

HENRYK WEJMAN

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Teologii Moralnej i Duchowości

Odkupieńczy wymiar oblubieńczości Boga w myśli terecjańskiej

The Redemptive Dimension of God's Spousal Love in Theresian Thought

W *Twierdzy wewnętrznej* św. Teresa z Avila w odpowiedzi na zadane przez nią wcześniej siostronom pytanie o tym, co znaczy być prawdziwie duchowym, wypowiedziała znamienne słowa: *Znaczy to uczynić siebie niewolnikiem Boga, oddać Bogu tak wszelką wolność swoją, iżby On [...] mógł sprzedać go i wydać za niewolnika całemu światu, tak jak sam był sprzedany i wydany dla zbawienia świata* (T VII, 4, 8). Słowa te odsłaniają najwyższy stopień zjednoczenia człowieka z Bogiem w miłości i zarazem jego otwartość na bliźnich. Inaczej mówiąc, zawarta jest w nich natura miłości oblubieńczej, która – jak to ujął Jan Paweł II w adhortacji *Redemptionis donum* – staje się miłością odkupieńczą (por. RD 3. 8). Istota więc problemu tkwi w sposobie przejścia człowieka od miłości oblubieńczej wobec Boga do jego miłości odkupieńczej wobec bliźnich. Ujmując problem w formie zapytania, można go sformułować: Jak to się dzieje, że całkowite oddanie się Teresy z Avila Bogu nie zamknęło jej na bliźnich, lecz wręcz przeciwnie, pozwoliło jej się bezgranicznie im poświęcić?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba wpieryw nakreślić kontekst egzystencjalny kształtowania się oblubieńczej miłości Teresy wobec Boga, następnie ukazać stopnie jej zjednoczenia z Nim i wreszcie ustalić sposób przemiany jej miłości oblubieńczej w odkupieńczą.

I. EGZYSTENCJALNY KONTEKST KSZTAŁTOWANIA SIĘ OBLUBIENCZEJ MIŁOŚCI TERESY WOBEC BOGA

Samo pojęcie *zjednoczenia z Bogiem* zawiera treść uzgodnienia woli ludzkiej z wolą Boga. Jest to oczywiście końcowy efekt żmudnego, niekiedy bardzo długiego, procesu. U źródła tego procesu tkwi sakrament chrztu, którego wartość

ujawnia się we wprowadzeniu człowieka w uczestnictwo Boże¹, uczynieniu go świątynią Ducha Świętego² i włączeniu w Mistyczne Ciało Chrystusa³. To właśnie chrzest, niby ziarnko gorczyczne, zapoczątkowuje w człowieku Boże życie

¹ Chrzest wprowadza człowieka w uczestnictwo Boże. W nim ochrzczony staje się synem Boga, czyli nabywa prawo do nazywania Go swoim Ojcem. Oczywiście to usynowienie dokonuje się przez adopcję w Jednorodzonym Synu Bożym Jezusie Chrystusie. Wielkość tego usynowienia poprzez adopcję staje się w pełni zrozumiała w zestawieniu jej z adopcją wśród ludzi. Ludzka adopcja wypływa z braku posiadania przez rodziców własnego dziecka i przyjęcia tym samym obcego, któremu zostaje udzielone przez nich ich nazwisko i osobiste dobra doczesne. Natomiast adopcja ze strony Boga sięga znacznie głębiej. Adoptując człowieka, Bóg udziela mu coś ze swego życia. Jak zauważa ks. Antoni Słomkowski, rodzi go do nowego życia, a rodząc, wynosi ponad naturę i dzięki temu umożliwia mu życie w pewnej mierze na sposób Boski, czyli czyni go rzeczywiście świętym. Prawda ta niezwykle koresponduje z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, który twierdzi, że *wyznawcy Chrystusa powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz wedle postanowienia i laski Bożej, w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi* (KK 40). A zatem usynowienie jakiegoś człowieka dostępuje w sakramencie chrztu obejmuje zarówno uznanie go przez Boga za swoje dziecko, jak i dopuszczenie go do udziału w Jego życiu wewnętrznym. Oczywiście owe uczestnictwo w naturze Bożej nie oznacza ani zatrąty ze strony ochrzczonego pierwiastka ludzkiego, tj. osobowości, ani też jego utożsamienia się z Bogiem. Polega ono na jego zbliżeniu się do Boga w stopniu możliwym dla niego. Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, s. 94; E. Szymank, *Istota synostwa Bożego* (Ga 3, 26-27), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” R.: 16 (1964) z. 1, 61-76.

² Udział ochrzczonego w naturze Bożej dokonuje się mocą Ducha Świętego, który namaszcza go, wyciskając na nim swoją niezatartą pieczęć (por. 2 Kor 1, 21-22). W ten sposób ochrzczony staje się nie tylko dzieckiem Boga, dostępującym udziału w Jego naturze, ale również Jego świątynią. *Czyż nie wiecie – zwracał się bezpośrednio do mieszkańców Koryntu św. Paweł Apostoł – żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście* (1 Kor 3, 16). Ontologiczna więc przemiana jakiejś ochrzczonej doznaje w sakramencie chrztu jest właśnie dziełem Ducha Świętego. Nie oznacza to oczywiście, iż w akcie tym Duch Święty jest przed Chrystusem, lecz ujawnia się w nim związek przyczynowy. Chrystus jest w ochrzczonej mocą Ducha Świętego, a Duch Święty działa w związku z dziełem odkupienia, jakiego On dokonał przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie. To działanie Ducha Świętego w sakramencie chrztu sprawia, iż człowiek wchodzi we wspólnotę Osób Boskich, uczestnicząc w ich życiu wewnętrznym.

