

Ks. Marek CHMIELEWSKI\*  
Lublin

## DUCHOWOŚĆ JAKO NAUKA I SZTUKA

Jan Paweł II w Liście *Novo millennio ineunte*, wskazując na świętość jako właściwą perspektywę, w którą ma być wpisana cała działalność duszpasterska Kościoła świętego w trzecim tysiącleciu (por. NMI 30), stwierdza, że „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy” (NMI 33). Jest to „znak czasu”, wobec którego nie można przejść obojętnie. Przeciwnie, zmusza on do bardziej wnikliwego zainteresowania się duchowością chrześcijańską, rozumianą zarówno jako dynamicznie rozwijająca się dyscyplina teologiczna, jak i zaangażowana praktyka życia duchowego.

Integralna wizja duchowości chrześcijańskiej jest niezbędna przede wszystkim tym, którzy we współpracy z łaską Ducha Świętego podejmują się niełatwej sztuki ojcostwa i kierownictwa duchowego. Dla owocności tej posługi w Kościele nie wystarczy bowiem tylko samo przygotowanie teoretyczne, potwierdzone odpowiednimi cenzusami naukowymi, ani też sama praktyka, choćby długoletnia. Z natury swojej duchowość jest wiedzą o charakterze naukowym, tzn. metodologicznie uporządkowaną, która pozostaje w służbie praktyki życia chrześcijańskiego. Jest więc sztuką, którą trzeba zdobywać we współpracy z łaską Bożą, nie wyłączając osobistego, systematycznego wysiłku i ćwiczenia.

Na takie integralne rozumienie chrześcijańskiej duchowości zdaje się wskazywać zasadniczy tenor wypowiedzi Ojca świętego w cytowanym Liście, w którym — jak nigdy dotychczas — tyle uwagi i miejsca Jan Paweł II poświęcił sprawie dążenia do świętości.

---

\* Ks. dr hab. Marek Chmielewski (ur. 1959), kapłan diecezji radomskiej; dyrektor Instytutu Teologii Duchowości KUL; w latach 1989-2000 sekretarz Sekcji Duchowości Teologów Polskich, a od 2000 jej przewodniczący. Doktorat z teologii duchowości na KUL w 1990 pt. *Doświadczenie mistyczne w życiu i nauce Matki Marceliny Darowskiej (1827-1911)*; habilitacja w KUL w 1999 na podstawie rozprawy *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej* (Lublin 1999). Opublikował kilkadziesiąt artykułów z zakresu teologii duchowości, zainicjował i redaguje serię „Duchowość w Polsce”, *Leksykon duchowości katolickiej* oraz kilkanaście prac zbiorowych. Autor książek m.in.: *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej* (Niepokalanów 1992), (współautor ks. W. Słomka) *Polscy teologowie duchowości* (Lublin 1993) i *101 pytań o życie duchowe* (Lublin 1999).

## 1. DUCHOWOŚĆ JAKO NAUKA

W świetle współczesnych badań metateologicznych<sup>1</sup> teologia duchowości jawi się przede wszystkim jako metodologicznie uporządkowana refleksja teologiczna nad chrześcijańskim doświadczeniem duchowym, najogólniej rozumianym jako wejście w osobową relację ochrzczonego z Bogiem objawiającym się w Jezusie Chrystusie<sup>2</sup>. Wobec tego jest sprawą oczywistą, że doświadczenie duchowe wyprzedza usystematyzowaną refleksję naukową. Duchowość zatem jako praktyka życia chrześcijańskiego zorientowana na osiągnięcie świętości istniała od samego początku ewangelicznego przekazu. Ewangelie i listy apostołskie są bowiem niezwykle inspirującym zbiorem bardzo praktycznych wskazań, co to znaczy miłować Boga i bliźniego jak siebie samego (por. Mt 22, 39) i na tej drodze osiągnąć królestwo Boże (por. Mt 5, 19).

## a) Zarys historii teologii duchowości

Pierwsze próby systematyzacji i teologicznej refleksji nad praktyką życia ewangelicznego wyraźnie pojawiają się w pismach Ojców Kościoła. Najpierw dotyczyły one modlitwy, jako podstawowego źródła i przejawu chrześcijańskiej duchowości. Do najbardziej znanych należą komentarze do modlitwy Pańskiej napisane przez Tertuliana († ok. 220), Orygenes († ok. 253), św. Cypriana († 258) i wielu innych. Nieco później, wraz z tworzeniem się pierwszych form życia monastycznego, stopniowo kryształizuje się teologiczna refleksja nad praktyką ewangelicznych rad czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Do klasyków w tym względzie należą w Kościele zachodnim m.in. św. Ambroży († 397), św. Hieronim († 420), Jan Kasjan († 435), św. Benedykt († 543), św. Izydorz z Sewilii († 636) i inni. Kolejnym nurtem w pierwotnej refleksji teologicznej nad życiem chrześcijańskim było doświadczenie mistyczne, do zainteresowania którym przyczynił się wpływ neoplatonizmu. W tym duchu o życiu mistycznym pisali m.in.: św. Grzegorz z Nyssy († 395), Ewagriusz z Pontu († 399) i Pseudo-Dionizy Areopagita († ok. 500). Autorzy ci na całe wieki ukierunkowali sposób uprawiania teologii mistyki.

---

<sup>1</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999.

<sup>2</sup> Por. G. Moioli, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, w: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, red. B. Calati, B. Secondin, T. P. Zecca, Roma 1981, s. 53-54; tenże, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia e la teologia della «spiritualità» cristiana*, „Teologia” (Brescia), 6(1981), s. 145-153.

Ten etap rozwoju teologicznej refleksji nad życiem duchowym, nazywany niekiedy prehistorią lub protohistorią teologii duchowości<sup>3</sup>, charakteryzuje się ścisłym powiązaniem różnych zagadnień teologicznych. Pierwsze próby wyodrębnienia się poszczególnych dziedzin teologii i ich systematyzacji podjęto dopiero w okresie późnej scholastyki. Ostateczne zaś wyodrębnienie się dyscyplin teologicznych, w tym także teologii duchowości, znanej wtedy jako teologia mistyczna, nastąpiło w okresie od XVI do XVI w. pod wpływem renesansu. Stało się to głównie za sprawą takich autorów, jak: św. Bonawentura († 1274), mistycy nadreńscy (Mistrz Eckhart † 1337, bł. Jan Tauler † 1361, bł. Henryk Suso † 1366), bł. Jan Ruysbroeck († 1381), Jan Gerson († 1429), Dionizy Kartuz († 1471) i wielu innych.

