

KS. MAREK CHMIELEWSKI
Lublin

POSOBOROWE KONCEPCJE TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Teologiczna refleksja nad procesem życia duchowego praktycznie zawsze była przedmiotem uwagi teologów. Problematyka uświęcenia człowieka przenikała wszystkie kwestie teologiczne. Co więcej – wydaje się, że zainteresowanie życiem duchowym, zwłaszcza w średniowieczu, stanowiło czynnik integrujący całą ówczesną refleksję teologiczną.

Wyraźne wyodrębnienie tej problematyki w formie samodzielnej naukowej dyscypliny teologicznej nastąpiło dopiero na początku obecnego stulecia. Towarzyszyły temu liczne polemiki o charakterze epistemologicznym, trwające praktycznie do zakończenia II wojny światowej. Rozstrzygnęły one definitywnie o naukowym statusie teologii duchowości, mającej własną nazwę, przedmiot materialny i przedmiot formalny oraz metodę¹. Anachronizmem wydaje się więc pogląd, jakoby teologia duchowości była częścią teologii moralnej lub dogmatyki oraz że rozwój teologii idzie w kierunku „wchłonięcia” teologii duchowości przez teologię moralną. Wszystko wskazuje raczej na to, że teologia duchowości odgrywa ważną rolę w reintegrowaniu rozczłonkowanej i wyspecjalizowanej teologii.

I. DUCHOWOŚĆ JAKO PRZEDMIOT REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

Na przedmiot naszej dziedziny wiedzy teologicznej wskazuje sama jej nazwa, co do której istniała duża rozbieżność. Do niedawna funkcjonowały takie określenia, jak: „ascetyka” lub „teologia ascetyczna”, „teologia ascetyczno-mistyczna”², „teologia doskonałości” i „teologia życia wewnętrznego”³ itd.

¹ Zob. C. G a r c í a, *Corrientes nuevas de teologia espiritual*, Madrid 1971.

² Zestawienie pojęć „ascetyka” i „mistyka” w jedną nazwę pojawiło się po raz pierwszy u S. Ch. Dobrosielskiego w dziele pt. *Summarium asceticae et mysticae theologiae...* (Cracoviae

Każda z nich akcentowała inny aspekt uświęcająco-zbawczej relacji człowieka do Boga będącej przedmiotem naszych zainteresowań. Obecnie niemal wszyscy liczący się teologowie posoborowi⁴ skłaniają się ku określeniu „teologia życia duchowego”⁵ lub „teologia duchowości”⁶. Często jednym pojęciem „duchowość” określa się zarówno praktykę, jak i teorię życia duchowego.

Czym wobec tego jest duchowość jako przedmiot teologii duchowości?

W słownikach i encyklopediach funkcjonuje w zasadzie filozoficzne rozumienie duchowości, według którego jest ona jakością konstytutywną bytów i substancji duchowych. Toteż mówi się o duchowości Boga, aniołów, duszy ludzkiej, duchowości sztuki itd., przeciwstawiając ją zarazem cielesności i materialności⁷. Przeniesienie tego określenia na grunt teologii grozi skrajnym spirytualizmem życia duchowego, co byłoby w sprzeczności zarówno z dogmatem Wcielenia, jak i nauką Vaticanum II, w której duchowość inkarnacyjna stanowi jedną z zasadniczych przesłanek.

Starsi teologowie, na przykład Giuseppe Corti, Gustav Thils i Hans Urs von Balthasar, duchowość na ogół utożsamiają ze świętością lub uważają, że jest ona konkretną formą świętości, którą wierni realizują zależnie od warunków, w jakich żyją. Ich zdaniem między świętością a duchowością zachodzi taka różnica jak pomiędzy istotą rzeczy a formą, którą ona może konkretnie przybierać. W związku z tym skłonni są zawężać duchowość do obszaru życia chrześcijańskiego. Znamienne jest stwierdzenie Alfonso Orliniego, że jak „nie ma

1665), a następnie u G. B. Scaramellego (*Direttorio ascetico* – 1752 i *Direttorio mistico* – 1754). Odtąd utrwalił się zwyczaj osobnego omawiania dwóch aspektów chrześcijańskiego życia duchowego. Dopiero J. de Guibert podjął jedną z pierwszych prób ponownej unifikacji aspektu ascetycznego i mistycznego życia duchowego. Zob. J. A u m a n n, *Teologia spirituale*, Roma 1991, s. 11-12.

³ Zwolennikami tej nazwy byli głównie: R. Garrigou-Lagrange i J. Tissot. Zob. G. R o d r í g u e z M e l g a r e j o, *¿Que se entiende por teología espiritual sistemática?*, „Teología”, 22(1985), s. 78.

⁴ M. B e l d a, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*, „Annales theologici”, 6(1992), s. 254-257.

⁵ Pojęcie „życie duchowe” upowszechniło się dzięki wydawanemu od 1919 r. czasopismu „La vie spirituelle ascétique et mystique”, jak również dzięki dziełom takich autorów, jak: J. Schrijvers – *I principi della vita spirituale*, J. De Guibert – *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Roma 1937), A. Velensin – *L'objet propre de la théologie spirituelle* oraz J. Heerinckx – *Introductio in theologiam spiritualem*.

⁶ Zwolennikami tej nazwy są m.in.: Ch. A. Bernard, F. Ruiz-Salvador, Y. Congar, G. Moioli, R. Moretti, L. Bouyer, H. Urs von Balthasar, A. Queralt i w większości autorzy francuscy – zob. R o d r í g u e z M e l g a r e j o, art. cyt., s. 78.

⁷ Por. W. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 125 nn.

zbawienia poza Kościołem”, tak też nie ma poza Kościołem duchowości. „Duchowość jest katolicka, albo nie ma jej wcale”⁸

Taka tendencja przygotowała grunt pod eklezjologiczno-pneumatologiczne rozumienie duchowości na Soborze Watykańskim II⁹. Autorzy posoborowi podkreślają, że duchowość jest przeżywaniem stosunku człowieka do Boga, objawiającego się w Kościele i przez Kościół. U podstaw tak rozumianej duchowości jest doświadczenie Ducha Świętego aktualizujące się przez włączenie we wspólnotę Kościoła. Życie duchowe zatem to pełna, potencjalna i zaktualizowana w Kościele skuteczność zbawczego działania Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym¹⁰. Ponieważ ostatnio zarówno w teologii, jak i w praktyce Kościoła wiele się mówi o mistagogii, dlatego szereg spirytualistów skłonnych jest ściśle wiązać życie duchowe z mistagogią rozumianą jako wdrożenie do życia prawdziwe chrześcijańskiego¹¹.

