

KS. MAREK CHMIELEWSKI

## INTEGRUJĄCY CHARAKTER TEOLOGII DUCHOWOŚCI\*

Teologia duchowości jako akademicka dyscyplina teologiczna jest stosunkowo młoda, choć właściwa jej problematyka zajmuje ważne miejsce już w najstarszej myśli teologicznej chrześcijaństwa. Pierwsze uniwersyteckie katedry teologii ascetyczno-mistycznej, jak ją wówczas nazywano, powstały w Rzymie, najpierw na Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum” w 1917 r., a dwa lata później na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim „Gregorianum”. W ślad za tym w całej Europie zaczęły powstawać różne ośrodki akademickie zajmujące się teologią duchowości. Polska nie pozostawała w tyle. Pierwszą katedrę teologii ascetycznej i mistycznej otworzył w 1957 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ks. Antoni Słomkowski (zm. 1982)<sup>1</sup>. Na jej bazie staraniem ks. Waleriana Słomki rozwinęła się Sekcja Teologii Duchowości, którą w ostatnich latach przekształcono w Instytut Teologii Duchowości z czterema katedrami i dziesięciorgiem pełnoetatowych wykładowców<sup>2</sup>.

---

Ks. dr hab. MAREK CHMIELEWSKI, prof. KUL – dyrektor Instytutu Teologii Duchowości KUL, kierownik Katedry Teologii Duchowości Katolickiej, przewodniczący Sekcji Duchowości Teologów Polskich; Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; adres do korespondencji: e-mail: marek.chmielewski@kul.lublin.pl.

\* Jeden z Recenzentów nie podziela niektórych poglądów Autora.

<sup>1</sup> Zob. J. W a r z e s z a k, *Ks. Antoni Słomkowski 1900-1982. Rektor i odnowiciel KUL. Teolog – rekolekcjonista, człowiek sumienia*, Warszawa 1999, s. 76-77; W. S ł o m k a, *Wkład ks. Antoniego Słomkowskiego w polską teologię duchowości*, [w:] *Ksiądz rektor Antoni Słomkowski. Stulecie urodzin*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 105-115; Zapis pierwszych w Polsce akademickich wykładów z teologii ascetycznej i mistycznej, prowadzonych przez ks. Słomkowskiego został opracowany przez autora niniejszego artykułu i opublikowany z okazji stulecia jego urodzin w książce pt. *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, „Apostolicum” (Ząbki) 2000, ss. 327.

<sup>2</sup> Zob. M. C h m i e l e w s k i, *Instytut Teologii Duchowości KUL*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 355-357.

W krótkiej swojej historii teologia duchowości zdołała wypracować klarowne założenia metodologiczne, dzięki czemu znalazła swoje miejsce obok uznanych dyscyplin teologicznych. Na przykład Ojcowie Soboru Watykańskiego II teologię duchowości, nazywaną wtedy teologią życia wewnętrznego, w *Konstytucji o świętej liturgii* wymieniają obok dogmatyki, teologii biblijnej i pastoralnej, uznając ją tym samym za dyscyplinę autonomiczną (por. *Konstytucja o świętej liturgii* „*Sacrosanctum consilium*” dalej: KL 16; czasem używa się skrótu SC). Podobnie czynią inne późniejsze dokumenty papieskie i Stolicy Apostolskiej.

Duchowość, jak każda rozwijająca się dziedzina nauki, stale podejmuje wysiłek autorefleksji metateologicznej<sup>3</sup> Skłania ją do tego rosnące współcześnie zainteresowanie tym wymiarem życia, czemu dał wyraz Jan Paweł II pisząc w liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, że „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie *powszechną potrzebę duchowości*” (NMI 33). Autorzy zajmujący się problematyką metodologiczną w teologii duchowości wśród wielu kwestii dotyczących m.in. przedmiotu, źródeł i natury tej dyscypliny, zwracają uwagę na jej integracyjny charakter, zarówno w sensie przedmiotowym, jak i podmiotowym<sup>4</sup>

Przez integrujący wpływ teologii duchowości w sensie przedmiotowym rozumieć należy jej wkład w ściślejsze powiązanie poszczególnych dyscyplin teologicznych i specjalizacji wokół istotnych zadań teologii. Natomiast integrujący wpływ teologii duchowości w sensie podmiotowym dotyczy tego, kto uprawia teologię. Obydwa wymiary funkcji integrującej teologii duchowości wynikają przede wszystkim z samej natury teologii, która zawsze jest postrzegana jako nauka mądrościowa.

---

<sup>3</sup> Świadczą o tym liczne publikacje z zakresu metodologii teologii duchowości, spośród których na uwagę zasługują, np.: V. T r u h l a r, *Concetti fondamentali della teologia spirituale* (Brescia 1971); C. G a r c í a, *Corrientes nuevas de teología espiritual* (Madrid 1971); t e n z e, *Naturaleza de la Teología espiritual según los autores del siglo XX* (Burgos 1971); *Spiritualità. Fisionomia e compiti* (red. B. Calati, B. Secondin, T. P. Zecca, Roma 1981); *Problemi e prospettive di spiritualità* (red. T. Goffi, B. Secondin, Brescia 1983); A. G. M a t a n i ć, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana* (Cinisello Balsamo 1990); *Teologia spirituale. Temi e problemi* (red. M. Gioia, Roma 1991); *La spiritualità come teologia* (red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1993); J. M. G a r c í a, *Teología espiritual. Elementos para una definición de su estatuto epistemológico* (Roma 1995); M. C h m i e l e w s k i, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej* (Lublin 1999); *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD Roma 24-29 aprile 2000* (bez red., Roma 2001).

<sup>4</sup> Zob. H. U. von B a l t h a s a r, *Theologie und Spiritualität*, „Gregorianum” 50(1969), s. 586.

## I. SAPIENCJALNY CHARAKTER TEOLOGII

Odwołując się do starożytnej etymologii pojęcia „teologia” (gr. *Theos* – Bóg; *logos* – słowo), można najkrócej powiedzieć, że jest to nauka o Bogu w związku z człowiekiem i zarazem nauka o człowieku w jego relacji do Boga. W centrum chrześcijańskiej teologii stoi zatem Chrystus jako Bóg i Człowiek.

Tak właśnie rozumie teologię Jan Paweł II, który już w pierwszej swej encyklice, *Redemptor hominis*, zauważył, że prawdziwe poznanie i samopoznanie człowieka możliwe jest jedynie w perspektywie chrystycznej (por. RH 10)<sup>5</sup> Z tego wynika także antropologiczna orientacja szeroko pojętej eklezjologii, bowiem – jak uczy Jan Paweł II – „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwsza i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia” (RH 14). Teologia jest więc w istocie poznaniem obiektywnej „prawdy opartej na rzeczywistości samego Boga, który się objawia” (FR 8).

