach teologii duchowości⁴. W drugiej połowie XX wieku, pod wpływem rozwoju nauk humanistycznych, wielu badaczy Karmelu porzuciło czysto deskryptywny model opisu postaci na rzecz nowych metod psychologicznych i społecznych, które urealniały sylwetki świętych. W najnowszych czasach widać potężną lukę w dziedzinie badań genologicznych, czyli synchronicznych syntez o wybranym przedmiocie formalnym. Wynika to być może z tempa współczesnej nauki, w której badacze nie mają czasu na czytanie i analizowanie źródeł. Coraz częściej zleca się to zadanie algorytmom komputerowym, które eksplorują korpusy jedynie w poszukiwaniu odpowiedniej sekwencji znaków, lecz przy zaburzeniu struktury nie są w stanie odczytać sensu. Z tego powodu lista bibliograficzna dotycząca opracowań na temat podejścia do słowa Bożego w konkretnych warunkach historycznych Karmelu jest zaskakująco krótka. Przepisy zakonne, pouczenia i informacje o zwyczajach rozsiane się w ustawodawstwie, kronikach, dziennikach, listach czy traktatach duchowościowych. Niestety

historii Karmelu i wspierać tezę ciągłości życia prorocko-monastycznego na Górze Karmel.

⁴ Przytaczam tylko niektóre ogólne opracowania tematu: J. Smet, *The Carmelites*, vol. 3, s. 324–326 i vol. 4, s. 163–179, 242–246; L. Saggi, *Atteggiamento di ascolto della parola di Dio nell'Ordine Carmelitano: testi e autori*, „Carmelus” 15 (1968), s. 127–164; F. Bettati, A. Rosso, *Lectio divina al Carmelo*, Milano 1999; B. Secondin, *La Lettura orante della Parola*, Padova 2002.

nie znalazłem ani jednej monografii czy dzieła starszych autorów poświęconego słowu Bożemu w Karmelu.

Trzeba przyznać, że od samej Reguły Alberta i pierwszych charyzmatycznych tekstów, takich jak *Ognista Strzała (Ignea Sagitta)* Mikołaja Francuza czy *O ustanowieniu pierwszych mnichów (De institutione primorum monachorum)* prawdopodobnie Filipa Ribota, karmelici posługiwali się językiem głęboko zanurzonym w tradycji biblijnej, co sugeruje dobrą znajomość Pisma, ale nie daje nam jasnego obrazu dotyczącego konkretnych praktyk. Problem ten zostanie szczególnie uwypuklony przy omawianiu metody *lectio divina*, powszechnie znanej w Kościele zachodnim, jednak w Karmelu przechodzącej wiele etapów akomodacji.

1. KARMELITAŃSKIE STUDIA BIBLIJNE

W *Apoftegmatach Ojców Pustyni* znajdujemy przejmującą diagnozę IV i V wieku: „Prorocy spisali księgi, przybyli nasi ojcowie i wypełnili zapisane słowa, następnie nauczyli się ich na pamięć, lecz przyszło pokolenie, które to przepisało i postawiło bezużytecznie na skalnych pułkach”⁵. Brak entuzjazmu wobec czytania nie był podyktowany jedynie analfabetyzmem pustelników, którzy często rekrutowali się z niższych warstw społecznych. Warunki pustyni i niski poziom wykształcenia społeczności wschodnich wpływał na nastroje w ławrach syryjskich, palestyńskich i egipskich. Teologia uprawiana była jedynie w miastach, w ramach szkół katechetycznych wielkich metropolii, gdzie uczniowie gromadzili się wokół uznanych autorytetów. *Bogoznawca*, jak dosłownie Słowianie przekładali

⁵ *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2, oprac. i wybór M. Starowieyski, Warszawa 1986, s. 28.

grecki termin θεολόγος, stawał się stopniowo rzemieślnikiem sztuki teologicznej, pogłębiając coraz bardziej rozdzźwięk między teologią akademicką, abstrakcyjną i filozoficzną, a codziennym wyrazem wiary (liturgia, modlitwa, lektura słowa Bożego).

*Scala Claustralium*⁶ przypisywana dzisiaj Guigo II (†1193), dziewiątemu przeorowi Wielkiej Kartuzji (1174–1180), była odpowiedzią na kryzys osobistego spotkania ze Słowem, spowodowany rozdzźwiękiem między katedrami teologii i wiarą ludzi. To niewielkie dziełko, w którym Guigo w prostych słowach przedstawia klastyczny schemat *lectio divina* (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*), powstało pół wieku przed karmelitańską Regułą Alberta. Pomimo wielkiej popularności *Drabiny mnichów* (lub jak ją nazywano wcześniej, przypisując to dzieło św. Augustynowi – *Drabina rajju*), nie znajdujemy w Regule z Góry Karmel odniesienia do tej formy spotkania ze Słowem. Świadczy to być może o innych, nie zachodnich, korzeniach tradycji monastycznej na Górze Karmel. Zręby XIII-wiecznej wspólnoty karmelitów stanowili powracający z krucjat piśmienni Europejczycy, zatem uboga forma i objętość Reguły (*formula vitae*) podpowiada, że byli oni spadkobiercami jakiejś wcześniejszej tradycji opartej świadomie na prostym bazylikańskim modelu.

W Regule Alberta, która ma formę listu skierowanego do mieszkańców Góry Karmel, znajdujemy trzy przestrzenie, w których odczytuje się słowo Boże: refektarz, cela zakonna i chór. Reguła poleca odczytywanie fragmentów (nie tylko Pisma) w czasie spożywania posiłku w refektarzu: praktyka pozwalała na uspokojenie umysłu i nie koncentrowanie się na posiłku. W celi zakonnej karmelita był

⁶ Wszystkie łacińskie cytaty dzieła podaję za: *Scala Claustralium*, in: S. Bernardi, *Opera omnia*, tomum V, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1862, c. 312–318, col. 475–484 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina [dalej: PL], 184).

orantem: przebywając na samotności miał rozważać dniem i nocą słowa Pana. Chór był natomiast miejscem sprawowania liturgii (eucharystia, godziny kanoniczne). Nie znajdziemy głębszego umocowania w tradycji monastycznej Wschodu czy Zachodu takiego prostego schematu. Zależności intertekstualne Reguły dotyczą przede wszystkim Pisma, co będzie niezwykle charakterystyczne dla całej karmelitańskiej tradycji: krótka forma, pełna cytatów i kontaminacji biblijnych.

