

ks. Marek Chmielewski, KUL Lublin

OD TEOLOGII ASCETYCZNO-MISTYCZNEJ DO TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Jednym z charakterystycznych zjawisk, obserwowanych pod koniec drugiego tysiąclecia, jest wyraźny wzrost zainteresowania duchowością, nie tylko zresztą w środowiskach chrześcijańskich. Niestety, nie zawsze towarzyszy temu troska o adekwatność stosowanych pojęć, a tym bardziej pogłębiona refleksja teologiczna. Niemal każdy, niezależnie od posiadanej formacji intelektualnej, jeżeli tylko zdolny jest "odczuć" jakkolwiek pojmowaną transcendencję, uważa się wprost za eksperta w zakresie duchowości. Czy może więc dziwić fakt, że nawet w obszarze kultury chrześcijańskiej pod pojęcie duchowości często podciąga się to, co niewiele ma z nią wspólnego, albo jest wprost jej zaprzeczeniem? Tymczasem wystarczyłoby uważniej przyrzeć się funkcjonującym do dziś nazwom tego wymiaru życia chrześcijańskiego, aby uniknąć fatalnych w skutkach wieloznaczności. Również nazwy teologicznej refleksji nad duchowością, jakie funkcjonują w literaturze, wiele mówią o naturze badanego przedmiotu. Są to zarówno nazwy tradycyjne, przedsoborowe, jak i współczesne, najbardziej rozpowszechnione.

1. NAZWY TRADYCYJNE

Na przestrzeni dwutysięcletniej historii chrześcijańskiej refleksji teologicznej powstało bardzo wiele różnych nazw i tytułów dzieł, służących na określenie interesującej nas dyscypliny teologicznej i jej przedmiotu. Franciszkanin, Dionisius Lasić dokonał pobeżnego ich przeglądu i podzielił na 16 grup według idei, do jakich one nawiązują. Są więc nazwy wyrażające ideę ćwiczenia (np. *ascetica, exercitia spiritualia*), tajemniczego działania łaski w duszy (np. *theologia mystica, mistagogia*), współpracy z łaską mistyczną (np. *theologia mystica speculativa, theologia mystica practica, praxis theologiae mysticae*), porządku duszy (np. *claustrum animae, speculum animae, paradisi animae fidelis*), uczuciowości duszy pobożnej (np. *introductio in vitam devotam, apotheca divini amoris, alfabeticum divini amoris, theologia cordis, theologia affectiva*), zjednoczenia z Bogiem (np. *de adherendo Deo, ars unionis cum Deo, ambulatio coram Deo, desponsatio cum Christo*), świętości (np. *scientia sanctorum*), służby Bożej (np. *ars serviendi Deo, theologia medica*), walki duchowej (np. *agon christianus, certamen spirituale, expugnatio spiritualis regni Dei*), modlitwy i pokoju (np. *schola orationis, gradus orationis, pax animae*). Są także nazwy wskazujące na stan duchowy jako najwyższe spełnienie człowieka, przy czym duch i ciało postawione są w wyraźnej opozycji (np. *praxis spiritualis, abecedarium spirituale, doctrina spirituale*), jak również na życie wewnętrzne i nadprzyrodzone pozostające w opozycji do życia naturalnego (np. *vita abscondita, christianus intimus, eruditio interioris hominis, extirpatio vitio-*

rum et acquisitio virtutum). Nie rzadkie są nazwy wskazujące na strukturę życia duchowego (np. *tabernaculum spirituale, castellum spirituale, mystica civitas Dei*), dynamizm (np. *liber viarum Dei, itinerarium animae, secretae semitae divini amoris*) i jego rozwój (np. *anagogia, ascensiones spirituales, ascensio ad montem Sion vel Carmel, elevatio mentis*)¹. Niektóre z tych nazw do tej pory w mniejszym lub większym stopniu funkcjonują we współczesnej literaturze teologicznej. Często bywają traktowane synonimiczne, nawet w dokumentach Kościoła.

Można także mówić o pewnej preferencji regionalnej, jeśli chodzi o posługiwanie się wymienionymi nazwami. Na przykład w obszarze języka francuskiego praktycznie od początku stulecia coraz częściej stosuje się nazwę *la spiritualité* lub *la vie spirituelle*. Z kolei teolodzy niemieccy unikają terminu *die Geistlichkeit* (duchowość), posługując się raczej słowem *die Frömmigkeit* (pobożność), a ostatnio dopiero zaadoptowali latynizm w formie *die Spiritualität*. Autorzy hiszpańskojęzyczni, obok *la vida espiritual* lub *la espiritualidad*, używają nazwy *la vida sobrenatural* oraz *la vida interior*. Także w języku polskim w latach sześćdziesiątych dość często obok dawniejszej *teologii ascetycznej* i *teologii mistycznej* pojawiała się nazwa *teologia życia wewnętrznego*, dziś już zanikająca na rzecz upowszechniającej się nazwy *duchowość* lub raczej *teologia życia duchowego* i *teologia duchowości*.

