

Ks. STANISŁAW T. ZARZYCKI¹ SAC
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie
ORCID ID: 0000-0002-1566-6695

TEOLOGIA I DUCHOWOŚĆ: O PRZEWYCIĘŻENIE PODZIAŁU

THEOLOGY AND SPIRITUALITY: ON HEALING THE DIVISION

Abstract

This article synthetically deals with the relationship between theology and Christian spirituality. In the history of this relationship three periods are distinguished: 1. Original unity covering biblical times, patristics and medieval monastic theology; 2. Separation at the end of scholasticism (13th century), when theology, under the influence of philosophy, became too rationalistic, abstract and detached from life and as such persisted until the 20th century; 3. Reconciliation and gradual restoration and strengthening of unity and cooperation between theology and spirituality (theology of spirituality), starting from biblical and theological renewal before the Second Vatican Council until today. This unity finds its highest fulfilment in the lives of the Saints.

Keywords: Theology, Christian spirituality, unity, separation, cooperation, holiness

Abstrakt

Artykuł podejmuje w sposób syntetyczny kwestię relacji pomiędzy teologią a duchowością chrześcijańską. W historii tej relacji wyróżnia trzy okresy: 1. Pierwotnej jedności obejmującej czasy biblijne, patrystykę i średniowieczną teologię monastyczną; 2. Separacji zaistniałej u kresu scholastyki (XIII w.) – gdy teologia pod wpływem filozofii stała się zbyt racjonalistyczna, abstrakcyjna i oderwana od życia – i utrzymującej się aż do XX w.; 3. Pojednania i stopniowego przywracania i umacniania jedności i współpracy pomiędzy teologią a duchowością (teologią duchowości), poczynając od odnowy biblijnej i teologicznej przed Soborem Watykańskim II do dzisiaj. Pełne urzeczywistnienie owej jedności ma miejsce w życiu świętych.

Słowa kluczowe: teologia, duchowość chrześcijańska, jedność, separacja, współpraca, świętość

¹ Ks. Stanisław T. Zarzycki SAC, pallotyn, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor KUL, pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL. Autor kilku książek z zakresu teologii duchowości, m.in.: *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (RW KUL, Lublin 1997), *Rozwój życia duchowego i afektywność* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2008). Email: zastan@wp.pl.

WPROWADZENIE

Stwierdzenie Hansa Ursa von Balthasara, iż rozdzielenie teologii i duchowości „stało się największym nieszczęściem w historii Kościoła” (Balthasar 1984, 3), winno poruszyć każdego teologa i skłonić do refleksji nad sposobem uprawiania teologii i jej łączeniem z życiem duchowym. Od późnego średniowiecza nie zdawano sobie sprawy z potrzeby odzyskania tej jedności, co negatywnie odbiło się zarówno na jakości teologii, jak i na tradycji duchowej. Z jednej strony teologia zdystansowana wobec życia duchowego, z drugiej zaś ascetyka i mistyka oderwane od teologii i funkcjonujące oddzielnie od niej stały się przyczyną zubożenia zarówno teorii, jak i praktyki chrześcijańskiej. Dopiero teologia XX w. i obecna są świadectwem poszukiwania jedności wychodzącej poza racjonalistyczne rozumienie poznania w wierze i otwarcie się na jego doświadczalny wymiar. W tak rozumianej i uprawianej teologii pragnie od dawna aktywnie uczestniczyć teologia duchowości i wносить w nią swój integrujący wkład (Moretti 1964, 47-53, 57-58).

Ja kształtowała się relacja pomiędzy teologią i/a duchowością w przeszłości? Jaka nauka z niej wynika dla poprawnej relacji między teologią i życiem duchowym, teologią i świętością?

1. PIERWOTNA JEDNOŚĆ TEOLOGII I DUCHOWOŚCI

Przybliżając relację pomiędzy teologią i duchowością, należy za Balthasarem sięgnąć nie tylko do czasów patrystyki, ale i do objawienia. Pierwotna synteza poznania i życia zawiera się już w historycznej kategorii „przymierza” pomiędzy Bogiem i Izraelem, w którym dwustronna relacja wyrażała się we wzajemnym poznaniu, wierności i miłości dającymi się określić kilku obejmującymi całość słowami – prawda (*emet*), sprawiedliwość (*sedaka*), przymierze (*chesed*) (Balthasar 1969, 571). Rzeczywistość przymierza i jego charakter życiowy zostały porównane do związku małżeńskiego pomiędzy mężczyzną i kobietą (Oz 2). Izrael nie okazał się posłuszny i wierny zobowiązaniom tego przymierza, Bóg jednak nie odstąpił od swych obietnic i zobowiązań i zrealizował je najpełniej, gdy Słowo stało się ciałem (J 1,14). Wówczas dwaj kontrahenci przymierza byli reprezentowani przez jedną Osobę, tak iż Słowo Boże mogło urzeczywistnić się w pełni w tym Człowieku, który objawił ludziom Bożą miłość, wierność, cierpliwość Boga i okazał się posłuszny w cierpieniu krzyża. W Nim też nie było najmniejszego rozdźwięku pomiędzy teologią i duchowością (Balthasar 1969, 572)², ponieważ, znając Ojca, zawsze zachowywał Jego słowo (J 8,55) i „szukał chwały Tego, który Go posłał” (J 7,18). Balthasar podkreśla, że każda prawda objawienia winna zostać „wcielona”

² W Piśmie Świętym nie występuje termin „teologia”, jego rzeczywistość zostaje wyrażona w takich pojęciach, jak: mądrość Boża (1 Kor 2,7), nauka (Rz 12,7; Kol 2,22), gnoza (Rz 2,20) itp. (Bartnik 1989, 370).

w działanie człowieka, dla którego kryterium autentycznej prawdy i jej „archetyp” winno stanowić wcielenie Słowa (1 J 2,22; 4,2; Balthasar 1999, 94) i przykład życia Jezusa Chrystusa.