³ Nadając ochrzczonej status dziecka Bożego, Duch Święty czyni go zarazem członkiem Chrystusowego Ciała. W ten sposób ochrzczony staje się uczestnikiem sakramentalnej obecności Chrystusa w świecie, jakim właśnie postrzega siebie Kościół (por. KK 1) i tym samym bierze udział w Jego świętości. Chrzest więc, jak można zauważyć, udziela człowiekowi, choć bez żadnych zasług z jego strony, nadprzyrodzonego życia Bożego, czyli świętości. Nie jest on jednak znakiem magicznym, lecz darem, który domaga się podjęcia ze strony ochrzczonego, czyli jego zaangażowania w rozwój tego daru. Tym samym konsekracja chrzcielna nabiera obustronnego zwrotu. Jest ona bowiem początkiem i trwałą formą życia chrześcijanina, a zarazem odpowiedzią z jego strony na to właśnie darowanie się Chrystusa w postaci współpracy z Jego łaską. Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, 299; A. J. Nowak, *Chrzest źródłem rozwoju sakramentalnej osobowości*, w: *Chrzest – nowość życia* (red. A. J. Nowak, W. Słomka), Lublin 1992, s. 103-111.

(por. Mt 13, 31-32), którego wzrost aż do zjednoczenia z Dawcą uwarunkowany jest stopniem współpracy z nim obdarowanego.

Ten dar Bożego życia ofiarowany w sakramencie chrztu podjęta z całym wewnętrznym zaangażowaniem Teresa z Avila. W oparciu o dane biograficzne postaramy się odsłonić etapy jej współpracy z łaską chrztu, której owocem było zjednoczenie z Bogiem.

Próba odsłony tej współpracy nie może nie rozpocząć się od ukazania roli rodzinnego wychowania, które, bez wątpienia, legło u jej podłoża. Już pierwsze zdanie jej autobiografii odsłania wartość postawy rodziców i stylu prowadzonego przez nich wychowania dla jej rozwoju duchowego. *To, że z taski Pana miałam rodziców cnotliwych i bogobojnych – wyznaje Teresa – mogło mię, gdyby nie wielka niegodziwość moja, uczynić dobrą. [...] Utwierdzał mię przykład rodziców, w których nigdy nie widziałam dla niczego szacunku i upodobania, jeno dla cnoty* (Ż 1, 1). Zarówno postawa ojca, który odznaczał się pobożnością, prawdomównością, uczciwością i wręcz niezwykłym miłosierdziem wobec każdej osoby, nawet niewolnika (por. Ż 1, 1), jak i matki, którą znamionowała skromność obyczajów, mądrość życiowa, łagodność wobec innych i cierpliwość w doświadczeniach (por. Ż 1, 2) stały się bodźcem do czynienia przez Teresę wielkich rzeczy dla Boga, czego wyraźnym potwierdzeniem była w dzieciństwie próba jej ucieczki wraz z bratem Rodrygiem do kraju Maurów, aby móc tam ponieść śmierć męczeńską dla Chrystusa, a kiedy ona nie doszła do skutku urządzenie przez nich w ogrodzie rodzicielskim pustelni z kamieni, gdzie obydwójce zamierzali w atmosferze skupienia i modlitwy obcować z Bogiem, czekając na szczęśliwą wieczność (por. Ż 1, 4-6). Te dziecięce jej zapęły i pobożne zabawy jednoznacznie świadczą o niezwykle głębokim autorytecie rodziców i wytworzonej przez nich w domu atmosferze religijnej. Atmosfera ta pozostawi w duszy Teresy niezatarte ślady i stanie się potem dźwignią w czasie jej kryzysów duchowych.

Dziecięco-młodzieńczy zapęł religijny Teresy nieco osłabł, kiedy nawiązała głębszy kontakt z jedną z kuzynek, którą cechowała lekkość obyczajów (por. Ż 2, 3). Pod wpływem tych spotkań zaczęła przywiązywać większą uwagę do zewnętrznego swego wyglądu i poświęcać więcej czasu na towarzyskie spotkania i zabawy (por. Ż 2, 4-6). Zagrażało jej popadnięcie w próżność. Ustrzegł ją przed nią sam ojciec, który zabronił jej owych kontaktów i umieścił ją w klasztorze sióstr augustianek w Awili (por. Ż 2, 6). Przebywając w nim jako wychowanka, Teresa nabrała równowagi psychicznej i odzyskała utraconą pobożność (por. Ż 3, 1-2), która wzrosła do tego stopnia, że usłyszała w swej duszy po raz pierwszy powołanie do życia zakonnego (por. Ż 3, 2-3)⁴.

Dotknięta ciężką chorobą (por. Ż 3, 3), musiała jednak przerwać półtoraroczną pobyt w klasztorze augustianek i wrócić do domu rodzinnego. Prowadząc

⁴ Por. T. Machajek, *Wstęp*, w: Święta Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 1, Kraków 1987, s. 31.

w nim kurację, rozczytywała się w listach św. Hieronima. Ich treść tak ją zachwyciła, że po wzmocnieniu sił fizycznych zapragnęła wstąpić do zakonu, chociaż – jak sama napisała – *jej pociąg do powołania zakonnego pochodził z niewolniczej bojaźni niż z miłości* (Ż 3, 6). Na drodze urzeczywistnienia tego powołania stanął ojciec, który kategorycznie wypowiadał swój sprzeciw, nie chcąc zerwać więzi z córką (por. Ż 3, 7). Jednak wbrew jego woli wstąpiła do zakonu, wykazując tym samym odwagę i hart ducha.