W dawniejszej literaturze najczęściej funkcjonują nazwy *teologia ascetyczna* i *teologia mistyczna*, zwykle brane łącznie jako *teologia ascetyczno–mistyczna*, a także *teologia doskonałości* i *teologia życia wewnętrznego*.

1.1. Teologia ascetyczno–mistyczna

Elementy składowe nazwy “teologia ascetyczno–mistyczna” mają swój grecki źródłosłów i nie należą do pojęć specyficznie chrześcijańskich. *Asceza* i *mistyka*, jako formy odniesień do jakkolwiek pojętego bóstwa, występowały już w okresie przedchrześcijańskim i stale są obecne w kręgach kultury pozachrześcijańskiej.

Znaczenie greckich słów ἄσκειω, ἄσκησις, ἄσκητικὸς jest dość niejasna. Niektórzy dopatrują się w nich znaczenia: praktykować, uprawiać, ćwiczyć, trenować. Homer w *Iliadzie* i *Odysei* użył tego pojęcia dla wyrażenia pracy artystycznej lub technicznej. Podobnie Herodot posługiwał się nim mając na myśli przygotowywanie wytwornego, eleganckiego stroju, albo przyozdabianie czegoś lub kogoś. W starożytności słowo “asceza” upowszechniło się głównie w związku z używaniem go do oznaczenia ćwiczeń fizycznych, ćwiczenia inteligencji i woli oraz czasem jako synonim kultu i praktyk religijnych².

Ogólnie rzecz biorąc “asceza” wskazuje na osobisty wysiłek, jako jeden z koniecznych warunków rozwoju osobowego, także w zakresie życia duchowego. Mówienie więc o “ascezie” lub o “ascetyce” (w sensie teorii ascezy) w odniesieniu do interesującej nas dyscypliny teologicznej, jest dużym uproszczeniem i rodzić może wiele nieporozumień. Należałoby zawsze dodać, o jakiej ascezie i ascetyce jest mowa. Tam, gdzie chodzi o wysiłek człowieka w nawiązywaniu relacji z Bogiem, należałoby dodać, że chodzi o ascezę życia religijnego. Nie uniknie się jednak uproszczeń, gdyż bogactwo życia religijnego wykracza daleko poza system praktyk ascetycznych. Nazywanie zatem duchowości po prostu “ascetyką”, jak to ma jeszcze miejsce na przykład w niektórych programach studiów seminaryjnych, jest daleko idą-

cym redukcjonizmem.

Podobnie ma się rzecz z bardzo wieloznacznym pojęciem "mistyka", którego współcześnie chętnie używa się na określenie wszystkiego, co niejasne, tajemnicze, wręcz okultystyczne, irracjonalne, prelogiczne i afektywne, a przy tym wiąże się z niezwykle dziwnymi zjawiskami psychosomatycznymi. Ostatnio także krytycy sztuki artystycznej coraz częściej posługują się przymiotnikiem "mistyczny" jako kategorią estetyczną. Wobec tego należałoby raczej mówić nie o jednej "mistyce" lecz o wielu "mystykach", podobnie jak nie ma jednego światopoglądu opartego na absolutnej filozofii. Dla przykładu, wielka tradycja metafizyczna Wschodu ma swoją mistykę. Także religie starożytne miały swoje misteria i swoją mistykę. Filozofia neoplatońska jest na wskroś mistyczna. Jednym słowem: ile filozofii, a tym bardziej: ile religii — tyle rodzajów mistyki³

Sama nazwa pochodzi od greckiego pojęcia *μυστικός* (rzeczy tajemne, sekretne), które jako przymiotnik nawiązuje do religijnych obrzędów ezoteryjnych, zwanych *μυστήριον*. Ich celebrowanie zawsze było poprzedzone jakąś formą inicjacji. Słowo *μυστής* oznacza także początkującego, który poszukuje wiedzy tajemnej. Wszystkie te pojęcia czerpią ze wspólnego źródłosłowu *μυω* (*μυεω*), co oznacza zamykać oczy, aby nie widzieć czegoś, co jest tajemne, lub zamykać usta, aby nie wyjawiać tajemnicy⁴.

Do zachodniego słownika teologicznego pojęcie to w formie "teologia mistyczna" wprowadził na początku VI wieku Pseudo-Dionizy Areopagita⁵. Od tej pory pisma chrześcijańskie, posługujące się różnymi formami terminu "mistyka", nadawały mu potrójne znaczenie: biblijne (mimo iż w Piśmie św. pojęcie to nigdzie nie występuje), sakramentalne i duchowe. Na tej podstawie, ogólnie rzecz biorąc, chrześcijaństwo pod pojęciem "mistyka", a szczególnie "doświadczenie mistyczne", rozumie bezpośrednio doświadczenie Boga, wywołane w duszy pod wpływem specjalnego poruszenia ze strony Ducha Świętego⁶.