Nie można jej jednak zredukować do wiedzy przyrodzonej, uprawianej dzięki poznawczej sprawności ludzkiego intelektu. Podkreślił to Ojciec święty podczas spotkania z uczestnikami Kongresu Teologów Europy Środkowoschodniej na Jasnej Górze 15 sierpnia 1991 r. Nawiązując do etymologii słowa „teologia”, powiedział wtedy, że „piękny słowiański wyraz «Boho-słowie» jest ścisłym odpowiednikiem greckiego «Theo-logia». [...] nie wystarczy przetłumaczyć «Boho-słowie» (czyli «Theo-logia») jako słowa o Bogu, a w dalszej konsekwencji jako «nauki o Bogu». Podstawowe i pierwsze jest tu słowo samego Boga...”<sup>6</sup>

Tę samą myśl o naturze teologii, która bardziej jest słuchaniem aniżeli intelektualnym wysiłkiem, wyraża Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*. Czytamy w niej, że szczególnym zadaniem teologa „jest zdobywanie, w łączności z Urzędem Nauczycielskim coraz głębszego zrozumienia Słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie Świętym i przekazanego przez żywą tradycję Kościoła” (DV 6). To głębsze zrozumienie treści Objawienia możliwe jest jedynie na drodze wiary, dlatego w nauczaniu Kościoła często podkreśla się, że teologia to *intellectus*

<sup>5</sup> Zob. Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 18.

<sup>6</sup> „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów”, Libreria Editrice Vaticana 1992, s. 75.

*fidei* (por. RH 19). „Pojęcie to – jak zauważa Ojciec święty w cytowanej encyklice – funkcjonuje jakby w dwustronnym rytmie «*intellege, ut credas; crede, ut intellegas*»” (RH 19). Z tego wynika, że interesująca nas dziedzina jest zarazem *contemplatio misterii*. Wyraźnie uczy o tym Papież w encyklice *Fides et ratio*, stwierdzając, że „struktura teologii jako nauki wiary ukształtowana jest przez podwójną zasadę metodologiczną: *auditus fidei* i *intellectus fidei*. W świetle pierwszej z nich teologia przyswaja sobie treści Objawienia, w miarę jak są one stopniowo wyjaśniane przez Świętą Tradycję, Pismo święte i żywy Urząd Nauczycielski Kościoła. Stosując drugą zasadę, teologia stara się spełnić specyficzne wymogi rozumu przez refleksję spekulatywną” (FR 65; por. KO 10).

Takie przenikające się nawzajem intelektualne poznanie prawd objawionych i ich kontemplacja było od początku charakterystyczną cechą teologii. Podkreślił to św. Tomasz z Akwinu, który – zdaniem M.-D. Chenu – dokonał przełomu w długich dyskusjach na temat epistemologicznego statusu teologii (por. FR 43), wywołanych dziełem *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre<sup>7</sup>. Doktor Anielski pod wpływem arystotelesowskiej teorii poznania zerwał bowiem z XII-wiecznym praktyczno-afektywnym modelem uprawiania teologii i uznał ją za naukę w wybitnym stopniu teoretyczną. Uważa on, że teologia jest konieczna, ponieważ celem życia ludzkiego jest kontemplacja Boga. Przybiera ona dwie formy. Jedna to kontemplacja przyrodzona, dzięki której poznajemy Boga za pośrednictwem stworzeń. Jest to jednak forma niedoskonała, przynosząca jedynie szczęście doczesne, będące celem poznania filozoficznego. Druga forma kontemplacji jest nadprzyrodzona i dzięki niej widzimy Boga bezpośrednio w Jego istocie. Jest ona jednak dostępna dopiero w życiu przyszłym. Zgodnie z zasadą proporcjonalności skutku i przyczyny wszystko, co prowadzi do kontemplacji Boga, musi być do Niego proporcjonalne. Toteż pozostając w ziemskim życiu, potrzebujemy czegoś, co byłoby proporcjonalnym do kontemplacji, jakiej zaznają zbawieni w niebie. Jest nią teologia, gdyż jej źródłem jest Boże natchnienie. Z uwagi na swój natchniony charakter teologia jest nauką nadrzędną wobec innych nauk, które wobec niej odgrywają rolę służebną, zwłaszcza filozofia (*ancilla theologiae* – por. FR 77). Teologia jest kontemplacją najwyższej Prawdy i w tym sensie jest nauką wybitnie teoretyczną, nie pozbawioną jednak implikacji praktycznych. Ozna-

---

<sup>7</sup> M.-D. C h e n u, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1943, *passim*.

cza to, że czerpiąc z Boskiego światła, ma ona moc doskonalenia człowieka, i to nie tylko w jego poznaniu rzeczywistości, ale także w działaniu<sup>8</sup>

Jak trafnie zauważają komentatorzy doktryny św. Tomasza, teologia jako nauka łączy w sobie teoretyczność i praktyczność. W tej dwufunkcyjności przeważa jednak aspekt teoretyczny, gdyż – jak wspomniano wyżej – teologia zajmuje się przede wszystkim sprawami Boskimi, a działaniami człowieka o tyle, o ile prowadzą one do kontemplacji Boga<sup>9</sup>. W związku z tym św. Tomasz za Arystotelesem uważa, że teologia nie jest zwykłą nauką, dociekającą za pomocą rozumu ostatecznych przyczyn rzeczy, lecz jest mądrością z uwagi na cel, którym jest kontemplacja Boga i zjednoczenie z Nim.

Pomimo złożonych i burzliwych procesów kształtowania się epistemologicznej samoświadomości teologii nigdy nie utraciła ona charakteru wiedzy sapiencjalnej. Przeciwnie, o mądrościowym wymiarze teologii przypomniał Sobór Watykański II, zwłaszcza podkreślając konieczność oparcia refleksji teologicznej na wnikliwym studium nauki objawionej w Piśmie świętym (por. KO 23-25; DFK 16). Także Jan Paweł II podkreśla, że „jak w dawniejszych epokach, tak i teraz – i bardziej jeszcze jest powołaniem teologów i wszystkich ludzi nauki w Kościele, ażeby łączyli wiarę z wiedzą i mądrością, aby przyczyniali się do ich wzajemnego przenikania” (RH 19). To zadanie jest tym bardziej doniosłe, że postęp wiedzy ludzkiej w poznaniu świata i człowieka osiągnął niespotykany dotąd zakres i teologia musi pozostawać w ścisłych związkach zarówno z naukami ścisłymi, jak i humanistycznymi (por. KDK 44, 57, 59, 62; DFK 15). „W tym stale się poszerzającym i różnicującym zarazem terenie ludzkiego poznania – kontynuuje Jan Paweł II – musi też stale pogłębiać się wiara przez odślanianie wymiaru tajemnicy objawionej, przez zrozumienie prawdy, którą sam Bóg niejako «dzieli się» z człowiekiem” (RH 19; por. FR 45).

