

Ks. Marek Chmielewski

DUCHOWE I MISTYCZNE DOŚWIADCZENIE MARYI ZAMIESZKIWANIA TRÓJCY ŚWIĘTEJ*

Jak uczy *Katechizm Kościoła Katolickiego*, „tajemnica Trójcy Świętej stanowi centrum wiary i życia chrześcijańskiego”¹. Oznacza to, że od chwili chrztu świętego człowiek staje się mieszkaniem Boskich Osób (por. J 14, 23), gdyż „celem ostatecznym całej ekonomii Bożej jest wejście stworzeń do doskonałej jedności Trójcy Świętej”². Zamieszkiwanie więc Trójcy Świętej w człowieku stanowi fundament chrześcijańskiego życia duchowego, rozumianego jako „życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego”³.

Niedoścignionym wzorem chrześcijańskiej doskonałości jest Najświętsza Maryja Panna. O Niej Jan Paweł II napisał, że „nie przestaje być «Gwiazdą przewodnią» dla wszystkich, którzy jeszcze pielgrzymują przez wiarę”⁴. W świetle tego zagadnienie zamieszkiwania Trójcy Świętej w Maryi ma doniosłe znaczenie dla rozwoju duchowego chrześcijanina i w ogóle dla duchowości katolickiej, rozpatrywanej zarówno jako teoria oparta na przesłankach teologicznych, jak i praktyczne zastosowanie podstawowych prawd wiary do życia.

Ostatnio, odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II, wielu autorów z mocą podkreśla, że duchowo-

* Wydrukowano w: „*Salvatoris Mater*”, 2(2000), nr 3, s. 251-267.

¹ KKK 234.

² Tamże, 260.

³ VC 93; por. R. Moretti, *Inabitazione*, w: E. Ancilli (red.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1990, 1280-1296.

⁴ RM 6.

wość chrześcijańska, z zwłaszcza katolicka, musi mieć wymiar maryjny. Mówi się nawet o specyficznej formie jedynej co do istoty duchowości chrześcijańskiej. Jest nią duchowość maryjna, która – zgodnie z licznymi postulatami zawartymi w adhortacji Pawła VI *Marialis cultus* i encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater* – musi być pogłębiona teologicznie, o mocnych podstawach biblijnych, a przede wszystkim musi mieć charakter trynitarny⁵.

Próba wyjaśnienia, w jaki sposób Maryja doświadczała w Sobie zamieszkiwania Trójcy Świętej, oraz wskazanie na duchowe skutki tego faktu, mają doniosłe znaczenie poznawcze i wzorcze w zakresie kształtowania właściwych postaw duchowych chrześcijanina. Z góry jednak trzeba dokonać istotnego zastrzeżenia, że szczupłość danych biblijno-źródłowych z jednej strony, i głębia Tajemnicy z drugiej strony, czynią niemożliwym wyczerpujące opracowanie podjętego tematu.

1. Duchowe doświadczenie Maryi zamieszkiwania Trójcy Świętej

Wśród teologów za oczywistą przyjmuje się tezę, że podstawą i uzasadnieniem mariologii jest nauka o Trójcy Świętej. Jednocześnie trynitologia powinna być uzupełniona mariologią⁶.

W scenie zwiastowania (Łk 1, 26-38) mamy po raz pierwszy na kartach Pisma św. wyraźne objawienie Boskich Osób. „Samoobjawienie się Boga, który jest niezgłębioną jednością Trójcy, zawiera się w pełnym zarysie w nazaretańskim zwiastowaniu” – pisze Jan Paweł II⁷. Ponieważ w Maryi z woli Ojca mocą Du-

⁵ Por. MC 25-30; RM 48; zob. R. E. Rogowski, *Trynitarny charakter duchowości maryjnej*, w: T. Siudy, K. Pek (red.), *Trójca święta a Maryja*, Częstochowa 2000, 33-34.

⁶ Zob. E. Ozorowski, *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej może się obejść bez nauki o Maryi?*, w: tamże, 14.

⁷ MD 3.

cha Świętego począł się Syn Boży, Ona znalazła się w samym centrum tego wydarzenia, toteż Jej ścisły i szczególny związek z tajemnicą Trójcy Świętej jest aż nadto oczywisty⁸. W takiej trynitarnej perspektywie sytuuje całą mariologię Sobór Watykański II, a zwłaszcza Jan Paweł II, dla którego Maryja jest „Córą Boga Ojca”, „Matką Syna Bożego” i „Oblubienicą Ducha Świętego”⁹.

Ze względu na Wcielenie Syna Bożego Maryja już w chwili swego Niepokalanego Poczęcia została uświęcona przez Trójcę Świętą i stała się Jej mieszkaniem. Ten ścisły i szczególny związek Maryi z Trójcą Boskich Osób przenikał całe jej życie i macierzyńskie posłannictwo. Rzutuje on także na mariologię, liturgię i duchowość maryjną. W pełni zasadne są zatem wysiłki teologów mające na celu wyjaśnienie, w jaki sposób Maryja doświadcza w sobie zamieszkiwania Trójcy Świętej. W ostatnich latach, zgodnie z sugestią Jana Pawła II dotyczącą przygotowania do Jubileuszu Roku 2000, teologowie podejmujący to zagadnienie skupiają się głównie na analizie relacji zachodzących pomiędzy Maryją a poszczególnymi Osobami Boskimi¹⁰.

A. Pojęcie i natura chrześcijańskiego doświadczenia duchowego

Współcześnie w teologii duchowości opartej na przesłankach personalistycznych dużą uwagę przywiązuje się do doświadczenia duchowego, uznając je niekiedy za samą istotę duchowości¹¹. Przyjęcie tego założenia w niniejszym opracowaniu wyma-

⁸ Zob. E. Ozorowski, *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej...*, 7-10.