Późne średniowiecze było dla autorów karmelitańskich twórczym okresem, w którym po przeprowadzce z Palestyny do Europy musieli na nowo zdefiniować swój charyzmat, rezygnując z pustelniczego charakteru i stając się po prostu miejskimi jałmużnikami (zakonem żebrzącym). Wspólna modlitwa, samotność celi i przepowiadanie były od XIV wieku cechami charakterystycznymi dla karmelitów, którzy znani już byli powszednie w Italii, Francji i Anglii⁷. Wielu z nich zajmowało katedry uniwersyteckie jako *doctores in Sacra Pagina* (doktorzy Pisma Świętego). Swoje badania koncertowali na księgach mądrościowych i psalmach, a metodą dominującą była późnostarożytna alegoreza, która wynikała z niezwyklej pamięciowej znajomości Biblii i jej wewnętrznych odniesień (ang. *cross references*). Ta nowa mendikańcka perspektywa umożliwiała dzielenie się owocami samotnej i głębokiej lektury Pisma z ludźmi, którzy coraz częściej szukali na ambonie nie tylko nauczycieli uniwersyteckich, lecz świadków i autentycznych słuchaczy Słowa. *Laus religionis carmelitanae* Jana Baconthorpa (1290–1347), *Tractatus de quatuor sensibus* i *De institutione primorum monachorum* Filipa Ribota (†1391) czy w końcu dzieła Michała Aignani z Bolonii (1320–1400) są najlepszymi przykładami alegorycznej egzegezy tamtego okresu, wykorzystywanej na potrzeby duchowości.

⁷ Por. J. Smet, *The Carmelites: A History of the Brothers*, vol. 4, s. 242–246.

W Karmelu tereziańskim egzegeza biblijna nie miała wielu przedstawicieli. Nawet jeśli w szkołach zakonnych wyznaczano odpowiednie miejsce naukom biblijnym, Pismo Święte było medytowane i rozważane w świetle teologii dogmatycznej i apologetyki, pozostając jakby na ich usługach. To wynikało wprost z metody klasycznych dzieł zakonu⁸. Również w tym przypadku karmelici bosci starali się mieć własne podręczniki, teksty szkolne, które nastawiałyby młodych na rozumienie słowa Bożego, zaszczepiając w nich miłość do niego, aby stało u podstaw ich modlitwy. To znaczące, że również w *Praeludia*, *Praedicamenta* i *Isagoges*, stopniowo wydawanych przez uczonych zakonu, zasadniczym zmartwieniem było wprowadzenie w rozumienie Biblii przez uczynienie jej żywotnym elementem modlitwy. Kilku autorów pisze o tym wprost, inni dają to do zrozumienia. Wystarczy wziąć do ręki niektóre z dzieł: *Praeludia isagogica ad SS. Librorum intelligentiam* profesora z uniwersytetu w Salamance Antoniego od Matki Bożej (Lion 1670); *Lector biblicus sive Biblia sacra scholastice praelibata* (Cremona 1725); *Praelectiones isagogice de Verbo Dei scripto et tradito* (Ratisbona 1739) Jana od św. Józefa (1702–1763) i przede wszystkim *Enchiridion scripturisticum tripartitum* (4 tomy, Bruksela 1745–1748) Belga, Diego od św. Antoniego (1681–1763), narzucony jako tekst szkolny przez konstytucje hiszpańskie z 1787 roku (II, 4. §3, 9). Pomimo dobrej woli, nie można było urzeczywistnić w Hiszpanii wielkiego marzenia o studiach nad Słowem zrealizowanego wobec filozofii, teologii dogmatycznej i moralnej za pomocą monumentalnych kursów w Salamance. Szeroki i ambitny plan przewidziany był również dla nauk biblijnych, ponieważ zadanie zostało powierzone collegium w Baeza (miasto w Andaluzii), lecz cały trud zatrzymał

⁸ Zob. I. Moriones, *El Camelo Teresiano y sus problemas de memoria historica*, Vitoria 1997, s. 94.

się wraz z pierwszym tomem *Collegii Biacensis Fratrum Discalceatorum B. Mariae V. de Monte Carmelo cursus theologico-expositivus. Praedicamenta biblica* (Barcelona 1728) przypisywanym Emmanuelowi od św. Hieronima (1659–1719) i braciom współpracownikom. Dzieło zdradzało niedoskonałości wynikające z ograniczeń w czasie, niestety zabrakło kontynuatorów tej pracy. Pod pewnym względem, na tej samej drodze byli karmelici we Francji: Cherubin od św. Józefa (1639–1725) ze swoją *Bibliotheca criticae sacrae* (9 tomów, Bordeaux 1709–1716) i Leonard od św. Macieja (1716–1796), Belg, ze swoimi wielkimi *Examina scripturistica* (11 tomów, Gand 1764–1772) i *Summa scripturistica tripartita* (4 tomy, Gand 1774–1776). Pomimo wznowień, dzieła te nigdy nie były uznane za oficjalne wydania zakonu.

Poza wprowadzeniem do studium Pisma, traktaty biblijne miały pomóc zgłębić jego znaczenie w kontekście tajemnicy zbawienia, czyniąc z Biblii narzędzie łaski poprzez dostępne każdemu spotkanie z Bogiem. To tłumaczy również, dlaczego komentarze biblijne, wydawane przez zakon, nie koncentrowały się na pracy czysto egzegetycznej, która również miała wysoki poziom, lecz raczej miały charakter duchowy i moralny. Wystarczy wspomnieć św. Teresę od Jezusa i św. Jan od Krzyża i ich umiłowanie księgi Pieśni nad pieśniami, naśladowani potem przez Jana od Jezusa i Maryi (1564–1615), który poza *Lamentationum Ieremiae... interpretatio* (Neapol 1608) i *Paraphrasis in librum Iob* (Rzym 1611), napisał również *Cantici Canticorum interpretatio* (Rzym 1601), niezwykle ważne dla przedstawionej doktryny przez Hieronima Gracjana (1545–1614) w *Conceptos del divino amor* (Bruksela 1612) i Piotra Tomasza od św. Marii (1611–1681), *Délices de l'homme interieur* (Rouen 1653), komentarz duchowy do Pieśni nad pieśniami. Tego samego gatunku są *Gloria matris Ecclesiae ex consideratione ca. XV sec. Lucam, scilicet in ove perperita, hoc est peccatore, ad ovile deducentis* (Segovia