O mądrościowym, a zarazem kontemplacyjnym charakterze teologii pisze Ojciec Święty w encyklice *Fides et ratio*. Przypomina, że „zasadniczym celem teologii jest zrozumienie Objawienia i treści wiary. Prawdziwym centrum refleksji teologicznej winna być zatem kontemplacja samej tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej” (FR 93).

Zasadniczym celem teologii jako nauki sapiencjalnej jest więc nie tylko odkrywanie prawdy o Bogu i o człowieku, ale także doprowadzenie wszyst-

---

<sup>8</sup> Zob. *Scriptum super libros Sententiarum*, I, prol., 1, 2-3.

<sup>9</sup> Zob. M. O l s z e w s k i, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków 2002, s. 107-112.

kich do uświęcenia i zbawienia przez. W tym względzie szczególna rola przypada teologii duchowości. Żadna bowiem z dziedzin teologii nie jest bardziej od duchowości nastawiona nie tylko na wypowiedzanie „słów o Bogu”, ale przede wszystkim na słuchanie „słowa samego Boga” (por. Ps 95, 8; Mt 7, 24; 11, 15) i przyjmowanie go czystym sercem (por. 13, 23) podczas modlitwy i kontemplacji.

Taka postawa uświęcająco-zbawczego dialogu charakteryzuje życie chrześcijańskie od samego początku. Jednakże o ile „słowo Boga jest niezmiennie” (por. Ps 119, 89), o tyle teologia jako „słowo o Bogu” podlegała i stale podlega licznym uwarunkowaniom epoki, w której rozbrzmiewa. Teologia zatem stale się rozwija i ma swoją historię, jednak gdy zostanie pozbawiona warstwy duchowej zdradzi swój zasadniczy cel, a tym samym utraci właściwy sobie charakter nauki. Wobec tego jednym z doniosłych zadań duchowości jako dyscypliny teologicznej jest stwarzanie odpowiedniej płaszczyzny lub przestrzeni epistemologicznej, w której różne wyspecjalizowane dziedziny teologii mogłyby spotkać się w twórczej i zarazem mistagogicznej koegzystencji.

## II. INTEGRACJA PRZEDMIOTOWA

Błogosławiony papież Jan XXIII, przemawiając do członków komisji przygotowawczych Soboru Watykańskiego II, wypowiedział prorocze słowa: „Oczekujemy wielkich rzeczy od Soboru, który chce być odnowieniem siły wiary, doktryny, dyscypliny kościelnej, życia religijnego i duchowego...”<sup>10</sup> Sobór istotnie dokonał ważnych zmian w życiu Kościoła świętego, jak również w dziedzinie teologii. Jedną z nich jest powrót do źródeł, a zwłaszcza oparcie teologii na studium Pisma świętego, które ma być „jakby duszą teologii świętej” (KO 24). Wielu komentatorów uznało to za klucz hermeneutyczny teologii posoborowej, konsekwentnie zastosowany również w końcowych dokumentach Soboru. Pozwoliło to przerosnąć wszelkie podziały teologii na poszczególne dyscypliny, dając początek jej integracji, co jest postrzegane jako zasadnicza nowość Soboru Watykańskiego II<sup>11</sup> W nauce Vaticanum II

<sup>10</sup> Cyt. za: C o l o s i o, *Il Concilio Vaticano II e la vita spirituale*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 7(1962), s. 322.

<sup>11</sup> Zob. D. de P a b l o M a r o t o, *La espiritualidad emergente del Concilio Vaticano II*, „Analecta Calasanctiana” 31(1989), s. 303; G. H o l o t i k, *Ansätze zu einer zeitgemässen*

nie należy zatem doszukiwać się osobnego usystematyzowanego wykładu na temat życia duchowego. Zagadnienia duchowości, uważane dotychczas za klasyczne, zostały bowiem włączone w całość doktryny soborowej, w której – jak zauważa Jésus Castellano Cervera – pełnią one raczej funkcję integrującą<sup>12</sup> W ten sposób Vaticanum II wytyczył niejako dla współczesnej teologii duchowości zadanie twórczego scalania teologii, nadmiernie zatomizowanej przez silne wpływy racjonalistyczne. Ma to być jedna organiczna doktryna, służąca przede wszystkim doprowadzeniu człowieka do doświadczenia Boga i zjednoczenia z Nim.

Zasadniczym powodem, dla którego posoborowa teologia duchowości weszła w ścisły związek z całokształtem teologii, jest odkrycie Ducha Świętego i połączenie duchowości z pneumatologią, przez co duchowość nabrała wymiaru trynitarnego<sup>13</sup> i stała się przedmiotem żywego zainteresowania licznie powstających wspólnotowych form życia duchowego (por. ChL 29). Poszukują one doświadczenia duchowego w reakcji na dość rozpowszechnioną wśród teologów „logokrację” (dominację słowa). Wiąże się z tym zwrócenie uwagi na człowieka jako podmiot życia duchowego<sup>14</sup> Ponadto integracji teologii duchowości w całość teologii sprzyja szersze niż dotychczas uwzględnianie jej w programach studiów teologicznych w seminariach i wydziałach teologicznych<sup>15</sup>

Do tego, że w teologii przedsoborowej i na Soborze dostrzeżono teologię duchowości, bez wątpienia przyczyniły się intensywne próby metodologicznego uporządkowania jej, podejmowane już w latach dwudziestych minionego

---

*Spiritualität nach dem II. Vatikanum*, Frankfurt a. M.–Bern–New York 1985, s. 111-115; t e n z e, *Pour une spiritualité catholique selon Vatican II*, „Nouvelle Revue Théologique” 107(1985), s. 838-852.

<sup>12</sup> *Los grandes temas de la espiritualidad «tradicional» en la doctrina del Vaticano II*, „Revista de Espiritualidad” 34(1975), s. 171-172.

<sup>13</sup> Zob. M. A. A s i a i n, *El Espíritu Santo en la vida espiritual según el Vaticano II*, „Revista de Espiritualidad” 34(1975), s. 203-216.