⁹ Por. LG 52 i 69; zob. W. Siwak, *Maryja jako „Córa Boga Ojca, Matka Syna Bożego i Oblubienica Ducha Świętego”*, w: *Trójca święta a Maryja*, 97-126.

¹⁰ Por. TMA 43. 48. 54

¹¹ Zob. G. Moiola, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, w: A. Calati, B. Secondin, T. P. Zeccha (red.), *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, Roma 1981, 45-62; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, 105-109.

ga uściślenia terminologicznego, ponieważ słowo „doświadczenie” jest niemal w powszechnym użyciu i w związku z tym stało się bardzo wieloznaczne. Nie wdając się tutaj w zbędne analizy etymologiczno-semantyczne, wystarczy zatem stwierdzić, że chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest wejściem w osobową relacją z Osobami Trójcy Świętej, a co za tym idzie z całym światem duchów i społecznością Świętych na czele z Maryją.

Relacja człowieka do rzeczy charakteryzuje się poznaniem rzeczowym, którego efektem są definicje i tezy, podlegające modyfikacjom i korektom, gdyż ich esencja poprzedza egzystencję. Natomiast relacja osobowa wyraża się nie tyle w rozumieniu, czyli poznaniu dyskursywnym, co przede wszystkim w spotkaniu. Człowiek jest wolny, dlatego jego egzystencja poprzedza esencję. Oznacza to, że nie można człowieka definiować jak czyni się to wobec rzeczy, ponieważ ludzkie zachowanie ostatecznie zależne jest od osobistego wolnego wyboru¹². Chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest przede wszystkim spotkaniem, które najpełniej aktualizuje się przez miłość.

Inną charakterystyczną cechą tej relacji jest receptywność i w pewnym sensie pasywność. Mieczysław A. Krąpiec wyjaśnia, że relacja jest jakimkolwiek przyporządkowaniem czegokolwiek czemukolwiek, toteż wyróżnia się w niej trzy niezbędne składniki: to, co jest przyporządkowane – czyli podmiot relacji; to, czemu podmiot jest przyporządkowany – czyli przedmiot relacji; oraz to, ze względu na co zaistniało przyporządkowanie – czyli powód (sens) albo naturę relacji. Wynika z tego, że podmiot w jakiś sposób przyporządkowuje się przedmiotowi; podmiot przyjmuje funkcję doznawania, zaś przedmiot funkcję oddziaływania. Doświadczenie w istocie polega więc na aktualizacji przez przedmiot możliwości tkwiących w podmiocie, czyli na wydobywaniu z podmiotu nowej formy bytowania branej w sen-

¹² Zob. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka otwarte na doświadczenie Boga*, w: S. C. Napiórkowski, K. Kowalik (red.), *Doświadczam i wierzę*, Lublin 1999, 16-17.

sie przypadłościowym, dzięki czemu osoba, jako świadomy podmiot doświadczenia, spełnia się w swoim bycie i transcenduje¹³.

W świetle tego podmiotem chrześcijańskiego doświadczenia duchowego jest człowiek, który wobec Boga Trójosobowego jako przedmiotu swego doświadczenia przyjmuje postawę receptywną, sensem zaś tej relacji jest zbawienie, czyli przywrócenie w człowieku „obrazu i podobieństwa Bożego”, oszpeconego przez grzech pierworodny i jego następstwa. Podmiot nie tworzy nadprzyrodzonego Przedmiotu swego doświadczenia duchowego, ale odkrywa Go w Kościele, w znakach sakramentalnych – szczególnie w Eucharystii, w sobie – zwłaszcza podczas modlitwy, a także w ludziach i otaczającej rzeczywistości¹⁴.

Chrześcijańskie doświadczenie duchowe, mimo iż samo w sobie jest indywidualne, zawsze ma wymiar eklezjalno-wspólnotowy, nie tylko z uwagi na społeczną naturę człowieka, ale przede wszystkim ze względu na Chrystusa-Głowę Mistycznego Ciała, który jest w centrum tego doświadczenia. Nie ma zatem autentycznego chrześcijańskiego doświadczenia duchowego poza Kościołem. Dzięki eklezjalnemu zakotwiczeniu tegoż doświadczenia istnieje możliwość jego weryfikacji i obiektywizacji w świetle wiary całego Kościoła (*sensus omnium fidelium*), co skutecznie chroni przed subiektywizmem i fanatyzmem, a ponadto służy ilościowemu i jakościowemu rozwojowi wiary. Oznacza to, że doświadczenie duchowe chrześcijanina przeżywane we wspólnocie eklezjalnej nabiera dynamiki apostołskiej. Eklezjalny wymiar chrześcijańskiego doświadczenia duchowego sprawia, że ma ono zawsze charakter paschalny, jest bowiem wspólnoto-

¹³ M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, 273-274, 329-330.

¹⁴ Zob. J. Mouroux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia 1956, 30-35; Ch. A. Bernard, *Structures et passivité dans l'expérience religieuse*, „Nouvelles Revue Théologiques” 110(1978), 643-678.

wym doświadczeniem zmartwychwstałego Chrystusa i przyjęciem daru Pięćdziesiątnicy¹⁵.

B. Doświadczenie duchowe Trójcy Świętej u Maryi

Po tych ogólnych informacjach na temat pojęcia i natury chrześcijańskiego doświadczenia duchowego, rodzi się pytanie, w czym przejawiało się i jak przebiegało, a raczej – mogło przebiegać doświadczenie duchowe Trójcy Świętej w życiu Maryi i jaka jest jego struktura? Hipotetyczny charakter oczekiwanej odpowiedzi na to pytanie wynika z dość ograniczonych źródeł biblijnych, które w wielu kwestiach związanych z podjętym tematem, pozwalają jedynie na wnioski dedukcyjne, aczkolwiek poparte powagą nauczania papieskiego.