1637) Tomasza od św. Cyryła (1574–1652); *Commentarii litterales et morales in Apocalypsim* (Lion 1648) Franciszka od Jezusa i Maryi; *Expositio super orationem dominicam* (Antwerpia) misjonarza Eliseusza od św. Michała (1583–1650); *A devout paraphrase on the seven penitential psalms* (Londyn 1741) wielkiego pisarza i angielskiego misjonarza Szymona Stocka od Trójcy Świętej (1704–1772). Na ten sam temat napisał 100 lat wcześniej misjonarz z Holandii, Wawrzyniec od Jezusa (1616–1679) w swoich *Meditationes in septem psalmos poenitentiales* (Douay 1674). Na temat psalmu 118 drukarz Honoriusz od Wniebowziętej (1636–1716) pozostawił obszerny tom *Le direzioni eccelse del cuore umano* (Rzym 1718), podczas gdy Antoni od Matki Bożej (†1679) dedykował trzy tomy Księdze Przysłów w dziele pt. *Apis Libani seu comentaria in Proverbia Salomonis* (Lion 1685). Modest od św. Jana Chrzciciela (1658–1721) opublikował *Elucidatio litteralis, moralis et anagogica in Threnos Ieremiae* (4 tomy, Praga 1715–1721) jako prawdziwą encyklopedię na temat księgi Lamentacji. Przejawami nowej kultury były wielkie dzieła egzegetyczne Bonifacego od św. Wunibalda (1762–1837) oraz sławnego profesora z Heidelbergu, Fryburga, Lucerny i Wrocławia, Tadeusza od św. Adama Deresera (1757–1827), którzy komentowali najważniejsze księgi Pisma.

2. HISTORYCZNE MODELE EGZEGETYCZNE, FORMACYJNE I PASTORALNE

Od samego początku spójnią jedności życia duchowego Karmelu była Biblia, która inspirowała zręby szkoły duchowości: karmelici przyjmowali Pismo jako normę i kryterium wartościujące ich historię. W jaki sposób karmelici przeżywali swoje spotkanie z Pismem? Czy byli jedynie powielaczami surowych prawd biblijnych,



adaptując je do własnego życia? Z obserwacji tradycji i historii wspólnot karmelitańskich jako miejsca żywej pamięci wynika, że Biblia, poza księgą do studiowania i analizowania, stała się przedmiotem analizy egzegetycznej i poznania mistycznego, aby sprzyjać spotkaniu między Bogiem i człowiekiem w Chrystusie⁹. W rzeczywistości, jak pokazuje egzegeza mistyczna niektórych autorów karmelitańskich, słowo Boże nie wzrasta jedynie z tym, który go interpretuje, lecz tak samo z tym, kto pozwala sile tego boskiego słowa przekraczać granice egzystencji. Biblia otwiera się na osobę i na historię, stając się doświadczeniem i historią, zakorzenia się zupełnie w sercu karmelity: w Regule Alberta Pismo Święte, które ją wzmacnia i inspiruje, jest energią wspólnoty braterskiej (nn. 7, 10–15, 22–23) i siłą wzrostu w trakcie formacji człowieka duchowego (nn. 18–21).

Najnowsze badania wykazują niezwykłą wierność Karmelu w powołaniu do słuchania: w XIV i XV wieku karmelicy, którzy z błogosławieństwem Mikołaja Francuza dołączali do uniwersytetów, uprzywilejowali studia biblijne, tak że jedna trzecia lektorów biblijnych na przestrzeni dwóch stuleci była karmelitami, tak samo i najbardziej rozpowszechnione komentarze były autorstwa karmelitów. Z tego można wnioskować, że kolejne pokolenia braci były formowane w szkole biblijnej, którą można nazwać karmelitańską. Wypracowana przez karmelitów metoda bez wątplenia charakteryzowała się stylem o specyficznych wyborach interpretacyjnych i sposobach wyrazu właściwych dla tradycji karmelitańskiej.

Lektor biblijny, nazywany *baccaleures biblicus*, był zatrudniony przez *magister Sacrae Paginae* do prowadzenia wykładu ciągłego Pisma, prowadzonego w formie komentarzy i gloss, jakby na sposób medytacji, to znaczy komunikacji z tradycją, aby usprawnić

⁹ Zob. J. Smet, *The Carmelites: A History of the Brothers*, s. 142.



konsultacje ze starożytnymi komentarzami biblijnymi: cytaty z Ojców na temat wybranych fragmentów Pisma pozwalały otrzymać spójny rzut na całość interpretacji patrystycznych¹⁰.

Aż do końca średniowiecza dla karmelitańskich lektorów biblijnych teologia była uprawiana za pomocą studium Pisma Świętego. Egzegeza biblijna pozostawała bazą, a problemy teologiczne były rozstrzygane metodą logiczno-dialektyczną. Pismo pozostawało centralnym źródłem ich refleksji teologiczno-duchowej.

Duża część średniowiecznej karmelitańskiej literatury teologicznej stanowią komentarze (spośród których najbardziej znanym jest praca Aiguani na temat psalmów) i podręczniki, które miały promować osobiste studia biblijne. Takie złożenie duchowości z egzegezą Pisma uniemożliwiło rozdział duchowości od teologii, co było udziałem czasów *devotio moderna*.

Pomiędzy pismami o charakterze biblijnym figurują również dzieła z hermeneutyki, spośród których godną uwagi jest praca Filipa Ribota, autora *De institutione primorum monachorum*, pierwszego traktatu o duchowości karmelitańskiej, napisanego w XIV wieku i przeznaczonego do formacji braci. Z relektury tekstu biblijnego rodzi się (w perspektywie mistyczno-ascetycznej) droga duchowa karmelity, który w życiu Eliasza i Elizeusza widzi odbity obraz własnego powołania i konkretnej egzystencji. Tradycja duchowa Karmelu podąża w tym czasie za interpretacją patrystyczną tekstów biblijnych – tak bowiem funkcjonowała hermeneutyka średniowieczna – we własnym kontekście życia. W tych aktualizowanych tekstach biblijnych czytelnik karmelitański rozpoznawał siebie samego.

