



KS. WACŁAW SWIERZAWSKI

MISTYKA ZAKORZENIONA W LITURGII w doświadczeniu św. Teresy od Jezusa

„Wiele bowiem na tym zależy, byśmy to
zrozumieli i wiedzieli jak to jest, bo wielkie
tajemnice dzieją się w duszy człowieka, gdy
przyjmuje Komunię”.

Św. Teresa z Avila, *Sprawozdanie* 57.

Sformułowanie naszego tematu „mystyka zakorzeniona w liturgii” jest transpozycją i dopełnieniem starożytniej i czcigodnej maksymy: *Legem credendi lex statuat supplicandi*¹, powtarzanej w znanym skrócie: *Lex orandi — lex credendi*. Źródłem wiary jest liturgia. Owocem wiary zakorzenionej w głebie łaski udzielanej w liturgii jest mistyka², owa tajemnicza pełnia Bożo-ludzka w człowieku, który przez całkowity dar z siebie otworzył się na miłość Trójjedynego Boga, przyjął ją i dał się jej zawładnąć i przemienić. Mistyka jest więc pełnią wiary. Jej brak to wiara niepełna, niedojrzała, wiara słaba, chora, która może być prawie nie-wiarą. Spotyka się oba te zjawiska w dziejach Kościoła w wymiarze jednostkowym i społecznym. Są epoki dziejów tętniące wiarą żywą, są epoki zagrożone poważnymi kryzysami wiary.

Kiedy św. Teresa z Avila, reformatorka Karmelu, w czasie wielkiego upadku wiary chciała pomóc Kościołowi, uważała, że najbardziej sku-

¹ *Indiculus „De gratia Dei”, Denzinger 246.*

² L. Bouyer, *Mystique, essai sur l'histoire d'un mot*. „La Vie Spirituelle”, Suppl. 9 (1949), 3–24. Przekształcenia przymiotnikowe określania doświadczenia mistycznego (*mystikos*) w rzeczownikowe (mystyka) dokonał J. Görres. Odtąd „mystyka” oznacza THEORIA i PRAXIS=TECHNE, czyli samo doświadczenie Boga i refleksję nad tym doświadczeniem, filozofię lub teologię mistyki. Lepszą terminologicznie jest sytuacja w pokrewnej dziedzinie, gdzie asceza dotyczy doświadczenia praktycznego, zaś ascetyka zajmuje się teorią tego doświadczenia. Znanie są też określenia liturgiczne wczesnochrześcijańskie TA MYSTYKA, oznaczające albo sam obrzęd, albo przedmioty obrzędowe, i OI MYSTIKOI — wtajemniczenie w obrzędy, podlegające procesowi mystagogii. Dziś podejmuje się także próby pewnej systematyzacji terminologicznej, z której wyłaniają się określenia: MISTYKA jest doświadczeniem, MYSTOLOGIA (lub mystografia) jest refleksją, mówieniem czy opisem, zaś MYSTAGOGIA teoretyczno-praktycznym wprowadzeniem do mistycznego doświadczenia przez tego, kto już uczestniczy w takim doświadczeniu. Por. I. Behn, *Spanische Mystik, Darstellung und Deutung*, Düsseldorf 1957, s. 8.

teczny środek leży w odnowie prawdziwego, wewnętrznego życia³. Mater spiritualium nie tylko sama pod tchnieniem Ducha Świętego dojrzała jak dorodny owoc w ogrodzie Kościoła, ale „za specjalnym działaniem Boga została powołana do tłumaczenia tajemnic teologii mistycznej” (Benedykt XIII) i „z aureolą świętości spłotła wieniec mądrości” (Benedykt XV). Uważała za swoje życiowe posłannictwo przypominać ludziom, że wiara chrześcijańska musi być dynamiczna, pełna światła i mocy, że musi wznosić się na mistyczne szczyty. Dzieliła się też swoimi doświadczeniami. Bezpośrednio wpływała na swoje córki duchowe z Karmelu, który tak bardzo się rozwinął pod wpływem przeprowadzanej przez nią reformy; wpływa nadal przez swą obecność w społeczności świętych oraz przez liczne traktaty czytane przez cztery wieki dzielące nas od jej śmierci. Gdzie były korzenie jej dojrzałych owoców? Z jakiej gleby i z jakiego źródła płynął ów strumień wody żywej — o którym marzyła od dziecka jak ewangeliczna Samarytanka — i dokonywał w niej cudu przeobstwienia? W jaki sposób dojrzała w Teresie mistyka, która stworzyła w niej „ową wielogłosową, ciągle wzbierającą pieśń ku czci Boga Trójjedynego, Stwórcy, Zbawiciela, Mistrza”⁴?

Paweł VI powiedział w homilii promulgującej Teresę Doktorem Kościoła (27.9.1970 r.): „Przybywa do nas w chwili nacechowanej wielkim wysiłkiem reformy i odnowienia modlitwy liturgicznej”⁵. Kiedy idąc za słowami papieża pragniemy po prostu powiedzieć, że jej mistyka — jak wszelka mistyka Kościoła — była zakorzeniona w liturgii, zakrawa to na truizm. Ale sugestywne sformułowanie Pawła VI wynikało zapewne ze świadomości, że ta sprawa nie jest wcale tak oczywista. Wiedzą o tym dobrze specjaliści od teologii mistycznej, zajmujący się badaniem mistyki hiszpańskiej XVI i XVII wieku. Wiedzą oni, że za tak sformułowaniem tematem kryje się bardzo poważny teologiczny problem. Dotyczy on samej istoty życia mistycznego, a zwłaszcza powiązania tych szczytów dojrzałej wiary ze świętością. Jeśli w tym miejscu zacytujemy zdanie znanego współczesnego teologa K. Rahnera: „wierzący ludzie jutra muszą być mistykami, bo inaczej utracą swoją wiarę”, postawiony przez nas problem urasta do rangi zagadnienia fundamentalnego.

Wielu teologów nie zgadza się jednak z twierdzeniem, że u św. Teresy z Avila mistyka była zakorzeniona w liturgii⁶. Również prawie nie istnieje-

³ Por. Edith Stein, *Modlitwa Kościoła*, art. w: E. Stein, *Z własnej głębi. Pisma różne*. Kraków 1978, t. II, s. 148.

⁴ *ibid.*, s. 151.

⁵ Polski tekst homilii zob. *Otrzymałam Ducha Mądrości. Księga Pamiątkowa z okazji ogłoszenia św. Teresy od Jezusa Doktorem Kościoła Powszechnego* (praca zbiorowa). Kraków 1972, s. 26—30.

⁶ Tego zdania są A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 190, L. Coignet, *La Spiritualité moderne*, t. I. *L'essor: 1500—1650*, Aubier 1966, który pisze: „Centrée sur l'expérience mystique, la spiritualité thérésienne tend à se réaliser d'abord dans la vie d'oraison, et elle accorde peu d'attention à d'autres

je naukowa literatura, usiłująca dowieść, jakoby św. Teresa widziała źródło własnych doświadczeń mistycznych w liturgii, a co za tym idzie, by wskazywała innym tę drogę poszukiwań.

Dlatego ten tak zdawałoby się partykularnie ujęty problem — badany na materiale zaczerpniętym z dzieł Teresy z Avila — urasta do rangi symbolu. Dotyczy bowiem zagadnienia o zakresie o wiele szerszym: czy mistyka wszystkich epok chrześcijaństwa ma swoje korzenie w liturgii? Czy traktaty mistyczne upoważniają do takiego stwierdzenia? Aby dać adekwatną odpowiedź na to pytanie, trzeba po pierwsze wyjaśnić kluczowe terminy naszej tezy, bo, jak uczy doświadczenie, nieporozumienia mają często tu swój początek, a po drugie przedstawić ten problem na przykładzie teologii mistycznej świętej Teresy.

I. MISTYKA — MISTERIUM — LITURGIA

Mistyka to nie jest termin biblijny, nie ma go po prostu w Biblii. Nie znaczy to jednak, że nie ma w Piśmie świętym tego, co dotyczy jej istoty. Cała Biblia jest przeniknięta mistyczną interpretacją⁷. Bóg jest opisywany jako pozostawiający człowiekowi całkowitą wolność i dający mu możliwość osobistego spotkania i doświadczenia, a tym samym odsłonięcia tajemnicy. Słowo Boga i Jego czyn stają się atrybutami wcielonej osoby, Jego Ty, objawiającego się przyjaciołom. Całe Pismo święte jest opisem tej boskiej teofanii.