Przez wstąpienie do klasztoru karmelitanek w Awili Teresa zerwała więzy z rodziną i światem. W zamian za to poświęciła się z zapałem życiu zakonnemu. Z gorliwością wypełniała wszelkie praktyki zakonne i z radością pokonywała rozmaite trudności (por. Ż 4, 2; 5, 1; 8, 2). Jej zapał gwałtownie przerwała poważna choroba, która zmusiła ją do opuszczenia klasztoru (por. Ż 4, 5). Wówczas opiekę nad nią roztoczył ojciec, który skierował ją do sławnej lekarki, praktykującej w Becedas. Leczenie u specjalistki nie tylko jej nie pomogło, ale wręcz przeciwnie, doprowadziło do pogorszenia zdrowia w postaci wystąpienia ostrego bólu w całym ciele. Niemoc fizyczna jednak nie osłabiła jej ducha, co też dostrzegł miejscowy kapłan i pod wpływem jej radosnego znoszenia cierpień zerwał z niemoralnym trybem życia, wracając na drogę świętości swego stanu. To była jedyna pociecha jakiej wówczas doświadczyła w cierpieniu (por. Ż 5, 3-6). Wobec pogarszania się zdrowia zmuszona była powrócić do domu rodzinnego, gdzie została poddana kuracji, w której pozytywny skutek nie wierzyli już nawet lekarze. Pociechę i umocnienie znajdowała jedynie w rozmyślanii, szczególnie historii Hioba (por. Ż 5, 8). Stan jej zdrowia pogorszył się jeszcze bardziej z chwilą ataku serca, po którym przez 4 dni pozostała w letargu (Ż 5, 9). Dzięki jedynie uporowi ojca, który nie uwierzył w jej śmierć nie została pogrzebana (Ż 5, 10). Po tym ataku serca wróciwszy do siebie, choć nadal była sparaliżowana i trapiąca atakami malarii, zażądała przeniesienia do klasztoru, gdzie po 3 latach budującej cierpliwości w chorobie została całkowicie uzdrowiona za przyczyną św. Józefa (por. Ż 6, 8).

Wraz z powrotem do zdrowia i wzmocnieniem sił fizycznych nowego blasku nabrała jej żywotność intelektualna, a jej przymioty komunikatywności i otwartości na ludzi zajaśniały nową atrakcją. Cieszyli się nimi zarówno ojciec, jak i goście, którzy spotykali się z nią w rozmównicy klasztornej. Spotkania te nie służyły jednak jej rozwojowi duchowemu. Szczególnie ujemny wpływ wywierali ci ostatni. Ich negatywne oddziaływanie ujawniło się przede wszystkim w zaniedbaniu przez Teresę modlitwy wewnętrznej i zsuwaniu się – jak sama nazywa – do mierzności, której wyrazem stały się lekkomyślne przyjaźnie, opieranie się głosowi sumienia i wpadanie w oschłość (por. Ż 7, 1-8). Przełom na tej drodze osłabienia duchowego spowodowała śmierć jej ukochanego i otwartego na nią ojca (25 XII 1542).

Wstrząśnięta śmiercią, otworzyła swe serce przed spowiednikiem, który zachęcił ją do podjęcia na nowo modlitwy wewnętrznej i przyjmowania Komunii św.

co dwa tygodnie. W duchu tej zachęty rozpoczęła zmaganie o powrót na drogi Boże. Z wysiłkiem wzmogła praktykę modlitwy wewnętrznej, trwając w niej mimo strasznych oschłości (por. Ż 8, 7) oraz z konsekwencją usiłowała uwolnić się od roztargnień i banalnych rozmów w rozmównicy (por. Ż 8, 11). Jej wysiłki doprowadziły do tego, że Bóg pozwolił jej odnaleźć Siebie. Po 22 latach życia zakonnego doświadcza przemieniającego spotkania z Nim, do którego okazję dało jej spojrzenie na figurę Jezusa ubiczowanego (por. Ż 9, 1) oraz lektura *Wyznań* św. Augustyna (por. Ż 9, 7)⁵. I w tym momencie podejmuje ostateczną decyzję zerwania z wszelkimi pozostałościami przywiązań ziemskich.

Długi okres rozmaitego rodzaju dolegliwości fizycznych i moralnych pełnił w życiu Teresy funkcję kowadła, na którym dokonało się jej oczyszczenie zmysłów zewnętrznych i zarazem otwarcie na wyłączną miłość Bożą. Odtąd Bóg ze szczególną intensywnością zaczął wprowadzać ją w zjednoczenie ze Sobą.

II. STOPNIE OBLUBIEŃCZOŚCI BOGA

Wprowadzanie Teresy przez Boga we wspólnotę miłości z Nim dokonywało się stopniowo.