Chrystus powołał apostołów i uczniów i posłał ich, aby przepowiadali Ewangelię. Głoszonym słowem i przykładem życia przyczyniali się oni do pojednania ludzi z Bogiem (2 Kor 5,18) i do ich zbawienia.

W Pawłowym wykazie charyzmatów jest mowa o takich szczególnych darach, jak urząd apostoła, proroka, pasterza, nauczyciela czy posługa ewangelisty (Ef 4,11), które łączą się ściślej z kwestią poznania, czyli z tym, czym później będzie się zajmować teologia. W innych listach tego apostoła jest mowa o charyzmatach przeważająco praktycznych, jak rozdawanie jałmużny, pełnienie uczynków miłosierdzia (Rz 12,8), gościnność itp. Balthasar dostrzega tu pierwsze rozróżnienie pomiędzy „nauką” a „praktyką” życia chrześcijańskiego, zauważa jednak, że trzy pierwsze kategorie charyzmatów, którymi cieszą się apostołowie, prorocy i nauczyciele nie są ostro od siebie oddzielone, ponieważ apostoł Paweł posiada także dar prorocstwa (1 Kor 14,18) i może się nazwać także nauczycielem (1 Tm 2,7). Łączy je także to, że od tych, którzy są nimi obdarowani, wymagane jest radykalne naśladowanie Jezusa Chrystusa i oddanie się Bogu (Balthasar 1969, 574).

Gdy apostoł pisze, że głosi Chrystusa ukrzyżowanego – będącego zgorzseniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan (1 Kor 1,23-24), dla wierzących zaś w Niego „mocą Bożą i mądrością Bożą” – to „owo napięcie ujawniające się w jego pojęciu mądrości chrześcijańskiej, która może być jedynie mądrością krzyża, pokazuje, że w «teologicznych» charyzmatach nie da się dostrzec żadnej najmniejszej diastazy pomiędzy teorią i duchowością” (Balthasar 1969, 574). Duchowość oparta na wierze w Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego, przynosząca rozwiązanie problemu cierpienia i śmierci i ostatecznego przeznaczenia człowieka, była, zwłaszcza w początkach chrześcijaństwa, dominująca i nie objawiała się w dociekaniach rozumowych kojarzonych z „mądrością świata”.

Opisując tę samą relację w okresie patrystycznym i późniejszym, poprzedzającym scholastykę, Balthasar zauważa, że teologowie tego okresu byli w większości dogmatykami zajmującymi się interpretacją objawienia i jego aplikacją praktyczną. Twierdzi, że pełne pojęcie prawdy w nim zawarte polegało na „żywym przedstawieniu teorii w praktyce, wiedzy w działaniu” (J 8,32; 7, 18; Balthasar 1999, 94). „Kto mówi «znam Go [Boga]», a nie zachowuje Jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy” (1 J 2,4).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniało ściśle powiązanie pomiędzy posługą doktorów, czyli tych, którym Duch Święty udzielił „słowa poznania” (1 Kor 12,8), i posługą pasterzy (Ef 4,11), choć nie wszyscy pasterze byli doktorami. Wymieniając wielu z nich, Balthasar nazywa ich „kolumnami Kościoła” z tej racji, iż „ukazywali oni w swym życiu pełnię swej nauki, a w swej nauce pełnię życia” (Balthasar 1999, 94). Zdumiewającą jedność ich doktryny i życia określa „spontaniczną” i „szczerą”, uwiadczniającą się w spójności życia i braku rozróżnienia pośród ich dzieł na takie, które

objaśniają jedynie dogmaty i inne odnoszące się do życia duchowego, ich bowiem myśl teologiczna i duchowa była zorientowana na jedno misterium Chrystusa. Należy dodać, że teologia ówczesna nie była jeszcze zróżnicowana i podzielona na odrębne dyscypliny. Ponadto, paralelnie do literatury teologicznej pasterzy i doktorów, już w starożytności powstawały specjalne zbiory tekstów, konferencji (np. *Konferencje Kasjana*) oraz opisy doświadczeń i reguł monastycznych, które odnosiły się w sposób szczególny do życia duchowego i bardziej szczegółowo objaśniały jego drogę.