Od tego czasu obserwuje się niezwykle dynamiczny rozwój teologii mistycznej, uprawianej niemal wyłącznie w środowiskach monastycznych (tzw. teologia monastyczna). Ważnego przełomu w tym procesie dokonał polski franciszkanin z Krakowa Stefan Chryzostom Dobrosielski OFMObs. († 1676), który w dziele pt. *Summarium asceticae et mysticae theologiae* (Cracoviae 1655) wyodrębnił teologię ascetyczną od teologii mistycznej, tym samym jakby poszerzając zakres zainteresowań tej nowej dyscypliny. Warto nadmienić, że do jej rozwoju, obok znanych i wybitnych pisarzy tej miary, co García Jimenez de Cisneros († 1510), św. Ignacy z Loyoli († 1556), św. Teresa od Jezusa († 1582) i św. Jan od Krzyża († 1591), Ludwik z Granady († 1588), Franciszek z Osuny († 1540) i św. Franciszek Salezy († 1622), w owym czasie przyczynili się również Polacy. Do grona najznamienitszych teologów „złotego okresu” zalicza się przede wszystkim: Kaspra Drużbickiego SJ († 1662), Mikołaja z Mościsk OP († 1632), Tomasza Młodzianowskiego SJ († 1686) i Hieronima od św. Jacka — Andrzeja Cyrusa OCD († 1647).

Po okresie rozkwitu teologia ascetyczno-mistyczna w XVIII i XIX w. doznała pewnego zastoju, spowodowanego po części potępieniem kwietyzmu (bulla Innocentego XI *Coelestis Pastor* z 20 XI 1687), co ostudziło żywe zainteresowanie dla problematyki mistycznej. Jej renesans nastąpił dopiero pod koniec XIX w. i spowodowany był m.in. odradzeniem się neotomizmu za pontyfikatu Leona XIII. Tenże papież w 1897 r. wydał encyklikę o Duchu Świętym *Divinum illud munus*, co stanowiło dodatkowy impuls do rozkwitu literatury teologicznoduchowej, zwłaszcza

---

<sup>3</sup> Eulogio de la Virgen del Carmel, *Proceso histórico de la formación de la teología espiritual como ciencia*, „Teología Eespiritual” (Valencia), 4(1960), s. 483-485.

we Francji, Hiszpanii i Włoszech<sup>4</sup>. Najczęściej podejmowanym wtedy przedmiotem studiów i dyskusji były zagadnienia mistyczne, ujmowane głównie od strony epistemologicznej. Podejmowano próby wyjaśnienia następujących kwestii: jedność i ciągłość życia duchowego, różnica pomiędzy ascetyką a mistyką, związek pomiędzy doskonałością a stanami mistycznymi, powszechne powołanie do mistyki, natura mistyki, rodzaje i stopnie kontemplacji, stosunek doskonałości do stanów mistycznych, natura życia mistycznego itp. Okazją do podejmowania tej problematyki były zwłaszcza kongresy teologiczne, odbywane z okazji rocznic św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża. Ta fala zainteresowania duchowością, a zwłaszcza mistyką zyskała sobie miano „ruchu mistycznego”<sup>5</sup>.

Nie bez związku z „ruchem mistycznym” była troska Kościoła świętego o właściwą formację duchowieństwa. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj zaangażowanie św. Piusa X i kolejnych papieży, którzy na mocy odpowiednich rozporządzeń wprowadzili teologię duchowości do programu studiów seminaryjnych<sup>6</sup>. Ukoronowaniem tej troski o teologiczne i duchowe przygotowanie duchowieństwa do owocnego pełnienia posługi było utworzenie uniwersyteckich katedr teologii ascetyczno-mistycznej najpierw na papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie (Angelicum) w 1917 r., a dwa lata później na papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim.

Od tej pory teologia duchowości, który nigdy nie przestała interesować się życiem duchowym w jego praktycznym wyrazie, stała się pełnoprawną akademicką dyscypliną teologiczną, posiadającą własną fizjonomię metodologiczną, a więc jasno określony przedmiot badań, jakim jest doświadczenie duchowe, a także specyficzne źródła i metody badawcze<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Por. A. Huerga, *La encíclica de León XIII sobre el Espíritu Santo*, „Teología espiritual” (Valencia), 26(1982), s. 72-83; tenże, *Il carattere scientifico della teologia spirituale*, w: *La spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1993, s. 286-287.

<sup>5</sup> Por. C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, passim.

<sup>6</sup> Por. M. Chmielewski, *Teologia duchowości w wybranych dokumentach Kościoła*, RT 47(2000), z. 5, s. 93-97.

<sup>7</sup> Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia* (seria „Duchowość w Polsce”, t. 6), red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 45-85.

## b) Współczesne koncepcje teologii duchowości jako nauki

Na naukowy charakter teologii duchowości wyraźnie wskazują jej nazwy i koncepcje, zgłaszane przez różnych współczesnych autorów.

Na przykład jeden z teologów okresu przedsoborowego, franciszkanin Dionisius Lasić, o teologii duchowości mówi jako teologii doskonałości, proponując własną — jego zdaniem — bardziej adekwatną nazwę: *theologia christiana perfectidica*, przy pomocy której podkreśla orzekająco-normatywny charakter tej nauki. Jest ona nauką o Bogu udzielającym się człowiekowi w warunkach jego życia według miary Chrystusa. *Theologia christiana perfectidica* jest więc nauką, która zgodnie z Objawieniem jak również naturalnym sposobem rozumowania, zajmuje się Bogiem, udzielającym się człowiekowi w Chrystusie jako normie wszystkich rzeczy, i zapraszającym do współpracy ze sobą<sup>8</sup>.

Mówiąc o przedmiocie materialnym tak rozumianej nauki, Lasić rozróżnia w duchu scholastyki przedmiot materialny dalszy lub ostateczny, pośredni i bezpośredni. Przedmiotem dalszym jest w tym przypadku Bóg, jako przedmiot wspólny wszystkich chrześcijańskich nauk teologicznych i filozoficznych. Tym, co odróżnia teologię chrześcijańską od teologii naturalnej jest przedmiot pośredni, czyli Chrystus jako pośrednik między Bogiem a ludźmi, przez którego Bóg udziela się człowiekowi. Przedmiotem materialnym bezpośrednim i właściwym dla omawianej nauki (*differentiam specificam*), jest Chrystus jako zasada całościowości, według której dokonuje się udzielanie człowiekowi w jego ziemskim życiu Bożych przymiotów przez Chrystusa. Na tym polega chrześcijańska doskonałość jako pełnia uczestnictwa w Boskim życiu<sup>9</sup>.