Posługiwanie się zatem tą nazwą na określenie całokształtu osobistych relacji ochrzczonego do Boga jest kolejnym redukcjonizmem, polegającym na utożsamieniu bogactwa życia duchowego jedynie z najwyższą formą bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem, które przecież nie jest warunkiem koniecznym do zbawienia.

Aż do połowy XVII wieku w literaturze funkcjonowała starożytna nazwa "teologia mistyczna", obejmująca mniej lub bardziej kompletną wiedzę o relacji człowieka do Boga, łącznie z elementami rygorystycznej ascetyki. Wówczas "teologia mistyczna" rozumiana była jako rodzaj sztuki duchowej zakładającej teoretyczną wiedzę i praktykę życia. Taką teologię mistyczną z wyraźnym położeniem akcentu na osobiste doświadczenie duchowe uprawiali wielcy mistycy, jak np. św. Jan od Krzyża i św. Teresa Wielka. Rozróżnienie pomiędzy "teologią mistyczną praktyczną" — w sensie doświadczalnego poznania Boga i "teologią mistyczną spekulatywną" — w sensie teorii odnośnie do doświadczalnego poznania Boga, przypisuje się Janowi Gersonowi⁷

To rozróżnienie spowodowało stopniowe oddzielanie zagadnień dotyczących praktycznej strony życia duchowego, a więc ascetyki, od zagadnień teoretycznych, wśród których dominowały kwestie dotyczące mistyki. Pierwszego metodologicznego rozdzielenia teologii mistycznej na ascetykę i mistykę dokonał polski franciszkanin Stefan Chryzostom Dobrosielski w dziele pt. *Summarium asceticae et mysticae*

theologiae ad mentem sancti Bonaventurae (Cracoviae 1655). Jest to dzieło powszechnie uważane za pierwszy w teologii zachodniej systematyczny traktat teoretyczny z dziedziny duchowości, napisany metodą scholastyczną⁸. Po Dobrosielskim do utrwalenia się tego podziału przyczynił się włoski jezuita Giovanni Battista Scaramelli pisząc dwa traktaty: *Direttorio ascetico* (Napoli 1752) i *Direttorio mistico* (Venezia 1754)⁹. Od tej pory utrwalił się zwyczaj niezależnego omawiania dwóch aspektów chrześcijańskiego życia duchowego, każdego własną metodą: teologia mistyczna ograniczała się raczej do studium kontemplacji i zjawisk nadzwyczajnych, zaś teologia ascetyczna zajmowała się opisem niższych stanów życia duchowego. Oznaczało to także traktowanie teologii ascetycznej bardziej jako dziedziny praktyki życia chrześcijańskiego, podczas gdy teologię mistyczną uważano bardziej za wiedzę spekulatywną. Z tej racji posługiwanie się nazwą "teologia ascetyczno-mistyczna" pociągało za sobą przeświadczenie o fragmentaryzacji wiedzy duchowej na ascetyczną i mistyczną.

Z tym wiązały się pytania o zagadnienia szczegółowe, m.in. czy łaski mistyczne są konieczne dla osiągnięcia doskonałości? Teologowie, którzy ascetykę i mistykę traktowali jako odrębne części wiedzy duchowej, dawali zdecydowanie odpowiedź negatywną. Ci zaś, którzy wypowiadali się pozytywnie odnośnie do konieczności łask mistycznych dla osiągnięcia doskonałości, mistykę traktowali jako ostatni etap jednej drogi życia duchowego, czyli jako logiczne dopełnienie ascezy. Zatem ascetykę i mistykę traktowali komplementarnie. Takie stanowisko reprezentowali m.in. tomiści, uznając, że asceza i mistyka to dwa współzależne przejawy i fazy tego samego życia chrześcijańskiego¹⁰.

Formalnie podział ten został przewyżniony dopiero w dziele Josepha De Guiberta pt. *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Romae 1939). Autor dokonał w nim rozróżnienia na zawartość teologiczną i doświadczalną mistyki, z zachowaniem jej homogeniczności ze strukturą organizmu duchowego. Nie traktował jednak mistyki jako koniecznej manifestacji procesu dojrzewania chrześcijańskiego. Oznacza to, że mistyka nie jest stanem koniecznym dla doskonałości, lecz że organizm duchowy jest jeden, a zatem jest jedno życie, które się w nim rozwija. Toteż ascetyka i mistyka nie są wyrazami dwóch odrębnych stanów, ale dynamizmami jednego życia duchowego. To formalne przekroczenie metodycznego ascetyzmu i mistycyzmu widać w podręcznikach duchowości i licznych publikacjach teologiczno-duchowych z pierwszej połowy dwudziestego wieku, które jednak brzmieniem swoich tytułów w jakimś sensie utrwały tę nazwę. Przykładem tego jest m.in. największy z dotychczasowych słowników duchowości, który wtedy zaczął się ukazywać: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, niemiecki periodyk "Zeitschrift für Ascese und Mystik", jak również włoskie czasopismo "Rivista di Ascetica e Mistica".