Prawdziwa teologia mistyki zaczyna się od pierwszego człowieka, Adama. Tam w raju Bóg jest bliski a człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27). Szczytem spotkania człowieka z Bogiem jest przymierze (Rdz 15, 18), które staje się *consortium sermonis Dei* (por. Wj 34, 29; 2 P 1, 4). Akcenty mistyczne pojawiają się w spotkaniu Boga z Abrahamem (Rdz 12—22), w wizji Jakuba (Rdz 32, 25—31), w objawieniu się JHWH, Tego Który Jest (Wj 3, 14), w rozmowie Boga z Mojżeszem (Wj 33, 7—11), w dalszym przekazywaniu Słowa (Pwt 1—6), w słowach Pana do Eliasza (1 Krl 19, 8—14), w teofaniach JHWH wobec proroków, w psalmach czy w Pieśni nad Pieśniami, która w swojej poetyckiej formie jest ulubionym tekstem mistyków i wątkiem dla mistyki oblubieńczej (*Brautmystik*).

W Nowym Testamencie cień przekształca się w rzeczywistość. Epi-fania wcielenia stanowi dopełnienie doświadczeń zjednoczenia z Bogiem przez wiarę. Zapowiada to Chrystus w scenach spotkania z Nikodemem

formes de piété, par exemple à la liturgie". H. Fischer, *Mystik*, w: *Sacramentum Mundi*, Freiburg, t. III: 1969, s. 658, imputuje mistyce hiszpańskiej zacieśnienie („unnötig und ungerechtfertigt eingengt") spowodowane subiektywnym psychologizmem.

⁷ Por. na ten temat H. Fischer, *Mystik*, s. 654—656.

i Samarytanką i przez ciągle nawiązywanie do „Ja JESTEM”, Ego EIMI (J 4, 26; 8, 24. 28, 58; 13, 19; 15, 1), domagające się odpowiedzi partnera. Szczyt mistycznego spotkania z Bogiem objawiony jest przez Jezusa w słowach: Ja jestem chlebem życia, światłością, zmartwychwstaniem, drogą, prawdą i życiem.

Doświadczenie udzielania się Boga musi dokonać się w dziękczynnym i pokornym przyjęciu i nieustannej gotowości. Synoptycy mówią o poznaniu w niepoznaniu, o widzeniu w niewidzeniu, o znalezieniu w utracie i zagubieniu. „Kto chce znaleźć swe życie — mówi Pan — straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10, 39). Zawsze więc chodzi o odróżnienie tego, co przemijające, od tego, co „trwa na wieki” (1 P 1, 23—25), oraz o wybór i decyzję. Trzeba poznać tajemnicę Królestwa (Mk 4, 11) ukrytą pod symbolem litery, obrazu, przypowieści. Ale nade wszystko trzeba poznać żywą wiarą samego Króla i Pana. Wiara jako wiedza byłaby tylko czystą informacją i nie dokonywałaby przemiany, jaka jest rezultatem spotkania ze Zmartwychwstałym. To spotkanie z Jego Osobą nazywa się doświadczeniem wiary przez miłość. Zwane jest ono również mistyką.

Do zastosowania tego określenia w chrześcijaństwie przyczynił się św. Paweł ze swoją nauką o misterium⁸. On też pierwszy zarysował kształt prawdziwej mistyki, gdzie pojęcie „mistyczny” określające przeżycie doświadczane przez człowieka formowało się w zależności od „misterium” jako dzieła Boga. *Mysterion* św. Pawła to spełnienie się zamiaru Boga — najpierw ukrytego, potem objawionego ludziom w Chrystusie i znów ukrytego w czasie Kościoła aż po apokaliptyczne wypełnienie wieków. Celem i zadaniem tego planu jest zbudowanie ścisłej więzi między ludźmi i Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Zamiar Boga spotyka się z zamiarem ludzi. Bóg, widząc ich gotowość do współdziałania, obdziela ich światłem i mocą wiary, tworzy w nich odruch wdzięczności — dziękczynienia — i budzi miłość czynną na wzór miłości Chrystusa. Oto spotkanie Chrystusa i Kościoła w żywej wierze, która interioryzuje misterium we wnętrzu człowieka, sprawiając nieustanne przechodzenie z Chrystusem przez śmierć do sfery Boga.

U Ojców Kościoła następuje dalsze doprecyzowanie tak pojmowanej przez Biblię dojrzałości chrześcijańskiej. Określenie *mystikos* — *mysticus* występuje zawsze jako korelat misterium, ma swój początek w ekonomii zbawienia dokonanej przez Chrystusa w szczytowym dla Niego i dla nas przeżyciu misterium paschalnego⁹. Co więcej, możliwość zbliżenia się do

⁸ L. Cerfaux, *Mystique paulinienne*, „La Vie Spirituelle”, Suppl. 23 (1952) s. 413—426; J. Coppens, *Le „Mystère” dans la théologie paulinienne et ses parallèles Qumraniens*, w: A. Descamps, *Litterature et théologie pauliniennes*, Tournai 1960, s. 142—165.

⁹ L. Bouyer, *Mysterion*, „La Vie Spirituelle”, Suppl. 23 (1952) s. 397—413.

owego misterium łączy się coraz wyraźniej z liturgią eucharystyczną. Ono bowiem, czego nie było jeszcze u św. Pawła, jest zawsze uobecnianie w czasie sprawowania Eucharystii. Wydobył tę naukę z tradycji Kościoła benedyktyński teolog O. Casel († 1948)¹⁰, a oficjalnie przypomniał Sobór Watykański Drugi: „Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej, czy to w osobie odprawiającego, czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi. Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy. Rzeczywiście, w tak wielkim dziele [jakim jest liturgia], przez które Bóg otrzymuje doskonałą chwałę a ludzie uświęcenie, Chrystus zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną, która wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć Ojcu wiecznemu” (KL 7).

Misterium dla wielu teologów okresu patrystycznego to także sens duchowy Biblii, Bożego słowa. W egzegezie biblijnej oznacza to przejście od sensu literalnego, dostępnego także niewierzącym, do ujęcia misterium Chrystusa. Taką duchową egzegezą zajmuje się przede wszystkim liturgia, gdzie Chrystus objawia swoją obecność przez wypowiedane słowa. Dominuje więc w takim określaniu mistyki teologia, dogmat i kerygmat wydobyty z historii zbawienia opisanego w Biblii. Ten obiektywny wymiar misterium kształtuje naszą wiarę jako jej przedmiot i jest normą i dynamiczną zasadą jej pełnej dojrzałości.

O teologii mistycznej jako o synonimie mistyki mówi po raz pierwszy Pseudo-Dionizy Areopagita (505). Podkreśla więc mistyczny charakter teologii, domagając się tym samym od teologów obok poznania również zaangażowanej miłości i kontemplacji¹¹. Fakt tego przesunięcia akcentów z tego, co obiektywne, na to, co subiektywne miał poważne konsekwencje — w Średniowieczu i później — dla rozumienia przeżycia mistycznego. W świadectwie mistyków jest coraz mniej tekstów opisujących przedmiot mistycznego doświadczenia. Od św. Augustyna, twórcy terminu *docta ignorantia*, poznanie Boga rozumiane jest jako niepojęte zjednoczenie zdobywane za cenę zamknięcia umysłu i miłostnego zawierzenia. Mistycy nie mówią, Kim jest Bóg, ale opisują swoje doświadczenia, pozostawiając pełną tajemnic osobę Niewypowiedzianego Boga teologom, wprowadzającym do uprawianej przez siebie dyscypliny narzędzia filozofii.

¹⁰ O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960 oraz *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg im Br. 1923, i *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Münster 1941. Opracowanie tego wątku A. Mayer-B. Neunheuser, *Vom christlichen Mysterium*, Düsseldorf 1951.

¹¹ H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Aubier 1949. Por. też na temat W. Świerżawski, *Mysterium Christi*, Kraków 1975, s. 223—229.