W nawiązaniu do tego można wyodrębnić trzy zakresy znaczeniowe pojęcia „duchowość”: a) jest to osobiste życie duchowe jakiegoś człowieka, na które składają się jego myśli, formy modlitewne, szczególne praktyki i łaski; b) sposób, w jaki opierając się na osobistym doświadczeniu prowadzi on innych do doskonałości, czyli są to zasady wpajane uczniom i szczegółowe cele, jakie im stawia; c) sformułowana przez jego uczniów doktryna i sztuka życia duchowego¹².

⁸ *La spiritualità cattolica. Concetti e generalità*, „Miscellanea francescana”, 57(1957), f. 2, s. 157 n.

⁹ Zob. J. C a s t e l l a n o, *Los grandes temas de la espiritualidad «tradicional» en la doctrina del Vaticano II*, „Revista de espiritualidad”, 34(1975), s. 166-188; I. C o l o s i o, *Il Concilio Vaticano II e la vita spirituale*, „Rivista di ascetica e mistica”, 7(1962), s. 316-339; G. H o l o t i k, *Pour une spiritualité catholique selon Vatican II*, „Nouvelle revue théologique”, 107(1985), s. 838-852; D. de P a b l o M a r o t o, *La espiritualidad emergente del Concilio Vaticano II*, „Analecta Calasanziana”, 31(1989), s. 295-343; Th. M a t u s, *La teologia della vita spirituale nei documenti del Concilio Vaticano II*, „Oggidomani”, 5(1980), s. 158-164, 199-208, 247-252.

¹⁰ Zob. K. G ó r s k i, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, cz. I, Lublin 1962, s. 5; J. W e i s m a y e r, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher spiritualität*, Innsbruck-Wien 1983; wyd. polskie: *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1993.

¹¹ Zob. M. A. S c h r e i b e r, *Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale*, „Ephemerides carmeliticae”, 28(1977), s. 3-58; P. A. A r r i a g a, J. R o j a s, *Un intento de pedagogia espiritual. Ejercicios y discernimiento*, „Christus”, 46(1981), nr 548, s. 37-40; L. B o r i e l l o, *Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio*, „Ephemerides carmeliticae”, 32(1981), s. 35-89; t e n z e, *L'itinerario spirituale del cristiano: tra mistagogia e mistica*, „Angelicum”, 62(1985), s. 282-305; F. R u i z - S a l v a d o r, *Caminos del Espiritu*, Madrid 1991, s. 40 nn.

¹² J. de G u i b e r t, *La spiritualité de la Campagne de Jésus*, Rome 1953, s. XVIII-XIX; O. F i l e k, *Wokół terminu „duchowość”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 13(1966), z. 3, s. 41 nn.

W tak rozumianej duchowości szereg autorów podkreśla jej charakter dynamiczno-rozwojowy, mający swe źródło także w dyspozycjach antropologiczno-psychicznych. Jest to zatem szersze ujęcie duchowości, które można określić jako „antropologiczno-teologiczne”¹³ Wyraźną nowością w pojmowaniu relacji człowieka do Boga jest przypomnienie, że życie duchowe nie tyle polega na szukaniu Boga ze strony człowieka, lecz na odpowiadaniu na Jego zbawczo-uświęcającą inicjatywę¹⁴.

Ujmując rzecz w kategoriach teologicznych nasuwa się przekonanie, że jedyną autentyczną duchowością w sensie ścisłym jest duchowość skoncentrowana na Chrystusie, a przez Niego na Trójcy. Jest ona partycypacją w misterium Chrystusa aktualizowanym przez wiarę, nadzieję i miłość. Wobec tego duchowość chrześcijańską należałoby rozumieć jako udzielanie się życia Bożego, dzięki któremu człowiek staje się rzeczywistym uczestnikiem natury Bożej (por. 2 P 1, 4) i dzieckiem Bożym (por. 1 J 3, 1)¹⁵

Bardziej uniwersalistyczną koncepcję duchowości zgłaszają teologowie czerpiący inspirację z fenomenologii. W tym nurcie należy sytuować pogląd na duchowość, jaki zgłosił ks. prof. Walerian Słomka podczas VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów w 1990 r., którego był ekspertem. Zaproponował on rozumienie duchowości oparte częściowo na myśli kard. Karola Wojtyły. Otóż duchowość – według niego – to zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha Świętego, a mianowicie przekonania, motywacji, decyzji, przy czym przez postawy należy rozumieć stanowisko, które charakteryzuje człowieka w odniesieniu do osoby lub wartości, a zarazem gotowość działania według zajętogo stanowiska tak, że ma ono do swego przedmiotu odniesienie intelektualne, emocjonalno-wartościujące i behawioralne¹⁶. Konieczne wydaje się tu dopowiedzenie, że aktualizacji tych postaw, a więc ich trojakiemu odniesieniu, dokonuje się w ramach doświadczenia, które ze względu na nadprzyrodzony przedmiot, jak i soteriologiczny cel określane jest jako doświadczenie duchowo-religijne.

Takie fenomenologiczne podejście do religijnej dyspozycji człowieka pozwala mówić o duchowości także poza obszarem instytucjonalnego oddziaływania Kościoła, a nawet o duchowości niechrześcijańskiej czy wręcz ateistycznej.

¹³ Zob. *Corso di spiritualità. Esperienza. Sistemática. Proiezioni*, Brescia 1989, s. 15-18.

¹⁴ Zob. A. R i z z i, *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità*, Cinisello Balsamo 1989².

¹⁵ A. Ż y n e l, *Duchowość chrześcijańska i jej podstawy w świetle teologii posoborowej*, [w:] *Chrześcijańska duchowość*, (W nurcie zagadnień posoborowych, t. 14), red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 12.

¹⁶ W. S ł o m k a, *Duchowość kapłańska*, „Ateneum Kapłańskie”, 83(1991), t. 116, s. 109; por. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 179; W. P r ę ż y n a, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 15-48; M. R o c h e a c h, *Beliefs, Attitudes, and Values*, San Francisco 1968, passim.