Już w chwili Niepokalanego Poczęcia Maryja stała się przybytkiem Trójcy Świętej. Bulla Piusa IX *Ineffabilis Deus* stwierdza, że Maryja „[...] od pierwszej chwili swego poczęcia za szczególniejszą łaską i przywilejem Boga Wszechmogącego, przez wzgląd na przyszłe zasługi Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego, zachowana była wolną od wszelkiej zmayı pierworodnej winy”¹⁶. Pomimo negatywnej formuły, należy tę prawdę dogmatyczną ująć pozytywnie, stosując perspektywę chrystologiczno-charytologiczną, zgodnie z którą łaska uświęcająca jest w istocie suwerennym, pełnym miłości samoudzieleniem się Boga podmiotowi duchowemu¹⁷. Zatem Niepokalane Poczęcie jako dar łaski Bożej, jest uświęcającym samoudziele-

¹⁵ Zob. J.-P. Torrell, *Dimensione ecclesiale dell'esperienza cristiana*, w: T. Goffi, B. Secondin (red.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983, 227-239; A. Favale, *Dimensione ecclesiale della spiritualità cristiana*, w: Ch. A. Bernard (red.), *La spiritualità come teologia*, Ciniselo Balsamo 1993, 131-155.

¹⁶ BF VI, 89.

¹⁷ Zob. S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991, 446-470; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, 102-107.

niem się Boga Trójosobowego Maryi, wskutek którego już w momencie Swego poczęcia osiągnęła pełnię i doskonałość życia duchowego. Dostała zatem stanu obiektywnego odkupienia wcześniej, zanim dokonała się faktyczna jego interioryzacja przez akty wiary, nadziei i miłości. Jeden z autorów trafnie porównuje ten stan do sytuacji ochrzczonego niemowlęcia, które w rzeczywistości jest już odkupionym dzieckiem Boga, chociaż jeszcze nieświadomym tego daru¹⁸.

O osobowym doświadczeniu Boskich Osób ze strony Maryi można mówić w pełnym tego słowa znaczeniu dopiero w Zwiastowaniu. Jak pisze Jan Paweł II, jest ono „z pewnością momentem przełomowym, ale zarazem jest także punktem wyjścia, od którego zaczyna się całe «itinerarium ku Bogu», cała Jej droga wiary”¹⁹.

Podstawą duchowego doświadczenia Trójcy Świętej u Maryi jest Jej wiara, o której świadectwo daje św. Elżbieta: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (Łk 1, 45). Jak pisze Jan Paweł II, „przy zwiastowaniu bowiem Maryja, okazując «posłuszeństwo wiary» Temu, który przemawiał do Niej słowami swego zwiastuna, poprzez «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» – w pełni powierzyła się Bogu. Odpowiedziała więc całym swoim ludzkim, niewieścim «ja»”²⁰. Było to zatem nie tylko poznawcze przyjęcie prawdy Słowa przez Maryję, ale całkowity dar ze siebie w kontakcie z niewypowiedzianą tajemnicą Boga, w którą stopniowo była wprowadzana jako nieodłączna towarzyszka życia i działalności swojego Syna. Wiara Maryi jest dynamiczna, gdyż stara się rozumieć wydarzenia dotyczące Jezusa (por. Łk 2, 19. 51). Stopniowo ta wiara rozwija się także poprzez „swoisty

¹⁸ Zob. A. Nadbrzeżny, *Samoudzielanie się Trójcy Świętej w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia*, w: *Trójca święta a Maryja*, dz. cyt., 195.

¹⁹ RM 14.

²⁰ Tamże, 13.

trud serca, jaki związany jest z «ciemną nocą wiary», aż do osiągnięcia pełni. „Dlatego też wiara Maryi przyrównywana bywa do wiary Abrahama”²¹.

By pełniej dostrzec w Zwiastowaniu przejawy duchowego doświadczenia Trójcy Świętej ze strony Maryi, należy spojrzeć na to wydarzenie zbawcze także w perspektywie chrystologiczno-charytologicznej, tak jak czyni to współczesna teologia²² a także Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*. Pisze tam bowiem, że Maryja przez zwiastowanie anielskie „zostaje definitywnie wprowadzona w tajemnicę Chrystusa”²³. Dokonało się to już w słowach pozdrowienia „łaski pełna”, a więc zanim Zwiastun wyjawiał Boży plan.

Archanioł zwraca się do Maryi słowami „łaski pełna”, jakby to było jej właściwe imię. Ta „pełnia łaski – jak uczy Papież – wskazuje na całe nadprzyrodzone obdarowanie Maryi”²⁴, na obdarowanie Bogiem samym. Zatem Posłaniec nadając Jej nowe imię, tym samym wskazuje, że to obdarowanie nie jest przypadłościowe, lecz dotyka samej istoty osoby²⁵. Maryja zostaje „zanurzona w Bogu Trójosobowym” mocą Ducha Świętego, który w tej właśnie chwili został Jej dany. Duch zaś, który „przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10), wprowadza Maryję w najgłębsze doświadczenie tajemnicy Boga Trójosobowego. Do Niej więc odnosi się w sposób wyjątkowy prawda o „trwaniu w wewnętrznym życiu Boga, któremu początek daje Wcielenie Syna Bożego”²⁶. Wynika z tego, że Ona ja-

²¹ Tamże, 14. 17.

²² Zob. R. Moretti, *L'inabitazione trinitaria*, w: E. Ancilli (red.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, 113-115.

²³ RM 8.

²⁴ Tamże, 9.

²⁵ Zob. T. Siudy, *Maryja jako Arcydziało i Współpracownica Trójjedynego Boga według Jana Pawła II*, w: *Trójca święta a Maryja*, dz. cyt., 92.