<sup>14</sup> Uważa się, że to zainteresowanie człowiekiem w teologii posoborowej w ogóle ma swe źródło w tzw. zwrocie antropologicznym, jakiego dokonał Sobór Watykański II. Chodzi tu głównie o stanowisko Ojców Soboru zawarte w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, wyrażające zainteresowanie i troskę o człowieka we wszystkich jego współczesnych uwarunkowaniach egzystencjalnych. – de P a b l o M a r o t o, art. cyt., s. 317-319; zob. A. G u e r r a, *El cristiano del futuro: conversión al hombre y experiencia de Dios*, „Revista de Espiritualidad” 43(1984), s. 9-38; J. S u d b r a c k, *Ein Bericht zur Unterscheidung*, „Geist und Leben” 54(1981), s. 305-315; 55(1982), s. 70-78.

<sup>15</sup> Szerzej na ten temat zob. moje artykuły: *Teologia duchowości w wybranych dokumentach Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 47(2000), z. 5, s. 93-101; *Teologia duchowości w formacji do kapłaństwa*, „Roczniki Teologiczne” 49(2002) z. 5, s. 109-124.

stulecia. Trwały one nieprzerwanie aż do Soboru Watykańskiego II. W ożywionych dyskusjach, jakie się wówczas toczyły głównie na łamach czasopism naukowych, głos zabierali najwięksi ówczesni znawcy problematyki, jak np. Pierre Pourrat, Joseph de Guibert, Gabriel od św. Marii Magdaleny, Alexius Benigar, Gustav Thils, Amato Dagnino i wielu innych<sup>16</sup> Wszyscy oni, opisując, czym jest teologia duchowości, zgodni są co do tego, że jest ona integralną częścią teologii, opierającą się na Objawieniu, nauce Kościoła i osiągnięciach innych dyscyplin teologicznych. Podkreślają, że upominając się o uszanowanie własnej odrębności, nie pretenduje ona w jakikolwiek sposób do tego, by konkurować, a tym bardziej dominować nad innymi dyscyplinami teologicznymi. Raczej dostrzegają jej służebny charakter w całokształcie świętej doktryny.

Zarysowany wyżej soborowy przełom w uprawianiu teologii wyzwolił nową falę poszukiwań metodologicznych w obszarze teologii duchowości. Wspólną cechą poglądów autorów doby soborowej i posoborowej, zajmujących się teologią duchowości, bardziej zainteresowanych jej integracją z całokształtem wiedzy teologicznej i humanistycznej, jest podkreślenie centralnego miejsca Ewangelii jako źródła teologicznej refleksji nad duchowością, następnie dowartościowanie indywidualnego doświadczenia duchowego i zwrócenie uwagi na formalną jedność tej dyscypliny przede wszystkim z teologią dogmatyczną i moralną<sup>17</sup>

Takie stanowisko reprezentuje niemiecki autor Josef Sudbrack. Jego zdaniem teologia duchowości ma za zadanie na podobieństwo soczewki syntetyzować osiągnięcia pozostałych dyscyplin teologicznych i wykorzystywać tę syntezę w dziele prowadzenia człowieka do spotkania z Bogiem, a więc do doświadczenia wiary. Jest to więc „dyscyplina przekrojowa”<sup>18</sup> Autor dokonuje trafnego spostrzeżenia, twierdząc, że skoro teologia duchowości jest jak soczewka, w której skupiają się różne nurty teologiczne jak promienie jednego światła, to właśnie w tej dyscyplinie jakby w powiększeniu

---

<sup>16</sup> Przegląd zgłaszanych przez nich definicji duchowości prezentuje Salvador Ros García w artykule pt. *Definiciones la teología espiritual en el siglo XX*, [w:] *La teologia spirituale. Atti del Congresso*, s. 303-317; zob. także: M. B e l d a, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*, „*Annales theologici*” 6(1992), s. 431-457.

<sup>17</sup> Zob. R o s G a r c í a, art. cyt., s. 308.

<sup>18</sup> Zob. J. S u d b r a c k, *Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Leben*, „*Trierer Theologische Zeitschrift*” 78(1969), s. 49-59; t e n ż e, *Kann man Spiritualität lehren? Drei Beiträge. Eine theologische Reflexion*, „*Geist und Leben*” 53(1980), s. 446-447; t e n ż e, *Experiencia de la fé*, „*Revista de Espiritualidad*” 39(1980), s. 406.



najwyraźniej widać wszelkie merytoryczne i metodologiczne niedoskonałości teologii jako takiej<sup>19</sup>

Niemal identyczną opinię wygłasza argentyński teolog Daniel de Pablo Maroto. Powołując się na słynnego profesora „Angelicum” Reginalda Garrigou-Lagrange stwierdza on, że skoro duchowość jest najżywszą częścią teologii i w piramidzie nauk teologicznych reprezentuje punkt najwyższy – wierzchołek, ku któremu zbiegają się wszystkie linie i boki, reprezentujące pozostałe dyscypliny teologiczne, to tym samym jest ona najbardziej wystawioną na zmiany i wszelkie nowinkarstwo. Ponadto z uwagi na zainteresowanie człowiekiem jako podmiotem doświadczenia duchowego jest ona także najmocniej uwikłana w czas, dlatego ma najbardziej burzliwą historię<sup>20</sup>

Także austriacki teolog Josef Weismayer twierdzi, że teologia duchowości jest „nauką panoramiczną” w tym sensie, że teologiczna refleksja nad doświadczeniem duchowym domaga się uwzględnienia rezultatów różnych nauk teologicznych i humanistycznych, a zwłaszcza teologii systematycznej, nauk biblijnych, historii Kościoła, jak również psychologii, socjologii, filologii itp.<sup>21</sup>

Godne uwagi jest to, że zarówno Sudbrack, jak i Weismayer teologię duchowości wiążą bardziej z dogmatyką, wbrew powszechnie przyjmowanej zależności od teologii moralnej. Takie stanowisko jednoznacznie deklaruje również Hans Urs von Balthasar, nazywając duchowość „subiektywną stroną dogmatyki”<sup>22</sup> Oznacza to, że prawdziwe życie duchowe jest niczym innym jak „dogmatem w akcji”, zaś nauka prawd wiary i duchowa egzystencja chrześcijanina są sobie wzajemnie przyporządkowane, a zatem powstają i upadają razem, dlatego oddzielenie dogmatyki od duchowości pod względem metodologicznym jest zgubne dla obydwu.

<sup>19</sup> T e n ż e, *Katholische Spiritualität – Angesprochen vom evangelischen Christentum*, „Geist und Leben” 42(1969), s. 208-209.

<sup>20</sup> Art. cyt., s. 317-319; por. I. C o l o s i o, *Espiritualidad hoy. Tendencias psicológicas morales de nuestra época*, Barcelona 1966, s. 9-10; R. W i n l i n g, *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)*, Salamanca 1987, s. 170.