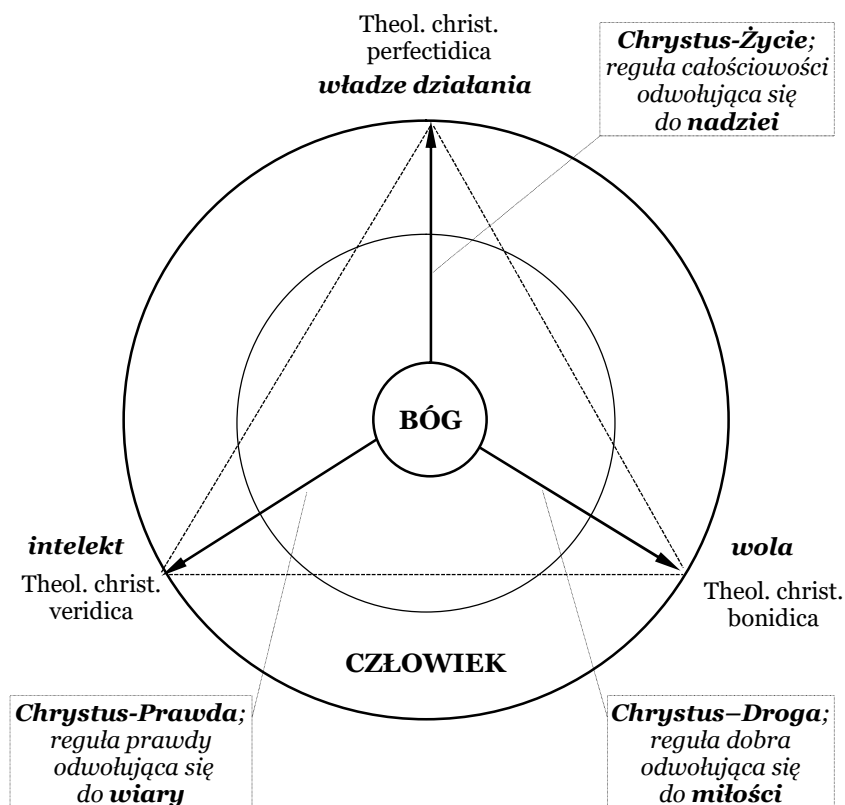
Na podstawie tego założenia autor kreśli schemat graficzny, wyjaśniający miejsce omawianej dyscypliny teologicznej wśród innych dyscyplin. Przedstawia on ostrosłup w rzucie pionowym, którego wierzchołkiem jest Bóg, zaś podstawą człowiek. Bóg udziela się człowiekowi przez Chrystusa jako Drogę, Prawdę i Życie odpowiednio do struktury psychicznej człowieka: woli, intelektu i władzy działania (trzy krawędzie boków ostrosłupa). Udzielanie się Boga przez Chrystusa-Prawdę rządzi

---

<sup>8</sup> „*Theologia christiana perfectidica est scientia de Deo, prout homini viatori se communicat secundum Christum — normam totalitatis. (...) Theologia christiana perfectidica est doctrina et scientia quaedam, quae secundum principia per Christum revelata, naturalibus quoque pro modo subiunctis, tractat de Deo, prout secundum Christum — normam totalitatis se communicat homini viatori in hac conclusiva secum cooperatione*”. — D. Lasić, *Theologia christiana perfectidica*, „Antonianum”, 42(1967), s. 198.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 199-203.

się regułą prawdy i odwołując się do wiary porusza intelekt. Jest zatem przedmiotem materialnym teologii orzekającej o prawdzie (*theologia christiana veridica*), czyli dogmatycznej. Udzielanie się Boga przez Chrystusa-Drogę rządzi się regułą dobra i odwołując się do miłości porusza wolę. Stanowi przedmiot teologii orzekającej o dobru (*theologia christiana bonidica*). Wreszcie udzielanie się Boga przez Chrystusa-Życie rządzi się regułą całościowości i odwołując się do nadziei porusza władze działania (wykonawcze) człowieka. Jest przedmiotem teologii orzekającej o doskonałości (*theologia christiana perfectidica*).



Inny autor, Albino Marchetti OCD stwierdza, że „teologia życia duchowego jest nauką, która zajmuje się nadprzyrodzonym życiem czło-

wieka. Bada zasady tegoż życia, jego wymogi, praktyczną realizację oraz stopniowy rozwój. (...) Jest to dziedzina wiedzy teologicznej, która ma za przedmiot naturę doskonałości nadprzyrodzonej i jej rozwój w człowieku”<sup>10</sup>. Autor zwraca uwagę, że zachowuje ona zarówno charakter naukowy jak i teologiczny. Stanowi zatem część wiedzy teologicznej, gdyż posługuje się światłem wiary i rozumu, czerpiąc dane z Objawienia. Jest przy tym nauką praktyczną, ma bowiem za przedmiot nie tylko wiedzę abstrakcyjną, ale uwzględniając pewne fakty i przeżycia, które zachodzą w konkretnym i osobowym życiu człowieka, daje wskazania służące osiągnięciu świętości. Ze względu na cel i metodę teologia życia duchowego cieszy się pewną autonomią. O ile bowiem teologia dogmatyczna rozważa prawdy objawione same w sobie, to teologia życia duchowego doszukuje się w nich motywów, które pobudzają i ukierunkowują działalność człowieka<sup>11</sup>.

W pojęciu teologii życia duchowego Fabio Giardini wyróżnia trzy istotne aspekty: a) doświadczalny, którego celem bezpośrednim jest odkrycie i poznanie autentycznego stopnia życia duchowego w duszy na podstawie wskazań psychologicznych; b) doktrynalny, dotyczący interpretacji oraz wyjaśniania różnych fenomenów psychicznych w świetle Objawienia i rozumu; c) praktyczny, nazywany przez niego prudencjalnym, który dotyczy odpowiednich do stopnia rozwoju duchowego sposobów postępowania. Ten aspekt uważa za najważniejszy. Z punktu widzenia scholastyki można powiedzieć, że pierwszy aspekt jest przyporządkowany opisowi doświadczenia duchowego (*quomodo sit*) i ustaleniu praw nim rządzących (*an sit*), drugi – skupia się wokół teologicznej interpretacji tego opisu (*quid sit*), zaś trzeci byłby wskazaniem sposobu postępowania, jaki wynika z natury opisanego doświadczenia (*quod agendum sit*). Zdaniem tegoż autora, wzór takiego ujmowania teologii życia duchowego dał św. Jan od Krzyża głównie w dziele *Żywy płomień miłości*<sup>12</sup>.