Pierwszy jego stopień stanowiła modlitwa odpocznienia poprzedzona modlitwą skupienia nabytego, albowiem – jak stwierdziła Teresa – *dusza skupia wszystkie swoje władze i wchodzi w siebie razem ze swoim Bogiem* (D 28, 4). Stan ten niektórzy teologowie określają zjednoczeniem niedoskonałym⁶. Charakterystyczną cechą jej modlitwy odpocznienia była świadomość bezpośredniego kontaktu z Bogiem⁷. W modlitwie tej dostrzegła nie tylko zbliżenie się Boga, ale zauważyła również, że On zaczyna działać wewnątrz jej duszy, udzielając jej siebie i pragnąc, aby ona odczuła sposób Jego udzielania się (por. Ż 14, 5). Obecność Boga w jej duszy była nie tylko bliska i przyjazna, ale także czynna, albowiem On udzielał jej siebie samego w celu przyciągnięcia do siebie i nawiązania z nią przyjacielskiego dialogu. Istota więc tej obecności Boga w jej duszy polegała na odczuciu spotkania z Nim i na posiadaniu świadomości, że On ją słyszy (por. Ż 27). Inaczej mówiąc, to jej odczucie obecności Boga stanowiło specjalny rodzaj poznania nadprzyrodzonego, w którym nie było rozumowania dyskursywnego⁸.

Inną znamiennej cechą jej modlitwy odpocznienia było skupienie wewnętrzne. Mówiąc o skupieniu, Teresa dzieliła je na czynne i bierne. Pierwsze z nich czło-

⁵ Por. D. W i d e r, *Komunia z Kościołem w myśli terezańskiej*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2 (1995), 77.

⁶ Por. J. P u c h a l i k, *Zarys mistyki* (mps w Archiwum OO. Redemptorystów w Tuchowie), Tuchów 1939, s. 133.

⁷ Por. S. U r b a ń s k i, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 287.

⁸ Por. P. S m o l i k o w s k i, *Rekolekcje, czyli ćwiczenia duchowe*, t. 2, Kraków 1924, s. 186.

wiek osiąga osobistą pracą nad sobą, natomiast drugie otrzymuje od Boga jako dar⁹. Stąd też skupienie bierne określa jako serdeczne pograżenie władz, tj. rozumu i woli w Bogu, spowodowane Jego szczególną łaską. W czasie trwania tego skupienia praca jej umysłu zostaje skoncentrowana na przedmiocie chwały Bożej, a nie na osobistych upodobaniach.

Kolejną ważną cechą jej modlitwy odpocznienia były rozkoszne odczucia, dające pokój i radość. Chcąc zilustrować ten stan, Teresa odwołuje się do obrazu dziecka ssącego pierś matki. *Dusza w tym stanie podobna jest – pisze – do dziecięcia jeszcze ssącego piersi, które matka trzyma na łonie i sama mu pokarm zapuszcza w usta, a dziecko tylko go połyka i słodkością jego się lubuje, nie poruszając nawet wargami. W podobny sposób tutaj wola pała miłością, bez pomocy rozumu i bez natężenia myśli poznaje, że jest z panem, bo taka jest wola Jego, i bez żadnego trudu ni pracy wciąga w siebie to mleko, które Pan do ust je podaje i napawa się słodkością jego, czując to i widząc, że Pan sam własną ręką swoją tę rozkosz na nią wylewa i cieszy się nią* (D 31, 9). Z opisu przedstawionego przez nią wynika, że w tym stanie modlitwy odpocznienia władze człowieka ogarnia pokój, choć ich działanie nie zostaje całkowicie zawieszane. Aktywność rozum bowiem sprowadza się do prostej, pełnej rozkoszy świadomości, wolnej od wszelkiego wysiłku, jaki towarzyszy procesowi dyskursywnemu, zaś wola dostarcza umysłowi przedmiotu poznawania. Inaczej mówiąc, działanie rozumu w modlitwie odpocznienia ulega uproszczeniu w ten sposób, że nie rozważa on już poprzez przechodzenie od jednej prawdy do drugiej, lecz w prostym wejrzeniu ujmuje swój przedmiot, czyli poznaje Boga. Również uproszczeniu ulega działanie woli, która wzbudza coraz intensywniejsze akty miłości. Ich nieustanne powtarzanie przez nią, tj. wolę prowadzi do nabycia sprawności zajmowania się wyłącznie Bogiem (człowiek wówczas myśli jedynie o Bogu i żywi względem Niego ciągłe uczucia). Teresa określa ten stan *smakowaniem Boga*.

Modlitwa odpocznienia nie posiada jednak stałego charakteru, lecz podlega ciągłej zmianie. Przyczyna tego tkwi w tym, że władze człowieka nie zostały jeszcze całkowicie oczyszczone, lecz zachowały swobodę działania względem naturalnego przedmiotu, tj. mogą wybierać sposób działania¹⁰. Fakt ten pośrednio wskazuje na stopniowalność tej modlitwy (tzn. w miarę postępu oczyszczania wzrasta jej natężenie). Teolodzy mistyki wyróżniają dwa stopnie modlitwy odpocznienia: milczenie duchowe, znamionujące się zadziwieniem duszy na skutek doświadczenia bliskiej obecności Boga i upojenie miłosne, które jest swego rodzaju takim stopniem zachwyty obecnością Boga, że dusza zapomina o sprawach doczesnych¹¹.

⁹ Por. J. Puchalik, dz. cyt., s. 355.

¹⁰ Por. S. Urbański, dz. cyt., s. 196.

¹¹ Por. J. Puchalik, dz. cyt., 122-124; P. Smolikowski, dz. cyt., 187-189.