²⁶ TMA 8.

ko pierwsza z ludzi doświadczalnie poznała miłość Trójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Wprowadzenie Maryi w wewnętrzne życie Trójcy Świętej wyrażają także słowa pozdrowienia św. Elżbiety, która dwukrotnie używa określenia „Błogosławiona”. Jan Paweł II dostrzeża paralelę tego przymiotnika z hymnem chrystologicznym z Listu do Efezjan (1, 3-14). Maryja dostępuje tego błogosławieństwa, którym Bóg Ojciec obdarowuje przez Jezusa Chrystusa. „Jest to błogosławieństwo duchowe, odnosi się ono do wszystkich ludzi, ma w sobie pełnię i powszechność, które płyną z miłości, jaka jednoczy współlistotnego Syna z Ojcem w Duchu Świętym”²⁷.

Opisując doświadczenie duchowe Maryi, warto zwrócić uwagę na jej receptywną postawę, zwłaszcza w dialogu z Archaniołem. Za Janem Pawłem II należy stwierdzić, że „przez swoje *fiat* Maryja staje się autentycznym podmiotem tego zjednoczenia z Bogiem, jakie dokonało się w tajemnicy Wcielenia Słowa współlistotnego Ojcu”²⁸. Zatem dzięki odpowiedzi, jakiej udzieliła, osiągnęła „takie zjednoczenie z Bogiem, które przeraża wszystkie oczekiwania całego Izraela”²⁹. Ona została wybrana na Matkę Syna Bożego i obdarowana pełnią łaski. W Niej dokonało się Wcielenie. Także później, w różnych momentach swojej obecności przy Chrystusie, Maryja potwierdza swoje *fiat*, jako konsekwentne i jednoznaczne „powierzenie siebie Bogu”, jako wyraz posłuszeństwa i uległości wobec tego wszystkiego, co stało się przedmiotem Jej doświadczenia duchowego łącznie z kenozą wiary³⁰.

Dzięki takiej postawie wobec doświadczenia pełni łaski aktualizują się w Niej nadprzyrodzone potencjalności. Przede wszystkim staje się Matką Syna Bożego, wskutek czego w Niej i

²⁷ RM 8.

²⁸ MD 4.

²⁹ Tamże, 3.

³⁰ Por. RM 13. 18.

przez Nią ludzkość pogrążona w mrokach grzechu doznaje odnowienia. Jak uczył Ojciec Kościoła, człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boga”, to znaczy na obraz i podobieństwo przewidzianego Wcielonego Syna Bożego, przy czym „obraz” wskazywał na Jego Człowieczeństwo, zaś „podobieństwo” na Jego Bóstwo. Zamiarem Stwórcy było, aby człowiek upodabniając się do Niego przechodził od „obrazu” do „podobieństwa”, to znaczy od człowieczeństwa do Bóstwa. Miał się zatem przebóstwiać na wzór Jezusa Chrystusa. Niestety, przez grzeszne nieposłuszeństwo człowiek zamazał w sobie „obraz” i utracił „podobieństwo”. Teraz może je odzyskać nie inaczej, jak tylko jednocząc się i wiernie naśladowując Wcielonego Syna Bożego³¹.

Maryja, która przez posłuszeństwo wiary stała się „pierwszą uczennicą swego Syna”³², uczestniczy w dziele przywrócenia człowiekowi utraconego „obrazu i podobieństwa”. Przywilej Jej Niepokalanego Poczęcia i duchowe doświadczenie macierzyńskiego węzła z Chrystusem, sprawiają, że jest ona najdoskonalszym człowiekiem na ziemi³³.

Ten udział Maryi w dziele odnowienia w człowieku Bożego „obrazu i podobieństwa” Papież wyjaśnia w kategoriach personalistycznych: „Być osobą na obraz i podobieństwo Boga — oznacza także bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego «ja»”³⁴. Postawa Maryi w tym względzie jest typem wszelkich odniesień chrześcijanina do Boga i bliźniego. „Jako «służebnica Pańska» pozostała doskonale wierna osobie i posłannictwu Syna”, a także „obecna jest w tajemnicy Kościoła jako wzór”³⁵, a zarazem Przewodniczka, Współodkupicielka i Orędowniczka.

³¹ Zob. R. E. Rogowski, *Światłość i Tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, 195-196.

³² Por. RM 20.

³³ Zob. E. Ozorowski, *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej...*, 12-13.

³⁴ MD 7.

³⁵ RM 42. 44.

Oznacza to, że Maryja została wprowadzona w najściślejszą więź osobową z Trójcą Świętą i doświadczywszy tej więzi odpowiada całkowitym darem ze siebie względem Boga i ludzi. Fakt ten z kolei wskazuje na głęboko eklezyjalny wymiar duchowego doświadczenia Boskich Osób ze strony Maryi.

Maryja przez doświadczenie duchowe zamieszkiwania w sobie Trójcy Świętej staje się „zwierciadłem samego Boga, promieniem Duchowego Słońca” – jak wyraził się pewien autor. – W Niej bowiem bardziej czytelne stają się takie podstawowe pojęcia o Bogu, jak: życie, osoba, miłość i komunია, przy pomocy których Pismo św. ukazuje misterium wewnątrztrynitarnego życia i relację Boga do ludzi. Maryja jest więc „prototypem istoty samej teologii”, która jest doświadczalnym poznawaniem Boga Zbawcy. Toteż dzięki Jej doświadczeniu duchowemu najpełniej można zobaczyć, jak prawdy trynitarne są głęboko antropologiczne³⁶.

2. Mistyczne doświadczenie Trójcy Świętej ze strony Maryi

Wiele światła na zamieszkiwanie Trójcy Świętej w Maryi może rzucić ujęcie tej tajemnicy z punktu widzenia teologii mistyki. Problematyką życia mistycznego Maryi zajmowano się już w starożytności, począwszy od Orygenesusa. W każdej niemal epoce różni autorzy podejmowali próby wnikięcia w tajniki duszy Maryi. W rezultacie tego powstało wiele cennych prac na temat życia mistycznego Maryi³⁷, których merytoryczna wartość opiera się raczej na analogii do doświadczenia mistycznego, opisanego przez wybitnych autorów mistycznych. Wydaje się bowiem, że

³⁶ Zob. E. Ozorowski, *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej...*, 14-17.