¹⁰ Zob. E. Boaga, *Come pietre vive... per leggere la storia e la vita del Carmelo*, Roma 1993, s. 67.

Na tym etapie historii karmelitańskiej powstawały dzieła z nastawieniem mistycznym, monastyczno-ascetycznym, symboliczno-maryjnym. Studium Pisma ostatecznie prezentowało się jako usilne harmonizowanie interpretacji patrystycznej z tekstami biblijnymi, dając pewną refleksję teologiczną i duchową w zgodzie z tekstem świętym, z motywacjami duchowymi i symbolicznymi własnej drogi duchowej.

W studium Biblii i w życiu duchowym karmelity psalterz zajmował, pomiędzy wszystkimi księgami biblijnymi, pierwsze miejsce. W tekstach autorów karmelitańskich tego okresu widać przede wszystkim wysoką frekwencję i jakość cytatów z psalterza, co było owocem modlitwy liturgicznej i osobistej pamięci, dzięki której cytaty posiadają żywe konteksty. Chodzi o przywołanie świata Ojców i tradycji monastycznej, które uwypuklają wzajemny wpływ liturgii i modlitwy osobistej.

Możemy przytoczyć przykład ze wskazówki rytualnej w *De institutione primorum monachorum*: karmelici zostali nazwani prorokami, ponieważ byli psalterzystami (łac. *psallentes*), śpiewali na chwałę Boga psalmy, hymny i pieśni w towarzystwie instrumentów muzycznych w *domu modlitwy* (wzniesionym dla nich przez Eliasza na górze Karmel), gdzie spotykali się trzy razy na dzień. „Karmelici – czytamy w *De institutione*... – zostali nazwani prorokami, ponieważ dają świadectwo chwały i śpiewu psalmów: to modlitwa prorocka”¹¹. „Wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa – czytamy dalej – ryt chwały Bożej z instrumentami muzycznymi zostaje uwewnętrzny według słów apostoła: Napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie psalmami, hymnami i pieśniami pełnymi ducha, śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach.

¹¹ *De institutione primorum monachorum*, w: *Speculum carmelitarum*, ed. Daniel od Dziewicy Maryi, Antwerpia 1680, 2:2:54.

Dziękujcie zawsze ze wszystko Bogu Ojcu w imię Pana naszego, Jezusa Chrystusa (Ef 5, 18–20)¹².

We Włoszech, w drugiej połowie XIV wieku, wspomniany mistrz Michał Aiguani w Bolonii, który przygotował komentarze i słownik biblijny o charakterze ascetyczno-mistycznym, był przykładem mistrzów karmelitańskich, którzy potrafili łączyć studium Pisma z kontemplacją. Już sam oficjalny tytuł *magister in Sacra Pagina* oznaczał rolę centralną egzegezy biblijnej w szerokiej twórczości literackiej Aiguaniego. Karmelici nie zamierzali jednak w tych czasie tworzyć jakiejś doktrynalnej szkoły duchowości: główny nurt zakonu był związany z życiem „mieszanym” mendykantów, podczas gdy synostwo eliańskie i maryjne były niezaprzeczalnie cechami charakterystycznymi życia kontemplacyjnego, jak zostało to skodyfikowane w *Liber de institutione*.

Ludwik Saggi (1921–1988), poruszając temat rozumienia „meditantes die ac nocte” według Reguły Alberta, precyzuje:

Chodzi o sposób życia, dyspozycji, otwartości na określony cel. To gotowość nie tylko bierna, lecz również czynna, na ile jest to możliwe, aby uchwycić słowo Boga, gdziekolwiek ono pobrzmiwa: zaczynając od sanktuarium własnego sumienia, o ile wzrasta również rzeczywistość zewnętrzna i działalność¹³.

Na fundamencie tej dyspozycji do słuchania słowa Bożego zbudowana została Reguła Karmelu (Alberta), która krąży wokół jądra reprezentowanego przez fragment: „Wszyscy mają przebywać osobno w swoich celach lub przy nich, oddając się w dzień i w nocy rozważaniu Prawa Bożego i czuwaniu na modlitwach (por. 1 P 4, 7),

¹² *De institutione primorum monachorum*, dz. cyt., 2:2:68.

¹³ E. Boaga, *Scritti di P. Ludovico Saggi*, Roma 1988, s. 86.



chyba że czymś innym słusznym wypadnie się zająć” (n. 10). Ten fragment będzie powracającym motywem, który zbliży duchowość karmelitańską do słowa Bożego. Podejście do słuchania słowa Bożego po śladach Psalmu 1 jest przyjmowane w Regule Alberta jako nieustanna dyspozycja zakonnika nie tylko w przestrzeni eremickiej i kontemplacyjnej życia karmelitańskiego (medytacja, lektura duchowa, modlitwa ustna), lecz również w modlitwie chóralnej (liturgia godzin), w celebracji eucharystii i we wszystkich czynach, w których umysł i serce powinny zanurzyć się w Bogu.

W wyniku rozszerzenia w Regule, dodanego przez Inocencjo IV w 1247 roku na żądanie karmelitów, czas słuchania słowa Bożego przedłuża się i ukonkretnia w praktyce miłości Boga i bliźniego w apostołacie. Powiązanie czy relacja, której karmelita szuka wprost w osobistym słuchaniu Boga (chodzi o pozostawanie w celi i przy niej; przykładami o charakterze eremickim słuchania karmelitańskiego słowa Bożego są Jakub de Vitry, Mikołaj Francuz itd.) pozostaje również w jego aktywności apostołskiej. W taki sposób zostaje uzdrowiony i pokonany dualizm kontemplacja–działanie, który mógłby być szkodliwy dla równowagi psychiczno-duchowej życia karmelitańskiego. W każdym razie w XIV wieku została przewartościowana idea życia zjednoczenia z Bogiem w formie eremickiej, dlatego przesłanie duchowe wyrażone w *De institutione primorum monachorum* miało zatrzymać ten proces w duchowości karmelitańskiej. Twórczość literacka, która podkreślała wagę kontemplacyjnego aspektu życia, miała w tym czasie wielu ważnych przedstawicieli, między innymi Michała Aiguaniego, który recytując pochwały na temat kontemplacji, definiuje ją jako wiedzę, która „oświeca duszę, odsłaniając to, co zakryte w niebie”.

