

Ks. Marek Chmielewski

POSOBOROWE KONCEPCJE TEOLOGII DUCHOWOŚCI*

Wyczerpujące zaprezentowanie i ustosunkowanie się do funkcjonujących w literaturze ostatnich dziesięcioleci posoborowych koncepcji teologii duchowości wymagałoby obszernego studium. Z tej racji ograniczymy się tylko do wypunktowania najbardziej charakterystycznych poglądów na interesujący nas temat, co może posłużyć jako punkt wyjścia do dyskusji nad wyborem takiego kierunku uprawiania teologii duchowości, który od strony merytorycznej będzie najbardziej odpowiedni dla przygotowywanego polskiego słownika 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 metodę. Anachronizmem wydaje się więc pogląd, iż teologia duchowości jest częścią teologii moralnej lub dogmatyki oraz że rozwój teologii idzie w kierunku „wchłonięcia” teologii duchowości przez teologię moralną. Wszystko wskazuje raczej na tendencję reintegrowania rozczłonkowanej i wyspecjalizowanej teologii w oparciu właśnie o teologię duchowości.

* Druk w: „Roczniki Teologiczne”, 43(1996), z. 5, s. 21-37.

1. Duchowość jako przedmiot refleksji teologicznej

Na przedmiot naszej dziedziny wiedzy teologicznej wskazuje sama jej nazwa. Nie jest to tylko kwestia nominalna, ale istotowa. Pod tym względem jednak istniała duża rozbieżność. Do niedawna funkcjonowały takie określenia jak: „ascetyka” lub „teologia ascetyczna”, „teologia ascetyczno-mistyczna”¹, „teologia doskonałości” i „teologia życia wewnętrznego”² itd. Każda z nich akcentowała inny aspekt uświęcająco-zbawczej relacji człowieka do Boga będącej przedmiotem naszych zainteresowań. Obecnie niemal wszyscy liczący się teologowie posoborowi³ skłaniają się ku określeniu „teologia życia duchowego”⁴ lub „teologia duchowości”⁵. Często jednym pojęciem „duchowość” określa się zarówno praktykę, jak i teorię życia duchowego⁶.

¹ Zestawienie pojęć „ascetyka” i „mistyka” w jedną nazwę pojawiło się po raz pierwszy u S. Ch. Dobrosielskiego OFM w dziele pt. *Summarium asceticae et mysticae theologiae...* (Cracoviae 1665), a następnie u G. B. Scaramello (*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. Aumann, *Teologia spirituale*, dz. cyt., s. 11-12.

² Zwolennikami tej nazwy byli głównie: R. Garrigou-Lagrange i Tissot - zob. G. Rodríguez-Melgarejo, art. cyt., s. 78.

³ M. Belda, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*, „*Annales theologici*” 6(1992), s. 254-257.

⁴ Pojęcie „życie duchowe” upowszechniło się dzięki wydawanemu od 1919 r. czasopismu „*La Vie Spirituelle Ascetique 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*.

⁵ Zwolennikami tej nazwy są m.in.: Ch. A. Bernard, F. Ruiz-Salvador, Y. Congar, G. Moiola, R. Moretti, L. Bouyer, H. Urs von Balthasar, A. Queral i w większości autorzy francuscy - Zob. G. Rodríguez-Melgarejo, art. cyt., s. 78.

⁶ Inną propozycję terminologiczną zgłasza Francisco Juberías proponując dla teologii duchowości nazwę: „teosiologia”, która dotychczas nie znalazła

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 H. 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 zawężyć duchowość do obszaru życia chrześcijańskiego. Znamienne jest stwierdzenie Alfonso Orliniego, że jak „nie ma zbawienia poza Kościołem”, tak też nie ma poza Kościołem duchowości. „Duchowość jest katolicka, albo nie ma jej wcale”.

Taka tendencja przygotowała grunt pod eklezjologiczno-pneumatologiczne rozumienie duchowości na Soborze Watykańskim II. 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,

swoich zwolenników. - *La divinización del hombre. Tratado teológico de la perfección cristiana*, Madrid 1972, s. 15; Zob. G. Rodríguez-Melgarejo, art. cyt., s. 78.