Podobnie naturę teologii duchowości jako nauki i sztuki widzą teologowie posoborowi. Najczęściej, mówiąc o duchowości chrześcijańskiej, rozumieją przez nią ewangeliczną postawę identyfikacji z Chrystusem, dokonującą się pod wpływem Ducha Świętego, a więc tożsamą z życiem duchowym. Na przykład Josef Weismayer SJ duchowość odnosi wprost

---

<sup>10</sup> *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 1, s. 13-14.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 14-16.

<sup>12</sup> Por. *La natura della Teologia Spirituale*, „Rivista di Ascetica e Mistica”, 34(1965), s. 404-405.

do Ducha Świętego i jego działania, uznając, że jest ona „życiem wzniesionym i komunikowanym przez Ducha Bożego, życiem duchowym”<sup>13</sup>.

Znany włoski teolog Giovanni Moiola, uważa za w pełni zasadne wyrażanie faktu życia chrześcijańskiego w kategoriach doświadczenia, duchowość bowiem ma wymiar doświadczalny. Jest najpierw doświadczeniem, przeżyciem, a w dalszej kolejności doktryną. Tak właśnie ujmuje ten problem zarówno Pismo święte, jak i wielka tradycja chrześcijańska. Z tej racji teologia jako całość, a nie tylko duchowość, opiera się głównie na danych chrześcijańskiego doświadczenia duchowego i w związku z tym ma charakter sapiencjalny w odróżnieniu od intelektualistycznego, rozwijanego dawniej przy pomocy metody scholastycznej. Jest to zatem teologia w pełnym tego słowa znaczeniu, podejmuje bowiem wysiłek krytycznego rozumienia wiary. Z drugiej strony — jak zauważa nasz autor — jest fenomenologią personalistyczną, gdyż badając chrześcijańskie doświadczenie duchowe, dostarcza narzędzi poznawczych pozostałym naukom teologicznym. A zatem teologia, która nie byłaby sapiencjalną byłaby teologią opierającą się jedynie na chrześcijańskiej obiektywności, czyli wyabstrahowanych danych, stanowiących zawartość wiary chrześcijańskiej (*fides quae*), bez uwzględnienia relacji, jaka zachodzi pomiędzy łaską wiary (*fides qua*) i obiektywnością wiary (*fides quae*)<sup>14</sup>. Innymi słowy, istotę chrześcijańskiej duchowości stanowi personalizacja wiary Kościoła, określana przez naszego autora jako jej apriopriacja. Oznacza to, że depozyt wiary (*fides quae*) zostaje przyjęty aktem wiary (*fides qua*)<sup>15</sup>.

Z uwagi na to André-Marie Besnard przez duchowość rozumie ustrukturalizowanie osobowości dojrzałej we wierze zgodnie ze swoją inteligencją, powołaniem i charyzmatami oraz prawami wiary chrześcijańskiej. Wobec tego można powiedzieć, że teologia duchowości jest także teologią chrześcijańskiej dojrzałości<sup>16</sup>.

Z kolei według Hansa Urs von Balthasara, duchowość to zasadnicza postawa człowieka, praktyczna i egzystencjalna, będąca konsekwencją

<sup>13</sup> *Pełnia życia. Zarys historii teologii chrześcijańskiej duchowości*, Kraków 1993, s. 10.

<sup>14</sup> Por. *Dimensione esperienziale della spiritualità*, w: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, dz. cyt., s. 53-54; tenże, *L'acquisizione del tema dell'esperienza...*, art. cyt., s. 145-153.

<sup>15</sup> Por. tenże, *Spiritualità, fede, teologia*, „Teologia”, 9(1984), s. 117-129; tenże, «*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; J. Garrido, *Una spiritualità per oggi*, Assisi 1990.

<sup>16</sup> Por. *Kierunki rozwojowe współczesnej duchowości*, „Concilium”, 1-10(1965/66), s. 654.



i przejawem wiary religijnej; to wyraz interpretacji zaangażowanej etycznie w egzystencję. Przez duchowość rozumie zatem habitualną koordynację aktów życiowych człowieka, wyprowadzonych z jego ostatecznych i przedmiotowych sądów oraz fundamentalnych decyzji. Takiej postawy Balthasar nie waha się nazwać „teologią praktyczną”<sup>17</sup>.

W podobnym duchu wypowiada się Bernard Fraling, wskazując na cztery charakterystyczne cechy autentycznej chrześcijańskiej duchowości jako dojrzałej postawy wiary. Dwie z nich to cechy wewnętrzne, a dwie zewnętrzne. Pierwszą cechą wewnętrzną duchowości jest działanie Ducha Świętego, jako element nieodzowny i konieczny, jak na to wskazuje nauka Pisma świętego, a drugą – odpowiedź chrześcijanina na to działanie. Cechy wewnętrzne domagają się wskazania cech zewnętrznych. Pierwszą jest obiektywizacja albo eksterioryzacja przyjętych treści wiary, którą on nazywa „inkarnacją” w konkretne okoliczności historyczne, co pozwala mówić o duchowości osoby. Drugą cechą zewnętrzną autentycznej duchowości chrześcijańskiej jest jej komunikatywność, której domaga się społeczny wymiar bytu ludzkiego. Tę komunikatywność weryfikuje i zabezpiecza wspólnota Kościoła<sup>18</sup>. Duchowość chrześcijańska ma zatem istotny wymiar eklezjalny. Jest to bowiem historycznie uwarunkowany sposób rozumienia i życia prawdą ewangeliczną, tak jak została ona przyjęta, przeżyta i nadal przekazywana w sposób autorytatywny we wspólnocie Kościoła. Mówiąc inaczej, jest to jedna historycznie duchowość Kościoła przekładająca się na niezliczoną ilość duchowości poszczególnych jego członków. Każda indywidualna duchowość jest tylko częściowym i aspektowym „przełożeniem na życie” niewyczerpanego misterium Chrystusa obecnego w swoim Kościele.

Nie inaczej uważa jeden z najwybitniejszych teologów duchowości ostatnich lat Charles André Bernard SJ. Położył on akcent na afektywny wymiar chrześcijańskiej duchowości. Charakteryzując tę dziedzinę teologii, podkreśla jej złożony charakter, który wynika z faktu, że życie duchowe jako przedmiotem materialnym teologii duchowości, jest zawsze życiem konkretnej osoby. Żyje ona w określonym środowisku społecznym, kulturowym i historycznym, które warunkuje jej reakcje na różne wpływy natury i łaski. Ponadto życie duchowe wypływa z partycypacji w Boskim życiu udzielonym w sposób wolny. Można zatem powiedzieć, że teologia duchowości, nie przestając być dyscypliną teologiczną, jest

---

<sup>17</sup> Por. *Il vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella chiesa*, „Concilium” (Brescia), (1965) nr 4, s. 68.

