

## Chrystologia terecjańska. Wyjątkowy wkład w mistykę i teologię

Teresa od Jezusa zawsze cieszyła się szczególnym autorytetem na polu życia duchowego, nie tylko w Kościele katolickim, ale również wśród innych wyznań i w myśleniu ogólnoludzkim<sup>1</sup>.

Od wielu lat jej autorytet cały czas wzrasta – jeśli to jest jeszcze możliwe – w środowiskach katolickich wraz z przyznaniem jej tytułu Doktora Kościoła<sup>2</sup>, a także dzięki nowym ujęciom ze strony tego, co moglibyśmy określić jako nową chrystologię, oraz odkrycie przez Zachód mistyki uniwersalnej. Można było przekonać się, że jej słowa z odległych czasów zyskują dzisiaj przede wszystkim na tych dwóch polach nowe znaczenia.

Dlatego też Paweł VI – z elegancją, która go cechowała – stwierdził w dniu przyznania doktoratu terecjańskiego: „Właśnie przyznaliśmy – czy raczej, mówiąc ściślej – uznaliśmy i potwierdziliśmy tytuł Doktora Kościoła św. Teresy od Jezusa”.

W tym samym roku i z tego samego motywu K. Rahner stwierdził w *Revista de Espiritualidad*: „Jednak doktryna, a tym bardziej mistagogia, osobowego doświadczenia Boga jest jeszcze możliwa. I dzisiaj w sposób znacznie bardziej naglący jest ona potrzebna bardziej niż kiedykolwiek. Klasycy mistyki hiszpańskiej są w pełni wiarygodnymi

---

<sup>1</sup> A. L. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid 1974, s. 201.

<sup>2</sup> Paweł VI ogłosił Teresę Doktorem Kościoła 27 września 1970 r.

i niemal niezastąpionymi mistrzami, jeśli interesuje nas rozwinięcie tego rodzaju doktryny i mistagogi osobowego doświadczenia Boga”<sup>3</sup>.

Intuicje chrystologiczne, wielokrotnie formułowane przez Teresę, przybliżają ją w pewnych aspektach do określonych założeń tak zwanej chrystologii współczesnej. Niedawno temu W. M. Thompson napisał: „Teresa od Jezusa jest szczególnie interesująca i ważna dla chrystologii. Terejaniści utrzymują, że ona nie tylko chrystologię tamtych czasów uczyniła swoją, ale że – do pewnego stopnia – była zmuszona wypracować nową chrystologię. Wniosła swój nowatorski wkład w późniejszy rozwój tej dyscypliny teologicznej”<sup>4</sup>.

Stanowisko Teresy wobec mistyki (Ż 22; 6M 7) będzie tak bardzo oryginalne – przede wszystkim ze względu na implikacje związane z Człowieczeństwem Chrystusa – że po niej będzie już można mówić o nowej mistyce, w tym znaczeniu, że nurt chrystologiczny, który pozytywnie ocenia rolę Człowieczeństwa Chrystusa, i który w Kościele należał do mniejszości (jeśli w ogóle można mówić w tym przypadku o nurcie) i ograniczał się do nielicznych wyjątków, Teresa doprowadziła do pełni klarowności<sup>5</sup>.

## 1. Wprowadzenie historyczne

Wiadomo, że w tamtych latach powstało mnóstwo prac i studiów na temat mistyki. Teresa od Jezusa ma na tym polu swoje własne ujęcie. Jest ono nowatorskie do tego stopnia, że – w moim rozumieniu – aż do niego prezentowana mistyka być może nie do końca była chrześcijańska. Pewien współczesny autor w sposób radykalny sformułował szczególną rolę Teresy w umiejscowieniu Człowieczeństwa Chrystusa

---

<sup>3</sup> K. Rahner, *Revista de Espiritualidad* nr29 (1970), s. 31.

<sup>4</sup> W. M. Thompson, *La cristología existencial de Teresa de Jesús*, w tegoż: *Fuego y luz. Mística y Teología*, Madrid 2009, s. 129.