Alegoreza była popularna w kazaniach i pismach karmelitańskich aż do renesansu, kiedy nastąpił zwrot w kierunku ascetyki



i dogmatyki. Powodem była reakcja Kościoła na reformację i wysokie zapotrzebowanie na jasne definicje wiary oraz praktyczne wskazówki dotyczące życia duchowego. Ten zwrot dotyczył również nastrojów w klasztorach karmelitańskich i w rodzącej się nowej rodzinie bosych. Ferdynand i Izabela, królowie hiszpańscy, stworzyli w XVI wieku programowe uniwersytety, które miały przygotowywać nowych teologów, otwartych na potrzeby czasów, zwłaszcza duchowe oraz gotowych do odpierania pocisków uczniów Marcina Lutera. Karmelici boski studiowali zatem na nowych wydziałach w Alcalá i Salamance. Tworzyli na potrzeby własne wspomniane już *praeludia*, *praedicamenta* i *enchiridiony*, czyli streszczenia nauczania, moralności Kościoła oraz podstawowej wiedzy biblijnej.

Niektóre prądy duchowości ewoluowały w stronę niezdrowego mistycyzmu czy neognozy, lecz pomimo surowych kar i systemowego narzędzia wykrywania błędów, jakim była Inkwizycja, środowiska karmelitańskie coraz bardziej skłaniały się do literatury pobożnościowej i kaznodziejskiej: zamiast wielu egzemplarzy Biblii w karmelitańskich bibliotekach tamtego okresu, znaleźlibyśmy całe półki kazań, rozważań i pobożnych egzort. Sama św. Teresa pozostawała córką swoich czasów, kiedy modlitwy skupienia uczyła się z *Trzeciego abecadła*, niezwykle popularnego wtenczas pisarza Francisca de Osuna (1492–1541).

Dopiero *Konstytucje Karmelitów Bosych* z 1986 roku podkreślają stosunek karmelity do słowa Bożego, podczas gdy wcześniejsze ustawodawstwo skupiało się bardziej na strukturze władzy i przepisach:

Aby owocniej uczestniczyć w przyjaznej rozmowie z Bogiem, trzeba bardzo gorliwie zgłębiać i poznawać słowo Boże. Dlatego poszczególni bracia, mając zgodnie z zaleceniem Reguły zawsze na ustach i w sercu słowo Boże, powinni w szczególny sposób oddać się czytaniu

i rozważaniu Ewangelii i całego Pisma, aby nabyć wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa (n. 65)¹⁴.

3. MODELE LOGOFORYCZNE: MARYJA I ELIASZ

W tradycji karmelitańskiej istnieje stałe przekonanie dotyczące kluczowych postaci, mistrzów, drogowskazów duchowości. Pierwszym wzorem przyjmowania i wypełniania Słowa jest Eliaz, o którym *Konstytucje Karmelitów Bosych* z 1986 roku piszą, że

wśród czcigodnych mężów biblijnych w szczególny sposób czcimy proroka Eliasza, kontemplującego Boga żywego i płonącego żarliwością o Jego chwałę, jako inspiratora Karmelu, jego zaś prorocki charyzmat uważamy za model naszego powołania do wsłuchiwania się w słowo Boże i przekazywania go innym (n. 2)¹⁵.

W starożytności chrześcijańskiej, szczególnie u ojców Kościoła czy w ruchu monastycznym, elementy biblijne dotyczące proroka Eliasza zostały ubogacone tradycjami postbiblijnymi o pochodzeniu hebrajskim oraz wzmocnione i rozwinięte, czyniąc szeroki użytek z hagd rabinicznych na temat proroka. Wszystko zaczęło się od pytania, kto był inicjatorem życia heroicznego na pustyni, komu należy przypisać początki życia monastycznego, kto jest archetypem tego duchowego ideału. Na podstawie starożytnych komentarzy cyklu eliańskiego widzimy w proroku – jak na przykład wspominają św. Efreem, św. Atanazy, św. Bazyli i św. Ambroży – model

¹⁴ *Reguła, konstytucje, przepisy wykonawcze Zakonu Braci Bosych Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, Kraków 1997, s. 67.

¹⁵ *Reguła, konstytucje, przepisy wykonawcze Zakonu Braci Bosych*, s. 34.

zażyłości z Bogiem, modlitwy, samotności, umartwienia i wartości, które charakteryzują życiowe doświadczenie mnicha. W końcu u ojców Kościoła w tradycji syryjskiej, greckiej i łacińskiej, począwszy od V wieku zostaje jasno dookreślona, a jeszcze bardziej w wiekach średnich, podstawa sukcesji nowotestamentalnych mniichów po proroku Eliaszu i naśladowania go w kontekście życia monastycznego. To eliańskie dziedzictwo, wzbogacone również przez inne źródła, przetrwało w średniowieczu w Zakonie Karmelitańskim: od czasu korzeni w Palestynie pod koniec XII wieku, do czasu trzeciej krucjaty i rozwoju na Zachodzie.

Współczesna krytyka historyczna poddała rygorystycznej ocenie źródła, które dotyczą początków Zakonu na górze Karmel i życia pierwszych pokoleń karmelitów w Europie. Niektóre szczegółowe badania zmieniają głęboko wiedzę i przekonania, które towarzyszyły zakonowi od wieków na temat eliańskiego pochodzenia. Na początku historii zakonu odnotowujemy pewne realne sprzężenie topograficzno-biblijno-duchowe z figurą Eliasza, związane z Górą Karmel, której dynamikę oddaje hagada eliańska tradycji hebrajskiej i patrystyczno-monastycznej.

Elias nazwany został przez Filipa Ribota *princeps monachorum*, czyli pierwszym, najznakomitszym, mistrzem, założycielem, księciem mnichów. W *De institutione monachorum* (według współczesnej krytyki opublikowanego między 1379 i 1391) ten wybitny alegorysta koncentruje się na epizodzie z Pierwszej Księgi Królewskiej (17, 2–6), w którym Bóg zaprasza Eliasza, żeby ukrył się przy potoku Kerit. W ten sposób Ribot buduje prototypowy obraz karmelity: oddalonego od świata, oddanego wyłącznie kontemplacji Boga i zdanego całkowicie na jego dobrodziejstwo.