<sup>18</sup> Por. *Überlegungen zum Begriff der Spiritualität*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 92(1970), s. 186-189.

szczególnego rodzaju antropologią nadprzyrodzoną, której przedmiot jest uchwytny tylko na drodze osobistego doświadczenia<sup>19</sup>.

Znawca pism św. Jana od Krzyża, Federico Ruiz Salvador OCD zwraca uwagę, że teolog, zwłaszcza zajmujący się duchowością, musi zdawać sobie sprawę z doświadczenia zgromadzonego w Kościele, którego część szczególną stanowi tzw. doświadczenie kwalifikowane, czyli doświadczenie tych ludzi, których Kościół urzędowo uznał za świętych, a więc wiarygodnych świadków tego doświadczenia. Specyficznym wkładem teologii duchowości jest zajęcie się doświadczeniem Kościoła, życiem osób i wspólnot<sup>20</sup>.

Ważność wspólnotowego doświadczenia duchowego jako przedmiotu teologii duchowości podkreślają niemal wszyscy autorzy zajmujący się tą problematyką, m.in. Josef Weismayer i René Latourelle. Ich zdaniem właściwym przedmiotem teologii duchowości jest doświadczenie Ducha Świętego, które owocuje stanem łaski uświęcającej i świadomością dziecięctwa Bożego<sup>21</sup>.

Giorgio Gozzelino uważa, że specyfiką teologii duchowości, w odróżnieniu od moralnej i dogmatyki, jest zainteresowanie nie tyle przedmiotem wiary, co przede wszystkim podmiotem wiary, a więc konkretną osobą wierzącego i jego stosunkiem do Boga w Duchu Świętym. Struktury życia społecznego w jakimkolwiek wymiarze oraz historia stanowią razem przedmiot, który nie może istnieć inaczej jak tylko w oparciu o podmiotowość konkretnego indywiduum. Teologia zatem musi zdawać sobie sprawę z ukierunkowania podmiotowego egzystencji chrześcijańskiej i to stanowi podstawę wyodrębnienia teologii duchowości. Podmiotowość jest bezpośrednio uchwytna przez tego, kto ją aktywizuje, czyli na drodze doświadczenia<sup>22</sup>. Teologia duchowości jest więc w pełnym tego słowa znaczeniu teologią doświadczenia chrześcijańskiego, albo – używając określenia samego autora – krytycznym poznaniem wiary chrześcijańskiej w tym, co dotyczy życia duchowego; wiedzą odnośnie do personalizacji wiary; rozważaniem na temat mediacji pneu-

<sup>19</sup> Por. *Introduzione alla teologia spirituale*, Edizioni Piemme 1994, s. 11-13.

<sup>20</sup> Por. *Temática de la Teología Espiritual*, „Seminarium”, 26(1974), s. 191-202.

<sup>21</sup> J. Weismayer, *Pełnia życia...*, dz. cyt., s. 9; R. Latourelle, *Teología, ciencia de la Salvación*, Salamanca 1968, s. 204.

<sup>22</sup> Por. *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Torino 1989, s. 9-18; M. Belda, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*, „Annales Theologici”, 6(1992), s. 449-451.

matologicznej (spełnianej przez Ducha Świętego), która łączy podmiotową historię Jezusa z historią podmiotową wierzącego<sup>23</sup>.

Dokonując nawet dość pobieżnego prześledzenia współczesnych koncepcji teologii duchowości jako nauki akademickiej nie trudno zauważyć, że wciąż zachowuje ona praktyczny charakter, to znaczy zainteresowana jest sztuką prowadzenia chrześcijanina do doskonałości na miarę Chrystusa w mocy Ducha Świętego.

## 2. DUCHOWOŚĆ JAKO SZTUKA

Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Donum veritatis* o powołaniu teologa w Kościele (24 V 1990) przez teologię rozumie naukę, „którą znamionuje przeniknięte wiarą dążenie do zrozumienia tajemnicy” (DvR 1). Oznacza to, że z metodologicznego założenia jest ona nie tylko systemem wiedzy akademickiej, ale przede wszystkim „sztuką” wiary. Daleko bardziej odnosi się to do teologii duchowości, której specyfiką — jak wykazaliśmy powyżej — jest praktyczne i sapiencjalne nastawienie do życia duchowego. Dzięki temu teologia duchowości wśród wielu wyspecjalizowanych dyscyplin teologicznych odgrywa istotną rolę integrującą, zarówno w sensie przedmiotowym, jak i podmiotowym. W kontekście posługi ojcostwa duchowego szczególną uwagę trzeba zwrócić jednak na podmiotowy sens tej integracji.

### a) Integracja przedmiotowa

O ile na początku naszego stulecia, kiedy rodziła się teologia duchowości jako samodzielna dyscyplina teologiczna, interesowano się głównie jej metodologicznym uporządkowaniem w celu nadania jej odrębnego charakteru naukowego, o tyle obecnie autorzy, inspirować się duchem Vaticanum II, bardziej zainteresowani są jej integracją z całokształtem wiedzy teologicznej i humanistycznej.

Wskazany przez Sobór Watykański II powrót do źródeł życia chrześcijańskiego, jakimi są przede wszystkim z jednej strony Pismo święte i Tradycja (por. DV 24), a z drugiej liturgia, zwłaszcza eucharystyczna (por. SC 10. 14), pozwolił przerosnąć wszelkie podziały teologii na po-

---

<sup>23</sup> „La teologia spirituale è intelligenza critica di fede che riguarda la vita spirituale. (...) La teologia spirituale deve specificarsi per compiti che rientrano nella normativa generale della teologia in quanto tale. (...) deve giustificarsi quale vera disciplina teologica affiancata, all'interno della teologia globalmente intesa, ad altre discipline teologiche parimenti autentiche”. — G. Gozzelino, dz. cyt., s. 10.

szczególne dyscypliny, dając początek jej integracji, co jest postrzegane jako zasadnicza nowość tego Soboru<sup>24</sup>.

Zamiast więc doszukiwać się w dokumentach soborowych usystematyzowanego wykładu na temat życia duchowego, należy zagadnienia duchowości, uważane dotychczas za klasyczne, widzieć w całości doktryny soborowej, w której — jak zauważa J. Castellano Cervera — pełnią one raczej funkcję integrującą<sup>25</sup>. W ten sposób Vaticanum II wytycza współczesnej teologii duchowości niejako zadanie twórczego łączenia niekiedy skrajnie wyspecjalizowanych dyscyplin teologicznych w jedną organiczną doktrynę, służącą przede wszystkim doprowadzeniu człowieka do doświadczenia Boga i zjednoczenia z Nim. W tym znaczeniu teologia duchowości pełni funkcję integrującą w aspekcie przedmiotowym i podmiotowym<sup>26</sup>.