<sup>5</sup> Odnośnie stopni życia mistycznego pisze A. Stolz: „Wraz z mistyką hiszpańską rozpoczyna się nowa epoka w podziale stopni życia mistycznego. Jak się powszechnie przyznaje, chwałą i szczególną zasługą św. Teresy było podanie nowej definicji tych stopni, naukowo nieskazitelnej (*Teología de la mística*, dz. cyt., s. 143).

w doświadczeniu mistycznym. Stwierdza: „Dlatego też na przykład w zagadnieniu obecności i korzystania w mniejszym lub większym stopniu z Człowieczeństwa Chrystusa w wysokich stanach życia duchowego (...) w gruncie rzeczy występuje tylko jeden problem: połączenie w jedną całość platonizmu z chrześcijaństwem. Jak wiadomo, św. Teresa przyjęła postawę zdecydowaną krytyczną wobec tego nurtu i bez wątplenia najbardziej spójną z całą strukturą nośną zasad i doświadczeń duchowości chrześcijańskiej”<sup>6</sup>.

Twierdzę, że mistyka była nie do końca chrześcijańska, ponieważ w niektórych przypadkach w ogóle nie zdawano sobie sprawy z zagrożenia, jakie dla chrześcijaństwa stanowiła mistyka Boga, czy raczej Bóstwa, bez zabarwienia jej Człowieczeństwem Pana. W innych przypadkach dość jednoznacznie – z punktu widzenia perspektywy psychologicznej (Ż 22, 6M 7), a nie ontologicznej – zalecano odseparowanie się od tego, co ludzkie w Panu Jezusie, w ramach tego, co moglibyśmy nazwać aktem mistycznym. Te refleksje pozwalają nam zrozumieć, że dla Teresy „zrozumienie” misterium Pana Jezusa bez deprecjonowania roli Jego Człowieczeństwa stanowi klucz do całego jej sposobu myślenia i przeżywania. E. Schillebeeckx pisze o tym tak: „Czy zatem chrystologia ma ustąpić miejsca mistyce, czy raczej mistyka musi ustąpić wobec chrystologii? Wszyscy mistycy chrześcijańscy zmagają się z tym problemem i sądzę, że – za wyjątkiem Jadwigi i Teresy od Jezusa – mają tendencję do relatywizowania chrystologii; nie wiedzą za bardzo, co mają zrobić w momencie usytuowania chrystologii w swojej mistyce”<sup>7</sup>.

W tym właśnie miejscu, gdzie mistyka uniwersalna – a także niektóre nurty chrześcijańskie – napotykały powszechnie na spory problem, Teresa znalazła odpowiedź.

Jest rzeczą oczywistą, że przy dogłębnej refleksji trzeba stwierdzić, że w Bogu, do którego odwołuje się mistyka uniwersalna, jest obecny

---

<sup>6</sup> B. Jiménez Duque, *La oración, lugar privilegiado para la experiencia*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca 1983, tom II, s. 966.

<sup>7</sup> *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, Sígueme 1994, s. 271.

– w sposób domyślny – Jezus. Jednak tym, co Teresa chce stwierdzić, jest właśnie ta obecność, i nie będzie w stanie dopuścić myśli o tym, aby miałyby nie być ona dosłowna i wyartykułowana, na ile to tylko możliwe w przypadku wierzącego chrześcijanina. Zgadzam się z W.M. Thompson w jego wysiłkach zmierzających do otwarcia sposobu myślenia Teresy na wymiar apofatyczny i religie niechrześcijańskie, jednak trzeba mieć na uwadze – jak czyni to zresztą sam Thompson – aby ten wymiar apofatyczny był zawsze chrystologiczny<sup>8</sup>.