<sup>21</sup> Zob. J. W e i s m a y e r, *Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität*, [w:] *Spiritualität in Moral. Festschrift für Karl Hörmann*, Wien 1975, s. 75-77; t e n ż e, *Gestliche Führung. Zur Frage nach dem Meister, dem gesitlichen Begleiter und Gottes Geist*, Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 109; t e n ż e, *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1993, s. 15-17.

<sup>22</sup> „Spiritualität ist die subjektive Seite der Dogmatik” – *Verbum Caro*, Einsiedeln–Freiburg 1990, s. 227; t e n ż e, *Il vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*, „Concilium” (Brescia) 1965, nr 4, s. 68.

Niemal wszyscy współcześni autorzy mniej lub bardziej wyraziście podzielają pogląd, że teologia duchowości w obszarze nauk teologicznych ma do spełnienia szczególne zadanie z uwagi na zainteresowanie człowiekiem jako takim, a ściślej biorąc – jego doświadczeniem duchowym. Odnośnie do tego Giovanni Moiola zauważa, że teologia duchowości ma to samo zadanie co cała teologia, a mianowicie dokonać teologicznej refleksji nad doświadczeniem chrześcijańskim. Istotą duchowości jest bowiem personalizacja albo apriopriacja wiary Kościoła, gdyż depozyt wiary (*fides quae*) zostaje przyjęty aktem wiary (*fides qua*)<sup>23</sup>, dlatego teologia duchowości, badając chrześcijańskie doświadczenie duchowe, pozostałym naukom teologicznym dostarcza narzędzi poznawczych. Ponieważ posługuje się ona fenomenologią personalistyczną, powinna być uprawiana bardziej jako „sztuka” i „dyscyplina” aniżeli spekulatywnie „czysta wiedza”. Duchowość bowiem jako subiektywne doświadczenie obiektywnej rzeczywistości chrześcijańskiej, jest asymilacją, a zarazem personalizacją (*fides qua*) obiektywnej treści wiary chrześcijańskiej (*fides quae*), dokonywaną przez człowieka duchowego, wyposażonego w „zmysły duchowe” i dzięki temu zdolnego do przyjmowania działania darów Ducha Świętego<sup>24</sup>

Odnotować należy, że już na początku lat siedemdziesiątych ks. Walerian Słomka prowadził na gruncie polskim wnikliwe badania nad doświadczeniem chrześcijańskim, uznając, że stanowi ono formalny przedmiot teologii jako dyscypliny naukowej<sup>25</sup>. Pogląd ten wzbudzał niemałe kontrowersje w pol-

<sup>23</sup> Zob. G. M o i o l i, «*Sapere teologico*» e «*sapere*» proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia, „La Scuola Cattolica” 106(1978), s. 569-596.

<sup>24</sup> Zob. G. M o i o l i, *Il problema della teologia spirituale*, „La Scuola Cattolica” 94(1966), nr 1 [Supplemento Bibliografico], s. 4\*; t e n ż e, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia e la teologia della «spiritualità» cristiana*, „Teologia” 6(1981), s. 145-153; t e n ż e, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, [w:] *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, s. 53-54; t e n ż e, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 1992, passim.

<sup>25</sup> Zob. W. S ł o m k a, *Religijne doświadczenie jako podstawa i kres poznania Boga*, „Collectanea Theologica” 37(1967) f. 2, s. 126-155; t e n ż e, *Spór o nową teologię*, „Więź” 12(1968), nr 9, s. 65-70; t e n ż e, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin 1972; t e n ż e, *Teologia jako refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12(1974), nr 1, s. 45-60; t e n ż e, *Religijne doświadczenie alfa i omega naszej drogi ku Bogu*, [w:] *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym* („Homo meditans”, 4), red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 113-145; t e n ż e, *Teologia duchowości wśród innych dyscyplin teologicznych*, [w:] *Veritatem facientes*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 405-412.

skim środowisku teologicznym, był bowiem na owe czasy zbyt śmiały i wyrastał daleko poza tradycyjny horyzont dedukcyjnie uprawianej teologii. Jednakże słuszność tej intuicji niebawem potwierdziły w swoich badaniach największe autorytety w dziedzinie duchowości, jak chociażby franciszkanin Atanasio G. Matanić<sup>26</sup> czy jezuita Charles André Bernard, długoletni dyrektor Instytutu Duchowości na „Gregorianum”<sup>27</sup>

Odnosnie do zainteresowania człowiekiem, a zwłaszcza jego doświadczeniem duchowym jako jedną z płaszczyzn, na której może dokonywać się scalanie dyscyplin teologicznych, ten ostatni teolog słusznie zauważa, że w jakim stopniu teologia szczegółowa będzie zajmować się aspektami antropologicznymi i doświadczalnymi, w takim będzie nieuchronnie zbliżać się do teologii duchowości i nią się inspirować<sup>28</sup>. Z kolei teologia duchowości, o ile pozostaje wierna swej naturze, pełni także funkcję źródła doktrynalnego zarówno dla oficjalnego nauczania Kościoła, jak i dla pozostałych dziedzin teologii, zwłaszcza odnośnie do takich zagadnień, jak: modlitwa, kontemplacja, działanie darów Ducha Świętego, mistyka itp. Staje się w pełnym tego słowa znaczeniu *locus theologicus*<sup>29</sup>. Z uwagi na to Bernard żywi nadzieję, że posoborowa teologia duchowości wydatnie przyczyni się do integracji zatimizowanej teologii i jej ubogacenia.

Podsumowując ten etap naszych rozważań dodajmy, że niektórzy współcześni autorzy w swoich poglądach metateologicznych na duchowość – jak się wydaje – idą tak daleko, że skłonni byliby zaprzeczać z trudem wypra-

---

<sup>26</sup> Zob. tegoż autora np.: *Spiritualità cattolica contemporanea. Saggio di sintesi e di bibliografia*, Brescia 1965; *Temi fondamentali di spiritualità scientifica*, Roma 1976; *La spiritualità come scienza*.

<sup>27</sup> Zob. niektóre jego publikacje na ten temat: «*Spirituel*» – «*spiritualité*», „*Christus*” 16(1969), s. 468-473; *Vie spirituelle et connaissance théologique*, „*Gregorianum*” 51(1970), s. 225-244; *Médiations spirituelles et diversité des spiritualités*, „*Nouvelle Revue Théologique*” 92(1970), s. 605-633; *Temática de la Teología Espiritual*, „*Seminarium*” 26(1974), s. 191-202; *Structures et passivité dans l'expérience religieuse*, tamże, 110(1978), s. 643-678; *Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo 1985; *Traité de théologie spirituelle*, Paris 1986; *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo 1989; *Teologia spirituale. Temi e problemi*, [w:] *Teologia spirituale. Temi e problemi*, s. 21-49; *Integrazioni del prof. Bernard su «Esperienza» e Teologia spirituale*, [w:] tamże, s. 221-232; *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale*, [w:] tamże, s. 271-281; *La spiritualità come fonte dottrinale*, [w:] *La spiritualità come teologia*, s. 336-351; *Introduzione alla teologia spirituale*, Edizioni Piemme 1994 [wyd. polskie: *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tł. J. Machniak, Kraków 1996].