³⁷ Współcześnie do najcenniejszych zalicza się: L. Rypens, *Rosa mystica. Marie et la mystique*, w: H. du Manoir (red.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, Paris 1949, 1, 745-763; K. Truhlar, *Das mystische Leben der Mutter Gottes*, „Gregorianum” 31(1950), 5-38; S. M. Ragazzini, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla SS. Trinità*, Paris-Roma 1960; M. Camusso, *L'unione mistica mariana. Esperienza e teologia*, Milano 1969 i inne.

życie duchowe Maryi w swej istocie, łącznie z doświadczeniem mistycznym, nie odbiega zasadniczo od życia duchowego chrześcijan, skoro – jak uczy Vaticanum II – „wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i doskonałości miłości”³⁸.

Stefano De Fiores twierdzi, że mistyka jest kluczem hermeneutycznym dla zrozumienia duchowości Maryi, pod warunkiem że ta mistyka będzie osadzona w całym depozycie wiary Kościoła pielgrzymującego³⁹. Zgodnie z tym, podejmując w niniejszym szkicu mistyczny aspekt rozległej problematyki zamieszkiwania Trójcy Świętej w Maryi, pomijamy zagadnienie towarzyszących zjawisk nadzwyczajnych, które wcale nierzadko identyfikuje się z życiem mistycznym, mimo iż stanowisko Kościoła w tej materii jest bardzo ostrożne.

A. Pojęcie i natura chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego

W opinii współczesnych znawców teologii duchowości, chrześcijańskie doświadczenie mistyczne stanowi integralną część szeroko pojętego doświadczenia duchowego. Niemniej jednak pojawiają się różnice w poglądach na temat wzajemnej zależności obydwu rodzajów doświadczenia. Starsi autorzy utrzymują, że między doświadczeniem duchowym a mistycznym zachodzi tak istotna różnica, że to ostatnie należy uznać niemalże za rzecz nadzwyczajną⁴⁰. Autorzy posoborowi podziеляją natomiast pogląd o ciągłości zachodzącej między doświad-

³⁸ LG 40.

³⁹ Zob. S. de Fiores, *Maria*, w: L. Borriello, E. Caruana, M. R. del Genio, N. Suffi (red.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, 782.

⁴⁰ Zob. np. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Tomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Sain-Maximin 1923, 1, 411; S. Louismet, *Mistyczne poznanie Boga*, Poznań 1933, 41-51.

zeniem duchowym a mistycznym. Wobec tego doświadczenie mistyczne jest szczególnie intensywną formą doświadczenia duchowego, a zatem życie ascetyczne i mistyczne są chronologicznie następującymi po sobie etapami rozwoju życia duchowego. Oznacza to także, że wszyscy od chwili chrztu św. dysponowani są do doświadczenia mistycznego, o ile Bóg zechce im udzielić tej łaski⁴¹.

Dla pewnej ścisłości należałoby jednak dodać, że doświadczenie duchowe i mistyczne na płaszczyźnie teologicznej różnią się tylko stopniem uczestniczenia w życiu Trójcy Świętej. Mistyk zatem cieszy się tą samą łaską uświęcającą i przyjmuje te same prawdy wiary co każdy ochrzczony, choć na wyższym poziomie intelektualno-egzystencjalnej przenikliwości. Natomiast na płaszczyźnie psychologiczno-przeżyciowej doświadczenie mistyczne objawia się jako coś specyficznie nowego i kategorialnie różnego od doświadczenia wiary, nadziei i miłości w zwyczajnym życiu chrześcijańskim. Wynika z tego, że życie chrześcijańskie i mistyczne nie różnią się rzeczywistością doświadczaną (przedmiotem doświadczenia), lecz sposobem jego aktualizacji⁴². Z tego względu chrześcijańskie doświadczenie mistyczne odznacza się następującymi cechami: bezpośredniością, spontanicznością (nagłością) jego zaistnienia i receptywnością podmiotu, niewyraźnością a zarazem pewnością otrzymanego poznania.

W przeciwieństwie do doświadczenia duchowego, doświadczenie mistyczne przekracza wszelkie zapośredniczenia w postaci znaków, słów itp. Jest najbardziej bezpośrednią relacją osobową z możliwych w ziemskim życiu dzięki intensywności miłowania. Nie jest to jednak *visio beatifica*, która dostępna jest po śmierci dla zbawionych. Jak patrzący w słońce widzi raczej ośle-

⁴¹ Zob. np.: W. Słomka, *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie*, w: W. Słomka (red.), *Mistyka w życiu człowieka*, Lublin 1980, 63-65; L. Boriello, *Esperienza mistica*, w: *Dizionario di mistica*, 463-476.

⁴² Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, 124-126.

piający go blask, aniżeli źródło światła, tak mystyk doświadcza bliskości Boga, ale jakby przez zasłonę, albo jak spotkania z ukochaną osobą w zupełnych ciemnościach, kiedy odczuwa jego fizyczną bliskość, lecz nie widzi twarzy⁴³.

Takie przeżycie zwykle trwa bardzo krótko i jest niezwykle intensywne, dlatego słusznie zauważa św. Tomasz, że *nulla actio potest diu durare in suo summo*⁴⁴. Doświadczenie mistyczne wyraża szczytowy moment udziału chrześcijanina w Misterium Paschalnym Chrystusa. Jest to zarazem najwyższy stopień aktualizacji władz człowieka wspartych darami Ducha Świętego. Natomiast skutki tegoż doświadczenia, czyli kontemplacja mistyczna jako rezonans psychiczno-uczuciowy, zwykle trwają znacznie dłużej.