⁷ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 125 ns.

potencjalna i zaktualizowana w Kościele skuteczność zbawczego działania Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym⁸. 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 rozumiana jako wdrożenie do życia prawdziwe chrześcijańskiego⁹.

W nawiązaniu do tego można wyodrębnić trzy zakresy znaczeniowe pojęcia „duchowość”. Jest to z jednej strony osobiste życie duchowe jakiegoś człowieka, na które składają się jego myśli, formy modlitewne, szczególne praktyki i łaski, a z drugiej – 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. W oparciu o to jego uczniowie formułują duchowość jako doktrynę i sztukę życia duchowego¹⁰.

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 „antropolo-

⁸ Zob. K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, cz. I, Lublin 1962, s. 5; J. Weismayer, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher spiritualität* (Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1983; wyd. polskie: *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, tł. J. Zycho-wicz, Kraków 1993.

⁹ Zob. M. A. Schreiber, *Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale*, „Ephemerides carmeliticae” 28(1977), s. 3-58; P. A. Arriaga, J. Rojas, *Un intento de pedagogia espiritual. Ejercicios y discernimiento*, „Christus” 46(1981) nr 548, s. 37-40; L. Boriello, *Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio*, „Ephemerides carmeliticae” 32(1981), s. 35-89; tenże, *L'itinerario spirituale del cristiano: tra mistagogia e mistica*, „Angelicum” 62(1985), s. 282-305; F. Ruiz-Salvador, *Caminos del Espiritu*, Madrid 1991, s. 40 ns.

¹⁰ J. de Guibert, *La spiritualité de la Campagne de Jésus*, Rome 1953, s. XVIII-XIX; O. Filek, *Wokół terminu „duchowość”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13(1966) z. 3, s. 41 ns.

giczno-teologiczne”¹¹. Wyraźną nowością w pojmowaniu relacji człowieka do Boga jest przypomnienie, że życie duchowe nie tylko polega na szukaniu Boga ze strony człowieka, lecz na odpowiadaniu na Jego zbawczo-uświęcającą inicjatywę¹².

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)¹³.

Bardziej uniwersalistyczną koncepcję duchowości zgłaszają teologowie czerpiący inspirację z fenomenologii. W tym nurcie należy sytuować pogląd na duchowość, jaki zgłosił ks. prof. W. Słomka podczas VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów w 1990 r., którego był ekspertem. Zaproponował on rozumienie duchowości oparte częściowo na myśli kard. K. Wojtyły. Otóż duchowość – według niego – to zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha Świętego, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji, przy czym przez postawy należy rozumieć stanowisko, które charakteryzuje człowieka w odniesieniu do osoby lub wartości, a zarazem gotowość działania według zajętego stanowiska, tak że ma ono do swego przedmiotu odniesienie intelektualne, emocjonalno-wartościujące i behawioralne¹⁴. Koniecznym wydaje się tu

¹¹ Zob. *Corso di spiritualità . Esperienza. Sistematica. Proiezioni*, Brescia 1989, s. 15-18.

¹² Zob. A. Rizzi, *Dio in cerca dell'„uomo. Rifare la spiritualità* , Edizioni Paoline 1989².

¹³ A. Żynel, *Duchowość chrześcijańska i jej podstawy w świetle teologii posoborowej*, w: *Chrześcijańska duchowość* (seria: „W nurcie zagadnień posoborowych”, t. 14), red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 12.

¹⁴ W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, „Ateneum kapłańskie” 83(1991), t. 116, s. 109; Por.: K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kra-

dopowiedzenie, że aktualizacja tych postaw, a więc trojakiemu odniesienia, 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.

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 praktycznym¹⁵.

2. 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 duchowego¹⁶. Niemniej jednak w określaniu natury samego

ków 1972, s. 179; W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s.15-48; M. Rocheach, *Beliefs, attitudes, and values*, San Francisco 1968, *passim*.

¹⁵ A. Żynel, art. cyt., s. 22-23; Por. A.-M. Besnard, *Kierunki rozwojowe współczesnej duchowości*, "Concilium" 1-10(1965/66), s. 654.