Obecny skrót musi — jak każde pobieżne streszczenie — mieć wiele białych plam i nie może ogarnąć całej prawdy. Nie wolno jednak zapominać, że złoty okres Średniowiecza przedłużył ciąg teologii biblijnej z gruntownie opracowaną i opartą na teologii misterium św. Pawła mistyką¹². Spotykamy organiczne syntezy tego ujęcia w *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre (1231), w *De Sanctissimo Corpore Christi* św. Bonawentury (1274), w *Summie teologicznej* i w *Compendium Theologiae* św. Tomasza z Akwinu, w *Opus Tertium* i w *Philosophia Moralis* Rogera Bacona (1294). Eucharystia rozumiana jest przez nich jako źródło wszystkich doświadczeń mistycznych, które występują często podczas Mszy świętej a zwłaszcza w samym akcie Komunii świętej. „W czasie Mszy świętej w Neapolu — pisze K. Michalski o przeżyciu św. Tomasza z Akwinu — jakby przebił święty myślą granice dwóch światów, tak iż dotąd raczej do drugiego należał świata”¹³. Wiele takich opisów zawierają hagiograficzne życiorysy ówczesnych teologów i mistyków.

Jednak począwszy od późnego Średniowiecza, zwłaszcza pod wpływem mistyki niechrześcijańskiej zgłębianej w okresie Renesansu — greckiej, żydowskiej, arabskiej i mistyki Dalekiego Wschodu, „chrzczonej” wprowadzie przez teologów, ale też nie do końca — zmienia się perspektywa. Mistyka staje się *cognitio Dei experimentalis*, doświadczalnym poznanie Boga. Akcent spoczywa na przemianie duszy otwartej na Jego działanie. Jednak zamiast czytania Biblii zaczyna fascynować owa uczona niewiedza, *docta ignorantia*. Historia duchowości zna takie dzieła mistyków i ich interpretacje, według których nie musi się rozpoczynać od Biblii i jej duchowego rozumienia, by dojść do przeobstwiającej człowieka przemiany wewnętrznej: odwrotnie, droga prowadzi od doświadczenia wewnętrznego do rozumienia Bożego Słowa. Bo przecież — jak mówią niektórzy o Teresie — znała ona Biblię tylko z czytań liturgicznych. Rzeczywiście, pokora i ubóstwo posłuszeństwa zanurzają równie głęboko w misterium śmierci i zmartwychwstania, jak wielka teologia — pod jednym warunkiem: że na serio bierze się Słowo Boga i obecność Chrystusa w Eucharystii z rąk Kościoła.

I oto doszliśmy do sedna problemu. Prawdziwie chrześcijańska mistyka oparta jest na Ewangelii i liturgii eucharystycznej, dlatego jest zawsze ściśle powiązana ze zgromadzeniem wspólnoty Kościoła i świętych obcowaniem. Czy zatem mistyka hiszpańska XVI wieku poprzez skoncentrowanie uwagi na własnym wnętrzu zacieśniła spojrzenie ewangeliczno-

¹² E. Longpré, *Eucharistie et expérience mystique*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, 1960, s. 1586—1621. Por. także na temat misterium u św. Tomasza z Akwinu, M. J. de Guillou, *Le Christ et l'Église. Théologie du Mystère*, Paris 1963, oraz W. Świerzawski, *God and the Mystery of His Wisdom in the Pauline Commentaries of Saint Thomas Aquinas*, „Divus Thomas” (Piacenza) 4 (1971) s. 466—500.

¹³ K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949, s. 14.

-teologiczne na modelu indywidualistycznym raczej niż wspólnotowym, jak to jej zarzucają niektórzy teologowie, jak A. Stolz, L. Cognet, H. Fischer? Wprawdzie — mówią — chodzi w niej także o spotkanie Chrystusa, ale częściej we własnej duszy, niż we wspólnocie Kościoła. Czy stworzenie ostrej granicy i antynomii między teologią mistyki a mistyczną teologią nie wpłynęło na zatarcie prawdziwego profilu mistyki? Dla prawidłowego jej ujęcia trzeba bowiem innego wyraźnego rozgraniczenia: między teologią mistyki i psychologią mistyki. Przedmiotem psychologii mistyki jest doświadczenie¹⁴, a nie jak w teologii — historia zbawienia z centralnym wydarzeniem paschalnego misterium Chrystusa. Przewartościowanie zajmowania się psychologicznymi stanami niesie więc wielkie niebezpieczeństwo, bo przesłania ewangeliczne znaczenie spotkania z Bogiem.

Współczesna teologia mistyki zgodnie przyjmuje tezę, że miarą doskonałości na drodze od wiary do jej mistycznej pełni najistotniejsze jest nie doświadczenie zjednoczenia z Bogiem, ale posłuszeństwo, które nawet w doświadczeniu opuszczenia przez Boga utrzymuje nadal stan zjednoczenia. Co więcej, uważa, że istota mistycznego doświadczenia jest poza wymiarem psychologicznych obserwacji i nie może być ani przedstawiona, ani wyjaśniona przez opis fenomenologiczny — pozostaje niewypowiedziana i niewyjaśniona¹⁵. Zresztą idącym drogą za Mistrzem nie obiecywano mistycznego doświadczenia. Kościół i w nim każdy chrześcijanin uczestniczy w losie Chrystusa. Jest z Nim współukrzyżowany, z Nim współpogrzebany, z Nim współzmartwychwstały i jest z Nim w niebie. Istotnym kryterium doskonałości chrześcijańskiej jest więc zawsze przyjęcie woli Ojca.

Wszelkie przesadne schematyzacje w opisach doświadczeń mistycznych i refleksji nad nimi, tak rozpowszechnione dzięki wpływom Platona, Plotyna i jego uczniów oraz Filona, a wprowadzone do teologii mistyki przez Orygenesusa, św. Grzegorza z Nyssy i pseudo-Dionizego, mogą być więc zakwestionowane. Krytycznie trzeba również ocenić sugestie teologiczne, formułowane także przez niektórych teologów Karmelu, że człowiek naprawdę doskonały musi umierać w ekstazie miłości. Bernanos w swoich *Dialogues des Carmelites*, jak przypomniał H. Urs von Balthasar, pisze, że mistyk może umierać również w lęku. Skoro chrześcijanin nigdy nie ma krzyża poza sobą, nie może wiedzieć, czy jeszcze

¹⁴ Warto w tym miejscu przypomnieć, że słowo „mistyka” pochodzi od greckiego MYEIN — tzn. zamykać oczy i usta, aby mieć dystans wobec zjawisk zewnętrznych i móc skierować skoncentrowany wzrok wewnętrzny na osobę Chrystusa mieszkającego w sercu.

¹⁵ W. Beierwaltes, H. U. von Balthasar, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974.

nie przyjdzie na niego ciemna noc, która napełni go rozpaczą, ową Kierkegaardowską „chorobą na śmierć”.

Ideał chrześcijańskiej doskonałości to stała gotowość¹⁶. Gotowość przyjęcia woli Ojca przez naśladowanie Chrystusa i przyjmowanie natchnień Ducha Świętego. Przesunięcie akcentu z doświadczenia na gotowość zmienia nieco cały profil mistyki. Przede wszystkim relatywizuje a raczej doprecyzowuje fenomen doświadczenia. Tomasz z Akwinu, wielki teolog i mistyk, to właśnie uczynił. Przypomnił, że człowiek wiary naśladowujący Chrystusa, otrzymujący dary Ducha Świętego i z nimi współpracujący, dochodzi do doświadczalnego poznania rzeczy Bożych, zwłaszcza poprzez dar mądrości, który jest dopełnieniem wszystkich darów (*sapere* — smakować). Tak więc pojęta dojrzałość to miłość Boga i bliźniego, bez której wszystko inne jest „jak miedź brzęcząca”, to czystość intencji wyrażanej w czynie lub kontemplacji, to prymat misterium, w które wprowadza dar umiejętności i rozumu i wobec którego gotowość wiary przeradza się w swoiste doświadczenie uczestniczenia w misterium krzyża, zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego.