Prorok Eliasz jest tym, który żyje w nieustannym kontakcie z Bogiem na modlitwie, rozmawia z nim twarzą w twarz. Z dzieła Ribota wyrasta ideał karmelity, który jak Eliasz dąży do ideału

modlitwy prorockiej, ściśle przylgnął do Boga przez Jego Słowo i niezwykle doświadczenie Jego obecności. Całe dzieło przypomina niekończącą się medytację, która spina szkołę prorocką z doświadczeniem Matki Zbawiciela, Maryi, którą według Chryzypa z Jerozolimy i Jana Damasceńskiego symbolizuje obłok oglądany przez Eliasza (1 Krl 18, 14).

Wiekі XIV i XV były świadkami największego rozwoju tematów Eliasza i Maryi ze względu na dwa podstawowe powody. Pierwszym jest niekończący się problem tożsamościowy. Przez papieży Bonifacego VIII (1298) i Jana XXII (1317 i 1326) Zakon Karmelitański został ocalony od prawdopodobnej zagłady, wymuszonej przez ustawodawstwo Soboru Laterańskiego IV na temat nowych zakonów. Drugi powód dotyczy problemu usprawiedliwienia tytułu maryjnego, który nie był dobrze widziany przez inne zakony. W szczególności sposób zostało zakwestionowane wyrażenie *bracia Najświętszej Maryi Panny*. Od początku XIV wieku Jan de Cheminot rozwijał bardziej znaczącą i dokładną refleksję na temat Eliasza i Maryi (ok. 1337), sugerując, że Maryja w swojej młodości odwiedziła Górę Karmel. Jan Baconthorpe (†1348) połączył ze sobą temat Eliasza i Maryi i napisał komentarz do Reguły, w którym pokazuje, jak karmelici, przyglądając się Maryi, naśladowali jej życie. W swoim rozległym dziele *Laus religionis carmelitanae* Baconthorpe pogłębił relację między Górą Karmel i Maryją poprzez różne etymologie – często wymuszone – i legendy. Eliasz miał być według Baconthorpa pierwszym karmelitą, to on rozwinął symbolikę maryjną *obłoku* w 1 Re 15, 44: chmury, która przyniosła ulgę po czasie suszy.

Maryja, Bogurodzica jest niosącą Słowo *par excellence*. Ściśle związana w tradycji karmelitańskiej z Eliaszem jest Matką Słowa, Jego pierwszą uczennicą i jednocześnie siostrą. Z resztą sama nazwa *Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel* sugeruje ściśle więzy między zakonem i Matką Bożą. *Konstytucje Karmelitów*

Bosych z 1986 roku podkreślają, że Maryja jest „doskonałym ideałem zakonu” (n. 49)¹⁶, a „badając Pismo, staramy się coraz głębiej [Ją] poznawać” (n. 50)¹⁷. Od *fiat* aż po Krzyż jest mistrzynią przyjmowania woli Bożej i przechowywania drogocennych słów swojego Syna. Po reformie terezańskiej Maryja z jednej strony została przeniesiona w sferę estetyki teologicznej i naturalnej pobożności: stała się gospodynią każdej nowej wspólnoty, jej habit z dumą przyjmowali wszyscy synowie i córki¹⁸. Z drugiej strony, zwłaszcza w poezji św. Jana od Krzyża i jego duchowych uczennic (św. Teresy od Dzieciątka Jezus, św. Elżbiety od Trójcy Świętej czy św. Teresy Benedykty od Krzyża) Maryja jest nieodzownym ogniwem tajemnicy wcielenia, uczestniczką trójjedyną miłości. Pod tym względem wskazuje drogę jak bizantyjska ikona *Odigitria*: pokazuje na Syna, który odwdzięcza się przyłgnięciem i miłością.

4. LOGOCENTRYZM NOWOŻYTNEGO KARMELU

Renesans pod wieloma względami jest cezurą kulturową, społeczną i polityczną. Zwrot afektywno-mistyczny, czyli *devotio moderna* odwrócił późnostarożytne proporcje między Jezusem ewangelicznym, historycznym, realistycznym, wcielonym, a Logosem i Jego tajemnicą przeżywaną w oddzieleniu od historii. Święta Teresa od Jezusa całkowicie zaufała tajemnicy wcielenia, człowieczeństwo Jezusa uczyniła programową drogą poznania tajemnicy Syna. Koncentracja na Jezusie Bogu i człowieku, z obawy przed fałszywymi wyobrażeniami i teoriami, przeradzała się jednak w środowiskach

¹⁶ *Reguła, konstytucje, przepisy wykonawcze Zakonu Braci Bosych*, s. 60.

¹⁷ *Reguła, konstytucje, przepisy wykonawcze Zakonu Braci Bosych*, s. 61.

¹⁸ Zob. L. Saggi, *Atteggiamento di ascolto della parola di Dio nell'Ordine Carmelitano: testi e autori*, „Carmelus” 15 (1968), s. 127–164.

kościelnych w ogołoconą z człowieczeństwa wizję Jezusa, odebranego nieco od ludzkich historii, zatrzymanego na pobożnych i wyidealizowanych obrazach.

Devotio moderna była zróżnicowanym ruchem, od społecznego i aktywnego wymiaru miłosierdzia i ubóstwa, aż do niezwykle afektywnych rozważań Tomasza à Kempis. W odnowionym Karmelu devotio moderna owocowała nowym zainteresowaniem – Jezusem ewangelicznym. Chociaż klasztory żeńskie nie miały swobodnego dostępu do Biblii w języku narodowym, brewiarzyki siostr z tamtego okresu pełne są niewielkich bilecików z cytatami, prostymi tłumaczeniami fragmentów Pisma. Logocentrym nowożytnego Karmelu nie przekładał się jednak na konkretne praktyki i strategie wspólnotowe. Żywe pragnienie Jezusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem było ograniczone aktualnymi tendencjami i brakiem zaufania do osobistej lektury Pisma, która za bardzo kojarzyła się z postulatami reformacyjnymi Marcina Lutra.