Na przełomie II i III w. pojawiły się w teologii problemy pochodzące z zewnątrz (platonizm, neoplatonizm, gnoza), jak i wewnętrzne, dotyczące kwestii dogmatycznych: bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, Trójca Święta, łaska, wolna wola, dusza i przeznaczenie. Polemika i styl apologetyczny, którym posługiwali się teologowie w owym czasie (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, św. Ireneusz) i nieco później (św. Bazyli, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Augustyn) skłaniał ich do spekulacji i do pogłębiania wiedzy teologicznej (Wojtczak 1999, 276). Zdaniem Balthasara, była ona prowadzona nie z punktu widzenia filozoficznego, ale „z serca teologii” i polegała na argumentowaniu odnośnych kwestii odwoływaniem się do Słowa Bożego, które jest słowem prawdy i życia (Balthasar 1999, 96). Owa apologetyka nie wyodrębniała się jako nauka autonomiczna, ale służyła jedynie pogłębieniu treści dogmatycznych i umocnieniu fundamentów wiary i duchowości.

Autorem, który zaważył na kształtowaniu tożsamości posługi eklezjalnej i świętości życia od starożytności aż do św. Tomasza, był Pseudo-Dionizy Areopagita, znany z rozróżnienia czterech form teologii: symbolicznej i spekulatywnej ukierunkowanych na teologię mistyczną jako najwyższą jej postać; teologii praktycznej, pomocnej dla wymienionych jej trzech form w uzyskaniu przez człowieka kontemplacji i świętości. Pseudo-Dionizy był przekonany, że boskie światło wiedzy i łaski jest przekazywane przez hierarchię anielską dalej, do hierarchii kościelnej, a przez nią jest wlewane w dusze wiernych, zwłaszcza w przepowiadanym Słowie Bożym i w udzielanych sakramentach św. (Gandillac 1984, 83). W swej wizji Kościoła akcentował ewangeliczny obraz doskonałości i wychodził od tego, czym powinna być struktura kościelna jako ukonstytuowana przez Chrystusa. Postulował tożsamość poszczególnych stopni hierarchicznych (biskup, kapłan, diakon) i stopni rozwoju duchowego duchownego (oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie z Bogiem) (Balthasar 1999, 97). Według tej wizji biskup powinien być chrześcijaninem doskonałym, posiadającym doświadczenie tajemnic Bożych uzyskane w modlitwie kontemplacyjnej.

Do naruszenia omawianej jedności teologicznej prawdy i życia wiary doszło dopiero w średniowieczu, kiedy to zaczęto nauczać teologii w szkołach scholastycznych w formie racjonalnego wykładu mającego na celu ukazywanie zgodności tez naukowych z dogmatami wiary, obronę doktryny chrześcijańskiej itp. Ale i tu należy dostrzec utrzymującą się syntezę teologii i duchowości w nurcie monastycznym. Wystarczy wymienić św. Bernarda, który rozwinął metodę teologii, jaką jest komentarz biblijny, zwłaszcza komentarz do Pieśni nad Pieśniami. „Powiązana z żywym sensem Tradycji i życia Kościoła, typowa dla Ojców, taka metoda okre-

ślana jest zazwyczaj «teologią monastyczną» (J. Leclercq) (Calati 1994, 391). Życie monastyczne w klasztorze cysterskim było pojmowane jako urzeczywistnienie miłości jednoczącej pomiędzy Wcielonym Słowem i duszą otwartą na zjednoczenie obłubieńcze i było wyrazem łączenia wiedzy teologicznej z praktyką.

Czas rozkwitu scholastyki (Albert, Bonawentura, Tomasz z Akwinu) to, według Balthasara, „*kairos* jedyny, podczas którego teologia mogła rozwijać się i promieniować w sensie sakralnym na świecką naukę będącą w trakcie emancypowania się; przekazywała ona naukom świeckim *ethos* pochodzący z zakresu świętości chrześcijańskiej i zwracała się także ku człowiekowi poszukującemu wartości w świecie” (Balthasar 1999, 99). Było to możliwe, gdyż wymienieni teologowie umieli posługiwać się filozofią i filozoficznym poznaniem „wewnątrz danych wiary” i traktować je w jej służbie. Nie tyle chodziło im o formułowanie nowych wniosków, co o zgłębianie danych objawienia za pomocą poznania analogicznego (Torrel 2008, 36-37). Funkcja rozumu w teologii nie była wówczas uznawana za naczelną, ale za służącą rozumieniu wiary rozwijanej przez czytanie na zajęciach uniwersyteckich Biblii, wyjaśnianiu jej pod kierunkiem mistrza posługującego się komentarzami średniowiecznymi i pismami Ojców Kościoła (Torrel 2008, 36-37). Dlatego np. teologia uprawiana przez św. Tomasza określana jako *doctrina sacra* – choć cechuje się znamieniem intelektualnym, zachowuje charakter integralny. Martin Grabmann wyróżnił w niej trzy wątki komplementarne: spekulatywny, historyczno-pozytywny i mistyczny (Torrel 2008, 42). Ten trzeci, będący celem teologii, łączony był z podmiotową i praktyczną stroną teologii, zakładał proces duchowego dojrzewania teologa, przemianę afektywności itp. Analizując obecność tekstów o charakterze moralnym i duchowym w doktrynie św. Tomasza, Labourdette twierdzi, że nauka duchowa, pomimo iż nie jest rozwinięta, zawiera wiele cennych elementów (Labourdette 1960, 369).

Teologia Bonawentury i szkoły franciszkańskiej bardziej niż wiedzę akcentuje mądrość. Doktor Seraficki w procesie dochodzenia do kontemplacji nie wychodził od rozumu, lecz od wiary oświecającej rozum, postępując za którą, człowiek dochodzi do „smakowania prawdy” i „rozpalenia w miłości” (Zotto 1986, 45-47). Tego rodzaju doświadczenie ma charakter uświęcający.