Podobnie zdaje się głosić A. Mas: „Jakikolwiek sposób przygotowania się do medytacji może być zgodny z itinerarium terezańskim, jeśli znajduje swoją kulminację w medytacji tajemnic Chrystusa. Jeśli technika medytacyjna proponowana w książkach o wschodnich medytacjach oddala nas od przeżywania rzeczywistości (bez względu na to, jak trudną ona się jawi) lub unika pochylenia się nad życiem każdego dnia, by odczytać je poprzez medytowanie Ewangelii, taka technika jest nie do pogodzenia z duchowością św. Teresy”<sup>9</sup>.

Jeśli ludzka rzeczywistość Jezusa Chrystusa nie umiejscawia się w samym centrum mistyki i w całym tym procesie, taka mistyka nie może zostać określona jako chrześcijańska. Ale to nie wszystko. Dla Teresy to, co rozumiemy pod pojęciem Boga, zależy od Chrystusa. Ona sama tego nie formułuje w sposób, jaki tu podaliśmy. Pozostawia to jako swoją intuicję, jednak w gruncie rzeczy jej sposób myślenia jest właśnie taki. Bóg Teresy ma smak Chrystusa<sup>10</sup>. I sądzę, że to ona była tą, która – dzięki swojemu doświadczeniu i rozjaśniającej refleksji – raz na zawsze oprawiła mistykę w dogmat katolicki, nie pozostawiając niczego z niej poza nim, jak to zazwyczaj miało miejsce w przypadku innych.

---

<sup>8</sup> *Fuego y luz*, dz.cyt., s. 129-143.

<sup>9</sup> A. Mas Arrondo, *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*, Santander 2004, s. 179.

<sup>10</sup> S. Castro Sánchez, *Cristología teresiana*, Madrid 2010, s. 14.

Mistyka nie jest dziedziną wiedzy, którą łatwo jednoznacznie określić<sup>11</sup>. Jest wiele rzeczywistości, które dzisiaj, nawet w środowiskach akademickich, określa się terminem mistyka. Odwołuję się tutaj do serii studiów uznanego specjalisty w tej dziedzinie, Juana de Dios Martín Velasco<sup>12</sup>. Jest on jednym z autorów, którzy najbardziej przyczynili się do rozjaśnienia znaczenia tego terminu. Przede wszystkim właściwym jest wprowadzenie rozróżnienia między mistyką chrześcijańską, wschodnią i zachodnią, a mistyką niechrześcijańską<sup>13</sup>. Zanim przejdziemy dalej, przyjrzyjmy się jednak pewnej ogólnej panoramie, a na początek samemu znaczeniu terminu mistyka<sup>14</sup>.

Pod pojęciem mistyki rozumie się wybitne jakościowo doświadczenie wymiaru religijnego. Mamy tu do czynienia z wchłonięciem bytu ludzkiego przez Bóstwo. Takie wchłonięcie przybiera różne formy i cechy, w zależności od różnorodnych koncepcji religijności. Jednak zawsze rozumie się je jako wydarzenie, w którym stworzenie postrzega siebie jako przeniknięte przez Bóstwo, bez utraty swojej podmiotowości. Co więcej, w danej chwili zdaje sobie ono sprawę, że działa w sposób bardziej wolny i miłuje z większą intensywnością niż kiedykolwiek. Być może ten termin „wchłonięcie” nie jest najbardziej odpowiedni dla przybliżenia tego zjawiska, ponieważ mistyka nie powoduje utraty tożsamości przez byt ludzki. Wręcz przeciwnie, oczyszcza go i wzmacnia. W tym zatraceniu się w bycie Boskim stworzenie odzyskuje ponownie swoją prawdziwą indywidualność. Nigdy

---

<sup>11</sup> G. Moiolo pisze: „We współczesnych publikacjach poświęconych zagadnieniu mistyki przyjmuje się już jako rzecz praktycznie powszechnie przyjętą podkreślanie braku jasnych i precyzyjnych granic terminu «mistyka» i jego pochodnych” (*Mistyka*, w: *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Ediciones Paulinas 1991, s. 1266).