5. LECTIO DIVINA CZY LECTIO DEVOTA

Świadectwa o korzystaniu z Pisma w trakcie modlitwy możemy odnaleźć już w kościele pierwotnym, jak pokazuje wiele przykładów w Nowym Testamencie: Dzieje Apostolskie 4, 23–31 i Apokalipsa, hymny przytaczane w Ewangeliach i w Listach Pawłowych. Odnajdujemy dalej ten sposób modlitwy w pismach ojców Kościoła i w tradycji monastycznej. Innocenzo Gargano zauważa, że już w pierwszej fazie ruchu monastycznego czytanie Biblii rozwinęło się w prawdziwą metodę modlitwy ludzi starających się zdobyć boską wiedzę i spotkać Chrystusa, który mówi w świętym tekście¹⁹.

¹⁹ Zob. I. Gargano, *Lectio divina – wprowadzenie*, Kraków 2001, s. 10.

W ten sposób rodziło się *lectio divina*, które zakładało istotowe połączenie między życiem monastycznym i słowem Bożym. W Słowie mnich przeżywał, odnawiał się i uczestniczył w wypełnieniu tajemnicy zbawczej. Samo *lectio divina* miało formę teocentryczną, chrystologiczną i trynitarną, i zawsze związaną z psalmodią, rozumianą w sensie szerokim (liturgia godzin, wigilie itd.). Zatem istniała jakaś ciągłość między *lectio divina* a formami modlitwy indywidualnej i modlitwy wspólnotowej: w ten sposób wpisywała się w głębokie pragnienia i pozwalała na *nieustanną modlitwę* (1 Tes 5, 17).

Przez wieki życia monastycznego nie było potrzeby wypracowywania jakiejś systematycznej metody modlitwy słowem. Odprawiano *lectio divina* według własnych potrzeb i poziomu duchowego. Jednak z tekstów na ten temat wyrasta pewna dynamika (nie metoda) złożona z *lectio* (słuchania) i *ruminatio* (dosł. przeżuwanie), tj: czytać, aby słuchać Słowa, które do mnie kieruje Bóg i powtarzać, aż przejdzie do pamięci, potem pozwolić, aby przeszło w głąb mnie i zastosować do życia²⁰. W praktyce monastycznej w *lectio divina* nie angażuje się tylko umysł, lecz również to, co jest nazwane „oczami serca”, „pałacem serca”, co zakłada ascezę, wyrzuty, żal za grzechy i pragnienie Boga w konkretnym życiu. Dlatego *lectio divina* jest rozumiane jako indywidualne ćwiczenie, co często w życiu mnicha było związane z następnym momentem tzw. *collatio*, czyli rozmową duchową z innymi na temat odczuć sugerowanych przez *lectio*, w której się pomaga wzajemnie rozwiązywać problemy, również konkretne, które budzą się w stosunku do własnego życia²¹.

Od XII wieku metoda modlitwy Guido II, wpisana poniekąd w nurt *devotio moderna*, była przez wieki klasycznym sposobem

²⁰ Zob. *Lectio divina – Boże czytanie*, Tyniec 20013, s. 16.

²¹ Zob. *Lectio divina*, red. J. M. Popławski, Lublin 2007, s. 25.

na żywą lekturę Pisma. Jego czterostopniowy model czytania, medytacji, modlitwy i kontemplacji słowa Bożego był przekazywany w podręcznikach wychowujących kolejne pokolenia nie tylko kartuzów, którzy byli pierwszymi adresatami *Scala Claustralium*, ale również nowych, mendenkanckich rodzin zakonnych i zrzeszonych przy nich świeckich.

Od XV wieku wraz z rozprzestrzenianiem się ruchu devotio moderna coraz bardziej powszechna staje się nowa forma modlitwy – medytacja czy też modlitwa myślna, która stopniowo zastępuje lectio divina i staje się również niezależna od Biblii, posługując się własnymi metodami. Za przedmiot obiera literaturę duchową w ogólności, jest ćwiczeniem autonomicznym i specyficznym, niezorientowanym na vacare Deo, lecz bardziej o profilu psychologicznym i zwróconym na propositi do uskutecznienia w życiu codziennym. Poza Biblią, która nadal pozostaje fundamentem życia duchowego, posługiwano się życiorysami świętych, podręcznikami, okolicznościowymi pismami, przygotowanymi na potrzeby medytacji według różnych metod²².

Jan od Jezusa i Maryi (1564–1615), jeden z najwybitniejszych wychowawców karmelitów bosych, podjął w swoim *Podręczniku dla nowicjuszy*²³ próbę akomodacji uświęconej tradycją metody Guido II do nauczania św. Teresy na temat modlitwy myślnej (hiszp. *oración mental*). Pierwszą zasadniczą różnicą w podejściu w stosunku do klasycznego lectio divina był wybór treści do czytania oraz nastawienie. Dla tradycji kartuzjańskiej przedmiotem „duchowego czytania” było Pismo Święte, a orant był całkowicie nastawiony na poznanie Słowa, natomiast dla Jana od Jezusa i Maryi było ważne,

²² Zob. P. Ortega, *Historia del Carmelo Teresiano*, Burgos 1996, s. 53.

²³ Wszystkie łacińskie cytaty dzieła podaję za: Ioannes a Iesu Maria, *Instructio noviciorum*, Gandavi 1774.



żeby tekst był duchowy, poruszał serce, a cała modlitwa nastawiona była raczej na potrzeby aktualne odbiorcy. Z tego powodu Jan od Jezusa i Maryi częściej posługuje się wyrażeniami: *lectio pia*, *lectio devota* (czytanie pobożne), *lectio spiritualis* (czytanie duchowe). Jego schemat składa się z siedmiu elementów: *praeparatio remota* et *proxima*, *lectio*, *meditatio*, *gratiarum actio*, *oblatio*, *petitio*.

Przygotowanie dalsze (łac. *praeparatio remota*) jest wycofaniem się z możliwych okazji do rozproszeń (łac. *fuga occasionum distractionis*), przygotowanie bliższe (łac. *praeparatio proxima*) jest postawą świadomości obecnego Boga (łac. *consideratio divinae Maiestatis*). Celem *lectio* w podręczniku Jana od Jezusa i Maryi nie była wiedza, lecz głębokie uczucie miłości do Boga (łac. *lectio sit non sciendi sed Deum amandi*). Dla Guido II *lectio* było zaangażowaniem całego człowieka w treść (łac. *cum animi intentione inspectio*), która została porównana do stałego pokarmu.