¹⁶ M. Belda, art. cyt., s. 254-257.

doświadczenia duchowego pojawiają się różnice. I tak F. Ruiz-Salvador mówi o doświadczeniu chrześcijańskim kwalifikowanym jako podstawie 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, moralnej i psychologii¹⁷. Ch. A. Bernard rozumie przez doświadczenie nie tyle wydarzenie jednostkowe, nawet o przełomowym znaczeniu, co raczej egzystencjalny rozwój życia chrześcijańskiego. Z kolei G. 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”¹. Oczywiście zawsze w duchowości grozi powrót do modernizmu. Niemniej nie można ignorować roli doświadczenia, jaką przyznaje mu zarówno Pismo św., jak i Magisterium Ecclesiae. Doświadczenie chrześcijańskie, które o tyle jest autentyczne, o ile jest udziałem w takim doświadczeniu samego Kościoła, a przez Kościół w doświadczeniu Apostołów i Jezusa Chrystusa.

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 pomiędzy Bogiem a człowiekiem o charakterze soteriologicznym. 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 Ko-

¹⁷ Zob. tamże, s. 432-435.

ścioła, wymienia się m.in. ciało, płęć, kulturę, życie społeczno-polityczne itd.¹⁸

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. Z uwagi na stale poszerzający się arsenał środków przekazu, bezpośrednie dotarcie do przekazywanego doświadczenia duchowo-religijnego wymagać będzie 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 i pedagogika, antropologia itd.)¹⁹.

Różnice w poglądach na ten temat dotyczą raczej nazewnictwa poszczególnych źródeł i kryterium podziału. Na przykład hiszpańscy autorzy podręcznika duchowości pt. *Espiritualidad católica*, José Rivera i José-Maria Iraburu, źródła teologii duchowości dzielą na nadprzyrodzone (Pismo św. i liturgia, studia pa-

¹⁸ Zob. *Corso di spiritualità*, dz. cyt., s. 41-47.

¹⁹ J. Aumann, *Teologia spirituale*, Roma 1991, s. 28-35; Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Milano 1989³, s. 92-97; *Corso di spiritualità ...*, dz. cyt., s. 14; A. Dagnino, *La vita cristiana*, Milano 1988⁷, s. 34-51.

trystyczne, Magisterium Ecclesiae, doświadczenie świętych – hagiografia) i naturalne, co do których zalecają wielką ostrożność. Zaliczają tu obok psychologii i pedagogiki inne nauki humanistyczne²⁰.

Jedni teolodzy dają pierwszeństwo źródłom teologicznym (A. Dagnino, J. Rivera i J.-M. Iraburu oraz J. 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*).

3. 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. Nie trudno także dostrzec daleko idącą zbieżność poglądów poszczególnych autorów na naturę teologii duchowości. Stąd kolejność ich prezentacji nie ma większego znaczenia.

Charles André Bernard SJ podkreśla złożony charakter teologii duchowości. Wynika on m.in. 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 osobistego zaangażowania uprawiającego ją. Treść duchowości, jako przedmiotu tejże dyscypliny, jest uchwytna tylko na drodze osobistego doświadczenia²¹. Bernard stwierdza zatem, że teolo-

²⁰ J. Rivera, J.-M. Iraburu, *Síntesis de espiritualidad católica*, Pamplona 1991², s. 16.

²¹ Zob. Ch. A. Bernard, *Introduzione alla teologia spirituale*, Edizioni Piemme 1994, s. 11-13.

gia duchowości jest dyscypliną teologiczną, która opierając się na danych Objawienia, bada chrześcijańskie doświadczenie duchowe, opisuje jego stopniowy rozwój, poznaje jego strukturę i prawa²². 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 A.-M. Besnard twierdzi, że duchowość nie jest niczym innym, jak ustrukturalizowaniem dojrzałej osobowości we wierze, zgodnie ze swoją inteligencją, powołaniem i charyzmatami oraz prawami powszechnej tajemnicy chrześcijaństwa²³. 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 duchowej²⁴.

