

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 roku, 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 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ks. Antoni Słomkowski († 1982)¹. 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 wykładowców².

* Wydrukowano w: „Roczniki Teologiczne” 50(2003) z. 5, s. 43-60.

¹ Zob. J. Warzeszak, *Ks. Antoni Słomkowski 1900-1982. Rektor i odnowiciel KUL. Teolog — rekoлекcjonista, człowiek sumienia*, Warszawa 1999, s. 76-77; W. Słomka, *Wkład ks. Antoniego Słomkowskiego w polską teologię duchowości*, w: *Książka 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.

² Zob. M. Chmielewski, *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, wymieniają obok dogmatyki, teologii biblijnej i pastoralnej, uznając ją tym samym za dyscyplinę autonomiczną (por. KL 16). Podobnie czynią inne późniejsze dokumenty papieskie i Stolicy Apostolskiej.

Duchowość, jak każda rozwijająca się dziedzina nauki, stale podejmuje wysiłek autorefleksji metateologicznej³. 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

³ Świadczą o tym liczne publikacje z zakresu metodologii teologii duchowości, spośród których na uwagę zasługują, np.: V. Truhlar, *Concetti fondamentali della teologia spirituale* (Brescia 1971); C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual* (Madrid 1971); tenże, *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. Matanić, *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. García, *Teología espiritual. Elementos para una definición de su estatuto epistemológico* (Roma 1995); M. Chmielewski, *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).

integracyjny charakter, zarówno w sensie przedmiotowym, jak i podmiotowym⁴.

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.

1. 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 zauważył, że prawdziwe poznanie i samopoznanie człowieka możliwe jest jedynie perspektywie chrystycznej (por. RH 10)⁵. 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

⁴ Zob. H. U. von Balthasar, *Theologie und Spiritualität*, „Gregorianum” 50(1969), s. 586.

⁵ Zob. Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 18.

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 Środkowowschodniej na Jasnej Górze 15 VIII 1991 roku. 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 «Theologia») jako słowa o Bogu, a w dalszej konsekwencji jako «nauki o Bogu». Podstawowe i pierwsze jest tu słowo samego Boga...”⁶.

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 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

⁶ «Otrzymałiście Ducha przybrania za synów», Libreria Editrice Vaticana 1992, s. 75.

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 Auxerre⁷. Doktor Anielski pod wpływem arystotelesowskiej teorii poznania zerwał bowiem z dwunastowiecznym 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 źród-

⁷ M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1943, passim.

dłem jest Boże natchnienie. Z uwagi na swój natchniony charakter teologia jest nauką nadrzędną wobec innych nauk, które wobec niej spełniają 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. Oznacza to, że czerpiąc z Boskiego światła ma ona moc doskonalenia człowieka i to nie tylko w jego poznaniu rzeczywistości, ale także w działaniu⁸.

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 zajmuje się o tyle, o ile prowadzą one do kontemplacji Boga⁹. W związku z tym św. Tomasz za Arystotelesem uważa, że teologia nie jest zwykłą nauką, dociekającą przy pomocy 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 łą-

⁸ Zob. *Scriptum super libros Sententiarum*, I, prolog., 1, 2-3.

⁹ Zob. M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków 2002, s. 107-112.

czyli 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 Jedyne-go” (FR 93).

Zasadniczym celem teologii jako nauki sapiencjalnej, jest więc nie tylko odkrywanie prawdy o Bogu i o człowieku, ale także doprowadzenie wszystkich 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 wypowiedanie „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” podlegało 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.

2. 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...”¹⁰. 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 II¹¹. W

¹⁰ Cyt. za: Colosio, *Il Concilio Vaticano II e la vita spirituale*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 7(1962), s. 322.

¹¹ Zob. D. de Pablo Maroto, *La espiritualidad emergente del Concilio Vaticano II*, „Analecta Calasanciana” 31(1989), s. 303; G. Holotik, *Ansätze zu einer zeitgemäßen Spiritualität nach dem II. Vatikanum*, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1985, s.

nauce Vaticanum II 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 integrującą¹². W ten sposób Vaticanum II wytyczył niejako dla współczesnej teologii duchowości zadanie twórczego scalania teologii, nadmiernie zatowizowanej 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 trynitarnego¹³ 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 duchowego¹⁴. Ponadto integracji teologii duchowości w całość teo-

111-115; tenże, Holotik G., *Pour une spiritualité catholique selon Vatican II*, „Nouvelle Revue Théologique” 107(1985), s. 838-852.

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

¹³ Zob. M. A. Asiain, *El Espíritu Santo en la vida espiritual según el Vaticano II*, „Revista de Espiritualidad” 34(1975), s. 203-216.

¹⁴ 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 egzy-

logii sprzyja szersze niż dotychczas uwzględnianie jej w programach studiów teologicznych w seminariach i wydziałach teologicznych¹⁵.