Podstawową racją, dla której 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 i stała się przedmiotem żywego zainteresowania licznie powstających wspólnotowych form życia duchowego. Poszukują one doświadczenia duchowego w reakcji na dość rozpowszechnioną wśród teologów „logokrację” (dominację słowa). Wiąże się z tym zwrócenie uwagi na podmiot życia duchowego, jakim jest człowiek duchowy, i zajęcie się procesem jego rozwoju duchowego<sup>27</sup>. Ponadto inte-

---

<sup>24</sup> Por. D. de Pablo Maroto, *La espiritualidad emergente del Concilio Vaticano II*, „Analecta Calasanctiana”, 31(1989), s. 303. Wielu komentatorów Vaticanum II powrót do źródeł uznaje za klucz hermeneutyczny teologii posoborowej, konsekwentnie zastosowany również w końcowych dokumentach Soboru. Ojcowie Soborowi obficie bowiem cytują Pismo święte i często sięgają do myśli Ojców Kościoła. Warto przy tym zauważyć, że im wcześniejsi są autorzy, tym częściej są cytowani w dokumentach soborowych. Nieproporcjonalnie rzadko natomiast Sobór odwołuje się do późniejszych Doktorów Kościoła i wybitnych pisarzy duchowych. Ani razu, na przykład, dokumenty soborowe nie cytują św. Jana od Krzyża czy św. Franciszka Salezego. Jednakże w szeregu pojedynczych kwestii można doszukać się anonimowego wkładu wielu wybitnych postaci życia duchowego ostatnich stuleci. Za przykład niech posłuży idea powszechnego powołania do świętości, tak bliska św. Teresie od Dzieciątka Jezus. — Por. C. De Meester, *Les mains vides. Le message de Thérèse de Lisieux*, Paris 1972, s. 9-10.

<sup>25</sup> Por. *Los grandes temas de la espiritualidad «tradicional» en la doctrina del Vaticano II*, „Revista de Espiritualidad”, 34(1975), s. 171-172.

<sup>26</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Theologie und Spiritualität*, „Gregorianum”, 50(1969), s. 586.

<sup>27</sup> Por. T. Goffi, *La experiencia espiritual, hoy*, Salamanca 1987; A. Guerra, *El cristiano del futuro: conversión al hombre y experiencia de Dios*, „Revista 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; S. Galilea, *El alba de nuestra*

gracji teologii duchowości w całość teologii sprzyja włączenie jej jako przedmiotu obowiązkowego do studiów teologicznych w seminariach i wydziałach teologicznych, przez co także upowszechnia się zainteresowanie teologią mistyki, dla rozumienia której niezbędna jest rzetelna formacja ogólnoteologiczna<sup>28</sup>. Okazuje się bowiem, że – jak wyraził się Heinrich Denifle – „*Theologia mystica est omnium disciplinarum theologicarum difficilissima*”<sup>29</sup>.

Jeden z autorów – Innocenzo Colosio, zatroskany o integralność teologii, nie waha się twierdzić, że w istocie nie ma teologii duchowości jako odrębnego traktatu teologicznego, lecz jej wyodrębnienie ma jedynie znaczenie dydaktyczne. Cała bowiem teologia jest duchowa, od traktatu o Trójcy Przenajświętszej aż do eschatologii, gdyż jest teologicznym studium życia Bożego w człowieku. Toteż ideałem byłoby – jak twierdzi – wypracowanie jednej wiedzy o życiu duchowym. Skoro z różnych względów jest to niemożliwe, nie można uprawiać określonej duchowości bez dogłębnego i szerokiego osadzenia w całokształcie teologii<sup>30</sup>.

Być może temu podobne poglądy sprawiły, że tuż po Soborze Watykańskim II zaobserwowano porzucenie tradycyjnych podręczników duchowości pisanych w duchu neoscholastycznym. Co więcej, niekiedy zarzucano im nawet swoisty manicheizm rozdzielający sferę ciała, duszy i ducha, obszar *profanum* od *sacrum*, dezinkarnację i eskapadyzm, a więc ignorowanie odpowiedzialności za doczesny wymiar chrześcijańskiego powołania, a przy tym egoistyczny indywidualizm polegający na szukaniu tylko własnego zbawienia, przesadny interioryzm i psychologizm. Dostrzegano przy tym potrzebę bardziej uniwersalnego ujęcia chrześcijańskiej duchowości, uwzględniającego soborowe postulaty dla teologii<sup>31</sup>. Z kolei pełniejsze włączenie duchowości zaowocowało ubogaceniem teologii jako takiej, co potwierdzałoby tezę Reginalda Garrigou-Lagrange, że teologia duchowa w piramidzie nauk teologicznych reprezentuje

---

*espiritualidad. Vigencia de la espiritualidad de los Padres del desierto en la Espiritualidad contemporánea*, Madrid 1986; G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca 1984.

<sup>28</sup> D. de Pablo Maroto, art. cyt., s. 309-310; A. Batlogg, *Der Christ von Morgen – ein Mistiker. Tagungs des «Gesellschaft der Freunde Kristlicher Mystik», „Geist und Leben”, 62(1989), s. 41-44.*

<sup>29</sup> Cyt. za: A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Edizioni Paoline 1990, s. 8.

<sup>30</sup> Por. *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della spiritualità*, „Rivista di Ascetica e Mistica”, 10(1965), s. 493.

<sup>31</sup> Por. D. de Pablo Maroto, art. cyt., s. 298; F. Urbina, *La vida espiritual es una tentación*, „Concilium”, 109(1975), III, s. 397-408.

punkt najwyższy — wierzchołek, ku któremu zbiegają się wszystkie linie i wszystkie boki reprezentujące pozostałe dyscypliny teologiczne<sup>32</sup>.

Nawiązując do tego Daniel de Pablo Maroto zaznacza, że posoborowa duchowość jest najżywszą częścią teologii, a przez to najbardziej wystawioną na zmiany i wszelkie nowinkarstwo. Ponieważ jest także najmocniej uwikłana w czas, dlatego ma najbardziej burzliwą historię<sup>33</sup>. Podobnie uważa Josef Sudbrack, przyznając teologii duchowości specjalne miejsce wśród dyscyplin teologicznych. Jest ona bowiem jak soczewka powiększająca, w której skupiają się różne promienie jednego światła, a zarazem wyraźniej widać wszelkie merytoryczne i metodologiczne niedoskonałości teologii jako takiej<sup>34</sup>.