To doznanie niemal fizycznej bliskości Trójcy Świętej w duszy mistyka jest absolutnym darem samoudzielającej się Bożej Miłości. Nikt zatem nie może o własnych siłach stać się mistykiem, jak błędnie się sądzi w nawiązaniu do dalekowschodnich technik medytacyjnych. Dlatego doświadczenie mistyczne pojawia się nagle, w sposób nie do zaplanowania i nie do przewidzenia, niezależnie od okoliczności subiektywnych (np. pozytywne nastawienie mistyka na zaistnienie tegoż doświadczenia), ani obiektywnych (np. święte czasy i miejsca), aczkolwiek niekiedy z nimi jest związane. Mistyk czuje się podniesiony lub wręcz porwany do nadprzyrodzoności przez Siłę, która nie pochodzi od niego i która go przekracza (por. 1 Kor 12, 2-4). Choć doświadczenie mistyczne wymaga przynajmniej pewnego stopnia oczyszczenia zmysłów i ducha, to jednak nie to jest przyczyną sprawczą stanów mistycznych. Wobec szczególnego działania

⁴³ Por. św. Teresa od Jezusa, *Życie*, 27, 3; J. Sudbrack, *Mistica cristiana*, w: *Problemi e prospettive...*, dz. cyt., s. 326 n.

⁴⁴ STh II-II, q. 180, a. 8, 2.

Boga podmiot mistyczny przyjmuje postawę receptywnej wdzięczności i uwielbienia⁴⁵.

Wyżej zostało powiedziane, że istotą każdego doświadczenia duchowego jest spotkanie osób, które zakłada jakiś stopień wzajemnego poznania i zrozumienia. W przypadku doświadczenia mistycznego poznanie Boga Trójjedynego jest bezpojęciowe, tzn. podmiot jedynie jest świadomy miłującej obecności Boga w duszy, ale bez pośrednictwa wnioskowania, a więc bez udziału tzw. intelektu czynnego. Taki sposób poznania św. Tomasz nazywa prostą intuicją prawdy (*simplex intuitus veritatis*)⁴⁶. Pomimo braku rozumowania w akcie doświadczenia mistycznego, podmiot zachowuje absolutną pewność odnośnie do obecności Boga w duszy do tego stopnia, że gotów jest ponieść największe cierpienia, a nawet oddać życie (por. Dz 7, 56-58)⁴⁷.

Właśnie z racji niewyraźności doświadczenia mistycznego wszelkie jego opisy są zawsze aproksymatywne, niezależnie od tego, czy posługują się językiem bogatym w bardzo plastyczne metafory, a przez to zawierają duży ładunek afektywny, czy też mają charakter bardziej spekulatywny i posługują się pojęciami właściwymi dla dociekań teologiczno-metafizycznych⁴⁸.

Należy jeszcze wspomnieć o różnorodnych skutkach i przejawach aktualizującego się doświadczenia mistycznego. Ich ścisła współzależność nie pozwala na określenie stopnia precedencji, a więc stwierdzenia, które z nich są przyczyną zaistnienia pozostałych. Najważniejsze z nich, to m.in.: a) habitualny stan łaski uświęcającej, pozwalający mówić o przebóstwieniu lub

⁴⁵ Zob. św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, III, 29.

⁴⁶ STh II-II, q. 180, a. 3, 6; por. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985, 37-44.

⁴⁷ Zob. C. V. Truhlar, *L'esperienza mistica. Saggio di teologia spirituale*, Roma 1984, 25-30.

⁴⁸ Zob. Ch. A. Bernard, *L'esperienza spirituale della Trinità*, w: *La mistica...*, 2, 314-315.

świętości osoby; b) subiektywne odczucie zanurzenia w życiu Osób Trójcy Świętej lub napełnienie Duchem Świętym; c) ściśle zjednoczenie z Chrystusem aż po pełną z Nim identyfikację, nazywaną także zjednoczeniem przeobrażającym; d) kontemplacja wlna i szczególne umiłowanie modlitwy; e) umiłowanie Kościoła świętego wyrażające się głównie w efektywnym apostołstwie; f) a także integracja osobowości⁴⁹.

B. Mistyczne doświadczenie Maryi zamieszkiwania Boskich Osób

Niektórzy autorzy uważają, iż nie jest rzeczą możliwą opisać doświadczenie mistyczne Maryi. Inni natomiast, stawiając sobie pytanie, czy Maryja w ziemskim życiu, w swoim najgłębszym zjednoczeniu z Bogiem osiągnęła przynajmniej jakiś stopień wizji uszczęśliwiającej, twierdzą, że przez całe swoje życie cieszyła się wizją intelektualną Trójcy Świętej, a nawet dopuszczają możliwość, że kontemplowała *faciem ad faciem* Boskie Osoby. Oznaczałoby to, że miała habitualne doświadczenie zamieszkiwania w sobie Trójcy Świętej. Pogląd ten opierają na zasadzie odpowiedzialności, zgodnie z którą Bóg udzielając swoich przywilejów każdemu świętemu, tym bardziej okazuje się hojnym wobec Matki Bożej⁵⁰. Potwierdzeniem słuszności tej tezy zdają się być słowa św. Pawła: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17).

Podzielając ten pogląd, podejmiemy próbę odkrywania w analizowanych wcześniej tekstach biblijnych wymienionych wy-

⁴⁹ Por. Ch. A. Bernard, *Conoscenza e amore nella vita mistica*, w: tamże, 265-290; A. Queralt, „*Contemplativus in actione*”, w: TAMŻE, 339-359.

⁵⁰ Zob. A. Martinelli, *La Beata Vergine vide in terra la divina essenza?*, „*Marianum*” 19(1957), 417-489; J. Keuppens, *Mariologiae compendium*, Menin 1942, 16-17.

żej przejawów i skutków mistycznego doświadczenia ze strony Maryi zamieszkiwania Trójcy Świętej.

O habitualnym stanie łaski uświęcającej dostatecznie zaświadcza pozdrowienie Archanioła „pełna łaski”, doskonale współgrające z aktem Wcielenia, które jest początkiem przeobstwienia Maryi jako Matki Pana⁵¹. Od tej chwili jest Ona napełniona Duchem Świętym, stając się „sacrarium” Ducha Świętego⁵².