Im bardziej Teresa była posłuszna Bogu, tym głębiej On ją wprowadzał we wspólnotę miłości z Sobą. Drugim stopniem tego jej wprowadzania było zjednoczenie proste, które w jej przekazie odpowiada piątemu mieszkaniu *Twierdzy wewnętrznej*. Tym, co znamionowało ten stopień zjednoczenia było podporządkowanie jej władz Bogu. Dusza – według niej – oddaje się Mu rzeczywiście, a nie tylko słownie. I tutaj Teresa upatruje różnicy pomiędzy tym zjednoczeniem a poprzednim, tj. modlitwą odpocznienia. W modlitwie odpocznienia władze ludzkie nie są w pełni poddane działaniu nadprzyrodzonemu Boga, podczas gdy w zjednoczeniu prostym są Mu oddane całkowicie. Zjednoczenie proste cechuje *zatożenie się* duszy w Bogu do tego stopnia, że nabiera ona pewności Jego obecności i działania w niej. *Gdy trwa to zjednoczenie, choć to zawsze czas krótki – napisała – (dusza) nic nie widzi, nic nie słyszy, nic nie rozumie przez cały czas. Za to Bóg sam tak głęboko przenika wewnątrz tej duszy, że gdy wróci do siebie, żadną miarą o tym wątpić nie może, iż była w Bogu i Bóg w niej. I tak mocno ta prawda pozostaje w niej wryta, że chociażby potem całe lata zostawała bez powtórnego otrzymania tej łaski, nie zdoła przecież o niej zapomnieć ani wątpić o jej rzeczywistości* (T V, 1, 9). Zjednoczenie to w życiu Teresy zaowocowało jej przemianą, która polegała na rezygnacji z miłości własnej na rzecz miłości Boga w całkowitym poddaniu się Jego woli. Istotą tej przemiany zawarła w obrazie przeistoczenia się jedwabnika (por. T V, 2, 2). Do pozostałych skutków tego zjednoczenia – teologowie mistyki odwołujący się do jej nauczania – zaliczają: wzrost pobożności, utrzymujące się wrażenie działania łaski, pragnienie podejmowania rozmaitych cierpień dla Boga, brak roztargnień i brak pewności, że w tym stanie człowiek nie popełni grzechu i wreszcie gorliwość apostołska w dziele zbawienia ludzi¹².

Kolejnym, tj. trzecim stopniem tego wprowadzania Teresy przez Boga we wspólnotę miłości z Nim było zjednoczenie ekstatyczne (odpowiada to szóstemu mieszkaniu jej *Twierdzy wewnętrznej*). Jego istotę i skutki Teresa zawarła w opisie. *Zdaje się duszy, że cała była przeniesiona do innej zupełnie krainy, różnej od tej, którą tu zamieszkujemy; że tam jej się ukazała światłość bez porównania żadnego jaśniejsza niż ta nasza światłość ziemską, i w tej światłości tyle rzeczy przedziwnych, że choćby całe życie nad nim myślała, nigdy by ich myślą nie ogarnęła. Nieraz też, tą światłością oświecona, w jednej chwili nabywa poznania tylu naraz prawd i tajemnic, których by przy najusilniejszej przez długie lata pracy i największym umysłu i wyobraźni natężeniu ni w tysiącznej części nie doszła* (T VI, 5, 7)¹³. Zgodnie z opisem

¹² Por. J. Puchalik, dz. cyt., 136-139; P. Smolikowski, *Rozmyślania wspólnie z Chrystusem Panem odbywane*, t. 2, Kraków 1924, s. 202-203.

¹³ Podobnie ten stan ujmuje św. Jan od Krzyża, który w *Pieśni duchowej* pisze, że *Bóg odsłania duszy pewne blaski wielkości i boskości swojej, odpowiednio do jej pożądania. Są one tak niezmiernie wzniosłe i z tak niezmierną udzielane mocą, że dusza wychodzi z siebie w zachwycie ekstazy* (13, 2).

jej zjednoczenie ekstazy polegało na zatopieniu jej duszy w Bogu do tego stopnia, że nic nie było w stanie zwrócić jej uwagi na rzeczy stworzone. Doszło między nią a Bogiem do wzajemnego oddania się¹⁴. Jednak zjednoczenie to w jej rozumieniu stanowiło jedynie etap przygotowania do wzajemnego *posiadania* osób, które cechuje małżeństwo mistyczne. Dlatego traktowała je ona jako zaręczyny duchowe, które odróżniają się od małżeństwa mistycznego innością widzenia (w zaręczynach dusza poznaje Boga w wizji wyobraźniowej, zaś w małżeństwie w widzeniu umysłowym) (por. T VII, 2, 2-3). Skutkiem zaś zaręczyn było głębokie poznanie przez nią wielkości Boga i osobistej nicości (w następstwie czego wzmogło się w niej pragnienie Jego uwielbienia, nawet w cierpieniu, i wzrastanie w pokorze) oraz całkowita jej wolność wobec wszystkich rzeczy stworzonych (por. T VI, 5, 10).