Jeżeli więc teologia duchowości wśród innych nauk teologicznych pełni rolę wierzchołka, który jest zwornikiem całej struktury posoborowej teologii, a przy tym soczewką, w której widać najdrobniejsze nawet elementy tej konstrukcji, to jej kondycja zarówno merytoryczna i metodologiczna nie pozostają bez wyraźnego wpływu na całą teologię w jej służbie zbawienia człowieka.

Poza tym — jak słusznie zauważa Bernard — w stopniu, w jakim teologia szczegółowa zajmuje się aspektami antropologicznymi i doświadczalnymi, w takim zbliża się nieuchronnie do teologii duchowości i nią się inspiruje. 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>35</sup>.

## b) Integracja podmiotowa

Ważnym wkładem Soboru Watykańskiego II w teologię duchowości jest podkreślenie konieczności integralnego związku, jaki zachodzi pomiędzy teologią a uprawiającym ją podmiotem.

W Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (nr 8-12) Sobór postuluje, aby formacja ta była podporządkowana życiu duchowemu

---

<sup>32</sup> Cyt. za: I. Colosio, *Il Concilio Vaticano II e la vita spirituale*, „Rivista di Ascetica e Mistica”, 7(1962), s. 322.

<sup>33</sup> Por. D. de Pablo Maroto, art. cyt., s. 317-319.

<sup>34</sup> Por. *Katholische Spiritualität — Angespochen vom evangelischen Christentum*, „Geist und Leben”, 42(1969), s. 208-209.

<sup>35</sup> Por. Ch. A. Bernard, *La spiritualità come fonte dottrinale*, w: *Spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1993, s. 336-351.

(*institutio spiritualis*), choć nie wspomina o teologii duchowości, jako materii nauczania. To powiązanie studium teologii z życiem — jak zauważa Giuseppe Rambaldi — ma na celu ukazanie, że życie duchowe jest prawdą katolicką przeżywaną, a jej nauczanie prowadzi do doświadczenia Boga. Autor stwierdza bowiem, że w dyskusjach soborowych ubolewano nad brakiem jedności pomiędzy przedmiotami nauczonymi w seminariach i uniwersytetach, a zwłaszcza nad rozdzieleniem wiedzy teologicznej od życia duchowego. Jest to sytuacja równie niebezpieczna jak ta, gdy praktyce pobożności nie odpowiada dostateczna głębia teologiczna<sup>36</sup>.

Ta troska Soboru o jedność studium duchowości i formacji duchowej znalazła odbicie w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 1970 roku, w rozdziale ósmym zatytułowanym *De institutione spirituali*. Przewiduje się tam, że formacja duchowa przyszłych kapłanów będzie prowadzić do „doskonałej miłości” tak, aby każdy z nich „stał się drugim Chrystusem, napełnionym Jego Duchem (nr 44). Nieco dalej, w rozdziale dwunastym pt. *De studiis* dokument wyliczając przedmioty studiów, teologię duchowości sytuuje na czwartym miejscu po liturgice, teologii dogmatycznej i moralnej, a przed teologią pastoralną, podkreślając w ten sposób że teologia duchowości jest ich koniecznym dopełnieniem (nr 79).

W tym samym duchu soborowym wypowiada się *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku. Choć nie wymienia się w nim wprost teologii duchowości, to jednak jest tam mowa o konieczności formacji duchowej przyszłych kapłanów (kan. 244-245), która ma być tak prowadzona, aby kształcenie teologiczne zasilalo ich życie duchowe (kan. 252). Wynika z tego jasno, że jednym z głównych zadań teologii duchowości jako przedmiotu studiów seminaryjnych jest pomoc we właściwej formacji duchowej studenta<sup>37</sup>.

Z podkreśleniem kompetencji intelektualnych powinna więc iść w parze troska o adekwatną formację duchową, tak aby duchowość, mająca mocne osadzenie teologiczne, jednocześnie była zorientowana ku praktyce<sup>38</sup>. Z drugiej jednak strony — jak słusznie zauważa Bernard — nie może być prawdziwej formacji duchowej opartej jedynie na praktyce. Konieczne jest jej pogłębienie teoretyczne, na co wskazują ostatnie dokumenty Kościoła, m.in. *Ratio fundamentalis formationis sacerdotalis*

---

<sup>36</sup> Por. *Sollecitazioni del magistero per lo studio della teologia spirituale*, „Seminarium”, 26(1974), s. 33-35.

<sup>37</sup> J. Esquerda, *Teología espiritual y formación personal del sacerdote*, tamże, s. 127.

<sup>38</sup> Por. G. Holotik, *Pour une spiritualité catholique selon Vatican II*, „Nouvelle Revue Théologique”, 107(1985), s. 842.

Kongregacji do spraw Wychowania Chrześcijańskiego (19 III 1985). Poznanie Boga nie jest bowiem wyłącznie bezpośrednim owocem mądrości dialektycznej, lecz opiera się na doświadczeniu Jego Tajemnicy, dlatego poznanie teologiczne może rozwijać się jedynie wraz z rozwojem wrażliwości zmysłów duchowych<sup>39</sup>.

W wykładzie teologii duchowości należy przede wszystkim przełożyć na język kategorii egzystencjalnych dane teologii spekulatywnej i połączyć je z różnymi fazami duchowego wzrostu, uwzględniając przy tym rozwój biologiczno-psychiczny i rozwój wiary. Pociąga to za sobą konieczność wyszczególnienia ważniejszych etapów rozwoju relacji międzyosobowej z Bogiem i wskazania sposobów postępowania odpowiednio do etapu, na którym student może się znaleźć, jak i odpowiednio do właściwego mu stylu duchowości. Wynika z tego, że studium teologii duchowości, także na poziomie akademickim, powinno znaleźć własną metodę i artykulację, dzięki której zostanie pokonane w uprawiającym ją podmiocie rozdzielenie na teorię i praktykę życia duchowego<sup>40</sup>. Z uwagi na to niektórzy teologowie preferują nazwę „duchowość” zamiast „teologia duchowości” dla podkreślenia zobowiązania do praktykowania pogłębionego życia duchowego przez uprawiającego tę dziedzinę<sup>41</sup>.

Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Veritatis donum* (24 V 1990) stwierdza (nr 6 i 8), że „pośród powołań wzbudzanych przez Ducha w Kościele, wyróżnia się powołanie teologa, którego szczególnym zadaniem jest zdobywanie, w łączności z Urzędem Nauczycielskim Kościoła, coraz głębszego zrozumienia Słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła. (...) Teolog — z racji swojego powołania — musi żyć intensywną wiarą i zawsze łączyć badania naukowe z modlitwą. Pozwoli mu to wyrobić w sobie większą wrażliwość na «nadprzyrodzony zmysł wiary», od którego wszystko zależy i w którym znajdzie niezawodną regułę kierującą jego refleksją oraz kryterium oceny poprawności jej wyników”.