Meditatio dla Jana od Jezusa i Maryi była dwojakim dyskursem rozumu, który przez obrazy i idee skłania wole do dobra (wymiar moralny), podczas gdy w klasycznym schemacie *meditatio* jest poszukiwaniem prawdy (łac. *occultae veritatis notitiam investigans*), a odpowiedź moralna została przesunięta na *oratio* (łac. *devota cordis intentio in Deum pro malis et bonis*).

Gratiarum actio (dziękczynienie), *oblatio* (ofiarowanie) i *petitio* (prośba) stanowią w koncepcji Jana od Jezusa i Maryi spójny i potrójny akt: w podziękowaniu za spotkanie ze Słowem, człowiek pragnie złożyć ofiarę i pokornie prosić o łaskę. W klasycznym schemacie następuje tutaj kulminacyjny etap *contemplatio*, który dla Guido II jest wzniesieniem zawieszonoego umysłu ku Bogu (łac. *mentis in Deum suspensae elevatio*). Może zastanawiać, dlaczego w schemacie karmelitańskim nie ma miejsca na kontemplację, nazywaną przez św. Teresę perłą drogocenną. *Podręcznik dla nowicjuszy (Instructio noviciorum)* miał charakter dydaktyczny dla

bardzo młodych i nowych adeptów życia karmelitańskiego, być może nie gotowych jeszcze do zrozumienia subtelnego działania Boga, lub ta „cenzura kontemplacji” była świadomym zabiegiem, ponieważ schemat miał dać stabilne fundamenty do codziennego spotkania ze Słowem, niezależnie od wewnętrznej dojrzałości i poziomu duchowego.

PODSUMOWANIE

Od początku XVI-wiecznej reformy karmelitów bosych w programach dnia (tzw. horarium) można zaobserwować rozdział między aktywnym czytaniem Pisma a czasem modlitwy wewnętrznej. Taki zwyczaj, o ile świadomie kontynuowany, mógł być nawiązaniem do wschodnich zwyczajów monastycznych, gdzie lektura i zapamiętywanie słów Jezusa oddzielone jest w czasie od czuwania i skupienia (tzw. $\nu\eta\psi\iota\varsigma$). Ojcom neptycznym towarzyszyło przekonanie, że zapamiętane słowa Jezusa są narzędziem dla Ducha w czasie skupienia, które nie powinno być już rozpraszone czytaniem.

W tym kontekście kontaminacja lectio divina z oracjón mental w wydaniu Jana od Jezusa i Maryi ogranicza horyzont i traci z pola widzenia walory dwóch prostych i wzajemnie sycących się praktyk spotkania ze Słowem: aktywnego czytania w kontekście i zapamiętywania oraz modlitwy myślniej, podczas której trzeba „bardziej kochać niż się zastanawiać” – jak sugestywnie napisała w *Twierdzy wewnętrznej* (4:1:7) Mistrzynie spotkania ze Słowem.

Ten krótki zarys historyczny miał za zadanie uwypuklenie cech dystynktywnych w sposobie modlitwy słowem Bożym w tradycji karmelitańskiej. Warto przypomnieć, że od początku lektura Pisma w Karmelu miała cele praktyczne, a nie teoretyczne, chodziło o język i narzędzia modlitwy. Popularna metoda lectio divina

pozostawała raczej sposobem na aktywne czytanie Biblii w celi, natomiast „przeżute słowa” były pokarmem w czasie wspólnotowej modlitwy myślniej. Pieśń nad pieśniami, psalmy, pisma św. Jana i św. Pawła były ulubionymi tekstami, które często komentowano i do których układano poezje. Współczesne karmelitanki i karmelici boski nadal oddychają tą starożytną atmosferą w swoich klasztorach. Chociaż dysponujemy specjalistycznymi narzędziami do poznawania Biblii, jej języka i kultury, to najowocniejsze pozostaje to proste spotkanie, czytanie słów Jezusa, powracanie do nich, zapamiętywanie i oczekiwanie aż samo Słowo odpowie.

BIBLIOGRAFIA

Bettati F., Rosso A., *Lectio divina al Carmelo*, Milano 1999; Boaga E., *Come pietre vive... per leggere la storia e la vita del Carmelo*, Roma 1993; Boaga E., *La Signora del luogo: Maria nella storia e nella vita del Carmelo*, Roma 2001; *De institutione primorum monachorum*, w: *Speculum carmelitarum*, ed. Daniel od Dziewicy Maryi, Antwerpia 1680; Gargano I., *Lectio divina – wprowadzenie*, Kraków 2001; Geagea N., *Maria Madre e Decore del Carmelo: La pietà mariana dei carmelitani durante i primi tre secoli della loro storia*, Roma 1988; Hoppenbrouwers V., *Devotio mariana in Ordine Fratrum B. Mariae Virginis de Monte Carmelo a medio saeculi XVI usque ad finem saeculi XIX*, Roma 1960; Ioannes a Iesu Maria, *Instructio noviciorum*, Gandavi 1774; Koppes M., *Carlos Mesters: Biblical Scholar and Liberation Theologian*, „Carmelus” 40 (1993), s. 3–10; *Lectio divina – Boże czytanie*, Tyniec 20013; *Lectio divina*, red. J. M. Popławski, Lublin 2007; *Master of the Sacred Page, Essays and Articles in Honor of Roland Murphy O.Carm. on the Occasion of his Eightieth Birthday*, ed. K. Egan, C. Morrison, Washington

1999; Moriones I., *El Camelo Teresiano y sus problemas de memoria historica*, Vitoria 1997; Ortega P., *Historia del Carmelo Teresiano*, Burgos 1996; Pietro della Madre di Dio, *Le Fonti bibliche della Regola carmelitana*, „Ephemerides Carmeliticae” 2 (1948) no. 1, s. 65–97; *Reguła. Konstytucje. Przepisy wykonawcze Zakonu Braci Bosych Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, Kraków 1997; *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, vol. 11, ed. Fr. Stegmüller, Madryt 1950–1980; Saggi L., *Atteggiamento di ascolto della parola di Dio nell’Ordine Carmelitano: testi e autori*, „Carmelus” 15 (1968), s. 127–164; Secondin B., *La Lettura orante della Parola*, Padova 2002.