I wreszcie ostatnim, tj. najwyższym stopniem wprowadzenia Teresy przez Boga w Jego życie wewnątrztrynitarnie było zjednoczenie przekształcające, które odpowiada siódmemu mieszkaniu jej *Twierdzy wewnętrznej*. Zjednoczenie to w jej rozumieniu sprowadza się do całkowitego oddania się duszy Bogu w miłości. To ich oddanie się sobie nawzajem jest tak ścisłe i trwałe, że następuje wręcz zlanie się w jedno ich życia, tj. duszy i Boga. Stopień tej ścisłości Teresa ujęła w obrazie wody spadającej z nieba do rzeki lub strumienia wpadającego do morza. Jak dwóch wód nie można oddzielić ani rozpoznać, która jest z nieba, a która z rzeki, albo która jest ze strumienia, a która z morza, tak dusza łączy się z Bogiem (por. T VII, 2, 5). Zaś trwałość tej więzi między nimi zilustrowała symboliką małżeństwa nierozzerwalnego, polegającego na wzajemnym oddaniu się sobie dwu osób. *Nieogarniony Majestat tak się raczy łączyć ze stworzeniem swoim – pisze – że na podobieństwo małżonka, nierozzerwalnym węzłem związanego, nigdy nie opuści tej duszy, którą sobie poślubił* (T VII, 2, 3). Zresztą na wyrażenie samej natury tego zjednoczenia Teresa użyła określenia małżeństwa duchowego¹⁵, albowiem ono najpełniej oddaje – według niej – stopień zjednoczenia

¹⁴ W stanie zaręczyn Bóg odsłania przed człowiekiem tajemnice wiecznej prawdy w takim stopniu, jaki uzna za stosowny i do granic, w których człowiek jest zdolny ją przyjąć. Uchylenie przez Boga swej wielkości i bóstwa powoduje, że światło objawienia wprowadza duszę w ekstazę. W początkowym okresie występowania ekstaz człowiek może przeżywać lęk z powodu niezrozumienia natury doświadczanych zjawisk. Wynika to z tego, że władze człowieka nie są jeszcze przygotowane do aktywności duszy charakterystycznej dla najwyższego stopnia zjednoczenia mistycznego, do którego zachwycenia ekstazy jest jedynie bezpośrednim przygotowaniem. Zachwyty te występują dość często i tylko czasami przybierają charakter tak gwałtowny, że obездnają ciało człowieka. Por. S. U r b a Ń s k i, dz. cyt., 311.

¹⁵ Określenie *małżeństwo duchowe* znajduje swoje uzasadnienie w Piśmie św. i w tradycji teologicznej. Cała księga Pieśni nad pieśniami – na którą też powołuje się św. Teresa z Awila – opiewa zjednoczenie człowieka z Bogiem jako zaślubiny Oblubieńca z oblubienicą – duszą. Zaś w tradycji teologicznej termin ten w znaczeniu mistycznym funkcjonuje od Pseudo-Dionizego Aeropagity i oznacza najwyższy stopień zjednoczenia z Bogiem, któremu towarzyszą łaski nadzwyczajne i oświecenia kontemplacyjne, wskazujące na osiągnięcie przez chrześcijanina zjednoczenia.

duszy z Bogiem (por. T VII, 2, 3). W jedności z Bogiem w małżeństwie duchowym upatrywała mocy jej przekształcenia przez miłość. Nie nadawała temu przekształceniu jednak charakteru substancjalnego, czyli zmiany jej natury ludzkiej, lecz traktowała je jedynie w wymiarze jej uczestnictwa w naturze Bożej poprzez łaskę miłości. Ujmowała więc to przekształcenie jako przemianę duchową i całkowite przeobrażenie duszy przez miłość. W tej materii wręcz mówiła jednym głosem ze św. Janem od Krzyża, który opisuje naturę tego zjednoczenia w słowach: *Gdy dusza robi miejsce, czyli usunie z siebie wszelką zastłonę i brud stworzeń, co dokonywa się przez doskonałe zjednoczenie jej woli z wolą Bożą (bo kochać, to starać się dla miłości Boga wyrzec się i ogołocić ze wszystkiego co nie jest Bogiem) – natychmiast zostaje prześwietlona i przeobrażona w Boga. Udziela jej wtedy Bóg swego bytu nadprzyrodzonego w takiej mierze, iż wydaje się ona samym Bogiem i posiada to co On sam. Zjednoczenie to dokonywa się wtedy, gdy Bóg wyświadcza duszy tę nadprzyrodzoną łaskę, że wszystko co Bóg i dusza posiada, staje się jedynym w przemianie uczestniczącej. Dusza wydaje się wtedy być więcej Bogiem niż duszą i w rzeczy samej jest Bogiem przez uczestnictwo, choć oczywiście jej byt naturalny jest tak odrębny od bytu Bożego jak i przed zjednoczeniem, podobnie jak owa tafla szklana jest czymś innym niż promień, który ją przeświecila* (Droga na Górę Karmel II, 5, 7)¹⁶.

Podczas małżeństwa duchowego Teresa poznała tajemnicę Trójcy Świętej (jest to jedna z cech, obok całkowitego zespolenia duszy z Bogiem, tj. tak jakby była z Nim jednym – myśląc, miłując i działając tak, jakby sam Bóg działał i pragnienia oglądania Boga twarzą w twarz, znamionująca zjednoczenie przekształcające). Tego poznania dostępuje w widzeniu umysłowym, podczas którego ukazuje się jej Trójca Święta w płomiennej jasności, na podobieństwo olśniewającego obłoku. W tej jasności *widzi* niewypowiedzianym sposobem poznania wszystkie trzy Osoby Boskie odrębnie i różniące się między sobą, ale zarazem zauważa, iż są one jedną *istnością* i jednym Bogiem (por. S 33. 47; T VII 1, 6). W tym widzeniu trzy Osoby Boskie udzielają się jej duszy, użyczając jej każda z Nich osobno łaski, skutkiem czego jest jej pomnożenie w trzech rzeczach: w miłości, w cierpieniu z weselem i w wewnętrznym zapale miłości (por. S 16). Komentując tę wizję Teresy, o. Wojciech Ciak uważa, iż pomnożenie w miłości należy przypisać Ojcu, przyjmowanie cierpień z radością jest owocem oddziaływania Syna, zaś wzrost wewnętrznego zapалу w miłości wskazuje na Osobę Ducha Świętego¹⁷.