Jak widać, zgłaszane przez różnych autorów opisy lub robocze definicje duchowości przyjmują na ogół za podstawę syntezę cech ludzkich i ewangelicznych. Różnią się one jednak w poglądzie na obraz tej syntezy. Dla jednych taką syntezą jest osobowość dojrzała w wierze, ukształtowana z jednej strony według specyfiki osobowości, jej powołania czy charyzmatów, a z drugiej strony według wskazań doktryny chrześcijańskiej. Inni tę syntezę rozumieją bardziej funkcjonalnie: jako praktyczną postawę wobec życia, podyktowaną religijną lub etyczną oceną lub jako reakcję świadomości religijnej na przedmioty odnoszące się wprost i bezpośrednio do Boga, tak w wymiarze intelektualnym, jak i praktycznym¹⁷

II. DOŚWIADCZENIE DUCHOWE PODSTAWĄ ŻYCIA DUCHOWEGO

Analizujący status epistemologiczny teologii duchowości w najnowszych podręcznikach i publikacjach Manuel Belda stwierdza, że zdecydowana większość teologów zgadza się co do tego, że doświadczenie duchowe znajduje się w centrum życia duchowego¹⁸. Niemniej jednak w określaniu natury samego doświadczenia duchowego pojawiają się różnice. I tak Federico Ruiz-Şalvador mówi o doświadczeniu chrześcijańskim, kwalifikowanym jako podstawa duchowości, przez które rozumie doświadczenie duchowo-religijne świętych, które nigdy nie uległo zafałszowaniu w historii Kościoła. Dla jego zasadnego opisu i badania teolog duchowości z konieczności musi sięgać do dogmatyki, teologii moralnej i psychologii¹⁹. Charles André Bernard rozumie przez doświadczenie nie tyle wydarzenie jednostkowe, nawet o przełomowym znaczeniu, co raczej egzystencjalny rozwój życia chrześcijańskiego. Z kolei Giorgio Gozzelino chrześcijańskie doświadczenie duchowe ujmuje jako osobową apropiację danych Objawienia.

„Jest do przewidzenia – pisze W. Słomka – że teologowie, dla których doświadczenie wiąże się zawsze z sentymentalizmem i subiektywizmem, postawią zarzut sentymentalizmu i subiektywizmu tak pojmowanej teologii i że będą widzieć w takim jej ujęciu próbę uniezależnienia teologii od autorytetu słowa Bożego i autorytetu Kościoła oraz zepchnięcia jej na tory relatywizmu”²⁰. Oczywiście zawsze w duchowości grozi powrót do modernizmu. Nie-

¹⁷ Ż y n e l, art. cyt., s. 22-23; por. A.-M. B e s n a r d, *Kierunki rozwojowe współczesnej duchowości*, „Concilium”, 1-2(1965-66), nr 1-10, s. 654.

¹⁸ Art. cyt., s. 254-257.

¹⁹ Zob. R u i z Ş a l v a d o r, dz. cyt., s. 432-435.

²⁰ W. S ł o m k a, *Teologia duchowości*, [w:] M. C h m i e l e w s k i, W. S ł o m k a,

mniej jednak nie można ignorować roli doświadczenia, jaką przyznaje mu zarówno Pismo św., jak i *Magisterium Ecclesiae*.

Z dość złożonym zagadnieniem natury doświadczenia duchowego, będącego u podstaw duchowości, wiąże się kwestia źródeł teologii duchowości, pozwalających dotrzeć do tego, co jest osobistą i bezpośrednią relacją o charakterze soteriologicznym pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Szereg współczesnych publikacji, ściśle nawiązujących do myśli zawartej w nauczaniu soborowym i posoborowym, poświęconych jest identyfikacji i opisowi tzw. „miejsc” doświadczenia duchowego. Obok klasycznych „miejsc” takich, jak: modlitwa, sakramenty, wspólnota Kościoła, wymienia się m.in. ciało, płeć, kulturę, życie społeczno-polityczne itd.²¹

Materiałem źródłowym dla badania doświadczenia duchowego, aktualizującego się w tak różnorodnych „miejscach”, są, obok klasycznych źródeł teologicznych (Pismo św., pisma Ojców Kościoła, dzieła wybitnych i świętych teologów), wszelkie przekazy o charakterze autobiograficznym, biograficznym, kronikarskim itp., co wymaga opracowania właściwej hermeneutyki źródeł teologii duchowości.

Wspominani tu teologowie niestety ograniczają się jedynie do wymienienia źródeł teologii duchowości, bez głębszych analiz hermeneutycznych. Z reguły dzielą je na dwie grupy: źródła wspólne, czyli te, z których korzysta cała teologia, a więc Pismo św., Tradycja, *Magisterium Ecclesiae*, liturgia itd., oraz źródła typowe dla teologii duchowości. Są to: zasady i konkluzje teologii dogmatycznej i moralnej służące do weryfikacji czy wiara poszczególnych chrześcijan przeżywana jest w zgodności z normą moralną (ortopraksja) i prawdą dogmatyczną (ortodoksja), następnie historia duchowości, pisma świętych i mistyków, autobiografie i biografie (hagiografia), osobiste doświadczenie, różne dziedziny nauk humanistycznych (głównie psychologia, pedagogika, antropologia itd.)²².

Różnice w poglądach na ten temat dotyczą raczej nazewnictwa poszczególnych źródeł i kryterium podziału. Na przykład jedni teolodzy dają pierwszeństwo źródłom teologicznym (Amato Dagnino, José Rivera i José-María Iraburu²³ oraz Jordan Aumann), inni zaś przyznają priorytet źródłom doświadczalnym, jednakże nie w sensie ontologicznym, co przede wszystkim metodologicznym (Ch. A. Bernard, G. Gozzelino i autorzy *Corso di spiritualità*).

Polscy teologowie duchowości, Lublin 1993, s. 236.

²¹ Zob. *Corso di spiritualità*, s. 41-47.

²² A u m a n n, *Teologia spirituale*, s. 28-35; Ch. A. B e r n a r d, *Teologia spirituale*, Milano 1989³, s. 92-97; *Corso di spiritualità*, s. 14; A. D a g n i n o, *La vita cristiana*, Milano 1988⁷, s. 34-51.

²³ *Síntesis de espiritualidad católica*, Pamplona 1991², s. 16.

III. NATURA POSOBOROWEJ TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Wśród współczesnych koncepcji teologii duchowości da się zauważyć dwie przenikające się tendencje. Pierwsza polega na akcentowaniu pragmatyczno-sapiencjalnego charakteru teologii duchowości, druga zaś na eksponowaniu jej wymiaru intelektualistyczno-naukowego. Nietrudno także dostrzec daleko idącą zbieżność poglądów poszczególnych autorów na naturę teologii duchowości.