<sup>28</sup> *Teologia spirituale. Temi e problemi*, s. 29.

<sup>29</sup> Zob. t e n ż e, *La spiritualità come fonte dottrinale*, [w:] *La spiritualità come teologia*, s. 336-351.

cowanej metodologicznej odrębności teologii duchowości. Chodzi tu m.in. o Innocenzo Colosio, który w trosce o integralność teologii zgłasza śmiałą tezę, że nie ma podstaw, aby mówić o teologii duchowości jako odrębnym traktacie teologicznym. Jej wyodrębnienie ma jedynie znaczenie dydaktyczne. Uważa on bowiem, że cała teologia jest duchowa, gdyż jest teologicznym studium życia Bożego w człowieku. Idealem byłoby więc – twierdzi – gdyby wypracowano jedną wiedzę teologiczną o nastawieniu duchowym, podobnie jak to miało miejsce w starożytności i trwało przez średniowieczną scholastykę, aż do renesansu, kiedy pod wpływem tendencji humanistycznych teologia zaczęła się „rozpadać” na poszczególne dyscypliny. Skoro jednak z różnych względów postulat ten jest niemożliwy do zrealizowania, to nie można uprawiać określonej duchowości bez dogłębnego i szerokiego osadzenia jej w całości kształcie teologii<sup>30</sup>

Jeżeli więc teologia duchowości wśród innych nauk teologicznych pełni rolę zwornika całej struktury posoborowej teologii na wzór gotyckich sklepień, a przy tym jest soczewką, w której widać najdrobniejsze nawet elementy tej konstrukcji, to nie ulega wątpliwości, że jej kondycja zarówno merytoryczna, jak i metodologiczna nie pozostają bez wyraźnego wpływu na całą teologię w jej służbie zbawienia człowieka. Przede wszystkim jednak nie może ona pozostawać bez wpływu na tego, kto się nią profesjonalnie zajmuje.

### III. INTEGRACJA PODMIOTOWA

Śledząc soborowe i posoborowe nauczanie Kościoła, nietrudno zauważyć, że dotyczy ono przede wszystkim fundamentalnych prawd doktryny katolickiej w kontekście współczesnych prób ich podważenia lub zniekształcenia (por. VS 4). Poza nielicznymi wzmiankami, jak na przykład w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*, gdzie jest mowa o potrzebie odnowienia metodologii teologii, aby skuteczniej służyła ona ewangelizacji (por. FR 92), nauczanie Kościoła praktycznie nie zajmuje się formalno-metodologicznym kształtem teologii, dając teologom wolność w wyborze metod prowadzonych przez nich badań, oczywiście przy zachowaniu jedności wiary. Regulują to zasady przypomniane przez instrukcję o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*

---

<sup>30</sup> Zob. I. C o l o s i o, *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della Spiritualità*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 10(1965), s. 493.

(nr 11 i 26). Toteż daremnym trudem byłoby doszukiwanie się w posoborowych dokumentach Kościoła jednoznacznego stwierdzenia, że teologia duchowości stanowi zwornik całej teologii, tym bardziej że żaden z nich nie zajmuje się wprost i wyłącznie problematyką dotyczącą tej dziedziny<sup>31</sup>

Natomiast z wypowiedzi zarówno Vaticanum II, jak i Stolicy Apostolskiej przebija usilna troska o to, aby dociekania teologiczne zmierzały do coraz głębszego poznania prawdy objawionej i wcielania jej w życie (por. KKK 94). Szczególnie jest to widoczne w dokumentach dotyczących formacji kapłańskiej, które warto tu egemplarycznie prześledzić. Rozpocznijmy zatem od Soboru Watykańskiego II, którego ważnym wkładem w teologię duchowości jest podkreślenie konieczności integralnego związku, jaki zachodzi pomiędzy doktryną a uprawiającym ją podmiotem<sup>32</sup>.

O „teologii duchowej” jako przedmiocie studiów Vaticanum II wprost mówi tylko raz w konstytucji o świętej liturgii *Sacrosanctum concilium*. Dokument ten wymienia ją razem z teologią dogmatyczną, biblistyką i teologią pastoralną. Jednocześnie zaleca, aby wykładowcy, szanując odrębność metodologiczno-merytoryczną tych przedmiotów, zadbali o ich spójność w płaszczyźnie duchowej, tak by „uwydatnić misterium Chrystusa i historię zbawienia, aby jasno uwidocznili się związek tych przedmiotów z liturgią i jedność formacji kapłana” (KL 16).

Wyraźniej o duchowym charakterze studiów teologicznych uczy dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. Jest tam zalecenie, aby przy reorganizacji studiów kościelnych zadbać przede wszystkim o zharmonizowanie nauk filozoficznych i teologicznych tak, aby pełniej odsoniła się tajemnica Chrystusa, która nie tylko stanowi samo sedno powołania i tożsamości kapłańskiej, ale nadaje sens całemu życiu chrześcijańskiemu (por. DFK 14). Nieco dalej tenże dokument poleca biskupom zatroszczyć się nie tylko o rzetelną formację intelektualną alumnów, ale także duchową (por. DFK 18).

Idąc po tej Sobór wyraża troskę o formację permanentną kleru i poleca konferencjom biskupów, zwłaszcza na terenach misyjnych, aby organizowały co pewien czas „kursy odnowy biblijnej, teologicznej, ascetycznej i pastoralnej” dla zdobycia pełniejszej wiedzy teologicznej i umiejętności duszpasterskich (por. DM 20). Należy zauważyć, że ta odnowa biblijno-teologiczna

---

<sup>31</sup> Zob. R. M o r e t t i, *La teologia spirituale e formazione del sacerdote*, „Seminarium” 16(1964), s. 561.

<sup>32</sup> Zob. G. R a m b a l d i, *Sollecitazioni del Magistero per lo studio della teologia spirituale*, „Seminarium” 26(1974), s. 33-35.

została ściśle połączona z pogłębieniem ascetyczno-duchowym i pastoralnym (por. KL 16).