<sup>12</sup> *Espiritualidad y Mística*, Madrid, SM 1994; w: A.A.VV. *Experiencia religiosa, Las variedades de la experiencia religiosa*, Universidad Pontificia Comillas 1989, ss. 20-74; *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta 1999; *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Madrid, Trotta, 2004; *Mística y humanismo*, Madrid, PPC 2007; etc.

<sup>13</sup> Santiago Guerra, *La meditación y la nueva era. Temas para un diálogo*, Revista de Espiritualidad 1986, ss. 203-386.

<sup>14</sup> Por. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, dz.cyt., ss. 319-422.

bardziej niż w przypadku mistyków nie dochodziło się do uznania istnienia „ja” osobowego, które – z drugiej strony – wyznaje, że jest zatopione w nieskończoności. Bóg, im bardziej wchłania w siebie – jak zauważa Rahner – tym bardziej personalizuje i podkreśla cechy charakterystyczne tego drugiego<sup>15</sup>. Wchłonięcie mistyczne generuje najwyższą świadomość odrębności. Wchłonięcie człowieka przez Boga polega na obdarowaniu go tym, co najbardziej go konstytuuje. Św. Jan od Krzyża określi ten stan bytu ludzkiego jako: „nową wiosnę w wolności” (Pd 39,8).

## 2. Mistyka chrześcijańska

Jeśli uważnie przyjrzymy się mistyce chrześcijańskiej – zważywszy, że w jej centrum znajduje się postać Chrystusa, w Jego podwójnej rzeczywistości Człowieka i Boga – to zdajemy sobie sprawę, że mistyka musi opierać się na tych dwóch elementach konstytutywnych, nie ignorując nigdy żadnego z nich. Ponadto mistyka chrześcijańska musi być „wcieleniowa” i „zmartwychwstaniowa”, powinna uczestniczyć w strukturze konstytuującej Nowy Testament. Rahner pisze: „Jezus Człowiek nie tylko ten jeden raz miał decydujące znaczenie dla naszego zbawienia, to znaczy, dla naszego rzeczywistego odnalezienia Boga Absolutu, poprzez swoje historyczne i już minione dzieła Męki i krzyża, ale obecnie i przez całą wieczność, jako że stał się człowiekiem i pozostaje stworzeniem, jest permanentnym otwarciem naszej skończoności na Boga żywego, posiadającego życie wieczne i nieskończone; i dlatego jest On również w swoim Człowieczeństwie rzeczywistością stworzoną, która reprezentuje nas w akcie naszej religijności, i to do tego stopnia, że bez aktu ukierunkowanego na Jego Człowieczeństwo i skierowanego (pośrednio lub bezpośrednio) za pośrednictwem te-

---

<sup>15</sup> K. Rahner, *Eterna significación de la Humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, w: *Escritos de teología* III, Madrid 1968, s. 52.

goż, fundamentalny akt religijny ukierunkowany na Boga nie osiąga swojego celu”<sup>16</sup>.

Rzeczywistość Jezusa Chrystusa musi być postrzegana w sposób szczególny i wyjątkowy przede wszystkim w wymiarze kontemplacyjnym. Nie możemy zapominać, że autor czwartej Ewangelii zechciał streścić misterium, jakie miało miejsce w Nowym Testamencie, w jednym zdaniu, które pociągnęło za sobą prawdziwą rewolucję, gdyż zespolony w nim zostały świat grecki i świat żydowski, Jerozolima i Ateny: „Słowo stało się ciałem” (J 1,14)<sup>17</sup>. Mistyka nie może zapominać o czasie, historii i ciele, ponieważ jest ono czymś, co konstytuuje Naszego Pana, Jezusa Chrystusa<sup>18</sup>. „Nie jesteśmy aniołami – mówiła św. Teresa – lecz posiadamy ciało. Chcieć zrobić z nas aniołów, podczas gdy znajdujemy się na tej ziemi (...) to niedorzeczność” (Ż 22,10).