Tak więc pojęta mistyka kieruje się logiką wiary. Karmi się czymś innym, niż analizowaniem stanów ludzkiego wnętrza. Karmi się misterium. Nie tylko formułowanym w słowach, ale przeżyty. Stąd mistyka autentyczna domaga się liturgii — a uczestniczenie w liturgii domaga się mistycznej głębi. Oto centrum naszego problemu. Prawdziwa mistyka jest zawsze trynitarna, dlatego chrystologiczna i pneumatologiczna, i dlatego zawsze sakramentalna, zbudowana na życiu liturgicznym¹⁷. Pozasakramentalny wpływ Ducha Świętego bez zakorzenienia w Ciału Chrystusa, eucharystyczne i eklezjalne, jest w Kościele niemożliwy, ponieważ istotna relacja człowieka z Bogiem nie polega na myśleniu o Nim, na tworzeniu intelektualno-emocjonalnych konstrukcji, choćby poematów o Bogu, lecz na ontologicznej więzi z Chrystusem trwającym w postawie synowskiego posłuszeństwa wobec Ojca. Mistyka jest więc i ma być eucharystyczna. Ma nie tylko wprowadzać w stan dziękczynienia i chwalby, ale tworzyć ludzi na tę chwilę, kiedy w Nowym Jeruzalem „będziemy odpoczywali i oglądali, będziemy oglądali i kochali, będziemy kochali i uwielbiali. Oto co będzie na końcu, ale bez końca. Bo i jakież inny jest nasz cel, jeśli nie dojdzie do Królestwa, które nie ma żadnego końca”¹⁸.

Mistyka jest więc „transpsychologicznym doświadczeniem” danego nam

¹⁶ A. Stolz, *Theologie der Mystik*, s. 191.

¹⁷ H. U. von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, w: *Grundfragen der Mystik*, s. 39—71. H. de Lubac, Wstęp do monografii A. Ravier, *La Mystique et les mystiques*, Paris 1965, s. 21—27. Por. także C. Marmion, *Chrystus w swoich tajemnicach*, Kraków 1923.

¹⁸ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, Warszawa 1977, Księga Dwudziesta Druga, XXX, 4, 5. s. 617.

w sakramentach, a w sposób szczególny w Eucharystii, wprowadzenia w strumień Bożego życia¹⁹. Każdy może pragnąć pozapsychologicznego doświadczenia Boga, bo mistyka nie jest drogą nadzwyczajną, nie jest jakąś drugą drogą do świętości, przeznaczoną dla niektórych, powołanych w sposób szczególny. Jak nam przypomina Sobór Watykański Drugi (KK 11), doskonała świętość jest przeznaczeniem wszystkich ochrzczonych, wiara dojrzała musi się więc opierać na gruncie sakramentalnym, liturgicznym, i łączyć się organicznie z wcieloną w codzienne życie czynną miłością, która jest koniecznym dopełnieniem uczestnictwa w Ciele Eucharystii.

Dominantą charakteryzującą dojrzałą wiarę — a więc mistykę — jest nie to, co ja mam ze spotkania z Chrystusem, nie to, jak ją przeżyję spotkanie, ale czy On znajdzie we mnie to, co chce znaleźć: spełnienie Jego woli. *Mystikos* zakorzenia się w obiektywnym *mysterion* i z niego bierze początek. Ma kształt strumienia wody żywej, który wypływając z ogromną dynamiką z ukrytego Źródła staje się zasadą naszego życia, tak bardzo czytelną zwłaszcza w Matce Jezusowej, Maryi, archetypie wszelkiej wiary dojrzałej. Ona cała jest odpowiedzią daną Bogu. W swej ogromnej pokorze i prostocie jest postacią nie mieszczącą się w granicach heglowskiego systemu logiki. Tak rozumiana mistyka wypowiada się mową wcielenia, krzyża, zstąpienia do otchłani, wniebowstąpienia, zesłania Ducha Świętego i eschatologii. Wypowiada się językiem, w jakim do nas zostało skierowane orędzie Boga, językiem Słowa Bożego, tak bliskim milczeniu! „Gdy głęboka cisza zalegała wszystko — modli się Mędrzec Pański — a noc w swoim biegu dosięgała połowy, wszechmocne Twe Słowo z nieba runęło w pośrodek zatraconej ziemi” (Mdr 18, 14—15).

Tak przedstawia się zarys problematyki streszczony w tezie: mistyka zakorzeniona w liturgii. Czy mistyka hiszpańska XVI i XVII wieku, a w szczególności mistyka św. Teresy z Avila, mieści się w tych ramach? Czy odpowiada przytoczonym tutaj kryteriom? Oto przedmiot drugiej części naszych refleksji, opracowanej w oparciu o jej teksty i dopełnionej interpretacjami niektórych teologów zaliczanych do szkoły karmelitańskiej.

II. LITURGIA ŹRÓDŁEM DOŚWIADCZEŃ MISTYCZNYCH ŚW. TERESY OD JEZUSA

W XVI wieku, który stanowi kontekst życia św. Teresy z Avila, liturgię rozumiano w duchu Soboru Trydenckiego. Współbrzmiała ona po swojemu z ówczesnym pojmowaniem życia mistycznego. Jeszcze do nie-

¹⁹ A. Stolz, *Theologie der Mystik*, s. 246.

dawna mówiono wówczas o mistyce jako o pojęciu najmniej jasnym i najbardziej płynnym w całej teologii²⁰, analogiczna była w wielu kręgach opinia o liturgii. Utrzymując więc, że dla św. Teresy z Avila liturgia była źródłem jej doświadczeń mistycznych, trzeba z całą ostrożnością wydobywać na światło to, co jest rzeczywistą treścią jej pism. Nie spodziewajmy się więc znaleźć w Dziełach Teresy dynamicznej wizji liturgii, ukazanej przez Sobór Watykański Drugi. Dominuje tu raczej model statyczny, bardziej podobny do wielkich nastaw ołtarzowych znanych z kościołów baroku niż do stojącego twarzą do ludzi wspólnego stołu jednego Chleba. Jednak nie tu leży punkt ciężkości.

Bramą do mistyki, do doświadczenia bliskiego Boga ujmowanego przez żywą wiarę, jest dla Teresy wewnętrzne, osobowe spotkanie z Jezusem Chrystusem. Oto skrót terezańskiej mistyki: jest ona ukierunkowana chrystologicznie. Ale w jej rozumieniu znaczy to także: eucharystocentrycznie i trynitarnie. Przyznajmy — można by zacieśnić temat do wymiaru eucharystycznego, bo takie jest świadectwo materiału zebranego z jej dzieł. Brzmiałby on wtedy: Komunia święta źródłem doświadczeń mistycznych św. Teresy od Jezusa. Jeśli zdecydowałem się wyjść poza ten zakres, to dlatego, że obok Eucharystii Teresa dostrzega też poważną rolę Godzin kanonicznych jako źródła swych mistycznych doświadczeń. W tradycji zakonu karmelitańskiego istnieje w tym względzie podobieństwo do zakonu benedyktyńskiego, w którym *opus Dei* jest nie tylko w centrum każdego dnia, ale jest szkołą gorliwej modlitwy. Teresa relacjonuje oto fakt, że „bracia po Jutrzni nie wychodzili wcale na odpoczynek, ale pozostawali tam aż do Prymy, tak głęboko pogrążeni w modlitwie, że nieraz wychodząc stamtąd na Prymę mieli habity całkiem pokryte śniegiem, a nie czuli tego”²¹.

Pisze w swej autobiografii: „oto w czasie odmawiania Godzin kanonicznych Ty, Panie, odpowiedziałeś mi: Służ ty mnie, a o drugich się nie troszcz! Pierwsze to były słowa, które usłyszałam od Ciebie i pierwszy raz słyszałam Ciebie do mnie mówiącego”²². W czasie odmawiania Godzin kanonicznych Chrystus przemawiał do Teresy²³, ukazywał się jej i z tym obrazem w oczach często podchodziła do Komunii świętej: „Widzenie to, upewniam, wielką mi korzyść przyniosło i dotąd przynosi, ile razy na

²⁰ M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*, München 1923, s. 20. K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältniss*, w: *Schriften zur Theologie*, t. III, Einsiedeln 1961, s. 47—61.

²¹ F 14, 7 (II, 437). Teksty terezańskie są cytowane z dwutomowego zbioru w tłumaczeniu Bpa H. Kossowskiego, Kraków 1962² i siglowane według zastosowanego tam klucza: Ż=Życie, S=Sprawozdania duchowe, D=Droga doskonałości, T=Twierdza wewnętrzna, P=Podniety miłości Bożej, W=Wołania duszy do Boga, F=Fundacja.

²² Ż 19, 9 (I, 221).