Ch. A. Bernard podkreśla złożony charakter teologii duchowości. Wynika on między innymi z tego, że życie duchowe jest zawsze życiem konkretnej osoby w określonym środowisku społecznym, kulturowym i historycznym, która w sposób wolny reaguje na różne wpływy tak natury, jak i łaski. Poza tym teologia duchowości jest nauką w sensie ścisłym, ale zarazem dyscypliną teologiczną, to znaczy tą formą poznania, która domaga się od uprawiającego ją osobistego zaangażowania. Treść duchowości, jako przedmiotu tejże dyscypliny, jest uchwytna tylko na drodze osobistego doświadczenia²⁴. Bernard stwierdza zatem, że teologia duchowości jest dyscypliną teologiczną, która, opierając się na danych Objawienia, bada chrześcijańskie doświadczenie duchowe, opisuje jego stopniowy rozwój, poznaje jego strukturę i prawa²⁵. Wynika z tego, że specyficzną cechą teologii duchowości, odróżniającą ją od innych dziedzin teologii, jest skoncentrowanie się na chrześcijańskim doświadczeniu duchowym.

Taki sam pogląd wyrażają inni teologowie duchowości przyjmujący za bezpośredni punkt odniesienia konkret życia chrześcijańskiego. Na przykład Albert-Marie Besnard twierdzi, że duchowość nie jest niczym innym, jak ustrukturalizowaniem dojrzałej osobowości w wierze, zgodnie ze swoją inteligencją, powołaniem i charyzmatami oraz prawami powszechnej tajemnicy chrześcijaństwa²⁶. Zaś José I. García mówi o połączeniu tego, co teologiczne, z tym, co psychologiczne, w ludzkiej świadomości. To połączenie – jego zdaniem – decyduje o oryginalności i specyfice teologii duchowej²⁷.

J. Aumann, nawiązując do myśli Reginalda Garrigou-Lagrange'a, uważa teologię duchową za naukę praktyczną lub teologię aplikowaną. Choć przez to różni się ona od teologii spekulatywnej, to jednak stanowi integralną część jednej teologii. Teologia duchowości jest więc tą częścią teologii, która wycho-

²⁴ Zob. *Introduzione alla teologia spirituale*, Casale Monferrato 1994, s. 11-13.

²⁵ Zob. tamże, s. 48; t e n ż e, *Teologia spirituale*, s. 70.

²⁶ *Tendencias dominantes de la espiritualidad contemporánea*, „Concilium”, 9(1965), s. 26-47.

²⁷ *Naturaleza de la Teología espiritual según los autores del siglo XX. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultatem S. Theologiae apud Collegium Internationale O.C.D. de Urbe*, Burgos 1971, s. 64.

dząc od prawdy Objawienia i doświadczenia religijnego pojedynczych osób, określa naturę życia nadprzyrodzonego, formułuje dyrektywy dla jego wzrostu i rozwoju, wyjaśnia procesy poprzez które dusza przechodzi od początku życia duchowego aż do pełni doskonałości²⁸. Autor uściślając tę definicję dodaje, iż przez doświadczenie religijne rozumie świadomość działania łaski i Ducha Świętego w duszy. Badanie tej świadomości jest pierwszym zadaniem teologii duchowości. Natomiast zjawiska zewnętrzne i nadzwyczajne mają dla tej dziedziny wiedzy teologicznej jedynie znaczenie wtórne²⁹

Giovanni Moiola zgłosił własną wizję teologii duchowości jako teologii doświadczenia duchowego³⁰. Podkreśla zarazem ścisły związek, jaki w obrębie teologii duchowości zachodzi pomiędzy teologią w ogóle a antropologią, rozumianą przede wszystkim jako antropologia „człowieka duchowego”. To powiązanie teologii z antropologią wyznacza trzy główne kierunki zainteresowań teologii duchowości: zagadnienie „zmysłów duchowych”, „rozróżnianie duchów” oraz złożoną tematykę darów Ducha Świętego. Dwa pierwsze zagadnienia praktycznie znajdują się na marginesie manualistycznej teologii duchowości, natomiast teoria darów Ducha Świętego zajmuje w niej bardzo dużo miejsca, zwłaszcza w związku z tematyką kontemplacji i doświadczenia mistycznego³¹.

Duchowość jako subiektywne doświadczenie obiektywnej rzeczywistości chrześcijańskiej – zdaniem omawianego autora – jest asymilacją, a zarazem personalizacją obiektywnej treści wiary chrześcijańskiej dokonywaną przez człowieka duchowego, wyposażonego w „zmysły duchowe” i podlegającego działaniu darów Ducha Świętego³². Jest zatem rzeczą słuszną wyrażać fakt życia chrześcijańskiego w kategoriach doświadczenia ujmowanego przez zmysły duchowe, ponieważ tak właśnie czyni Biblia i tradycja chrześcijańska. Z tej racji cała teologia, a nie tylko duchowość, opiera się głównie na danych chrześcijańskiego doświadczenia duchowego i w związku z tym ma charakter sapiencjalny. Teologia, która nie byłaby sapiencjalną, byłaby teologią opierającą się jedynie na wyabstrahowanych danych, bez uwzględnienia relacji, jaka zachodzi pomiędzy darem wiary (*fides qua*) i jej treścią (*fides quae*)³³

²⁸ A u m a n n, dz. cyt., s. 22.

²⁹ Zob. B e l d a, art. cyt., s. 437-441.

³⁰ Zob. m.in. *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 1992.

³¹ T e n ż e, *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana. Materiali e problemi per la sintesi* (I), Pro manuscripto, Milano [b.r.w.], s. 13-17.

³² Tamże, s. 235-238.

³³ T e n ż e, *Mistica cristiana*, [w:] *Nuovo dizionario di spiritualità*, red. S. De Fiores i T. Goffi, Cinisello Balsamo 1985⁴, s. 986-988.

Także A. Dagnino zgadza się co do tego, że teologia duchowości powinna przede wszystkim nazywać się „mądrością”, czyli wiedzą „smakującą” Boga, gdyż jej celem nie jest spekulacja nad Słowem Bożym, ale pogłębienie go dla smakowania i smakowanie dla pogłębienia. Jest to zatem teologia z całym bogactwem treści biblijnych pozostająca w służbie doskonałości. Zdaniem tego autora Vaticanum II definitywnie przypieczętował takie właśnie ukierunkowanie biblijne w teologii w ogóle³⁴.