2. SEPARACJA TEOLOGII I DUCHOWOŚCI I JEJ KONSEKWENCJE

Wskutek recepcji arystotelizmu w średniowieczu powstawały autonomiczne nauki przyrodnicze i humanistyczne. Wyodrębniła się też filozofia (metafizyka, logika) jako rozumowe poznanie niezmiennych, podstawowych praw rządzących porządkiem przyrodzonym. Wyjaśniając je jako przyczyny naturalne, filozofia coraz bardziej aspirowała do bycia autonomiczną nauką. Posługiwała się ona własnym, teoretycznym określeniem prawdy (*adequatio intellectus ad rem*), które nie jest w stanie objąć i wyrazić najwyższego, trynitarnego znaczenia prawdy oraz własnymi pojęciami i metodami (Balthasar 1999, 98).

Teologia późnej scholastyki została coraz bardziej poddana filozofii i jej pro-

pedeutyce narzucającej jej swoje własne normy i kryteria, za pomocą których teolodzy analizowali dane objawienia, zamiast uprzednio wsłuchiwać się w Słowo Boże i dokonywać transpozycji filozoficznego aparatu pojęciowego dla potrzeb teologii (Balthasar 1999, 99). Na dialektyczny proces poznania składały się: 1. postawienie zagadnienia (*questio*) otwierającego możliwość poszukiwania odpowiedzi w teologii. Mogło ono ułatwiać inwazję filozofii na teren teologii i sprzyjać podziałom; 2. Następująca po nim dyskusja (*disputatio*) mogła być odbierana jako jedynie suchy, racjonalny akt sylogistyczny niemający wiele wspólnego z tym, co jest istotą objawienia, z tajemnicą Jezusa Chrystusa. Skutkiem wprowadzenia takiej hermeneutyki do tychczasowa postawa wiary szukająca rozumienia (*fides quaerens intellectum*) prawd Bożych ulegała osłabieniu i reagowała zrozumiałą nieufnością wobec takiej teologii.

Verdeyen upatruje genezę podziału pomiędzy teologią a duchowością w konflikcie, jaki miał miejsce pomiędzy Bernardem z Clairvaux i Wilhelmem z Saint-Thierry a Piotrem Abelardem. Magister Palatinus był znany przede wszystkim jako logik, choć studiował także teologię i retorykę. Przez opata z Clairvaux i jego przyjaciela Wilhelma został oskarżony o fałszowanie wiary na wykładach prowadzonych na podstawie traktatu *Thologia summi Boni*. Ich zarzut dotyczył stosowania metody dialektycznej w nauczaniu Pisma Świętego i poddawania wszystkich danych wiary krytyce rozumu oraz dwuznacznej postawy moralnej Abelarda polegającej na „przedstawianiu się na zewnątrz jako mnich, a wewnątrz byciu heretykiem” (Verdeyen 2005, 64). Zarzuty te stały się znane publicznie i utrzymały się długo, bardziej z racji błędów teologicznych popełnionych przez Abelarda, potępionych najpierw przez papieża Innocentego II, a następnie przez synody w Soissons (1121) i w Sens (1140). Wprowadzenie przez Abelarda metody dialektycznej do teologii zostało ocenione najpierw negatywnie i stało się symbolem przeciwnego uprawiania teologii w stosunku do teologii Bernarda z Clairvaux (Congar 1990, 411-413)³, w czasach współczesnych jednakże, po gruntownym zbadaniu jego pism i wykluczeniu racjonalizacji tajemnic wiary, zostało ocenione pozytywnie (D’Onofrio 2010, 188-189).

Vandenbrouck uważa, że proces separacji duchowości i mistyki od teologii dokonał się w przeciągu trzech wieków poczynając od końca w. XIV. Tezę swoją opiera na utrwalającej się wówczas spekulacji scholastycznej, obejmującej coraz mniej ważne dla istoty teologii zagadnienia i na przemianie pojęcia kontemplacji, i coraz mniejszym zainteresowaniu nią w kręgu teologicznym (Vandenbroucke 1950, 373-374). W uprawianiu teologii wzrastało w owym czasie zaufanie do spekulacji, co uwidoczniło się w stosowaniu racjonalnej i logicznej metody, koncentrowaniu się na coraz bardziej subtelnych analizach, rozróżnieniach i procesie poznania oraz w dążeniu do tworzenia zamkniętych systemów. Wskutek tego teologia oddalała się coraz bardziej od życia Kościoła i od pobożności wiernych i stawała się sprawą zamkniętego kręgu specjalistów.

³ Teologia św. Bernarda jest pod wyraźnym wpływem Biblii i Ojców Kościoła i nie posiada takiego stopnia systematyki jak teologia scholastyczna (Halflants 1975, 227).

Pojęcie kontemplacji, według św. Tomasza, łączyło w sobie inspirację monastyczną (św. Grzegorz, św. Bernard), mającą swój początek w nauce św. Augustyna, w której akcentowana była naczelną rolę woli i miłości, i zaufanie do arystotelizmu. Skłoniło to Akwinatę do przyznania w kontemplacji naczelnej funkcji rozumowi, miłość natomiast uznał on za zasadę, kres i efekt kontemplacji Bożej prawdy (Tomasz z Akwinu, II-II, q. 180, a 8).