²³ Ż 34, 2 (I, 397).

nie wspomnę, zwłaszcza odchodząc od Komunii świętej”²⁴. Tak więc, jak pisze papież Paweł VI w Liście Apostolskim w dniu nadania Teresie od Jezusa tytułu Doktora Kościoła (27.9.1970), „punktem centralnym jej nauki duchowej jest Chrystus, który Ojca objawia i z Nim nas łączy, a ze sobą jednoczy. Zespolenie nasze z Chrystusem dokonuje się przy stole Słowa Bożego przez ustawiczne rozważanie Ewangelii i przy stole Ciała i Krwi Chrystusa w czasie uczyty ofiarnej Eucharystii; przy tych dwu stołach człowieczeństwo Chrystusa wprowadza człowieka, który się Chrystusowi całkowicie powierza, do wnętrza tajemnicy śmierci, zmartwychwstania i chwalebного życia u Ojca. Z tego powodu święte człowieczeństwo Chrystusa jest dla nas całkowitym dobrem i zbawieniem. Szczyty doskonałości wtedy tylko człowiek osiąga, gdy będzie mógł powiedzieć: Dla mnie życiem jest Chrystus”²⁵.

Zanim zanurzymy się w szczegółowe przedstawianie materiału terezańskiego, wróćmy jeszcze raz do zarzutów wspomnianych w pierwszej części naszego eseju. Skoro A. Stolz stawia w opozycji mistykę sakramentalną i hiszpańską mistykę introspektywną XVI i XVII wieku²⁶ a V. Breton dziwi się, że teoretycy kontemplacji nie znają roli Eucharystii w drodze do niej i nie mówią o Niej jako o środku jednoczenia z Bogiem²⁷, to na czym obaj się opierają? Faktem jest, że św. Jan od Krzyża, choć sam miał wielkie nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu i spędzał długie godziny dnia i nocy na stopniach ołtarza, nie podkreśla w swoich dziełach roli Eucharystii w doświadczeniu mistycznym²⁸. Ale również jest faktem, że mistyczne *itinerarium* św. Teresy zaczyna się od jej wiary w obecność człowieczeństwa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie i od zjednoczenia z Chrystusem obecnym w Komunii a dopełnia się w zjednoczeniu z Bogiem-Trójcą, Bogiem Żywym, ale zawsze przez pośrednictwo Słowa wcielnego. Człowiek winien się zjednoczyć z Chrystusem, aby wrócić w ten sposób do Ojca w jedności Ducha Świętego.

Już samo wstępne zapoznanie się z dziełami Świętej ujawnia, że oprócz pokaźnego materiału dotyczącego tego tematu, rozsianego w każdym z poszczególnych jej dzieł — od *Życia napisanego przez nią samą*, przez *Sprawozdania duchowe*, *Traktat o łaskach i oświeceniach*, *Drogę doskonałości* (traktat ascetyczny), *Twierdzę wewnętrzną* (traktat mistyczny), *Podniety miłości Bożej aż do Księgi Fundacji*, na pozór najbardziej odległej od naszego tematu — napisała nasza święta osobny traktat, *Woła-*

²⁴ *Ż* 40, 5 (I, 485).

²⁵ Paweł VI, *List Apostolski* (1970) w: *Otrzymałam ducha mądrości*, s. 18—19.

²⁶ A. Stolz, *Theologie der Mystik*, s. 190.

²⁷ V. Breton, *La vie de prière*, Paris 1948, s. 106.

²⁸ *St. Jean de la Croix. Quelques traits de sa vie d'après le témoignage de ses contemporaines*, „Nova et Vetera” 32 (1957) s. 61—63.

nia duszy do Boga, będący rozmyślaniami spisany w oparciu o natchnienia otrzymane po Komunii świętej (1579).

Jej wielka przygoda serdecznego współżycia z Umiłowanym rozgrywa się głównie przed, w czasie lub po Komunii świętej. „Eucharystyczny chleb powszedni ma krzepić nasze siły do życia pełnego wspaniałomyślności — pisze — a chwila Komunii świętej jest naprawdę tą chwilą najdrogocenniejszą do wejścia w stosunek ściślejszej, poufnej przyjaźni z Bogiem”²⁹. Momentem najistotniejszym, obiektywizującym niejako przeżycie przyjmującego, jest żywa wiara w obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. To On prowadzi człowieka do świętości. On przychodzący w Komunii świętej, w niej obecny. „Widziałam Pana w Najświętszym Sakramencie wpośród nas mieszkającego”³⁰. „Gdy przystępując do Komunii świętej wspomnę na to, że tenże sam ogromny Majestat, który oglądałam, jest tu w Najświętszym Sakramencie obecny, albo gdy Pan, co często bywa, raczy mi się widomie ukazać w Hostii, wtedy lęk wielki mnie ogarnia i czuję się cała jakby unicestwiona... Gdy widzę taki ogromny Majestat, ukryty w takiej rzeczy maluczkiej, jaką jest Hostia, wtedy doprawdy ustaje dusza moja z podziwienia nad taką nieogarnioną mądrością”³¹.

Tę żywą świadomość obecności Chrystusa w Eucharystii wyraża najpełniej jeszcze jedna wypowiedź: „Pan Bóg dał jej [Teresa mówi o sobie] tak żywą wiarę, że gdy nieraz słyszała, jak inni wyrażali swe pragnienie, by im było dane żyć w tych czasach, kiedy Chrystus Pan żył na tej ziemi, ona uśmiechała się na to, gdyż mając Pana w Najświętszym Sakramencie równie prawdziwie, jak za śmiertelnego życia Jego, z nami mieszkającego, nie pojmowała, czego by tu jeszcze więcej pragnąć można”³². Oto kamień węgielny doświadczeń Teresy. Wszystko, co przeżywała, co spisała dla potomności, nie było tylko jej prawdą o sobie samej, było to spojrzenie skierowane do Tego, który był dla niej wszystkim. „On sam w boskiej łaskawości swojej był mi księgą prawdziwą, w której widziałam zapisane prawdy Jego. Błogosławiona ta księga, z której pozostaje w duszy poznanie, co czytać, co czynić powinna, tak głęboko wyryte, iż tego, co poznała, zapomnieć nie może”³³.

Mówiąc o obecności Chrystusa w Eucharystii, którego odsłania wiara, św. Teresa wyraźnie podkreślała: „Prawie zawsze ukazywał mi się Pan takim, jakim zmartwychwstał; takim widywałam Go także, gdy objawiał się w Hostii. Niekiedy dla wzmocnienia mnie, gdy byłam w stra-

²⁹ Z rozmyślenia Teresy na temat „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. D 33, 4, 35 (I, 752—764).

³⁰ Ż 36, 6 (I, 423).

³¹ Ż 38, 19—21 (I, 458).

³² D 34, 6 (I, 760).

³³ Ż 26, 5 (I, 302).

pieniu, ukazywał mi rany swoje; czasem, ale rzadko, widziałam Go na krzyżu, w Ogroju, w cierniowej koronie, kilka razy także, zawsze, jak mówiłam, dla pocieszenia mnie w potrzebach moich albo dla pociechy innych dusz, stawał przede mną obarczony krzyżem; ale w każdym z tych widzeń zawsze był w ciele uwielbionym”³⁴. „Oto tu Go masz — pisała — wolnego od męki, pełnego chwały, dodającego męstwa jednym, pobudzającego drugich przed swoim wstąpieniem do nieba. Masz Go tu w Najświętszym Sakramencie, gdyż się uczynił towarzyszem naszym, nie mogąc, rzekłbyś, przenieść tego na sobie, by na jedną chwilę od nas się oddalił”³⁵.

Eucharystia, jak widać z przytoczonych tekstów, jest dla Teresy wszystkim, owym gorejącym centrum jej zainteresowań usilnych. „Wszystko tylko przez ręce tego najświętszego Człowieczeństwa... przez tę bramę potrzeba nam wchodzić... tą drogą idzie się bezpiecznie... na Jego życie się zapatruj”³⁶. Ale i to trzeba dopowiedzieć, że Eucharystia jest dla Teresy miejscem ofiary Chrystusa i naszej, a więc jest obecnością dynamiczną, tym samym bliższą tej organicznie powiązanej całości, jaka istnieje między obecnością Chrystusa w sprawowanej Mszy świętej, w Komunii, a Jego obecnością we wnętrzu duszy.