Taki styl teologii zatroskanej, przede wszystkim o zjednoczenie człowieka z Bogiem jest charakterystyczny dla Ojców Kościoła i dla całej późniejszej teologii monastycznej. Znajomość prawd objawionych, którą

---

<sup>39</sup> Por. Ch. A. Bernard, *Vie spirituelle et connaissance théologique*, „Gregorianum”, 51(1970), s. 238-239.

<sup>40</sup> Por. M. Farrugia, *Il «Cammino» come modello fondamentale per l'insegnamento della teologia spirituale*, w: *Teologia spirituale. Temi e problemi*, red. M. Gioia, Roma 1991, s. 72-73.

<sup>41</sup> Por. 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.



współcześnie określa się mianem teologii, była — jak zauważa Jean Leclercq — raczej „teognozą”, czyli doświadczeniem obecności Boga, nie rzadko ciemnym i bolesnym, ale zawsze stymulującym do pełnego miłości odpowiadania na łaskę, dzięki której rodziło się poznanie Boga przez zjednoczenie z Nim<sup>42</sup>. W tym duchu uprawia teologię Kościół Wschodni. Jak zauważa Paul Evdokimov, tradycja wschodnia nigdy nie rozróżniała pomiędzy mistyką i teologią, między osobistym doświadczeniem tajemnic Bożych a wyznawanymi przez Kościół dogmatami. Jeżeli doznane doświadczenie zawiera treści wiary, teologia je systematyzuje. W ten sposób całe życie wierzącego jest skoncentrowane wokół dogmatycznego elementu w liturgii i doktryny odnoszącej się do osobistego doświadczenia Prawdy objawionej i udzielonej wszystkim. Teologia w Kościele Wschodnim jest mistyczna, zaś życie mistyczne jest szczytem teologii — teologią *par excellence*, bowiem jest kontemplacją Trójcy Przenajświętszej<sup>43</sup>.

Odnosnie do tego można powiedzieć, że jeżeli teologia duchowości katolickiej chce być wierna wskazaniom Vaticanum II, powinna łączyć w sobie poznanie i doksologię, jak to czyniono w starożytności. Do teologii duchowości można bowiem odnieść słowa Jana Pawła II, wygłoszone podczas spotkania z uczestnikami Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej na Jasnej Górze 15 VIII 1991 r. Ojciec Święty nawiązując do etymologii słowa „teologia”, powiedział, że „piękny słowiański wyraz «Boho-słowie» jest ścisłym odpowiednikiem greckiego «Theologia». (...) 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...”<sup>44</sup>.

W przytoczonych papieskich słowach zawiera się najtrafniejsze określenie duchowości, zarówno w jej wymiarze praktyczno-przeżyciowym, jak i teologiczno-teroretycznym. Żadna bowiem z dziedzin teologii nie jest bardziej od teologii duchowości nastawiona nie tylko na wypowiedzanie „słów o Bogu”, ale przede wszystkim na słuchanie „słowa samego Boga” 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 „słowo o Bogu” podlegało i stale podlega licznym uwarunkowaniom epoki, w której rozbrzmiewa. Teologia zatem stale się rozwija i ma swoją historię. W świetle powyższych

---

<sup>42</sup> Por. J. Leclercq, *Jalons dans une histoire de la théologie spirituelle*, „Seminarium”, 26(1974), s. 114–115.

<sup>43</sup> Por. *L'amour foi de Dieu*, Paris 1973, s. 4.

<sup>44</sup> «Otrzymaliście Ducha przybrania za synów», Libreria Editrice Vaticana 1992, s. 75.

słów papieskich stale rozwijająca się teologia, jeżeli zostanie pozbawiona warstwy duchowej, zupełnie zatraci swoją istotę także jako nauka, gdyż jej nieodłączną warstwę stanowi duchowość. Zatem teologia duchowości, oprócz zadań ściśle badawczych, ma pomagać w osiągnięciu świętości przez tych, którzy zajmują się nią w sposób profesjonalny.

Amerykańskie środowisko teologiczne ten postulat łączenia gruntownej wiedzy teologicznoduchowej z głębokim życiem duchowym określa mianem „duchowości holistycznej”<sup>45</sup>.

Choć poruszone tutaj niełatwe zagadnienia metodologiczne z pozoru są dalekie od problematyki ojcostwa i kierownictwa duchowego, to jednak dla owocności tej posługi mają niezwykle doniosłe znaczenie. Z jednej bowiem strony każdy teolog duchowości uświadamia sobie, że uprawiana przez niego dyscyplina domaga się zastosowania do osobistego życia, o ile chce pozostać wierny swemu powołaniu nauczyciela wiary. Z drugiej zaś strony każdy, kto pełni posługę ojca duchowego czy kierownika sumienia z uwagi na jej owocność nie może zadowolić się tylko swoją intuicją, nawet jeśli znajduje ona potwierdzenie w praktyce. Tak w jednym jak i w drugim przypadku potrzeba oparcia się na autentycznej teologii duchowości, która w wielowiekowej tradycji Kościoła zawsze postrzegana była jako nauka teologiczna i zarazem sztuka dążenia do świętości lub — mówiąc słowami ks. Aleksandra Żychlińskiego — „umiejętnością świętych”<sup>46</sup>.

Jan Paweł II uczy: „Wezwanie do świętości zostaje przyjęte i może być rozwijane jedynie w milczeniu i adoracji (...). Wszyscy potrzebujemy tego milczenia przenikniętego obecnością adorowanego Boga; potrzebuje go teologia, aby mogła w pełni rozwinąć swój charakter mądrościowy i duchowy...” (VC 38). Słusznie więc twierdzi Ewagriusz z Pontu: „Jeśli jesteś teologiem, to prawdziwie się modlisz, a jeśli się modlisz, to jesteś prawdziwym teologiem”<sup>47</sup>.

Zatem teolog rozmodlony staje się nie tylko mistrzem duchowym, ale przede wszystkim świadkiem. A jak pisze Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (nr 41): „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków niż nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”.

---

<sup>45</sup> A. Wilson, *Holistic Spirituality*, „Spirituality Today”, 40(1988), s. 208-219.

<sup>46</sup> Por. A. Żychliński, *Wtajemniczenie w umiejętność świętych. Praktyczne wskazówki dla życia wewnętrznego*, Poznań 1933; tenże, *Pełnia umiejętności świętych*, Lwów 1935.

<sup>47</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione*, 60.