To raczej intelektualne, ale uwzględniające także udział woli i miłości, rozumienie kontemplacji zostało w następnych wiekach przekształcone w racjonalistyczne jej rozumienie (Ryszard od św. Wiktora) i oddaliło nurt poscholastyczny od szkoły franciszkańskiej przyznającej w kontemplacji prymat miłości (Bonawentura 1984, 27-29). W szkole mistyki dominikańskiej, nadreńskiej, nawiązującej do „metody dialektycznej” św. Tomasza rozwinął się „mystycyzm spekulatywny”, w którym kontemplacja i zjednoczenie mistyczne były ujmowane w powiązaniu ze zgłębianiem „wielkich tematów doktrynalnych” i w ramach rozwijającego się procesu psychologicznego doświadczenia łaski Bożej w duszy ogołoconej z siebie (Vandenbroucke 1950, 377).

Dominacja filozofii w teologii dogmatycznej stawiającej sobie za przedmiot interpretację objawienia stała się w następnej epoce, zdaniem Balthasara, przyczyną „wypędzenia człowieka duchowego z teologii” oraz zaniku w niej „teologów kompletnych”, czyli świętych. Jej „uprawianie” winno zakładać u teologa zarówno jego życie duchowe, jak i żywą i głęboką łączność z zakresem eklezjalnym, w którym poznanie teologiczno-dogmatyczne uzyskuje wymiar obiektywny, „wymiar tajemnic [wiary] obiektywnej eklezjalnej dogmatyki” (Servais 2007, 493). Szczegółem objawienia jest Jezus Chrystus, którego słowa i czyny pozwala zrozumieć chrześcijaninowi i teologowi Duch Święty. Dlatego zasadniczą częścią dogmatyki są chrystologia i pneumatologia.

Gdy więc teologia stała się zbyt pojęciowa i abstrakcyjna, w XIV w. pojawiła się „nowa nauka” życia chrześcijańskiego – *devotio moderna*. Zrodziła się ona w krajach flamandzkich w klimacie tradycji monastycznej i była zdrową reakcją na niebezpieczeństwo racjonalizmu pochodzącego z mistyki spekulatywnej niemieckiej i powrotem do prymatu miłości przeżywanej w postawie pokory, wyrzeczenia, zaparcia się siebie i naśladowania Jezusa Chrystusa jako sposobu upodobnienia się do Niego. W zasadniczym dziele tego ruchu, *De imitatione Christi*, przypisywanym Tomaszowi a Kempis, można dostrzec sprzeciw wobec spekulacji nad tajemnicami wiary, żądzy wiedzy, wyniosłości, przesadnej dociekliwości, błędów i zacieśnianiu nauki o życiu duchowym i mistycznym jedynie do kręgu osób uprzywilejowanych (Tomasz a Kempis 1981, 19-31). Nowy sposób pojmowania pobożności cechuje jednak zagubienie prymatu Słowa Bożego i cenionej wcześniej *lectio divina*, i skupienie się na duchowości w dużej mierze oderwanej od historiozabawczego wymiaru, a także indywidualizm religijny i nacisk na psychologiczne stany modlitwy, na jej „siłę wyobrażeń”, nabożeństwa do męki Pańskiej bez odniesienia do tajemnicy zmartwychwstania, a więc odejście od wymiaru obiektywnego i historycznego (Calati 2005, 206-211). Wydaje się, iż to z tego powodu

Balthasar określił ten nurt „drogą boczną” w stosunku do drogi teologii i duchowości Ojców Kościoła i wielkich teologów średniowiecza. Efekty dokonanej pod koniec XIV w. separacji duchowości od teologii ujawniły się bardziej wraz z tłumaczeniem dzieł *devotio moderna* i ich wpływem na duchowość hiszpańską złotego wieku.

Separacja ta istniała nie tylko w płaszczyźnie przedmiotowej, ale także i podmiotowej, gdyż odczuwali ją ci, którzy chcieli oprzeć życie duchowe i pobożność na mocnych fundamentach teologicznych. Ignacy Loyola, choć chwali teologię pozytywną za jej zdolność przemiany człowieka i scholastyczną – za objaśnianie rzeczy potrzebnych do zbawienia (Loyola 1991, 163), to jednak jego Ćwiczenia duchowne, ukazujące drogę do świętości, „nie zawierają w swej substancji niczego, co podpowiadałaby scholastyka”, a zaproponowane w nich medytacje i kontemplacje życia Jezusa Chrystusa „czerpią [treści] bezpośrednio z wiedzy objawionej” (Balthasar 1999, 101). Duże znaczenie dla ukształtowania się postawy duchowej i apostolskiej Ignacego miało oświecenie otrzymane nad Cardonerem. Cusson uważa, że prawdziwym punktem wyjścia duchowości ignacjańskiej nie jest, jak niekiedy uważano, postawa „obojętności” czy gotowość do służby, ale „kontemplacja tajemnicy Bożej, której cudowne światło ukazuje i ożywia całą drogę duchową, którą należy przejść” (Cusson 1976, 392).