„Raz, po Komunii, zostało mi objawione, jak Ojciec przyjmuje we wnętrzu duszy naszej ofiarę Najświętszego Ciała Chrystusowego. O ile pojęłam i widziałam, są tu obecne Trzy Osoby Boskie i niewypowiedzianie przyjemną jest Ojcu ta ofiara Jego Syna i cieszy się Nim, i rozkosz swoją ma w Nim tu na ziemi, bo nie tylko człowieczeństwo naonczas mieszka z nami w duszy naszej, jeno Bóstwo Jego. Dlatego ta ofiara tak Mu jest przyjemna i miła i dla niej takie nam wielkie czyni łaski”³⁷. „Na to, aby Pan przyszedł do duszy i z sobą ją zjednoczył, potrzeba, by mężnie usiłowała stać się Jemu podobną, gotową w wielu rzeczach, za przykładem Jego, zrobić z siebie ofiarę i zrzec się prawa swego”³⁸.

Statyczny obraz Eucharystii adorowanej uzupełnia więc Teresa obrazem dynamicznego procesu. Poczyna się on w miłości Obecnego w Eucharystii Pana, pozostającego dla nas w Najświętszym Sakramencie³⁹. Ta świadomość wynikająca z poznawania coraz pełniejszej wzajemności oblubieńczej z Chrystusem jest równocześnie apelem do złożenia siebie w ofierze. Teresa wie, że prawdziwa doskonałość polega na oddaniu peł-

³⁴ Ż 29, 4 (I, 331).

³⁵ Ż 22, 6 (I, 254). Człowieczeństwo Jezusa widziane przez św. Teresę w Eucharystii jest w ciele uwielbionym: „W dzień świętego Pawła, gdy byłam na Mszy świętej, ukazało mi się w zupełności najświętsze Człowieczeństwo Chrystusa, tak jak je przedstawiają na obrazach, zmartwychwstałe, pełne niewypowiedzianego wdzięku i majestatu”. Ż 28, 3 (I, 318).

³⁶ Ż 22, 6 (I, 255).

³⁷ S 57 (I, 582).

³⁸ Ż 31, 22 (I, 368).

nym gotowości. Naśladować Chrystusa Pana przez cierpienie i ofiarę z siebie, oto prawdziwy dowód miłości. A miłość jest wszystkim! Miłość ujawnia się przez ofiarę. Trzeba się więc oddać dającemu się nam Panu, dając swój wkład, ale niemniej także — przyjmując. Oddać się bez podziału to znaczy chcieć cierpieć i przyjąć cierpienie. „Dopóki trwa to trochę życia, a którego może dla niejednej będzie mniej jeszcze niż się spodziewa, wewnątrz i zewnątrz zanośmy Panu taką ofiarę, na jaką nas stać. Pan zaś złączy ją z tą wielką ofiarą, jaką za nas Ojcu swemu zaniósł na krzyżu, aby przez nią ofiara nasza miała przed Nim pełną wartość i zasługę, nie wedle małości uczynku, ale wedle miary dobrej woli i miłości, z jaką Mu się bez podziału oddaliśmy”⁴⁰. W bezradności swojego ubóstwa i pokory Teresa mówi: „Cóż więc mogę uczynić innego, Panie, jeno to, że ofiaruję Tobie ten Chleb Najświętszy i wzięwszy go od Ciebie, Tobie Go oddam?”⁴¹ Te teksty zaczynają już wywydatniać główny wątek powiązań i scaleń Eucharystii z biernymi stanami mistycznymi. Poczucie bierności duszy jest dla Teresy charakterystyczną cechą kontemplacji⁴². Dla zakreślenia właściwego pola mistyki Święta posługuje się sprawdzianem psychologicznym, doświadczalnym: kontemplacja jest stanem modlitwy, w którym dusza pełna gotowości i otwarcia doświadcza w sobie działania Boga.

Ale właśnie to otwarcie się na słowo Boże i przyjęcie go stanowi główny akt liturgii Kościoła, w której wyodrębnić można pod tym względem dwie fazy: przyjęcie Słowa jako słowa i przyjęcie Słowa, które stało się ciałem. Pierwsze jest w liturgii czytań, które są tekstem biblijnym, drugie jest w Komunii świętej. Centralna i najważniejsza funkcja Mszy świętej, pamiątki Pana naszego (*memoria, anamneza*), i to nie tylko męki i śmierci, ale także całego Jego życia i istnienia, polega na tym, że to wszystko, co określamy jako misterium paschalne, choć nie jest ono tak nazywane przez Teresę, uobecnia się nie tylko obiektywnie na ołtarzu, ale także subiektywnie w nas. Jeśli „jest takie przygotowanie, jakiego wymaga godne Jego przyjęcie”⁴³, jeśli więc następuje godne przyjęcie Pana, Eucharystia staje się sakramentem wewnętrznych objawień Chrystusa.

Św. Teresa widzi rzecz niezwykle istotną: nie wszyscy przystępujący

³⁹ „Jasno to widzę i zaprzeczyć tego nie mogę, że Ty, Oblubieńcze mój, cały jesteś mnie oddany. Dla mnie przyszedłeś na świat, dla mnie przebyłeś tak wielkie trudy i cierpienia, dla mnie wydałeś siebie na takie okrutne męki, dla mnie pozostałeś i mieszkasz w Najświętszym Sakramencie i teraz takimi niewypowiedzianymi rozkoszami mię darzysz!”. P 4, 10 (II, 284).

⁴⁰ T 4, 15 (II, 235).

⁴¹ D 35, 5 (I, 767).

⁴² O. Gabriel od św. Marii Magdaleny, *Św. Teresa od Jezusa. Mistrzyni życia wewnętrznego*, Kraków 1944, s. 56.

⁴³ D 34, 5 (I, 757).

do Komunii są świadomi niesłychanego cudu spotkania z Bogiem Żywym, z Oblubieńcem. „A chociaż Ty, Panie mój, z tym samym Majestatem Twoim mieszkasz w Najświętszym Sakramencie, oni przecie nie mając wiary żywej, jeno martwą, widzą Ciebie tylko w poniżeniu Twoim pod postacią chleba, a Ty nic do nich nie mówisz, bo nie są godni usłyszeć słów Twoich”⁴⁴. Bolała ją oziębłość i przyjmowanie Komunii świętej ze zwyczaju, dające tak mało owoców. „O nędzny świecie — pisała — który tak zasłaniasz oczy tym, którzy w tobie żyją, że nie widzą tych skarbów, za które mogliby nabyć sobie bogactwa nieustające!”⁴⁵.

Na styku obiektywnej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie i subiektywnej percepcji tej obecności w sercu przyjmującego, jako wyraźne kryterium autentyczności mistycznego doświadczenia, stoi żywa wiara. To ona jest początkiem tego wszystkiego, co się dokonuje w człowieku, do którego przyjdzie Chrystus. „Wiem — pisze św. Teresa — także o tej duszy, że przez wiele lat, choć jeszcze nie była zbyt doskonała, w chwili Komunii świętej tak żywo czuła obecność wchodzącego do niej Chrystusa, jak gdyby Go na oczy widziała i wzbudzając w sobie głęboką wiarę, witała Go zstępującego do ubogiego domu jej serca (i odrywając się od wszelkich rzeczy zewnętrznych, chroniła się z Nim w swym wnętrzu). Tam zbierała w głębokim skupieniu wszystkie zmysły swoje, aby i one odczuwały to wielkie dobro i nie przeszkadzały duszy w używaniu go. Klęczała i płakała u stóp Pana jak niegdyś Magdalena, tak jakby Go widziała oczyma ciała w domu faryzeusza. A choć nie odczuwała pobożności, to jednak wiara jej mówiła, że tam jej jest dobrze”⁴⁶.

Przyjmowana Komunia staje się dla Teresy szkołą owego głębokiego „rozumienia bez rozumienia”⁴⁷, ową *Biblia pauperum*, źródłem życia wewnętrznego idącego aż na szczyty. Skoro zrozumiała, że Chrystus „od chwili swego Wniebowstąpienia nigdy już inaczej nie zstąpił na tę ziemię, ani siebie nikomu nie udzielił, jeno w Najświętszym Sakramencie”⁴⁸, czas sprawowanej liturgii eucharystycznej czy odmawiania Godzin kanońskich był dla niej nie tylko „furtą do nieba”, ale wprost „niebem otwartym”⁴⁹. Stąd z taką mocą głosiła, że „najświętszego człowieczeństwa

⁴⁴ P 1, 10—11 (II, 248).

⁴⁵ P 3, 13 (II, 277).

⁴⁶ D 34, 7 (I, 760).