Juan de Dios Martín Velasco, wielki znawca – jak wspomnieliśmy – mistyki we wszystkich jej aspektach i nurtach, raz jeszcze podkreślił ową niemożność pominięcia Jezusa w uchwyceniu Boga, w tekście, który z pewnością oczarowałby i zachwycił św. Teresę: „Jednak, aby odkryć tę dobrą nowinę, którą jest Bóg, znacznie ważniejszy od tego, co Jezus mówi nam o Bogu, jest sam Jezus, Jego byt, Jego życie; poczynając od imienia nadanego Mu przez anioła: Jezus (Jahwe zbawia); Emmanuel (Bóg-z-nami). I ze względu na to: Syn, Słowo, widzialny Obraz, Oblicze Boga, w którym święte misterium wydarza się w naszej historii. To, że w Jezusie ma wydarzyć się Bóg, oznacza, że w Nim dochodzi do powstania «rzeczywistej autokomunikacji w jej najbardziej krystalicznej rzeczywistości i wspaniałości – stworzeniu»; gdyż w Nim staje się rzeczywistością «prawda najbardziej nieprawdopodobna, że sam Bóg wraz ze swoją nieskończoną rzeczywistością

---

<sup>16</sup> K. Rahner *Eterna significación*, dz.cyt., s. 56.

<sup>17</sup> Por. R. Polanco, *La carne de Cristo como salus in compendio* [AH III] 18,1, *La gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo*: Teología y Vida 50 (2009), ss. 345-373.

<sup>18</sup> S. Castro Sánchez, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, Madrid-Bilbao 2005, s. 15-26.

i wspaniałością, świętością, wolnością i miłością, może rzeczywiście zbliżyć się – bez umniejszenia się w czymkolwiek – aż do nas samych w stworzonosci naszej egzystencji<sup>19</sup>.

Jak wiadomo, idea mistyki w świecie zachodnim pochodzi głównie z myśli greckiej, z nurtu neoplatonistycznego, który stanowił poważne zagrożenie dla Nowego Testamentu. W pierwszym okresie neoplatonizm nie zdołał jednak podporządkować sobie ewangelicznego przesłania, jednak późniejsze tradycje pozostawały pod silnym jego wpływem<sup>20</sup>. Inkulturacja jest rzeczą absolutnie konieczną, jednak niesie ze sobą wiele zagrożeń. Prawidłowe przeprowadzenie jej to zadanie bardzo trudne. Jednym z niebezpieczeństw jest bez wątpienia utrata części własnej tożsamości. A w naszym przypadku takie potencjalne zagrożenie stało się faktem.

Dlatego też protestantyzm, który dążył zawsze do bycia wiernym literze Nowego Testamentu, postrzegał mistykę – we wszystkich prawie momentach swojej historii – jako coś podejrzanego. W tym znaczeniu pisze Olegario González de Cardedal: „Alternatywy postawionej między Biblią a mistyką – doprowadzonej do skrajności przez ludzi z nurtu protestanckiego, jak Barth i Brunner, nie da się obronić. Jeśli doświadczenie mistyczne jest pełnym urzeczywistnieniem objawienia biblijnego, które wychodzi w ten sposób poza materialność wydarzeń i pustkę pojęć ku intensywności przeżywanego życia, to tym samym jest ono pełnym urzeczywistnieniem pewnych doświadczeń, które filozofia może napotkać w normalnym rozwoju ducha ludzkiego<sup>21</sup>”.

W pełni zgadzam się z tymi twierdzeniami, jednak zdaję sobie sprawę, że wobec mistyki apofatycznej, autorzy protestanccy wzdrygają się w pierwszym momencie, jakkolwiek zaraz potem powinni zdać sobie sprawę, że owo milczenie wobec słowa lub po słowie jest tylko

---

<sup>19</sup> *Vivir la fe a la intemperie*, Madrid 2013, s. 69.

<sup>20</sup> B. Jiménez Duque, *Teología de la mística*, dz. cyt., ss. 426-462.