Inni święci owego czasu, nie mogąc dokonać złożonej syntezy pomiędzy pobożnością a formułami scholastyki przekazanymi przez Tradycję, zadowalali się jakimś „elementem budowli” nauki duchowej i traktowali go jako fundament dla swych rozważań duchowych. Teolog z Bazylei ma tu na myśli naukę św. Franciszka Salezego o miłości Bożej, której słabsze podstawy doktrynalne kontrastują z jej swobodnym rozwinięciem na wyższych etapach życia duchowego (Balthasar 1999, 103). Jeszcze bardziej krytyczny jest wobec dzieła *Droga na Górę Karmel* św. Jana od Krzyża, w którym dostrzega przeciążenie tekstu „pojęciowym aparatem scholastycznym” (Balthasar 1999, 103). Inne zdanie na ten temat miał Maritain, który dostrzegał wpływ tomizmu jedynie na wymiar spekulatywny i ontologiczny nauki św. Jana oraz komentatorzy karmelikańscy uwydatniający praktyczny i konkretny charakter nauki doktora mistycznego o drodze do kontemplacji. Usprawiedliwiają oni też całkowitą zasadność stosowania przez niego języka poezji i używanie obrazów i symboli na opisanie wyższych, mistycznych stanów życia duchowego (Ruiz 1998, 126, 142-156).

Balthasar opowiada się za doświadczeniem duchowym przekazywanym w „ubraniu dogmatycznym”, jak to miało miejsce u Ojców Kościoła, u których duchowość i mistyka miały charakter służebny względem Kościoła, dzięki czemu utrzymały się na płaszczyźnie „zdecydowanie obiektywnej”. Historyczne oddzielenie duchowości od teologii doprowadziło do tego, iż głębia duchowości, mistyki nie opierała się już na obiektywności służby Kościołowi, lecz na subiektywności doświadczenia i stanu wewnętrznego mistyka (św. Jan od Krzyża, św. Teresa od Jezusa) (Balthasar 1999, 104; Balthasar 2017, 10), aczkolwiek nie pozostawała w konflikcie z teologią i ze służbą Kościołowi.

Balthasar ubolewał nad tym, że „dwa wszechświaty”, teologów i autorów duchowych, zostały tak rozdzielone i że nie miały i w dalszym ciągu nie mają ze sobą kontak-

tu, że święci (Jan od Krzyża, Franciszek Salezy, Jan Vianey, Teresa od Dzieciątka Jezus) i autorzy duchowi są lekceważeni przez dogmatyków współczesnych i nie są przez nich cytowani, gdyż teologowie poszukują u nich „substancji”, „organizmu żywego doktryny Kościoła” i nie znajdują go (Balthasar 1999, 107). „Święci onieśmieleni kolczastym drutem pojęciowości, który został rozciągnięty wokół ewangelicznej prawdy, nie mają odwagi współpracować jako równoprawni w prawdziwej i koniecznej interpretacji dogmatu. Pozostawiają dogmat pracy prozaicznej szkoły i stają się poetami” (Balthasar 1999, 105). Skutki tego podziału zubażają siły żywotne Kościoła i wiarygodność jego przepowiadania Ewangelii i dlatego konieczne jest przewyciężenie go.

3. SPOSOBY BUDOWANIA „NOWEJ JEDNOŚCI”

Wydaje się, że do jedności pomiędzy teologią a duchowością należy zmie- rzać dziś nie przez powrót do teologii Ojców Kościoła czy do syntez teologicznych średniowiecza, ale poprzez zrozumienie stanu obecnej teologii jako nauki podziel- onej na wiele dyscyplin, dostrzeżenie jej istoty i uwzględnienie przypadającej jej misji w Kościele i w świecie. Także świat współczesny i jego problemy, tendencje i „znaki czasu” winny być uwzględnione.

Proces odzyskiwania owej jedności wpisuje się w szeroki nurt odnowy biblij- nej, patrystycznej, liturgicznej i ekumenicznej, nauczania Soboru Watykańskiego II, według którego należy jej poszukiwać poprzez teologiczne i duchowe zgłębienie ta- jemnic zbawienia, a zwłaszcza misterium Chrystusa (Sobór Watykański II 1965, 16). Aktualnie jedność teologii jest w dalszym ciągu wyzwaniem i zadaniem dla wszystkich dyscyplin teologicznych. Jest rzeczą konieczną i uzasadnioną, że istnieje wiele teologii i dyscyplin teologicznych odzwierciedlających katolickość Kościoła, nie należy jed- nak zatrzymać się na pluralizmie teologicznym, ale należy popierać współdziałanie poszczególnych dyscyplin, według określonych kryteriów jednoczących je, i dążyć do zgłębienia „wspólnej prawdy uniwersalnej” i do „prawdziwego poznania Boga i Jego zbawczego planu” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2012, 76-78. 80).