Podobnie Roberto Moretti w Objawieniu widzi gwarancję tej pewności poznania, jaka jest konieczna dla teologii, aby mogła nazywać się nauką, czyli poznaniem dyskursywnym, analitycznym i organicznie ustrukturalizowanym. Stąd – w jego przekonaniu – teologia duchowości oparta na Objawieniu jest w pełnym tego słowa znaczeniu nauką teologiczną.

W obliczu współczesnego rozbicia teologii i rodzących się z tego kontrowersji odnośnie do autonomii oraz tożsamości poszczególnych dziedzin, Moretti proponuje powrócić w teologii do uchwycenia egzystencjalnego charakteru Objawienia. Taką bowiem była wielka teologia trynitarna i chrystologiczna Ojców i Doktorów Kościoła. W tym względzie teologii duchowości przypada ważna rola, gdyż jest ona teologiczną refleksją nad interioryzacją Objawienia. Tak pojęta teologia duchowości niesie ze sobą ubogacenie teologii przez zastosowanie poznania sapiencjalnego, czyli opartego głównie na analogii i afektywności mistycznej. Chodzi tu oczywiście o ubogacenie nie w sensie filozoficznej precyzacji pojęć, co przede wszystkim przez uświadomienie ograniczeń naukowego poznania i absolutnej transcendencji Boskiej rzeczywistości. W ten sposób mogłaby ona wybitnie przyczynić się do zunifikowania, a raczej zintegrowania rozczłonkowanej teologii³⁵.

O integracyjnym charakterze teologii duchowości pisze Guillermo Rodríguez-Melgarejo. Twierdzi on bowiem, że współczesna teologia duchowości jest w pełnym tego słowa znaczeniu poznaniem naukowym o wybitnym nastawieniu personalistyczno-praktycznym, gdyż studiuje ona życie chrześcijańskie, zarówno w jego wymiarze osobowym, jak i wspólnotowym, samo w sobie oraz w jego dynamice wynikającej ze chrztu, tj. chrześcijańskiego powołania rozwijającego się historycznie³⁶. Z owego połączenia *intellectus* i *passio* rodzi się mądrość, która jest szczytem poznania teologicznego. Dążenie więc do jedności teologii „sapiencjalnej” jest specyfiką teologii duchowości i wymaga wypracowania takiej metodologii, która pozwoliłaby egzegezie i teologii pozytywnej stanowić

³⁴ *La vita cristiana*, Cinisello Balsamo 1988⁷, s. 26-28; Zob. B e l d a, art. cyt., s. 435-437.

³⁵ *Natura e compito della teologia spirituale*, [w:] *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, red. B. Calati, B. Secondin, T. P. Zecca, Roma 1981, s. 16-36.

³⁶ Zob. art. cyt., s. 79.

fundament dla mądrościowej systematyzacji teologicznej. Podobnie jak Moretti, proponuje on powrócić więc do metody egzegetycznej potrójnego lub poczwórnego sensu biblijnego, stosowanej głównie w szkole aleksandryjskiej.

W świetle powyższego, egzystencja chrześcijańska stanowi przedmiot teologii duchowości, i to zarówno rozpatrywana w aspekcie „personalnej” dobrowolnej apriopriacji zbawczego misterium, jak i w aspekcie wspólnotowo-eklezyjalnym. Zwłaszcza na ten drugi moment autor zwraca uwagę, mając na względzie dostrzegalne w dotychczasowej teologii duchowości przeakcentowywanie tego, co indywidualne i osobowe z jednoczesnym pozostawianiem w cieniu tego, co społeczne i wspólnotowe. Teologia duchowości powinna zatem powrócić do studiowania życia chrześcijańskiego ludu Bożego, jako kolektywnego podmiotu historii zbawienia. W ten sposób teologia duchowości może skutecznie przyczynić się do tego, aby egzystencja chrześcijańska stała się bardziej historycznym wcieleniem relacji Kościół–świat, bez popadania w skrajności sekularyzmu bądź sakralizmu. Takie podejście w pełni odpowiada soborowej myśli o duchowości inkarnacyjnej.

Po tej linii idą refleksje zawarte w dziele zbiorowym pt. *Corso di spiritualità*³⁷, gdzie podkreśla się, że teologia duchowości jest refleksją nad obecnością i działaniem misterium wiary w społeczności wierzących, jak i w pojedynczym wiernym. Jest to zatem „eklezyjologiczna” koncepcja teologii duchowości, jakże różna od dawniejszej indywidualistycznej³⁸.

O integracyjnej roli teologii duchowości pisze także F. Ruiz-Salvador w swoim dziele *Camino del Espíritu*. Wyjaśnia tam, że teologia duchowości jest jednym z największych sektorów w nieuniknionym rozczłonkowaniu teologii, odpowiedzialnym za utrzymanie żywego związku pomiędzy boskim Misterium a życiem chrześcijanina. Nie znaczy to, że dąży ona do bycia czymś w rodzaju superteologii, której nie dotyczą konieczne podziały na poszczególne dyscypliny. Jest raczej tą częścią teologii, która bada w sposób systematyczny, na bazie Objawienia i zweryfikowanego doświadczenia, realizację misterium Chrystusa w życiu chrześcijanina i Kościoła, które rozwija się pod wpływem Ducha Świętego i przy współpracy człowieka dążącego do świętości³⁹. Tak więc głównym zadaniem teologii duchowości było i jest ocalenie trudnej jedności treści Objawienia w indywidualnym i wspólnotowym jej przeżywaniu (doświadczeniu). Z uwagi na to doświadczenie chrześcijańskie wchodzi w pole zainteresowania teologii duchowości. Przez doświadczenie autor rozumie świadomą i totalną partycypację osoby w komunii życia, w której Bóg daje się jako

³⁷ Por. s. 13-14.

³⁸ Zob. B e l d a, art. cyt., s. 452-454.

³⁹ Por. s. 324.

bezpośredni i transcendentny⁴⁰ Takie rozumienie doświadczenia wyrażałoby się w triadzie pojęć: poznanie–uczucie–działanie.