Owocem małżeństwa duchowego jest wprowadzenie Teresy do domu Trójcy Świętej, a dokonał tego – o czym jest ona przekonana – Jezus Chrystus w swoim

¹⁶ O skutkach tego zjednoczenia wspomniany Autor traktuje w: *Pieśń duchowa* 15, 14; 22, 3; 26, 11.

¹⁷ W. Ciak, *Doświadczenie Trójcy Świętej u świętej Teresy od Jezusa*, „Zeszyty Karmelitańskie” 1(11) 2000, 45.

Człowieczeństwie. *Pan, gdy pierwszy raz użył duszy tej łaski – opisuje ten stan – ukazuje się jej przez widzenie wyobraźni w najświętszym Człowieczeństwie swoim, aby dobrze wiedziała i wątpić o tym nie mogła, że dostępuje tak niestęchanego daru. [...] Pan stanął [przede mną] z wielką jasnością, wdziękiem i majestatem, jakim zmartwychwstał i rzekł do [mnie]: Czas już, abys sprawy moje wzięła za swoje własne, a ja będę miał pieczę o Twoich (T VII, 2, 1). Wejście Teresy do domu Trójcy Świętej oznacza – jak wynika z opisu – życie tym, czym Ona żyje (Czas już, abys sprawy moje wzięła za swoje własne). Zaś to życie życiem Trójcy wyraża się w jej pragnieniu bezwzględno spełniania woli Bożej. Tak głęboko tkwi w duszy górująca nad wszystkim żądza – notuje – by spełniała się w niej wola Boża, iż cokolwiek Boski Majestat zarządzi, to poczytuje za najlepsze (T VII, 3, 4)¹⁸.*

Dostępując zatem zjednoczenia w stanie małżeństwa duchowego, Teresa pragnie jedynie tego, czego pragnie przebywający w jej duszy Bóg w Trójcy jedyny.

III. SPOSÓB PRZEMIANY MIŁOŚCI OBLUBIENICZEJ W ODKUPIENCZĄ

Wraz z łaską zjednoczenia przekształcającego, Teresa rozumie coraz większe wymagania miłości. Stwierdza wprost, że łaski udzielone jej przez Boga w zjednoczeniu, nie są jej dane jedynie dla niej samej. Każde inne usytuowanie siebie w kontekście łaski uważa za wielki błąd (por. T VII, 4, 4).

Mając świadomość celowości udzielonych jej łask w zjednoczeniu, Teresa pośrednio wskazuje na motyw tej celowości. Inaczej mówiąc, odsłania sposób, w jaki następuje jej przejście od miłości oblubieniczej do miłości odkupieńczej. Wyraźnie stanowią o tym słowa, jakie skierował do niej Jezus: *aby miała pieczę o sprawach Jego, a On będzie pamiętał o sprawach jej* (T VII, 3, 2). Zatem to przejście dokonuje się w ten sposób, że Bóg, obdarowując człowieka miłością przyjaźni, przyjmuje jego całkowite oddanie i proponuje zarazem zamienienie się troskami. Człowiek zaś wiążąc się miłością z Nim nie może tego pominąć. A jedyną troską Boga jest zbawienie wszystkich ludzi. I kiedy następuje miłość oblubienicza pomiędzy duszą (oblubienicą) a Bogiem (Oblubieńcem), to wówczas oblubienica składa wszystkie swe troski w ręce Oblubieńca, biorąc w zamian Jego troski, czyli zbawienie bliźnich. Wszystko wtedy staje się wspólne, tj. radości i troski kochającego są radościami i troskami kochanego i odwrotnie. Prawdę tę jednoznacznie potwierdził Jezus w mistycznym doświadczeniu duchowego małżeństwa udzielonym Teresie, kiedy podał jej gwóźdź na znak przypieczętowania ich

¹⁸ Do innych skutków *małżeństwa duchowego* Teresa zalicza: całkowite zapomnienie człowieka o sobie, niezmiernie pragnienie cierpienia dla chwały Bożej, gotowość do oddania nawet życia, aby ludzie nie obrażali Boga, brak wszelkich roztargnień, niepokojów i obawy przed śmiercią, oderwanie od wszystkiego, połączone z nieustającym pożądaniem samotności bądź też pracy na rzecz pożytku duchowego bliźnich, wewnętrzny pokój w każdej sytuacji (por. T VII, 3, 2-14).

więzi między sobą. *Odtąd będziesz broniła mojej czci [...] jako prawdziwa oblubienica. Cześć moja będzie czią twoją i cześć twoja, czią moją* (S 35). Od tej chwili Teresa zrozumiała, że zjednoczenie z Chrystusem nie polega jedynie na wzniosłych uczuciach kierowanych ku Niemu, lecz na rzeczywistym i konkretnym oddaniu się bliźnim.

Wyjednanie zbawienia choćby jednej duszy więcej znaczy dla Teresy niż wszystkie usługi, jakie można oddać Bogu (F 1, 7). W tym też celu zakłada Karmel o surowej regule oddany umartwieniu i modlitwie, aby ofiarować się Bogu za kapłanów, którzy idą w pierwszym rzędzie działania Kościoła, narażając się na największe ataki zła (por. D 1, 2; 35, 5).