Do nauczania soborowego nawiązują późniejsze dokumenty Stolicy Apostolskiej. Na przykład dokument Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego pt. *Normae quedam* (z 20 V 1968) stwierdza, że teologia duchowości jest „tą częścią teologii, która opisuje, jak stale żywa historia zbawienia aktualizuje się i ujawnia w życiu ascetyczno-mistycznym wiernych, którzy dążą do chrześcijańskiej doskonałości”<sup>33</sup> Zalecenie to znajduje rozwinięcie zarówno w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (z 6 I 1970), jak i w *Ratio studiorum* (z 19 III 1985), dostosowane do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, który podkreśla konieczność formacji duchowej przyszłych kapłanów (kan. 244-245) i poleca tak zorganizować kształcenie teologiczne alumnów, by poznali oni „całą doktrynę katolicką opartą na Objawieniu i uczynili ją pokarmem własnego życia duchowego” (kan. 252). Wynika z tego, że jednym z głównych zadań teologii duchowości jako przedmiotu studiów teologicznych – tak seminaryjnych, jak i uniwersyteckich – jest pomoc we właściwej formacji duchowej studenta<sup>34</sup>

Szczególnie dużo uwagi formacji teologiczno-duchowej kandydatów do kapłaństwa i samych kapłanów poświęca Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Pastores dabo vobis*. Zaznacza, że formacja duchowa jest niezbędna w przygotowaniu do kapłaństwa (por. PDV 45-50) i ma dopełniać formację intelektualno-teologiczną (por. PDV 51). W dojrzałej refleksji nad wiarą, teologia zdąży w dwóch kierunkach: ku studium Słowa Bożego i ku zainteresowaniu człowiekiem w jego akcie wiary. Na pierwszy kierunek składa się zatem studium Pisma świętego, Ojców Kościoła, liturgii, historii Kościoła oraz wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego. Natomiast drugi kierunek „obejmuje studium teologii dogmatycznej, teologii moralnej, teologii duchowości, prawa kanonicznego oraz teologii pastoralnej” (PDV 54). Oznacza to, że teologia duchowości została postawiona na równi z usankcjonowanymi od dawna dyscyplinami teologicznymi, takimi jak dogmatyka i moralna.

---

<sup>33</sup> *Normae quedam ad Const. Apost. «Deus scientiarum Dominus», do studiis academicis ecclesiasticis, recognoscendam*, Typis Polyglotis Vaticanis 1968, s. 5-31; por. J. S t r u ś, *Esigenze didattiche nell'insegnamento della teologia spirituale*, [w:] *La spiritualità come teologia*, s. 264-265.

<sup>34</sup> Zob. J. E s q u e r d a, *Teología espiritual y formación personal del sacerdote*, „Seminarium” 26(1974) s. 127; C. S t e r c a l, *Facoltà di teologia e formazione spirituale*, „Teologia” 8(1983), s. 159-165; por. R. M o r e t t i, *La teologia spirituale e la formazione del sacerdote*, „Seminarium” 16(1964), s. 560-589.

Na uwagę zasługują słowa Ojca Świętego mówiące o tym, że studia teologiczne przyszytych kapłanów stanowią bardzo ważny element ich przygotowania do pełnienia posługi. „W rzeczywistości bowiem poprzez studium, zwłaszcza teologii, przyszyty kapłan wnika głęboko w Słowo Boże, wzrasta w życiu duchowym i przygotowuje się do wypełnienia posługi pasterskiej” Jednocześnie Papież zaznacza, że „aby formacja intelektualna była skuteczna z punktu widzenia duszpasterskiego, powinna być zintegrowana z procesem duchowego rozwoju, naznaczonego osobistym doświadczeniem Boga, tak by przekraczała granice czystej wiedzy pojęciowej i prowadziła do rozumienia sercem, które potrafi najpierw «dostrzec», a następnie przekazać braciom tajemnicę Boga” (PDV 51).

Chodzi więc o często podkreślaną w dokumentach dotyczących formacji kapłańskiej tzw. jedność życia duchowego kapłana i pełnionej posługi (por. PDV 23), która szczególnie powinna ujawniać się w sprawowaniu liturgii (por. PDV 26) i ma odzwierciedlać najgłębszą potrzebę jedności z Jezusem w życiu codziennym (por. PDV 46). Podstawą zaś tej jedności życia kapłana, obejmującej różne wymiary formacji, jest miłość pasterska (por. PDV 72).

Wiele uwagi kwestii jedności życia kapłana poświęca Kongregacja do spraw Duchowieństwa zarówno w *Dyrektorium o postudze i życiu kapłanów* (z 31 I 1994, dalej: Dyr), jak i w instrukcji pt. *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* (z 4 VIII 2002, dalej: KPP). Obydwa dokumenty domagają się, aby kapłan dał „absolutne pierwszeństwo życiu duchowemu, ciągłemu trwaniu z Chrystusem”, przeżywając „z hojnością miłość duszpasterską” (Dyr 37; KPP 10). Choć nie zostało to powiedziane wprost, to jednak z szerszego kontekstu jasno wynika, że jednym z prowadzących do tego środków jest formacja intelektualna, zwłaszcza studium teologii duchowości (por. Dyr 76), które „powinno prowadzić do autentycznej formacji, to znaczy do modlitwy, komunii i działań duszpasterskich” (Dyr 77; por. KPP 27).

Troska Kościoła o to, aby studium i uprawianie teologii łączyło się zawsze z pogłębianiem życia duchowego, stanowi swoisty wymóg metodologiczny. Od tego w dużym stopniu zależy owocność dociekań teologicznych i realizacja zasadniczego celu teologii, jakim jest doprowadzenie człowieka do doświadczenia zjednoczenia z Bogiem. Na przykład Sobór Watykański II zachęca, aby dociekanie teologiczne, które zmierza do głębokiego poznania prawdy objawionej w kontekście współczesnych zjawisk, pomagało ludziom „do pełniejszej znajomości wiary” (KDK 62). Podobnie Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* uwrażliwia teologów moralistów, aby nie tylko byli zatroskani o „ścistą i niezbędną więź z teologią biblijną i dogmatyczną”, ale by także podkreślali „aspekt dynamiczny moralności”, to znaczy poświęcili

szczególną uwagę odpowiedzi, jakiej na Boże wezwanie winien udzielić człowiek w procesie swego wzrastania w miłości w łonie zbawczej wspólnoty Kościoła. „W ten sposób – stwierdza Papież – teologia moralna zyska wewnętrzny wymiar duchowy, uwzględniając potrzebę rozwoju *imago Dei*, ukrytego w człowieku oraz prawa procesu duchowego, opisanego przez chrześcijańską ascetykę i mistykę” (VS 111).