Funkcję integrująco-syntetyzującą – z punktu widzenia epistemologii teologicznej – przypisują teologii duchowości także autorzy obszaru języka niemieckiego, tacy jak: Hans Urs von Balthasar, Josef Sudbrack i Josef Weismayer. Przyznają jej charakter wiedzy panoramicznej, zdolnej doprowadzić człowieka do spotkania z Chrystusem⁴¹

Wiele uwagi kwestiom metodologicznym teologii duchowości poświęca Atanasio G. Matanić. On, podobnie jak autorzy podręcznika *Corso di spiritualità*, przez duchowość rozumie życie duchowe oraz wiedzę o życiu duchowym rozważanym zarówno w jego wymiarze teologicznym, jak i fenomenologicznym⁴². Zwraca uwagę na naukowy charakter tej dziedziny teologii, mającej swoje zasady i sposoby dotarcia w sposób pewny do prawdy (*cognitio certa per causam*), a ponadto wskazuje na życie duchowe, zwłaszcza chrześcijańskie, jako jej przedmiot materialny. Określa też, że przedmiot formalny jest zarazem teologiczny, (stąd źródła teologiczne), jak i fenomenologiczny ze względu na uwarunkowania antropologiczno-kulturowe oraz społeczno-historyczne życia duchowego. Ten wymiar fenomenologiczny życia duchowego bezpośrednio wpływa na rozczłonkowanie jednej w istocie duchowości na liczne duchowości co do formy (wielość duchowości).

Interesujące wyjaśnienie natury teologii duchowości podaje G. Gozzelino⁴³ przez wskazanie odrębnego przedmiotu formalnego «quod». Twierdzi bowiem, że teologia duchowości, jako poznanie na mocy wiary chrześcijańskiego doświadczenia religijnego, jest wiedzą odnośnie do personalizacji wiary, a tym samym rozważaniem na temat mediacji pneumatologicznej, dzięki której podmiotowa historia Jezusa łączy się z historią podmiotową konkretnego wierzącego.

Przedmiot materialny teologii w ogóle (zwłaszcza dogmatyki i teologii moralnej) oraz teologii duchowości jest ten sam: jest nim życie w Chrystusie. Rozpatrywanie go w jego strukturze i historii daje podstawę do wyodrębnienia różnego przedmiotu formalnego «quod». Należy zatem poddać analizie dwie pary pojęć: „struktura–historia” oraz „przedmiot–podmiot”

Otóż życie chrześcijanina w zjednoczeniu z Chrystusem winno być ujmowane zarówno z punktu widzenia jego struktury, jak i dynamizmu historycznego,

⁴⁰ Tamże, s. 37.

⁴¹ Zob. B e l d a, art. cyt., s. 443-444.

⁴² Zob. *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990, s. 42.

⁴³ *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Torino 1989, s. 9-18.

mocno osadzonego w strukturze. Tu wyłania się różnica pomiędzy teologią dogmatyczną a teologią moralną. Pierwsza określa się jako krytyczne rozumienie struktury życia w Chrystusie, ukierunkowanej na przedstawienie i pogłębienie naukowe konkretnego życia chrześcijańskiego w swoich wymiarach uniwersalnych. Teologia moralna zaś jawi się jako krytyczne poznanie wiary oparte na danych antropologii teologicznej i dynamizmach, jakich dostarcza chrześcijańska przedmiotowość, a które gwarantują stopniowe poznanie chrześcijańskiej i ludzkiej egzystencji w dialektyce historii oraz wolności. W ten sposób różnica pomiędzy strukturą a historią daje podstawy do rozróżnienia pomiędzy dogmatyką a teologią moralną.

Z kolei druga para pojęć „przedmiot–podmiot” sytuuje się w obrębie pierwszej pary i pozwala wyodrębnić teologię duchowości z całości poznania teologicznego. Otóż struktura i historia życia chrześcijanina w Chrystusie razem wzięte rozstrzygają o przedmiotowości chrześcijańskiej. Ta natomiast nie może istnieć inaczej, jak tylko w wymiarze konkretnego indywiduum. Mówiąc inaczej, chrześcijańska przedmiotowość znajduje swe upodmiotowienie w pojedynczych aktualizacjach. Teologia zatem musi zdawać sobie sprawę z ukierunkowania podmiotowego egzystencji chrześcijańskiej, rozpatrywanej czy to w jego strukturze, czy to w jej historycznym dynamizmie. Koniecznie trzeba rozpatrywać życie chrześcijańskie nie tylko z punktu widzenia treści wiary (*fides quae creditur*), ale przede wszystkim z punktu widzenia osobistego przyłgnięcia do Boga (*fides qua creditur*), które oznacza zarazem przyjęcie treści wiary. I to stanowi podstawę wyodrębnienia teologii duchowości.

Jasne jest, że podmiotowość jest bezpośrednio uchwytana przez tego, kto ją aktywizuje, toteż bezpośrednio ujęcie czegokolwiek nazywa się doświadczeniem. Z tej racji teologia duchowości nie jest niczym innym jak teologią doświadczenia chrześcijańskiego albo teologią podmiotowości wierzącego⁴⁴. Innymi słowy – przedmiotem formalnym «quod» specyfikującym teologię duchowości jest pojedyncza apropiacja treści wiary chrześcijańskiej w formie tzw. doświadczenia duchowo-religijnego⁴⁵.

Reasumując, można wskazać trzy punkty wspólne dla omawianych autorów odnośnie do natury teologii duchowości⁴⁶. Wszyscy na ogół przyjmują nazwę „teologia duchowości”, „duchowość” lub „teologia życia duchowego”.

Drugą wspólną cechą przedstawionych poglądów jest zgodność co do przedmiotu teologii duchowości. Jest nim doświadczenie duchowe. Zachodzące tu różnice dotyczą raczej kwestii drugorzędnych. Niektórzy manualiści ograniczają

⁴⁴ Tamże, s. 15.

⁴⁵ Zob. B e l d a, art. cyt., s. 449-451.

⁴⁶ Tamże, s. 254-257.

się do stwierdzenia, że przedmiotem specyficznym teologii duchowości jest życie duchowe przeżywane, czyli duchowość, w swoich wymiarach dynamicznych, tzn. pod kątem stopniowego rozwoju. Inni dodają do tego wymiar doświadczalny lub egzystencjalny życia duchowego, podkreślając aspekt psychologiczny doświadczenia duchowego poszczególnych osób. Jeszcze inni w określaniu doświadczenia duchowego stawiają pewne ograniczenia, mówiąc o potrzebie chrześcijańskiego doświadczenia kwalifikowanego.

Trzecia zgodność omówionych poglądów dotyczy teologiczno-naukowego charakteru tej dyscypliny. Przy czym, jak wspomnieliśmy wcześniej, jedni mówią o jej charakterze integracyjnym lub panoramicznym, inni zaś przyznają jej bardziej walor praktyczny, czyli widzą ją jako teologię „zastosowaną” do kierowania duszami.