Jordan Aumann, nawiązując do myśli R. Garrigou-Lagrange, 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 wychodząc 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 do-

²² Zob. tamże, s. 48; „La teologia spirituale č una disciplina teologica che, fondata sui principi della rivelazione, studia l’esperienza spirituale cristiana, ne descrive lo sviluppo progresivo e ne fa conoscere le strutture e le leggi” - Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, dz. cyt., s. 70.

²³ A.-M. Besnard, *Tendencias dominantes de la espiritualidad contemporánea*, „Concilium” 9(1965), s. 2647.

²⁴ C. García, *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.

skonałości²⁵. 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 wtórne²⁶.

Giovanni Moioli († 1984) zgłosił własną wizję teologii duchowości jako teologii doświadczenia duchowego²⁷. 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”, „rozdzielanie 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 mistycznego²⁸.

Duchowość jako subiektywne doświadczenie obiektywnej rzeczywistości chrześcijańskiej – zdaniem naszego autora – jest asymilacją, a zarazem personalizacją obiektywnej treści wiary chrześcijańskiej dokonywaną przez człowieka duchowego, wyposażonego w „zmysły duchowe” i podlegającego działaniu darów Ducha Świętego²⁹. Jest zatem rzeczą słuszną wyrażać fakt życia chrześcijańskiego w kategoriach doświadczenia, ponieważ tak właśnie czyni Biblia i tradycja chrześcijańska. Z tej racji cała

²⁵ J. Aumann, dz. cyt., s. 22.

²⁶ Zob. M. Belda, art. cyt., s. 437-441.

²⁷ Zob. m.in. G. Moioli, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 1992.

²⁸ G. Moioli, *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana. Materiali e problemi per la sintesi* (I), Pro manuscripto, Milano (brw), s. 13-17.

²⁹ Tamże, s. 235-238.

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*)³⁰.

Także Amato Dagnino, ksawerianin, 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 go dla pogłębienia. Jest to zatem teologia z całym bogactwem treści biblijnych pozostająca w służbie doskonałości. Zdaniem autora, Vaticanum II definitywnie przypieczętował takie właśnie ukierunkowanie biblijne w teologii w ogóle³¹.

Podobnie Roberto Moretti († 1989) 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 sa-

³⁰ G. Moiola, *Mistica cristiana*, NDS, s. 986-988.

³¹ A. Dagnino, *La vita cristiana*, Edizioni Paoline 1988⁷, s. 26-28; Zob. M. Belda, art. cyt., s. 435-437.

piencjalnego 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 transcencji Boskiej rzeczywistości. W ten sposób mogłaby ona wybitnie przyczynić się do zunifikowania, a raczej zintegrowania rozczłonkowanej teologii³².

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 historycznie³³. 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 fundament dla mądrościowej systematyzacji teologicznej. Podobnie jak R. Moretti, proponuje więc powrócić 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 przeakcen-

³² R. Moretti, *Natura e compito della tologia spirituale*, w: *Spiritualità . Fisionomia e compiti*, red. B. Calati, B. Secondin i T. P. Zecca, LAS Roma 1981, s. 16-36.

³³ Zob. G. Rodríguez-Melgarejo, art. cyt., s. 79.

towywanie 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*³⁴, 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 „eklezjologiczna” koncepcja teologii duchowości, jakże różna od dawniejszej indywidualistycznej³⁵.

O integracyjnej roli teologii duchowości pisze także Federico Ruiz-Salvador OCD w swoim dziele *Caminos del Espiritu*. 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 super-teologii, której nie dotyczą konieczne podziały na poszczególne dyscypliny. Jest raczej tą częścią teologii, która bada w sposób systematyczny, na bazie Objawienie i zweryfikowanego doświadczenia, realizację misterium Chrystusa w życiu chrześcijanina i Kościoła, które rozwija się pod wpływem Ducha Świętego i przy współpracy człowieka dążącego do świętości³⁶. Tak więc głównym zadaniem teologii duchowości było i jest ocalenie trudnej jedności treści Objawienia w

³⁴ *Corso di spiritualità*, dz. cyt., s. 13-14.