Nie można zasadnie mówić o mistyce chrześcijańskiej zapominając o postawie uległości wobec Ducha Świętego. Jak uczy św. Paweł, „ci, których prowadzi Duch Boży są synami Bożymi” (Rz 8, 14). Prawda ta w sposób szczególny odnosi się do Maryi i jest najbardziej czytelna właśnie w fakcie Wcielenia. Według relacji św. Mateusza, Maryja stała się brzemienną za sprawą Ducha Świętego (1, 18. 20). U św. Łukasza związek Maryi z Duchem Świętym jest jeszcze bardziej wyrazisty. Egzegeci dostrzegają podobieństwo formuł użytych w opisie Zwiastowania i Zesłania Ducha Świętego, co jednoznacznie sugeruje, że w Maryi aktualizuje się „proto-Pięćdziesiątnica”. Ona dzięki swej uległości wobec mocy Ducha Świętego staje się Jego ikoną i nosicielką, co tradycja Kościoła Wschodniego określa mianem „Pneumatofora”⁵³.

Przejawem doświadczenia mistycznego jest oblubieńcza postawa wobec Jezusa Chrystusa. Istotnie, Maryja napełniona przy Zwiastowaniu Duchem Świętym, który jest „Osobą-Miłością”, staje się Jego Oblubienicą, a zarazem względem Swego Syna przyjmuje „oblubieńczą postawę «służebnicy Pańskiej»”⁵⁴. Przez swoje *fiat* stała się Oblubienicą i Matką Swego Syna, a dla Kościoła świętego „prawzorem oblubienicy i matki”. Najpełniej z

⁵¹ Zob. E. Ozorowski, *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej...*, s. 9-10.

⁵² LG 53.

⁵³ Zob. S. de Fiores, *Maria*, w: *Dizionario di mistica*, 773-775.

⁵⁴ DV 10; RM 26. 39.

Nim zjednoczona nie przestaje „wiarą Oblubienicy i Matki od-
działywać na wszystkich, którzy Jej po synowsku się zawierza-
ją”⁵⁵. Pełni zatem swoje duchowe macierzyństwo względem
uczniów Chrystusa (por. J 19, 25-27). Jej apostołstwo względem
Mistycznego Ciała Chrystusa objawia się w pełni w chwili Ze-
słania Ducha Świętego (Dz 1, 14).

Nie można jednak pominąć milczeniem faktu, że niemal na-
tychmiast po Zwiastowaniu, Maryja udaje się „w góry do pew-
nego miasta w pokoleniu Judy” (Łk 1, 39-40). Niesie do św. Elż-
biety Syna Bożego, którego poczęła, i dzieli się całym przepelnia-
jącym ją bagażem mistycznego doświadczenia zamieszkiwania
w Niej Boskich Osób, pełniąc zarazem różne zwyczajne posługi.
W ten sposób Maryja wykazuje doskonałą harmonię postawy
apostolskiej i kontemplacyjnej, co jest znamiennej cechą każdego
prawdziwego mistyka.

Nie ulega wątpliwości, że Maryja mając mistyczne doświad-
czenie zamieszkiwania w sobie Trójcy Świętej, cieszy się zara-
zem darem modlitwy i kontemplacji wlanej. Ewangelista Łukasz
aż trzykrotnie podkreśla kontemplacyjną postawę Maryi wobec
tego, co dane było Jej doświadczyć. Najpierw przy Zwiastowa-
niu Maryja „rozważa”, a więc kontempluje, co znaczy treść
anielskiego posłania (Łk 1, 29). Tenże autor niemal tymi samymi
słowami pisze, że po narodzeniu Syna Bożego (Łk 2, 19) i po
powrocie ze świątyni, Maryja „zachowywała wszystkie te sprawy
i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 51). Do Niej też odno-
szą się słowa Jezusa błogosławiące tych, którzy „słuchają słowa
Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28).

Bez wątpienia owocem kontemplacji jest hymn *Magnificat*, w
którym Maryja parafrazując słowa z 1 Sm 2, 1-10, wyraża treści
mistyczne. Sam bowiem akt modlitwy uwielbienia Boga „za
wielkie rzeczy, które uczynił Jej Wszechmocny”, jest charaktery-
stycznym przejawem kontemplacji Boga Trójosobowego i naj-

⁵⁵ Por. RM 1. 46

głębszej komunii z życiem Boskich Osób. Maryja nie ujawnia bowiem niewyrażalnej tajemnicy, która stała się Przedmiotem jej doświadczenia mistycznego, natomiast szeroko opisuje dzieła zbawcze dla ludzkości⁵⁶.

Te spontaniczne słowa Maryi wypowiedziane w domu św. Elżbiety odsłaniają obraz Boga, który jest zarazem Bogiem potężnym, świętym, miłosiernym i wiernym; Bogiem transcendentni i kondescendencji, działającym w historii Narodu Wybranego, z którym w pełni identyfikuje się Maryja. Zarówno biblijna metaforyka, jak i poetycki charakter tych słów pozwala widzieć w nich przekaz treści mistycznych. Mistycy często bowiem w poezji i metaforach znajdują najbardziej adekwatny środek ekspresji swoich najgłębszych doznań⁵⁷.

Jan Paweł II uważa, że te „wielkie rzeczy”, „to odkrycie całego tego bogactwa, całego osobowego zasobu kobiecości, całej odwiecznej oryginalności «niewiasty» takiej, jaką Bóg chciał [...]». Odkrycie to łączy się z jasną świadomością daru, obdarowania przez Boga⁵⁸. W tym stwierdzeniu można widzieć sugestię, że Maryja odznacza się doskonale zintegrowaną osobowością, która jest jednym ze skutków doświadczenia mistycznego. O tym zdaje się mówić także inne zdanie z cytowanego dokumentu: „Dziewictwo i macierzyństwo współlistnieją w Niej: nie wykluczają się wzajemnie ani nie ograniczają”⁵⁹.