Wiara i duchowość chrześcijańska w dzisiejszym świecie, nie mając często punktu oparcia w tradycji religijnej i w kulturze – w której liczy się jedynie to, co da się zweryfikować i doświadczyć zmysłowo – stają wobec konieczności uwiary- godnienia siebie poprzez wyjście od doświadczenia Boga, które jest przedmiotem materialnym teologii duchowości. Już w dobie ostatniego Soboru zostało ono do- wartościowane w całej teologii, co zbliżyło inne dyscypliny do teologii duchowości i do jej przedmiotu. „Jest faktem, pisał Chenu, że systemy teologiczne nie są czym innym, jak wyrazem duchowości. Ona stanowi ich zainteresowanie i wielkość (...). Nie wnika się w jakiś system teologiczny przez wykazanie koherencji logicznej jego konstrukcji lub przez wykazanie prawdopodobieństwa jego wniosków. Wchodzi się w niego jakby przez «narodzenie» mocą podstawowej intuicji, na którą zostało zorientowane nasze życie duchowe wraz ze zdolnością inteligibilności, jakiej ono wymaga. Teologia godna tego imienia jest duchowością, która odnalazła narzędzia

racjonalne odpowiednie do swego doświadczenia religijnego” (Chenu 1982, 59). W historii „życiowo skuteczne okazały się te teologie, które były rozwijane nie obok duchowości, ale miały ją w sobie, wcielały ją” (Balthasar 1969, 586).

W sytuacji sceptycyzmu i braku wiary teologia, chcąc dotrzeć do człowieka, nie powinna od razu odwoływać się do podstaw wiary (teologia fundamentalna), aby móc następnie na nich oprzeć swój dogmatyczny wykład prawd i tajemnic wiary (Trójca Święta, Wcielenie, Misterium Paschalne, Kościół, Eucharystia). Powinna to czynić za pośrednictwem teologii duchowości, która ukazuje „praktyczne miejsce” kształtowania się aktu wiary, umożliwia jego rozumienie i zakorzenienie w postawie duchowej (Theobald 1995, 196).

Rezygnując z zewnętrznego, intelektualnego pojmowania dogmatów i przekazywania ich odgórnie jako nakazanych „prawd do wierzenia”, teologia dogmatyczna powinna powrócić do swego teologicznego i duchowego „centrum” i „zwiastować o Bogu prawdę jedną, jedyną i niepodzielną”, przedstawiając ją jako „miłość [Bożą], która zaskakuje i wzywa [do odpowiedzi] nas, ludzi żyjących w określonym czasie” (Balthasar 1998, 27). Jednakże nawet przesuwając się ku temu „centrum”, teologia dogmatyczna musi w dalszym ciągu akcentować podstawy obiektywne wiary i wytyczne nauczania Kościoła, które są niezbędne w życiu wiarą. Dlatego nie może ona przejąć przedmiotu teologii duchowości, ale winna uznawać jej autonomię jako oddzielnej dyscypliny i z nią współpracować. To samo odnosi się do teologii duchowości, która również powinna być zorientowana na to samo centrum teologiczne, chrystologiczne, paschalne, liturgiczne i powinna „odbijać, jak w lustrze, całą chrześcijańską teorię, czyli dogmatykę” (Balthasar 1969, 27), nie ulegając żadnym subiektywistycznym i pseudomistycznym pokusom. Balthasar pochwała próbę konfrontacji teologii św. Tomasza z doświadczeniem mistycznym zawartym w pismach św. Jana od Krzyża, ponieważ oba punkty widzenia służą lepszemu wzajemnemu objaśnieniu i dopełnieniu (Garrigou-Lagrange 1923, 569-776).

Zdaniem Balthasara teologię należy uprawiać nie „na siedząco”, ale „na kolana”, czyli że winna ona być „aktem adoracji [Boga] i modlitwy” (Balthasar 1999, 120). Modlitwa w życiu teologa tworzy właściwy „klimat”, w którym może on zbliżyć się w pokorze i w wierze do tajemnicy Bożej i głębiej ją pojąć. Przykładem tak uprawianej teologii w łączności z „centrum” objawienia są święci (Štrukelj 1999, 105-111). Trwają oni na modlitwie przed Bogiem, coraz bardziej Go poznają i miłują, zachowują w sobie ducha modlitwy i angażują się na swym polu działalności, pełniąc wolę Bożą. Teologię świętych ukazuje aktualny Katechizm Kościoła katolickiego, w którym Ojcowie Kościoła, Doktorzy Kościoła i mistycy są cytowani wielokrotnie w celu wykazania komplementarności teologii systematycznej i praktycznej i pełniejszego ukazania misterium Chrystusa i żywego w nim uczestnictwa.

ZAKOŃCZENIE

Dokonany skrótowy historyczny przegląd relacji między teologią i duchowością skłania do sformułowania następujących spostrzeżeń: Jedność teologii i duchowości

jest szczególną wartością, o którą należy ciągle zabiegać i ją pogłębiać, powracając do źródeł objawienia, pism Ojców Kościoła i wielkich teologów, w których dziełach można ją dostrzec i poznać w zorientowaniu na „centrum” – tajemnicę Chrystusa i po tym, że ortopraktyka i ortodoksja inspirują i poświadczają się wzajemnie.