IV. NIEKTÓRE WŁASNE PROPOZYCJE UJĘCIA TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Odnosnie do nazwy przedmiotu omawianej dziedziny nasuwa się spostrzeżenie, że jej forma gramatyczna z końcówką „-ość” w języku polskim, podobnie, jak: czystość, sprawiedliwość, złość itd., wskazuje na pewną jakość wsobną, czyli na coś, co istnieje samo w sobie, samoistnie, w odróżnieniu od jakości relatywnych wyrażonych przymiotnikowo, na przykład: „czyste naczynie”, „sprawiedliwy podział”, „zła robota” Ma więc to znaczenie obiektywizujące⁴⁷, co pozwala bardzo zindywidualizowaną i wewnętrzną (a nawet intymną) sferę relacji człowieka do jakkolwiek pojętej Transcendencji, poddać systematycznej refleksji. W nazwie „duchowość” desygnat przestaje być jednostkową własnością jednostkowego podmiotu, lecz wypadkową właściwości bardzo złożonej sfery relacji człowiek–Transcendencja, zidentyfikowanych u wielu podmiotów. W ten sam sposób, na przykład, desygnat pojęcia „wolność” jest iloczynem doświadczeń wolnych jednostek. Mówiąc o duchowości jako przedmiocie refleksji teologicznej mamy na myśli nie tyle pojedyncze doświadczenia osób, ujmowane z różnych punktów widzenia, co raczej iloczyn religijnych doświadczeń, zobiektywizowanych w świetle danych Objawienia.

W nawiązaniu do „eklezjologicznych” lub „mistagogicznych” ujęć teologii duchowości omawianych autorów, można powiedzieć, że teologia duchowości sytuuje się na przecięciu tego, co obiektywnie chrześcijańskie, a co niejako „indywidualizuje się” w życiu pojedynczej osoby i w życiu wspólnoty. Takiemu ujęciu zdaje się odpowiadać widzenie teologii duchowości jako teologii wycho-

⁴⁷ Ta sama reguła gramatyczna obowiązuje w innych językach europejskich, np. we włoskim: *-tà*; w hiszpańskim: *-dad*; we francuskim: *-té*; w niemieckim: *-tät*.

wania chrześcijańskiego, prezentowane w Polsce przez Jacka Woronieckiego i Stefana Kunowskiego, a podtrzymywane przez W. Słomkę⁴⁸. Domaga się ono jednak stosowania złożonej metody badawczej. Z jednej strony będzie to rozważanie centralnych prawd wiary na drodze dedukcyjnego lub indukcyjnego sposobu myślenia naukowego, a z drugiej – zastosowanie opisu i analizy właściwych fenomenologii. Wynika to z faktu, że teologia duchowości ma za przedmiot egzystencję chrześcijańską w jej dynamizmach powołania chrzcielnego rozwijającego się historycznie i wspólnotowo, a ponadto usiłuje ona uchwycić prawa życia duchowego, które choć ma nadprzyrodzoną przyczynę sprawczą, to jednak przejawia się na ogół w zwyczajnych zachowaniach człowieka. Z tej racji teologia duchowości ma charakter krytyczny i powołana jest do „rozdzielania duchów”, które inspirują wierzącego⁴⁹

W związku z tym, mówiąc o źródłach usystematyzowanej refleksji teologicznej nad doświadczeniem duchowym, należałoby przyznać priorytet w sensie metodologicznym tzw. źródłom doświadczalnym, jako specyficznym dla tej dziedziny teologii. Bardziej zasadny wydaje się podział źródeł zawierających i przekazujących doświadczenie duchowo-religijne na dwie grupy: źródła formalne, czyli pośrednie i źródła nieformalne, czyli bezpośrednie.

Przez specyficzne dla teologii duchowości źródła formalne rozumiemy te dane, które na drodze opisu fenomenologicznego lub postępowania indukcyjnego zostały ujęte w pewne weryfikowalne formy (twierdzenia, poglądy, relacje, opisy itp.) Ze względu na dokonany w ten sposób pewien stopień uogólnienia nazywamy je także „źródłami pośrednimi” w tym znaczeniu, że z przyczyn obiektywnych nie dają bezpośredniego wglądu w indywidualne doświadczenie duchowo-religijne. Z zasady są to dane o charakterze dogmatycznym oraz historycznym, a więc: historia zbawienia, historia duchowości oraz hagiografia wraz z biografistyką.

Drugi rodzaj specyficznych dla teologii duchowości źródeł dotarcia do treści doświadczenia duchowo-religijnego określamy jako źródła nieformalne, czyli nie mające określonych form o charakterze naukotwórczym, a więc takie, jakie pozostawił podmiot doświadczenia duchowo-religijnego: indywidualny albo zbiorowy. W tym znaczeniu można je określić także jako źródła bezpośrednio indywidualne (autobiografie, dzienniki duszy, listy, pamiętniki itp.) oraz wspólnotowe. Do tych ostatnich należałoby zaliczyć m.in. liturgię i paraliturgię Koś-

⁴⁸ J. W o r o n i e c k i, *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Lublin 1922, s. 52 nn.; S. K u n o w s k i, *Teologia a potrzeby pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 51(1959), t. 58, s. 240 nn.; W. S ł o m k a, *Próba ujęcia teologii ascetyczno-mistycznej jako teologii wychowania*, [w:] *Studia i materiały*, Rzym 1982, s. 122 nn.

⁴⁹ R o d r í g u e z M e l g a r e j o, art. cyt., s. 79-86.

cioła oraz wspólnot wyznaniowych, tzw. pobożność ludową, obrzędowość i normy życia w zrzeszeniach życia duchowego (ruchach, wspólnotach itp.). Z uwagi na specyficzną hermeneutykę (np. ankiety, wywiady) sięganie do tych źródeł z jednej strony pociąga za sobą ryzyko redukcjonizmu, a z drugiej wymaga od teologa niezwykle rozwiniętych kompetencji.