⁴⁷ Ż 18, 14 (I, 213). O wpływie Eucharystii na rozumienie wiary pisze Teresa wiele. Por. także: „Pan dzisiaj po Komunii dał mi łaskę tej modlitwy [modlitwy odpocznienia] i jakoby w niej mnie zamknął, iż dalej postąpić nie mogłam. Podał mi myśl tych porównań, nauczył mnie, jak to wypowiedzieć i co tutaj dusza czynić powinna, tak iż zdumiałam i przerażałam się bardzo, że tak w jednej chwili wszystko rozumiałam”. Ż 16, 2 (I, 196). Można tu dopatrywać się wpływu św. Tomasza, którego być może znała, będąc pod kierownictwem O. Baneza, znanego teologa-tomisty.

⁴⁸ S 15 (I, 551).

⁴⁹ Ż 39, 22 (I, 479).

Chrystusowego nie powinno się żadną miarą poczytywać za przeszkodę do kontemplacji”⁵⁰. Uczyła swoje siostry: „Gdy przyjąwszy Komunię świętą, macie Pana samego we własnej osobie w duszy waszej, starajcie się wtedy zamknąć oczy ciała, a otworzyć oczy duszy i patrzeć Nań, jako mieszka w pośrodku serca waszego. Mówiłam wam już i powtarzam i po wiele razy jeszcze powtarzać będę, że jeśli nauczycie się tego świętego obyczaju trzymania się przy Panu, zawsze, ile razy Go w Komunii przyjmiecie i postaracie się tak mieć czyste sumienie, by wolno wam było często tym najświętszym darem się cieszyć — bądźcie pewne, że Boski Oblubieniec nie przyjdzie do was tak ukryty, by wam w jakiś sposób nie objawił siebie, stosownie do gorącości pożądania, z jakim Go pragniecie oglądać. Owszem, nawet do tego stopnia może urósć pragnienie wasze, iż się wam ukaże bez zasłony”⁵¹.

Wchodząc w coraz głębszą zażyłość z przyjmowanym w Komunii świętej Chrystusem, tak podobną do wchodzenia do nieba, doświadcza Teresa coraz bardziej zjednoczenia z Nim. „Dusza moja staje się jedno z Najświętszym Ciałem Pańskim, którego obecność ukazała mi się widomie. Mocno to na mnie podziałało i sprawiło we mnie wielki postęp wewnętrzny”⁵². Nie przeszkadza jej już nawet zalecenie kierownika duszy, by rzadziej (nawet czasem raz na dwa tygodnie) przystępowała do Stołu Pańskiego. Przez posłuszeństwo wstrzymując się od Komunii, ochotnie poprzestaje na Komunii duchowej⁵³. To daje jej wzmożenie jej wewnętrznych pragnień, pomnaża tęsknoty, a także przyczynia się do przebywania z Umiłowanym już obecnym w jej duszy. Pan obecny w niebie, obecny w tabernakulum, obecny w Hostii jest teraz obecny w człowieku. Oto świadomość tej „nowej lokalizacji” Chrystusa sprawia zjawisko nazywane mistyką introspektywną, zwracającą uwagę na przedmiot poznania ukryty w podmiocie poznającym, na Boga ukrytego w człowieku. „Dziwnie głęboko bowiem przez taką Komunię duchową miłość Pana Jezusa do serca się wraża i ile razy przysposabiamy się do przyjęcia Go, nigdy On nie zaniecha, różnymi sposobami, dla nas niezrozumiałymi, udzielić nam łask i darów swoich.

Podobnie jak ogień, chociażby był wielki i silny, nie zagrzeje cię, jeśli się trzymasz z daleka od niego, i będzie ci zimno, choć może mniej niż gdybyś go wcale nie widziała — ale gdy się przybliżysz i ręce do

⁵⁰ *Ż* 22, 8 (I, 256). Szerzej na ten temat M. Buisson, *La présence du Christ dans l'oeuvre et la mystique de sainte Thérèse*, Paris 1963 oraz E. del Sagrado Corazon, *Doctrina y veneración de santa Teresa sobre el misterio de Cristo*, „Revista de espiritualidad” 22 (1963) s. 773—812.

⁵¹ *D* 34, 12 (I, 763).

⁵² *S* 49 (I, 578).

⁵³ *F* 6, 22 (II, 391).

niego wyciągniesz, zimno ustąpi i błogie ciepło owieje cię i przeniknie, tak i Pan Jezus jest wielkim ogniskiem, wszędy szerzącym dokoła ciepło miłości swojej; ale dobrze się przy tym ogniu ten tylko zagrzeje, kto blisko do niego przystąpi. Gdy dusza dobrze jest przysposobiona pragnieniem przyjęcia Go i złączenia się z Nim, jedna iskierka z tego ogniska na nią padająca zapali ją całą i jedna chwila przebyta przy Nim pozostawia ją rozgrzaną na długie godziny”⁵⁴.

Eucharystia to źródło, z którego wypływa też owa mistyczna rzeka doświadczeń nadzwyczajnych, paramistycznych św. Teresy, bardziej związanych z materią, obrazowych, wyobrażeniowych. Także kontrowersyjna w ocenach. Jedni, jak Butler i Saudreau, uważają i te zjawiska za normalny etap w rozwoju życia wewnętrznego, inni, jak Poulain czy Richstätter, widzą przedział między rozwojem łaski a nadzwyczajnymi doświadczeniami. Teresa nie zna tych dyskusji. Ma po prostu wyniesione ze spotkania z Chrystusem eucharystycznym doświadczenie wiary ogarniętej miłością, przez które uczestniczy w misterium krzyża, zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego a także w życiu wewnętrznym Trójcy Świętej. Przedstawia je w następujący sposób: „Bo też chyba ten tylko, kto rozmyślnie chce być ślepy i dobrowolnie pozbawia siebie rozumu, może nie widzieć tej prawdy tak jasnej, że nie jest to tylko przedstawienie sobie w wyobraźni Pana, jak na przykład, gdy Go wyobrażamy sobie na krzyżu czy w innych tajemnicach Jego Męki, ale, że On po Komunii prawdziwie mieszka w nas i nie potrzebujemy szukać Go gdzieś daleko. Kiedy więc wiemy o tym, że póki ciepło przyrodzone w ciele naszym nie strawi postaci sakramentalnych, Jezus najśodszy jest z nami, nie traćmyż tych chwil tak drogich i jak najbliżej starajmy się z Nim połączyć.

Jeśli za życia Jego na tej ziemi samo dotknięcie szaty Jego uzdrowiało chorych, któż może wątpić o tym, że jeśli jeno mamy wiarę, On będzie cuda czynił w nas i za to, żeśmy Go przyjęli do domu naszego, da nam wszystko, o cokolwiek byśmy Go prosili? Boski Majestat Jego bowiem nie zwykł skąpo płacić za pobyt swój w gospodzie naszej, jeśli jeno dobre w niej znajdzie przyjęcie”⁵⁵.

Owe cuda, które Bóg czyni w nas, to chyba także wizje wyobrażeniowe Chrystusa. Teologia mistyczna rozróżnia trzy rodzaje wizji i głosów nadprzyrodzonych — cielesne, wyobrażeniowe i czysto duchowe, czyli intelektualne. Przyczyniają się one do większej miłości Obecnego. „Dusza po tym widzeniu pozostaje przemieniona i ustawicznie jakby przepojona Bogiem. Zaczyna niejako w nowy sposób kochać Boga, żywą, w

⁵⁴ D 35, 1 (I, 765).

⁵⁵ D 34, 8 (I, 760).

bardzo wysokim stopniu miłością”⁵⁶. Mówi Teresa o swym widzeniu wyobrażeniowym Chrystusa: „Jeśli jest wyobrażenie, jest to wyobrażenie żyjącego, nie jest to martwa podobizna człowieka, ale jest to Jezus Chrystus żywy, okazujący się Człowiekiem zarazem i Bogiem, nie jakim był leżąc w grobie, ale jakim wyszedł z grobu po Zmartwychwstaniu swoim. Niekiedy przychodzi z taką wielmożnością, iż niepodobna wątpić, że to On, Pan sam we własnej osobie; zdarza się to szczególnie po Komunii, kiedy już wiara sama upewnia nas o Jego w nas obecności. Wówczas tak się okazuje Panem tej swojej gospody, że dusza jakoby przed Nim niszczy i cała się czuje pochłonięta w Chrystusie”⁵⁷.