Gorzka lekcja wyniesiona z historii rozdźwięku i rozejścia się teologii z duchowością (ascetyką, mistyką) i popadnięcia tej pierwszej w abstrakcyjne, subtelne rozróżnienia i analizy niezdolne do kształtowania wiary nawet wąskiego kręgu adresatów, a tej drugiej w pobożność indywidualną, oderwaną od źródeł objawienia i pozbawioną mocnego teologicznego fundamentu, powinna być przypominana także dziś, aby ustrzec się przed podobną szkodliwą separacją dziś i w przyszłości. Integracja teologii dogmatycznej z duchowością (teologią duchowości) jest możliwa, gdy ta pierwsza będzie bardziej zorientowana i osadzona w życiu Kościoła i zorientowana także na doświadczenie wiary i problemy współczesnego świata, a ta druga zaangażowana w eksplikację tego doświadczenia wiary, zwłaszcza doświadczenia świętych, i jego rolę w urzeczywistnienie celu działalności duszpasterskiej Kościoła, jaką jest świętość (Jan Paweł II 2001, 42).

BIBLIOGRAFIA:

- Balthasar, Hans Urs von. 1969. *Theologie und Spiritualität*. *Gregorianum*, 50, 571-587.
- Balthasar, Hans Urs von. 1984. *Dank des Preisträgers*. *OssRom* (D), 29 VI, 4-5.
- Balthasar, Hans Urs von. 1998. *Retour au centre*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Balthasar, Hans Urs von. 1999. *Théologie et sainteté*. W: „*Theologie et sainteté*”. *Introduction à Hans Urs von Balthasar*, red. Philippe Barbarin, 93-123. Paris: Parole et Silence.
- Balthasar, Hans Urs von. 2017. Wprowadzenie. W: Adrienne von Speyer. *Jak modlą się Święci?*, cz. I/1, tłum. Wojciech Szymona, 5-33. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Bartnik, Czesław. 1989. *Teologia chrześcijańska*. W: *Katolicyzm A-Z*, red. Zbigniew Pawlak, 370-376. Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Bonawentura. 1984. *Trzy drogi*. W: Bonawentura. *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. Cecylian Niezgoda, 15-31. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Calati, Benedetto. 1994. *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, red. Alessandra Cislighi i Giordano Remondi. Roma: Centro Studi S. Anselmo.
- Calati, Benedetto. 2005. *Duchowość wczesnego i środkowego średniowiecza*. W: Benedetto Calati, Reginaldo Grégoire i Antoni Blasucci, *Historia duchowości*, t. 4: *Duchowość średniowiecza*, tłum. Konstanty Franczyk i Janusz Serafin, 206-211. Kraków: Homo Dei.
- Chenu, Dominique M. 1982. *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*. Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti.
- Congar, Yves. 1990. *Théologie*. W: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 15, red. Alfred Vacant et al, 341-502. Paris 1930-50.

- Cusson, Gilles. 1976. *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle. Bible et Exercices spirituels*. Bruges-Paris: Desclée de Bouwer.
- D'Onofrio, Giulio. 2010. *Historia teologii*, t. 2: *Epoka średniowieczna*, tłum. Wojciech Szymona. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Gandillac, Maurice. 1984. Pseudo-Dionysios. W: *Große Mystiker. Leben und Wirken*, red. Gerhard Ruhbach i Josef Sudbrack, 77-92. München: Verlag C. H. Beck.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. 1923. *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*. Rome: Éditions de la Vie Spirituelle.
- Halflants, André-Cornelle. 1975. La doctrine spirituelle de S. Bernard. *Collecanea Cisterciensia*, 37, 227-249.
- Jan Paweł II. 2001. *List apostolski „Novo millenio ineunte”*.
- Jean-Pierre Torrell, Jean-Pierre. 2008. *La teologie catholique*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Labourdette, Michael. 1974. Qu'est-ce que la teologie spirituelle? *Revue Thomiste*, 78, 355-372.
- Loyola, Ignacy. 1991. Ćwiczenia duchowne, tłum. Mieczysław Bednarz. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2012. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Moretti, Robert. 1974. L'unità della conoscenza teologia e il compito della teologia spirituale. *Seminarium*, 26, 41-60.
- Ruiz, Salvador Rederico. 1998. Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka, tłum. Jan Efreim Bielecki. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Servais, Jacques. 2007. Spiritualität und der „wissenschaftliche” Charakter der Theologie bei Hans Urs von Balthasar. *Revue Théologique de Lugano*, 12, 3, 481-496.
- Sobór Watykański II. 1965. *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totus”*.
- Štrukelj, Anton. 1999. Od teologii „siedzącej za biurkiem” do teologii „modlącej się na kolanach”, tłum. Franciszek Mickiewicz. *Communio: międzynarodowy przegląd teologiczny*, 19 (3), 101-111.
- Theobald, Christophe. 1995. La “teologie spirituelle”. Point critique pour la teologie dogmatique”. *Nouvelle Revue Théologique*, 117, 178-198.
- Tomasz a Kempis. 1981. *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, tłum. Anna Kamieńska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Tomasz z Akwinu. O stanach. W: Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna*. II-II q. 171-189.
- Vandenbroucke, François 1950. Le divorce entre teologie et mystique. *Nouvelle Revue Théologique*, 82, 372-398.
- Verdeyen, Paul. 2005. La séparation entre théologie et spiritualité. *Nouvelle Revue Théologique*, 127, 62-75.
- Wojtczak, Jerzy. 1999. Wiara i wiedza w pismach Ojców Kościoła. W: *Człowiek – Nauka – Wiara*, red. Jacek Juliusz Jadacki i Kazimierz Wójtowicz. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Zotto, Carlo. 1986. La Sapienza come amore nel Dottore Serafico. *Doctor Seraficus*, 33, 42- 57.