Podobnie jak inne nauki, tak i teologia duchowości musi sięgać do nauk pomocniczych, zarówno teologicznych, jak i pozateologicznych. To stanowi tzw. źródła pomocnicze. Teologiczne źródła pomocnicze to przede wszystkim teologia moralna, dogmatyka i biblistyka, następnie teologia pastoralna, katechetyka oraz historia Kościoła. Spośród pomocniczych źródeł nieteologicznych ważną przysługę wyświadcza teologii duchowości personalistyczna psychologia życia wewnętrznego. Celowo mówimy tutaj o „psychologii życia wewnętrznego”, a nie o „psychologii duchowości”, ponieważ życie duchowe jako rzeczywistość nadprzyrodzona wymyka się wszelkim metodom badań stosowanym w psychologii, natomiast w zakresie jej kompetencji leży cała sfera reakcji psychiczno-fizjologicznych, afektywno-emocjonalnych itp., które towarzyszą doświadczeniu duchowemu. Innymi słowy, psychologia życia wewnętrznego określa strukturę formalną doświadczenia duchowego.

Podobną funkcję w odniesieniu do wspólnotowego wymiaru duchowości spełnia wśród nieteologicznych nauk pomocniczych socjologia religii, religiologia, etnologia, antropologia itp.

Z kwestią źródeł ściśle wiąże się zagadnienie odpowiedniej dla nich metody badawczej. W omówionych wyżej poglądach niestety niewiele miejsca zajmuje ta sprawa, tak istotna dla naukowego statusu danej dziedziny. Sądzić należy, że współcześni teologowie duchowości milcząco przyjmują ogólnie stosowane w teologii analityczno-syntetyczne metody badawcze, opierające się głównie na dedukcyjnym sposobie myślenia naukotwórczego.

Wnikliwa analiza przedstawionych poglądów upoważnia nas do zgłoszenia własnej koncepcji metody naukowej w teologii duchowości. Otóż podstawą wyodrębnienia samodzielnej dyscypliny naukowej jest określenie przedmiotu materialnego, a przede wszystkim przedmiotu formalnego «quod», czyli aspektu badawczego⁵⁰. Nie bez znaczenia jest także określenie sposobu („narzędzia”) docierania do prawdy, czyli przedmiotu formalnego «quo». W przypadku teologii jest nim rozum oświecony wiarą, a raczej wiara poszukująca uzasadnienia intelektualnego (*fides querens intellectum*).

Duchowość jako postawa lub zespół postaw człowieka wobec kluczowych wartości o znaczeniu egzystencjalno-soteriologicznym, które człowiek ujmuje w doświadczeniu duchowo-religijnym, wyprzedza refleksję teologiczną w ści-

⁵⁰ Zob. S.K a m i ń s k i, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961, s. 61, 105-106.

słym znaczeniu. Toteż – zgodnie z najnowszymi postulatami teologów, które już w 1972 r. zgłaszał W. Słomka w swojej rozprawie habilitacyjnej – doświadczenie duchowo-religijne jest przedmiotem materialnym teologii w ogóle⁵¹. Szczególnie jednak interesuje się nim teologia życia duchowego, z racji swojego przedmiotu formalnego «quod», jakim jest uświęcenie i uszczęśliwienie człowieka w bosko-ludzkiej komunii osób. Innymi słowy, podstawą wyodrębnienia teologii duchowości wśród innych dyscyplin teologicznych jest typowy dla niej zespół działań naukotwórczych, zwany metodą, polegający na opisie, badaniu i kwalifikacji doświadczenia duchowo-religijnego oraz ustalaniu prawideł jego rozwoju z punktu widzenia osobowego i duchowo-religijnego udoskonalenia człowieka. Chodzi więc o obiektywizację w świetle danych Objawienia i Magisterium Kościoła zindywidualizowanego chrześcijańskiego doświadczenia duchowo-religijnego.

Z uwagi na teologiczny charakter tej nauki, w zarysowanej generalnej metodzie badawczej stosuje się zwykle dedukcyjny sposób myślenia naukowego, gdzie przesłanką większą są dane Objawienia i nauka Kościoła, zaś przesłanką mniejszą – dane pochodzące z doświadczenia duchowo-religijnego. Wydaje się jednak, że usprawiedliwione jest także stosowanie w ograniczonym zakresie redukcyjnego sposobu myślenia, wychodzącego z danych doświadczenia duchowo-religijnego obiektywizowanych w świetle Objawienia.

Pewna niekompletność epistemologiczna teologii duchowości, jaka wyłania się z zaprezentowanych poglądów, nie tyle świadczy o jej słabości, co przede wszystkim o stale aktualizującym się rozwoju. Każda petryfikacja epistemologicznych podstaw danej nauki prowadzi do jej zastoju, czego liczne przykłady mamy w historii myśli ludzkiej. Natomiast im bardziej dynamiczne będzie poszukiwanie własnej tożsamości, tym większa szansa rozwoju i owocnego wkładu w całość ludzkiego poznania. Wydaje się, że pod tym względem teologia duchowości, z racji bezpośredniego zainteresowania działaniem Ducha Świętego w pojedynczych osobach, jak i w ludzie Bożym, może i powinna wносить ożywcze tchnienie we współczesną teologię katolicką.

⁵¹ *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin 1972.

I CONCETTI DI TEOLOGIA SPIRITUALE DOPO IL VATICANUM II

S o m m a r i o

La teologia spirituale come la scienza teologica naque all'inizio del XX secolo. Dopo il Concilio Vaticano II ha sviluppato la sua indole metodologica. Oggi tutti la chiamano „teologia spirituale” oppure „spiritualità”, mentre prima era nominata inadeguatamente la „teologia ascetico-mistica”, „teologia della vita interiore” ecc. e trattata come parte superiore della teologia morale.

Tutti gli autori moderni sono d'accordo che la sua peculiarità punta nell'esperienza spirituale come pernio. Perciò viene chiamata la scienza sapienziale e come tale può fungere in quanto livello dell'integrazione della teologia moderna assai specializzata e frantumata.

Dopo ampia presentazione il pensiero dei diversi teologi, alla fine l'Autore propone il proprio concetto di metodologia adeguata alla natura di teologia spirituale moderna. La comprende in quanto l'obiettivizzazione dell'esperienza spirituale personale nella luce della Rivelazione. I fonti principali, i quali contengono l'esperienza spirituale sono: formalizzati-indiretti (Scrittura, storia della spiritualità, scuole di spiritualità, agiografia, dottrina spirituale ecc.) e informalizzati-diretti individuali (lettere, diarii, autobiografia ecc.) pure comuni (liturgia, religiosità popolare, costumi e usanze ecc.). Con il metodo deduttivo nell'obiettivizzazione vengono usati in quanto la premessa inferiore (la premessa superiore è sempre la Rivelazione). È accettabile il metodo induttivo, allora i fonti vengono considerati in quanto la premessa superiore.

Riassunto da p. Marek Chmielewski