Najpełniej ta troska Kościoła o spójność uprawiania teologii i życia duchowego teologa wyraża się w cytowanej instrukcji o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, w której czytamy, że „teolog – z racji swojego powołania – musi żyć intensywną wiarą i zawsze łączyć badania naukowe z modlitwą” (DV 8). Życie duchowe teologa stanowi więc poniekąd wymóg metodologiczny, skoro instrukcja stwierdza, że „uprawianie teologii wymaga duchowego wysiłku związanego ze zdobywaniem ścisłości i uświęceniem” (DV 9). Jeżeli więc Magisterium Ecclesiae stawia tak wysokie wymagania tym, którzy zajmują się teologią w ogóle, to tym bardziej wymaganie osobistej świętości dotyczy teologa duchowości, do którego należy odnieść słowa papieża Pawła VI o tym, że „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (EN 41). W związku z tym niektórzy teologowie preferują nazwę „duchowość” zamiast „teologia duchowości”, dla podkreślenia, że pracy badawczo-naukowej w tej dziedzinie nie da się oddzielić od pogłębionego życia duchowego<sup>35</sup> W tym kontekście wymowne jest również zdanie Ewagriusza z Pontu: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz dobrze się modlił, a jeśli dobrze się modlisz, będziesz teologiem”<sup>36</sup>

Taki styl teologii, zatroskanej przede wszystkim o zjednoczenie człowieka z Bogiem, zawsze był obecny w Kościele, czego przykładem są m.in. pisma klasyków Karmelu. Św. Jan od Krzyża przez teologię mistyczną rozumie kontemplację, czyli tajemną dla rozumu wiedzę o Bogu, a zarazem najwyższe poznanie Go<sup>37</sup> Z kolei św. Teresa od Jezusa swoje doświadczenie mistyczne skłonna jest poddać pod osąd teologa, „który by z głęboką nauką łączył nabytą z własnego doświadczenia znajomość rzeczy duchowych”<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Zob. A. Q u e r a l t, *La «Espiritualidad» como disciplina teológica*, „Gregorianum” 60(1979), s. 330; M. A r i a s R e y e r o, *Ubicación teológica de la Teología Espiritual*, „Vida Espiritual” 1985 nr 79-80, s. 88-89; M a t a n i ć, *La spiritualità come scienza*, s. 35-36.

<sup>36</sup> *De oratione*, 60, PG 79, 1180 B.

<sup>37</sup> *Droga na Górę Karmel*, II, 8, 6.

<sup>38</sup> *Twierdza wewnętrzna*, VI, 8, 9.



Oдноśnie do takiego kształtu teologii duchowości, łączącej rzetelne badania z głębokim doświadczeniem duchowym prowadzącego je teologa niekiedy próbuje się zastosować dość rozpowszechnione w amerykańskim środowisku teologicznym określenie „duchowość holistyczna”, dla podkreślenia tendencji całościowego ujmowania człowieka jako podmiotu teologii i doświadczenia duchowego<sup>39</sup> Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z wieloznaczności tego określenia, które zwłaszcza w środowiskach zbliżonych do New Age wcale nierzadko kamufluje metodologiczny i merytoryczny eklektyzm, obejmujący w sposób dość zaskakujący elementy teologii, antropologii, psychologii, socjologii, a nawet gnozy, okultyzmu itp.<sup>40</sup>

W podsumowaniu powyższych rozważań na temat integrującego charakteru posoborowej teologii duchowości nasuwa się skojarzenie, że historia teologii duchowości zatacza jakby swoisty krąg. Dokonując ogromnego skrótu myślowego, można powiedzieć, iż punktem wyjścia była pierwotna jedność teologii okresu patrystycznego i wczesnego średniowiecza, mocno zorientowana wówczas na życie duchowe. W późnym średniowieczu pod wpływem scholastyki doszło do oddzielenia życia duchowego od teologii uniwersyteckiej. Ten dystans wobec problematyki życia duchowego w późniejszym okresie pogłębiły tendencje kwietystyczne, a potem oświeceniowy racjonalizm. Skutkiem tego było zepchnięcie duchowości na margines zainteresowań teologicznych. Dopiero pod koniec XIX i na początku XX wieku, w wyniku wielu doprecyzowań metodologicznych, teologia duchowości odzyskała należną jej autonomię wśród dyscyplin teologicznych i obecnie postrzegana bywa jako ważny czynnik integrujący rozczłonkowaną i skrajnie wyspecjalizowaną teologię<sup>41</sup>, a zarazem jako istotny element duchowej formacji samych teologów.

---

<sup>39</sup> Por. A. W i l s o n, *Holistic Spirituality*, „Spirituality Today” 40(1988), s. 208-219.

<sup>40</sup> Zob. J. M. D a y, *Moral development, belief and unbelief. Young adult accounts of religion in the process of moral growth*, [w:] *Belief and unbelief: Psychological perspectives*, red. J. M. Day, Amsterdam 1994, s. 155-173; C. W. E l l i s o n, *Spiritual well-being: Conceptualization and measurement*, „Journal of Psychology and Theology” 1983, s. 330-340; E. D r e y e r, *A Contemporary Spirituality: Blending the Past and the Present*, „Spiritual Life” 33(1987), s. 131-143; D. M. W u l f f, *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 5-9.

<sup>41</sup> Zob. szeroką panoramę tej problematyki u: C. G a r c í a, *Corrientes nuevas de teología espiritual*; J. M. G a r c í a, *Teología espiritual*, s. 57-175.

## IL CARATTERE INTEGRANTE DI TEOLOGIA SPIRITUALE

## S o m m a r i o

La teologia come scienza basata sulla Rivelazione, in tutte le specializzazioni, dalla sua natura dev'essere in servizio di santificazione del cristiano. Perciò viene chiamata la „scienza sapienziale” Questo è il punto di partenza per la tesi, svoltata in quest'articolo, che la teologia spirituale ha il carattere integrante nel senso oggettivo e soggettivo. Ciò significa che essa nel primo caso crea la superficie per il dialogo e fertile coesistenza per i varissimi rami di teologia, sempre preoccupata dalla santificazione del cristiano. Nel secondo caso la teologia spirituale unisce l'impegno scientifico del teologo con la sua profonda esperienza spirituale, giacchè sospetto è il teologo chi non prega, evita i sacramenti ecc.

Tutte e due esigenze, in certo senso metodologiche, vengono sottolineate – prevelentemente in modo implicito – in varissimi documenti magisteriali della Chiesa, soprattutto quelli dedicati alla formazione sacerdotale.

Si può dire, che la teologia spirituale postvaticana funziona nell'arco delle discipline teologiche come „scienza panoramica”, oppure „la lente” nel quale si focalizzano tutti i raggi del pensiero teologico. Ciò significa che anche in essa come in una lente si vede in aumento tutte le debolezze e imperfezioni del pensiero teologico.

*Riassunto da p. Marek Chmielewski*

**Słowa kluczowe:** sapiencjalny charakter teologii, integracja przedmiotowa, integracja podmiotowa.

**Key words:** sapiential nature of theology, objective integration, subjective integration.