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 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 innych¹⁶. 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.

stencjalnych. — D. de Pablo Maroto, art. cyt., s. 317-319; zob. A. Guerra, *El cristiano del futuro: conversión al hombre y experiencia de Dios*, „Revista de Espiritualidad” 43(1984), s. 9-38; J. Sudbrack, *Ein Bericht zur Unterscheidung*, „Geist und Leben” 54(1981), s. 305-315; 55(1982), s. 70-78.

¹⁵ 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.

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

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 moralną¹⁷.

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”¹⁸. 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 najwyraźniej widać wszelkie merytoryczne i metodologiczne niedoskonałości teologii jako takiej¹⁹.

Niemal identyczną opinię wygłasza argentyński teolog Daniel de Pablo Maroto. Powołując się na słynnego profesora „*Angelicum*” Reginalda Garrigou-Lagrange stwierdza on, że skoro

¹⁷ Zob. S. Ros García, art. cyt., s. 308.

¹⁸ Zob. J. Sudbrack, *Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Leben*, „*Trierer Theologische Zeitschrift*” 78(1969), s. 49-59; tenże, *Kann man Spiritualität lehren? Drei Beiträge. Eine theologische Reflexion*, „*Geist und Leben*” 53(1980), s. 446-447; tenże, *Experiencia de la fé*, „*Revista de Espiritualidad*” 39(1980), s. 406.

¹⁹ Tenże, *Katholische Spiritualität — Angesprochen vom evangelischen Christentum*, „*Geist und Leben*” 42(1969), s. 208-209.

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 historię²⁰.

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.²¹

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”²². Oznacza to, że prawdziwe życie duchowe jest niczym in-

²⁰ Art. cyt., s. 317-319; por. I. Colosio, *Espiritualidad hoy. Tendencias psicológicas morales de nuestra época*, Barcelona 1966, s. 9-10; R. Winling, *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)*, Salamanca 1987, s. 170.

²¹ Zob. J. Weismayer, *Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität, w: Spiritualität in Moral. Festschrift für Karl Hörmann*, Wien 1975, s. 75-77; tenże, *Geistliche Führung. Zur Frage nach dem Meister, dem gesitlichen Begleiter und Gottes Geist*, Freiburg-Basel-Wien 1981, s. 109; tenże, *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1993, s. 15-17.

²² „Spiritualität ist die subjektive Seite der Dogmatik”. — *Verbum Caro*, Einsiedeln-Freiburg 1990, s. 227; tenże, *Il vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*, „Concilium” (Brescia) 1965, nr 4, s. 68.

nym, 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.

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. Odnosnie do tego Giovanni Moioli zauważa, że teologia duchowości ma to samo zadanie, jak 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*)²³, 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 Świętego²⁴.

²³ Zob. G. Moioli, «*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.

²⁴ Zob. G. Moioli, *Il problema della teologia spirituale*, „La Scuola Cattolica” 94(1966) nr 1 [Supplemento Bibliografico], s. 4*; tenże, *L'acquisizione del tema*

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 naukowej²⁵. Pogląd ten wzbudzał niemałe kontrowersje w polskim 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. Matanić²⁶ czy jezuita Charles André Bernard, długoletni dyrektor Instytutu Duchowości na „Gregorianum”²⁷.

dell'esperienza da parte della teologia e la teologia della «spiritualità» cristiana, „Teologia” 6(1981), s. 145-153; tenże, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, w: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, dz. cyt., s. 53-54; tenże, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 1992, *passim*.

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

²⁶ 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...*, dz. cyt.

²⁷ 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*

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 inspirować²⁸. 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*²⁹. Z uwagi na to Bernard żywi nadzieję, że posoborowa teologia duchowości wydatnie przyczyni się do integracji zatamizowanej teologii i jej ubogacenia.

Podsumowując ten etap naszych rozważań dodajmy, że niektórzy ze współczesnych autorów w swoich poglądach metateologicznych na duchowość — jak się wydaje — idą tak daleko, że skłonni byliby zaprzeczać z trudem wypracowanej metodologicznej odrębności teologii duchowości. Chodzi tu m.in. o Innocenzo Colosio, który w trosce o integralność teologii zgłasza

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*, dz. cyt., 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*, dz. cyt., s. 336-351; *Introduzione alla teologia spirituale*, Edizioni Piemme 1994 [wyd. polskie: *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tł. J. Machniak, Kraków 1996].

²⁸ *Teologia spirituale. Temi e problemi*, art. cyt., s. 29.

²⁹ Zob. tenże, *La spiritualità come fonte dottrinale*, w: *La spiritualità come teologia*, dz. cyt., s. 336-351.

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. Ideałem byłoby więc — twierdzi nasz autor — 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 całokształcie teologii³⁰.