Po Komunii świętej osiąga szczyt doświadczenia mistycznego: intelektualną wizję Trójcy Świętej. „W dzień św. Augustyna, po Komunii — pisze Teresa — w sposób, którego określić nie zdołam (to tylko wiem, że było to widzenie umysłowe i w jednej chwili przeszło) dano mi^e było poznać i jakby oglądać, jak Trzy Osoby Trójcy Przenajświętszej, których wyobrażenie mam wyryte w duszy, są jedną istotnością. Poznałam to w wyobrażeniu tak nadzwyczajnym i w świetle tak jasnym, że działanie i skutek tego widzenia zupełnie były odmienne od tego, co się poznaje przez wiarę. Od tego czasu nigdy nie mogę pomyśleć o którejs z Trzech Osób, bym ich razem nie widziała w duchu wszystkich trzech. [Po takim widzeniu] — wyznaje Święta — większą korzyść dusza z niego odnosi, sama nie wiedząc i nie rozumiejąc jak, niż z długich lat rozmyślania”⁵⁸. Przypisuje te światła potędze Słowa Bożego, które „nie tylko głosem swoim przenika do duszy, ale i umysł oświeca, aby poznał prawdę i wolę pobudzał do ochotnego jej spełniania”⁵⁹. Czyn Teresy wyrażał się w kontemplacji — na drogach modlitwy, opisanych w *Twierdzy wewnętrznej*, a także w czynie zakładania rozlicznych fundacji dla potrzeb zakonnych wspólnot⁶⁰.

W ten sposób rodziła się w niej powoli owa pełnia: dojrzałość mistyczna. Widząc Chrystusa oczyma wiary, pozwałała się Panu prowadzić na szczyty najwyższej świętości. Tym samym wzrokiem patrząc na Hostię, a potem na Oblicze Umiłowanego w swoim sercu, zanurzona w światłość i Miłość stawała się powoli Tym, którego przyjmowała. W tym duchu pisała swoje dzieła dla potomnych. „Takie mam uczucie, od chwili dzisiejszej Komunii swojej, jakobym nie ja to mówiła, co piszę; zdaje mi się, jakobym przez sen widziała, co widzę i chciałabym widzieć wkoło siebie samych tylko chorych na tę samą chorobę, którą ja w tej

⁵⁶ *Ż* 28, 9 (I, 323). O relacji Eucharystii do wewnętrznych wizji zob. P. de Juvigny, *Sainte Thérèse de Jesus à l'école du Christ*, Paris 1947; M. Lepée, *Sainte Thérèse d'Avilla. Le réalisme chrétien*, Paris 1947.

⁵⁷ *Ż* 28, 8 (I, 322).

⁵⁸ *S* 47 (Łaski i Oświecenia) (I, 576—577).

⁵⁹ *F* 28, 15—16 (II, 563).

⁶⁰ *F* 29, 6 (II, 584).

chwili jestem dotknięta. Błagam Miłości Waszej — pisze do swojego duchowego syna Garcia z Toledo — bądźmy wszyscy szaleni dla miłości Tego, który dla nas dopuścił, aby Go miano za szalonego”⁶¹.

Podjęli ten apel św. Teresy od Jezusa teologowie Karmelu, którzy wypracowali pod wpływem jej materiałów teorie doświadczenia mistycznego powiązanego z Eucharystią i szerzej, z liturgią. Byli to głównie Filip od Trójcy Świętej († 1671) i Antoni od Ducha Świętego († 1674). Pierwszy — wiązał głęboką wiedzę teologiczną z gruntowną znajomością mistycznych fenomenów i przeżyć — w swym dziele *Summa Theologiae Mysticae* próbował dać syntezę mistyki zakorzenionej w liturgii, rozważając obszernie zagadnienie Eucharystii, w czasie sprawowania której „celebratur matrimonium spirituale”⁶². Drugi w swym *Directorium mysticum* pisze na interesujący nas temat podobnie, mówiąc: „Bibunt namque amici, sed solum charissimi inebriabuntur”⁶³.

Dzisiaj, skoro — jak powiedział Paweł VI, obwieszczając Teresę od Jezusa Doktorem Kościoła — „przybywa do nas w chwili nacechowanej wielkim wysiłkiem reformy i odnowienia modlitwy liturgicznej”, trzeba zacząć zwracać baczniejszą uwagę na wzajemne powiązania liturgii z mistyką i mistyki z liturgią. Trzeba stworzyć ich organiczną syntezę, w której dzięki kontemplacji liturgia otrzymuje duchowe pogłębienie, a duch ten — duch modlitwy zakorzenionej w dynamicznym misterium Obecnego — może się łatwiej wcielać w życie codzienne: w sercu świata wyznawać, że Jezus jest Bogiem.

MYSTIK IN DER LITURGIE VERWURZELT (gemäss der Erfahrung der hl. Theresia v. Jesus)

Zusammenfassung

Das Formulieren des Problems dieser Abhandlung in der Aufschrift *Mystik in der Liturgie verwurzelt* ist eine Übertragung und Ergänzung der alten Maxime: *Lex orandi — lex credendi*. Quelle des Glaubens ist die Liturgie, seine Frucht ist die Mystik. Karl Rahner behauptet: Der glaubende Mensch muss ein Mystiker sein, widrigenfalls verliert er seinen Glauben. So dachte auch Theresia v. Jesus, als sie in ihren Werken ihr geistiges Testament niederschrieb. Hat jedoch Theresia die Genese ihrer mystischen Erfahrungen in der Liturgie gesehen? Dies eben will der Verfasser in seinem Studium aufweisen.

Zu diesem Zweck muss man den Bereich der Untersuchung erweitern, um eine adäquate Definition der Mystik zu erreichen. Deswegen geht der Verfasser über

⁶¹ *Z* 16, 6 (I, 199).

⁶² Filip od Trójcy Świętej, *Summa Theologiae Mysticae*, Freiburg in Br., 1874, t. III, s. 326—364.

⁶³ Antoni od Ducha Świętego, *Directorium mysticum*, Tract. 4, n. 518—540, Venezia 1679, s. 99—102.

den Bereich der psychologischen Mystik, wie man die spanische Mystik des XVI Jahrhunderts nennt, und über die Kommentare, die diese Richtung interpretieren, hinaus. Er geht mehr in die Richtung der Theologie der Mystik, die untrennbar verbunden ist mit dem vom hl. Paulus als auch von den Kirchenvätern übernommenen Begriff des Mysteriums. In dieser Auffassung ist die wahre, auf dem Evangelium sich gründende Mystik immer mit der eucharistischen Liturgie verbunden, mit der Versammlung der kirchlichen Gemeinschaft und mit der Gemeinschaft der Heiligen. Hat jedoch die Schaffung einer Grenze zwischen der Theologie der Mystik und der mystischen, von der Psychologie beschriebenen Theologie nicht das wahre Profil der Mystik verwischt? Wie steht diese Sache bei der hl. Theresia?

Im XVI. Jahrhundert, das den Lebensbereich der hl. Theresia bildet, verstand man die Liturgie im Geiste des Tridentinums. Es herrschte damals das statische Modell der Liturgie, weniger das dynamische, das heute nach dem Vatikanum II allgemein angenommen wird. Doch dies genügte, dass Theresia als das Tor zur Mystik, zur inneren und persönlichen Begegnung mit Christus Seine heilige, in der Eucharistie anwesende Menschheit sah. Ihr grosses Abenteuer des innigen Lebens mit dem göttlichen Bräutigam spielt sich vorwiegend vor, in und nach der Kommunion ab. Denn hier öffnet sich die Seele auf das Wort Gottes, dessen Empfang den Haupttakt der Liturgie bildet, sowie den Beginn der Kontemplation. So ist die Eucharistie für Theresia die Quelle, aus der der ganze Strom mystischer Erfahrungen entquell, der in den intellektuellen Geschichten der allerheiligsten Dreifaltigkeit seine Vollendung findet.

Bei der feierlichen Anerkennung der hl. Theresia v. Jesus als Kirchenlehrer sagte Papst Paul VI. u.a.: Die Heilige „kommt heute zu uns in einer Zeit, die gekennzeichnet ist durch ein grosses Bemühen um die Reform und Erneuerung des liturgischen Gebetes“. Diese Worte des Papstes lassen uns aus unserer Betrachtung die eine Schlussfolgerung ziehen: man soll mit grösserem Eifer die gegenseitige kausale Bindung zwischen der Liturgie und der Mystik und zwischen der Mystik und der Liturgie untersuchen.