Wspomnieliśmy, że zarówno duchowe jak i mistyczne doświadczenie zamieszkiwania Trójcy Świętej w Maryi ma wszystkie te znamiona, jakie opisują najwybitniejsi mistrzowie życia duchowego. Jest jednak pewien szczegół, który w sposób zasadniczy wyróżnia doświadczenie mistyczne Maryi. Otóż w nor-

⁵⁶ Por. V. Macca, *Maria Santissima*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, 1496-1497.

⁵⁷ Zob. M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1990², passim.

⁵⁸ MD 11.

⁵⁹ Tamże, 17.

malnym procesie rozwoju duchowego, aż po osiągnięcie szczytów zjednoczenia mistycznego – o ile Bóg udzieli takiej łaski wierzącemu, konieczne jest czynne i bierne oczyszczenie, zwane w teologii mistyki czynną i bierną nocą zmysłów oraz ducha. Celem rozwoju duchowego jest zjednoczenie z Bogiem Trójosobowym, albo – mówiąc inaczej – odnowienie w sobie „obrazu i podobieństwa Bożego”. Zniekształcenie tego „obrazu i podobieństwa” przejawia się m.in. w nieuporządkowaniu w sferze pożądliwości, pysze, przewartościowaniu spraw ciała nad sprawami ducha (por. Rz 8, 5-8) itd. Dopóki nie dokona się oczyszczenie duszy, czyli uporządkowanie wszystkich dynamizmów składających się na chrześcijańską osobowość, tak, aby zgodne było z Bożym planem stworzenia i odkupienia, dotąd człowiek nie może stać się na nowo zwierciadłem, w którym odbijałaby się Trójca Święta.

W mistycznym doświadczeniu Maryi, która jest niepokalanie poczętą, a więc wolną od skutków grzechu pierworodnego, nie było potrzeby oczyszczenia duchowego. Wprawdzie przesłanki biblijne wskazują, że przechodziła Ona kenozę wiary, którą Jan Paweł II sięgając do bliskiej mu doktryny św. Jana od Krzyża porównuje do ciemnej nocy ducha⁶⁰, to jednak należy w tym widzieć inny, głębszy wymiar mistycznego zjednoczenia przeobrażającego. Teologia mistyki ucząc o biernym oczyszczeniu, zwłaszcza oczyszczeniu ducha, czyli tzw. desolacji, rozróżnia dwa jej rodzaje. Pierwszy, to desolacja przygotowująca (*desolation préparatrice*) do pełnego zjednoczenia mistycznego, które w terminologii św. Teresy od Jezusa ma postać zaślubin mistycznych. Obok tego u niektórych mistyków, którzy osiągnęli stan mistycznych zaślubin, a więc najdoskonalszej tu na ziemi identyfikacji z Chrystusem, występuje desolacja zadośćczynna (*desolation réparatrice*) albo charyzmatyczna. Polega ona zgodnie ze słowami św. Pawła na „dopełnianiu w swoim ciełe braków

⁶⁰ Por. RM 17.

udręk Chrystusa" (Kol 1, 24), a więc wskazuje na jeszcze wyższy stan zjednoczenia mistycznego, który św. Jan od Krzyża nazywa „trzecią nocą”. Hiszpański Mistyk jednak nie opisuje tego najwyższego stanu mistycznego, twierdząc, że wykracza to poza wszelkie możliwości poznawcze człowieka⁶¹.

Wynika z tego, że doświadczenie mistyczne zamieszkiwania Trójcy Świętej w Maryi, przerasta inne tego typu przeżycia duchowe znane z literatury mistycznej.

Podsumowując podjętą tutaj refleksję na temat duchowo-mistycznego aspektu zamieszkiwania Trójcy Świętej w Maryi, warto przytoczyć listę wniosków, jakie podaje cytowany już Stefano De Fiores, jeden z liczących się współczesnych mariologów.

Stwierdza on, że w Maryi znajdujemy żywą i osobową syntezę życia duchowego w swoich najbardziej charakterystycznych aspektach. Ona jest bowiem „ikoną zbawienia i doskonałości chrześcijańskiej”.

W Niej, która jest „Niewiastą Przymierza”, rozumiemy, że duchowość polega na przeżywaniu wydarzenia dialogicznego, jako wiernej odpowiedzi na działanie Boga.

W Niej, która jest miejscem działania i objawiania się Trójcy Świętej, odnajdujemy Chrystusa jedynego Pośrednika, spotykamy Ducha uświęcającej Mocy i mamy przystęp do Najwyższego, od którego pochodzi plan zbawienia ludzkości.

W Niej, Matce wierzącej w Słowo Wcielone, rozumiemy, że chrześcijaństwo jest wprowadzeniem Chrystusa przez wiarę w całe nasze życie.

⁶¹ Zob. H. Martin, *Desolation*, w: Ch. Baumgartner (red.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1957, 3, 642-643; R. Garrigou-Lagrange, *Nuit réparatrice de saint Paul de la Croix*, „*Etudes Carmelitaines*” 23(1938), 2, 287-293; por. św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, 1, 2, 4-5.

W Niej, Córce Syjonu i typie Kościoła, odkrywamy wspólnotowy i sakramentalny aspekt zbawienia, jak również świętości Kościoła i drogi wiernych od chrztu do osiągnięcia nieba.

Wreszcie w Niej, Służebnicy wysławianej jako Matka Pana i „błogosławionej przez wszystkie pokolenia” (Łk 1, 48), odnajdujemy właściwą drogę od kenozy do chwały.

Chrześcijańskie życie duchowe znajduje zatem w Maryi paradygmat odzwierciedlający tęsknotę za Bogiem dla wszystkich zdążających we wierze do pełni⁶².

⁶² Zob. S. de Fiores, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Casale Monferrato 1998, 83-84.