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.

3. INTEGRACJA PODMIOTOWA

Śledząc soborowe i posoborowe nauczanie Kościoła nie trudno zauważyć, że dotyczy ono przede wszystkim fundamental-

³⁰ Zob. I. Colosio, *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della Spiritualità*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 10(1965), s. 493.

nych 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* (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 dziedziny³¹.

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 egzemplarycznie 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 podmiotem³².

O „teologii duchowej” jako przedmiocie studiów Vaticanum II wprost mówi tylko raz w Konstytucji o świętej liturgii *Sacro-*

³¹ Zob. R. Moretti, *La teologia spirituale e formazione del sacerdote*, „Seminarium” 16(1964), s. 561.

³² Zob. G. Rambaldi *Sollecitazioni del Magistero per lo studio della teologia spirituale*, „Seminarium” 26(1974), s. 33-35.

sanctum concilium. Dokument ten wymienia ją razem z teologią dogmatyczną, biblistką 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 związki tych przedmiotów z liturgią i jednością 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 odsłoniła 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 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 quaedam* (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”³³. Zalecenie to znajduje rozwinięcie zarówno w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (z 6 I 1970), jak i w *Ratio studiorum* z 19 III 1985 roku, dostosowane do nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, który podkreśla konieczność formacji duchowej przyszlých 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 studenta³⁴.

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 zdąża 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

³³ *Normae quaedam ad Const. Apost. «Deus scientiarum Dominus», do studiis academicis ecclesiasticis, recognoscendam*, Typis Polyglotis Vaticanis 1968, s. 5-31; por. J. Struś, *Esigenze didattiche nell'insegnamento della teologia spirituale*, w: *La spiritualità come teologia*, dz. cyt., s. 264-265.

³⁴ Zob. J. Esquerda, *Teología espiritual y formación personal del sacerdote*, „Seminarium” 26(1974) s. 127; C. Stercal, *Facoltà di teologia e formazione spirituale*, „Teologia” 8(1983), s. 159-165; por. R. Moretti, *La teologia spirituale e la formazione del sacerdote*, „Seminarium” 16(1964), s. 560-589.

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.

Na uwagę zasługują słowa Ojca świętego mówiące o tym, że studia teologiczne przyszłych kapłanów stanowią bardzo ważny element ich przygotowania do pełnienia posługi. „W rzeczywistości bowiem poprzez studium, zwłaszcza teologii, przyszły 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 posłudze 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 ze środków do tego prowadzących 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 „ściśłą i niezbędną więź z teologią biblijną i dogmatyczną”, ale także by 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 duchowego³⁵. W tym kontekście wymowne jest również zdanie Ewagriusza z Pontu: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz dobrze się modlił, a jeśli dobrze się modlisz, będziesz teologiem”³⁶.

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 Go³⁷. Z kolei św. Teresa od Jezusa swoje doświadczenie mistyczne

³⁵ Zob. A. Queralt, *La «Espiritualidad» como disciplina teológica*, „Gregorianum” 60(1979), s. 330; M. Arias Reyero, *Ubicación teológica de la Teología Espiritual*, „Vida Espiritual” 1985 nr 79-80, s. 88-89; A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza*, art. cyt., s. 35-36.

³⁶ *De oratione*, 60, PG 79, 1180 B.

³⁷ *Droga na Górę Karmel*, II, 8, 6.

skłonna jest poddać pod osąd teologa, „który by z głęboką nauką łączył nabytą z własnego doświadczenia znajomość rzeczy duchowych”³⁸.

Odnosnie 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 duchowego³⁹. 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.⁴⁰.

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 zo-

³⁸ *Twierdza wewnętrzna*, VI, 8, 9.

³⁹ Por. A. Wilson, *Holistic Spirituality*, „*Spirituality Today*” 40(1988), s. 208-219.

⁴⁰ Zob. J. M. Day, *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. Ellison, *Spiritual well-being: Conceptualization and measurement*, „*Journal of Psychology and Theology*” 1983, s. 330-340; E. Dreyer, *A Contemporary Spirituality: Blending the Past and the Present*, „*Spiritual Life*” 33(1987), s. 131-143; D. M. Wulff, *Psychologia religii klasycyzna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 5-9.

rientowana 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 efekcie szeregu doprecyzowań metodologicznych, teologia duchowości odzyskała należną jej autonomię wśród dyscyplin teologicznych i obecnie postrzegana bywa jako ważny czynnik integrujący rozczłonkowaną i skrajnie wyspecjalizowaną teologię⁴¹, a zarazem jako istotny element duchowej formacji samych teologów.

⁴¹ Zob. szeroką panoramę tej problematyki u: C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, dz. cyt.; J. M. García, *Teología espiritual...*, dz. cyt., s. 57-175.