Teresa idzie jeszcze dalej w owej konkretności oddania siebie dla zbawienia innych. Wyraźnie określa miejsce tego poświęcenia się dla nich. Należy je w pierwszym rzędzie urzeczywistniać wobec najbliższych. *Nie sięgajmy daleko – radzi – ale patrzmy, co możemy dobrego uczynić tym, wśród których żyjemy* (T VII, 4, 14). Można bowiem żywić wielkie pragnienia oddania życia dla zbawienia innych, a nie zdobyć się na najmniejszy gest wyrzeczenia wobec tych, wśród których się przebywa. *Śmiech mnie bierze nieraz na widok pewnych dusz – wyznaje Teresa – które w czasie modlitwy wyobrażają sobie, że pragną upokorzenia i publicznego sponiewierania dla miłości Boga, a potem wykręcają się jak mogą, aby się nie przyznać do małego jakiego uchybienia* (T V, 3, 10).

A zatem owe poświęcenie się dla zbawienia bliźnich, jako wyraz miłości oblubieńczej Boga, musi wpraw – w rozumieniu Teresy – objąć osoby z najbliższego otoczenia. W przeniesieniu na konkret życia zakonnego prawidłowość tę wyraża w słowach: *Gdy widzisz siostrę chorą, której możesz przynieść ulgę, nie wahaj się ani na chwilę poświęcić dla niej nabożeństwo twoje; okaż jej współczucie; co ją boli, niech ciebie boli i jeśli dla posilenia jej potrzeba, byś sama sobie odmówiła pożywienia, ochotnym sercem to uczyni, nie tyle dla niej samej, ile raczej dla miłości Pana, który wiesz, że tego pragnie. To jest prawdziwe zjednoczenie, bo tu wola nasza jedno jest z wolą Jego. Podobnie, gdy kogo chwala przed tobą, ciesz się z tego, jak gdyby ciebie samą chwalono. Nic w tym nie będzie ci trudnego, jeśli masz pokorę, owszem, przykro ci będzie słuchać pochwał, jakie ci oddają. A jak wielką jest cnotą cieszyć się z pochwał, oddawanych siostrze i z uznania jej cnot, tak również nie mniejsza jest zasługa boleć nad każdym niedostatkiem jej jakby nad własnym, i pokrywać go ile możliwości* (T V, 3, 11).

Poświęcając się zbawieniu ludzi poprzez modlitwę wspartą konkretnymi czynami braterskiej pomocy, Teresa wspomaga Chrystusa w Jego pełni, tj. żyjącego w swoich członkach. Tym samym uznaje ona jedność pomiędzy Jezusem Chrystusem a Jego uczniami, stanowiącymi Kościół. W ten sposób odsłania prawdę o Kościele jako mistycznym Ciele Chrystusa. I choć tego pojęcia nie używa

w swoim nauczaniu, to je w rzeczywistości realizuje, dając przez to podstawy do teologicznego jego ujęcia, zapoczątkowanego najpierw przez papieża Piusa XII w encyklice *Mystici Corporis*, wydanej w 1943 r., a później pogłębionego przez Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (KK 7-8). Dzięki takiemu podejściu miłość oblubieńcza Teresy nabiera nie tylko charakteru odkupieńczego (jej osobistego udziału w realizowaniu Chrystusowego odkupienia), ale także eklezjalnego (jest bowiem urzeczywistniana w Kościele, tj. braterskiej wspólnocie z Chrystusem i wszystkimi ludźmi).

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując refleksję nad terezańską ideą odkupieńczego wymiaru oblubieńczości Boga, należy wskazać na jej zasadnicze punkty:

1. Bóg zaprasza do wspólnoty miłości z Sobą w konkretnej rzeczywistości egzystencjalnej człowieka. Nie czyni tego w oderwaniu od jego sytuacji zewnętrznej ani też uwarunkowań wewnętrznych.

2. Boże zaproszenie przekazywane jest za pośrednictwem innych (rodzice, przełożeni, kierownicy duchowi, znajomi, itd.).

3. Zapraszając, Bóg cierpliwie oczekuje na odpowiedź człowieka, jak kołaczący do drzwi (por. Ap 3, 20), w niczym nie pogwałcając jego wolności.

4. Gdy człowiek w wolności podejmuje zaproszenie Boga, wówczas wiązuje się między nimi więź miłości.

5. Więź człowieka z Bogiem wzrasta w zależności od jego poznawania Go i oddawania się Jemu. Podlega ona po prostu rozwojowi, poczynając od modlitwy odpocznienia, przez zjednoczenie proste, następnie ekstatyczne aż do tzw. małżeństwa duchowego, w którym następuje zespolenie w jedno: życia duszy i Boga (to zespolenie nie oznacza oczywiście przekształcenia substancjalnego, czyli zmiany natury ludzkiej, lecz jedynie zjednoczenie w wymiarze jej uczestnictwa w naturze Bożej przez miłość).

6. Zjednoczenie człowieka z Bogiem przez miłość nie może nie prowadzić go do jedności z bliźnimi. Chrystus nie tylko żyje w Kościele, ale jest Kościołem; Kościół to On i jego mistyczne członki. Dlatego jednocząc się z Nim, nie można nie jednoczyć się z bliźnimi.

7. Jedność z bliźnimi przybiera bardzo konkretną formę: zatroskanie o każdego żyjącego tuż obok.