³⁵ Zob. M. Belda, art. cyt., s. 452-454.

³⁶ F. Ruiz-Salvador, dz. cyt., s. 324.

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 bezpośredni i transcendentny³⁷. 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: H. U. von Balthasar, J. Sudbrack i J. Weismayer. Przyznają jej charakter wiedzy panoramicznej, zdolnej doprowadzić człowieka do spotkania z Chrystusem³⁸.

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 fenomenologicznym³⁹. 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

³⁷ Tamże, s. 37.

³⁸ Zob. M. Belda, art. cyt., s. 443-444.

³⁹ "La spiritualità è la scienza della vita spirituale, considerata (questa vita) sia nelle sue dimensioni teologiche sia in tutte le sue dimensioni fenomeniche" - A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Edizioni Paoline 1990, s. 42.

jednej w istocie duchowości na liczne duchowości co do formy (wielość duchowości).

Bardziej klarowne wyjaśnienie natury teologii duchowości daje Giorgio Gozzelino⁴⁰ przez wskazanie odrębnego przedmiotu formalnego «quod». Twierdzi zatem, 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 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, 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 moralną.

Z kolei druga para pojęć „przedmiot-podmiot” sytuuje się w obrębie pierwszej pary i pozwala wyodrębnić teologię duchowo-

⁴⁰ G. Gozzelino, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1989, s. 9-18.

ści 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 oparciu o podmiotowość konkretnego indywidualium. 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 uchwytna 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 wierzącego⁴¹. Innymi słowy – przedmiotem formalnym «quod» specyfikującym teologię duchowości jest pojedyncza apropiacja treści wiary chrześcijańskiej w formie tzw. doświadczenia duchowo-religijnego⁴².

Reasumując, można wskazać trzy punkty wspólne dla omawianych autorów odnośnie do natury teologii duchowości⁴³. 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 się do stwier-

⁴¹ Tamże, s. 15.

⁴² Zob. M. Belda, art. cyt., s. 449-451.

⁴³ Tamże, s. 254-257.

dzenia, 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 na 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.

4. 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 obiektywizujące⁴⁴, 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

⁴⁴ Ta sama reguła gramatyczna obowiązuje w innych językach europejskich, np. we włoskim: *-tà* ; w hiszpańskim: *-dad*; we francuskim: *-té*; w niemieckim: *-tät*.

sam sposób, na przykład, desygnat pojęcia wolność jest sumą, a raczej 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 sumę, a nawet 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 wychowania chrześcijańskiego, prezentowane w Polsce przez o. J. Woronieckiego i S. Kunowskiego, a podtrzymywane przez W. Słomkę⁴⁵. 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 wierzącego⁴⁶.

⁴⁵ J. Woroniecki, *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Lublin 1922, s. 52 ns.; S. Kunowski, *Teologia a potrzeby pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” 51(1959) t. 58, s. 240 ns.; W. Słomka, *Próba ujęcia teologii ascetyczno-mistycznej jako teologii wychowania*, w: *Studia i materiały*, Rzym 1982, s. 122 ns.

⁴⁶ G. Rodríguez-Melgarejo, art. cyt., s. 79-86.

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

Podobnie jak inne nauki, tak i teologia duchowości musi sięgać do nauk pomocniczych, zarówno teologicznych, jak i poza-teologicznych. 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 nieologicznych 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 nieologicznych 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 badawczego⁴⁷. Nie bez znaczenia jest także określenie sposobu

⁴⁷ Zob. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961, s. 61, 105-106.

(„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 ścisłym znaczeniu. Toteż – zgodnie z najnowszymi postulatami teologów, które już w 1972 r. zgłaszał ks. W. Słomka w swojej rozprawie habilitacyjnej – doświadczenie duchowo-religijne jest przedmiotem materialnym teologii w ogóle⁴⁸. 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.

⁴⁸ W. Słomka, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin 1972, *passim*.

*

Kończąc, trzeba stwierdzić, że 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 застоju, czego liczne przykłady mamy w historii myśli ludzkiej. Natomiast im bardziej dynamiczne 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.