<sup>21</sup> *Memoria, misterio y mística en san Juan de la Cruz*, w: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Valladolid, Junta de Castilla y León 1993, t. III, ss. 440-441.



inną formą adoracji tegoż słowa<sup>22</sup>, ponieważ ono w mistyce dosięga nas daleko poza skorupą naszych pojęć. Faktycznie mistycy są tymi, którzy wydobyli ze słowa jego najpiękniejsze możliwości i odczuwali potrzebę przekształcania go, by przemieniać je w poezję<sup>23</sup>. A ona również jest kolejną formą milczenia, jako że w tych warunkach słowo traci swoją ograniczoność, przeobrażając się w nośnik, który wprawia w ruch najintymniejsze rejestry ludzkiej wrażliwości. To w poezji słowo staje się osobą.

Owe tarcia, zależności i powiązania między mistyką a chrystologią nie były wyraźnie uwypuklone na przestrzeni historii teologii, ponieważ zarówno teologowie, jak i egzegeci – z pewnymi szczególnymi wyjątkami – ignorowali zagadnienie mistyki. Jednak nadszedł czas rewanżu i obecnie mistyka dociera do znacznie większej liczby sektorów ludzkiego życia niż teologia.

Całkiem możliwe, że właśnie to zapomnienie o mistyce doprowadzało nieraz do tego, że teologia dogmatyczna rozwijała się w ramach dyskursu racjonalnego, który pozbawiony był liryzmu i owych uniesień przyprawiających o zawrót głowy. Coś, nad czym w swoim czasie ubolewał K. Rahner. Posłuchajmy jego słów: „Och, czyż nie pojawia się w nas chęć postawienia pytania, gdzież są owe czasy, w których wielcy teologowie komponowali hymny, w których umieli pisać tak jak Ignacy z Antiochii lub tworzyć poematy jak Metody z Olimpu; gdy wpadali w liryczne zachwyty jak Adam od św. Wiktora, Bonawentura i Tomasz z Akwinu? Gdzie są owe czasy? Czy może teologia stała się lepsza dzięki temu, że teologowie stali się prozaikami?”<sup>24</sup>.

Paweł VI przy okazji rocznicowego wspomnienia postaci Dantego przypominał, że mistyka jest powiązana siostrzanymi więzami z poezją. Oto jego słowa: „W rzeczywistości pomiędzy mistykami

---

<sup>22</sup> Por. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid 2002.

<sup>23</sup> Por. S. Castro Sánchez, *El fulgor de la palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, Madrid 2013.

<sup>24</sup> K. Rhaner, *Sacerdote y poeta*, w: *Escritos de Teología*, Madrid, Taurus t. III, 1968, s. 353.

i prawdziwymi poetami, i w ogóle miłośnikami sztuk pięknych, dla których poezja jest animatorką i matką, istnieje sekretne pokrewieństwo, skoro dar poetyckości w porządku naturalnym znajduje swój odpowiednik w tym, co w porządku nadprzyrodzonym oznacza dar prorocstwa i mistycyzmu<sup>25</sup>.

Prawdą jest, że ta panorama w Kościele katolickim uległa znaczącej zmianie, przede wszystkim począwszy od Soboru Watykańskiego II. Zobaczmy diagnozę tej sytuacji, którą postawił Martín Velasco: „Wiara (...) nie jest jedynie sprawą rozumu, nie może sprowadzać się – jakkolwiek jest ona tym również – do opcji fundamentalnej, która nadaje ukierunkowanie życiu, zaledwie muśniętemu przez nią jako marginalna notatka do życia codziennego. Już dzieła dawnych mistrzów, takich jak J. Mourous, Hans Urs von Balthasar, K. Rahner, H. de Lubac, oraz próby ponownego odczytania świętych i mistyków przy okazji rocznicowych obchodów: św. Teresy, św. Franciszka, św. Bernarda, św. Ignacego, św. Jana od Krzyża, św. Teresy z Lisieux, św. Jana Chrzciciela od Wcielenia (...) pokazały nam, że nie ma innej formy wiary, jak tylko wiara «doświadczana»<sup>26</sup>.

Dzisiaj wielu jest takich, którzy uważają Rahnera za najlepszego współczesnego teologa, jednak równocześnie zdają się oni nie zauważać owej lirycznej pasji, której pulsowanie wyczuwa się w wielu jego pismach, a którą on sam pragnął wzbudzać we wszystkich. Pewnego dnia podczas poufnej rozmowy ten wielki mistrz z pewną radością i rumieńcem na twarzy oświadczył, że historia będzie wspominała go jako autora pism z zakresu duchowości. I sam Rahner w przepięknym i głębokim artykule, wspomnianym wcześniej<sup>27</sup>, ustalił z absolutną klarownością konieczność obecności Człowieczeństwa Jezusa w każdym akcie religijnym. To studium zdaje się być komentarzem do intuicji i sformułowań Teresy w jej słynnym 22 rozdziale *Księgi mojego życia* i w 7 rozdziale *Szóstych Mieszkań*. Z wyjątkiem ostat-

---

<sup>25</sup> W swoim Liście Apostolskim *Altissimi Cantus* (AAS 58 [1966], s. 35).

<sup>26</sup> J. Martín Velasco, *Vivir la fe*, dz. cyt., s. 47.

<sup>27</sup> K. Rhaner, *Eterna significación*, dz. cyt.

niego punktu na temat wiecznej liturgii i mediacji Chrystusa w niebie<sup>28</sup>, wszystko inne odnajdujemy u św. Teresy; oczywiście używa ona sformułowań bardziej potocznych.

Sięgniemy po jeden paragraf z tego dziełka, który dobrze reprezentuje jego zasadniczą treść: „Każdy teolog będzie musiał zapytać samego siebie: uznajesz teologię, w której Słowo, które jest Człowiekiem i właśnie ze względu na to, że jest nim, będzie koniecznym i wiecznym Mediatorem całego zbawienia, nie tylko ten jeden raz na zawsze w przeszłości, ale obecnie i przez całą wieczność? I to w taki sposób, że jako Bóg-Człowiek znajduje się we wnętrzu każdego aktu religijnego również ze swoim Człowieczeństwem, aż do tego stopnia, że ten akt zwraca się (świadomie lub nieświadomie) do Boga poprzez to Człowieczeństwo. Twierdzi się to, na szczęście, w każdej dogmatyce; jednak nie wszystkie dogmatyki – niestety – potwierdzają, że akt religijny sam w sobie i zawsze – jeśli zakładamy, że dąży on do osiągnięcia Boga – ma i musi mieć dokładnie taką właśnie «wcieleniową» strukturę»<sup>29</sup>.

Teresa mogłaby mu odpowiedzieć, że tak właśnie jest, gdyż dokładnie taka jest jej teologia.

### **3. Teresa wobec kwestii mistycznej**

To samo, jakkolwiek używając znacznie prostszych wyrażeń, powie Teresa od Jezusa we wspomnianych dwóch rozdziałach: 22 swojej autobiografii i 7 *Szóstych Mieszkań Zamku wewnętrznego*. Dla Teresy każdy akt zostaje pozbawiony efektywności, jeśli w jakiejś mierze nie znajduje się w nim Człowieczeństwo Chrystusa – nie mówię Chrystus bez dookreślenia, że mamy tu na myśli również Jego Człowieczeństwo. Sądzę, że aż do pism Teresy nikt nie wyraził tego z taką klarownością i kategorycznością. Wspomniany artykuł Rahnera również przypomina tok dyskursu Teresy, ponieważ jest on niczym ubolewanie nad tym, że

---

<sup>28</sup> *Eterna significación*, dz. cyt., s. 57.

<sup>29</sup> K. Rahner, *Eterna significación*, dz. cyt., ss. 57-58.