Począwszy od lat trzydziestych obecnego stulecia autorzy dążyli do objęcia wszystkich wymiarów życia duchowego i zajmowali się tak ascetyką, jak i mistyką, ale już bez traktowania ich oddzielnie. Obecnie w podręcznikach nikt nie stosuje takiego kryterium podziału na ascetykę i mistykę. Ostatnim chyba, który to uczynił był Crisógono de Jesús Sacramentado¹¹.

Można więc mówić o jednoczącej perspektywie współczesnej teologii duchowości, zainteresowanej zarazem ascetycznym jak i mistycznym wymiarem życia chrześcijańskiego. Współczesna teologia duchowości jest zatem "mistyczna" nie w zna-

czeniu poszukiwania doświadczeń i zjawisk mistycznych samych w sobie, ale w sensie żywego zainteresowania dla wszystkiego, co stanowi rzeczywistość mistyczną w różnych jej aktualizacjach, a więc: zamieszkiwanie w duszy Trójcy Przenajświętszej, Kościół jako Ciało Mistyczne itp. Świadczy o tym także rosnące zainteresowanie dla dzieł klasyków mistyki.

W tym kontekście posługiwanie się tradycyjną nazwą "teologia ascetyczno-mistyczna" oznaczałoby znaczny regres metodologiczny. Choć bowiem formalnie został pokonany podział na ascetykę i mistykę, to jednak sama nazwa, pomimo koniunktywnej formuły, sugeruje w praktyce istnienie obowiązkowej drogi ascetycznej życia duchowego, przeznaczonej dla wszystkich, i nadzwyczajnej drogi mistycznej dla wybranych. Do tego zresztą chętnie nawiązywali moralści w sporach o uzależnienie teologii duchowości od teologii moralnej. Na przykład Fabio Giardini jeszcze w połowie lat sześćdziesiątych uważał w ślad za Reginaldem Garrigou-Lagrange, że teologia ascetyczno-mistyczna nie jest niczym innym, jak zastosowaniem wielkiej teologii moralnej do kierowania duszami ku coraz ściślejszej jedności z Bogiem¹².

1.2. Teologia doskonałości

Spośród tradycyjnych określeń interesującej nas dyscypliny teologicznej na uwagę zasługuje coraz rzadziej używana nazwa "teologia doskonałości". Preferowali ją Baldomero Jiménez Duque, Isidorio de San José, Gabriel od św. Marii Magdaleny, a także środowisko karmelitów hiszpańskich skupione wokół "Rivista de Espiritualidad"¹³

Słowo "doskonałość" (*perfectio*) pochodzi od łacińskiego czasownika *perficere*, który wskazuje na stan dokonania lub doprowadzenia jakiejś czynności do właściwego jej końca, do celu. Doskonałość oznacza zatem osiągnięcie pełni możliwości w jakimś zakresie bytu lub działania zarówno w sensie podmiotowym (wówczas mówi się np. o doskonałym artyście, naukowcu itp.), jak i w sensie przedmiotowym (chodzi wtedy np. o doskonałą sztukę, doskonale dzieło itd.)¹⁴. Ilekroć więc używa się słowa "doskonałość" należałoby uściślać, o jaką doskonałość chodzi. Także w obszarze religijnym pojęcie to brane jest w bardzo różnym sensie, na co wskazują chociażby same tytuły klasycznych dzieł.

Nieostrość i wieloznaczność pojęcia "doskonałość", będącego przedmiotem teologii doskonałości, może pociągać za sobą niebezpieczeństwo zredukowania całokształtu życia duchowego do praktyk dewocyjnych, a tym samym ograniczenia refleksji teologicznej nad życiem duchowym do wypracowywania jedynie praktycznych reguł poprawnego zachowania się w sensie moralno-etycznym. Zamiast teologii, nauka taka stałaby się socjologią religii, a w najlepszym razie — fenomenologią religii.

Jeden z autorów przedsoborowych, karmelita Isidorio de San José, uważa jednak, że nazwa "teologia doskonałości" jest spośród wszystkich nazw najbardziej zasadna nie tylko ze względu na mocno osadzony w Biblii przedmiot materialny (por. Mt 5,48; 19,21; 1Kor 13,10; Ef 4,13; Flp 3,12; Kol 1,28; 2Tm 3,17; Jk 3,2; 1J 4,18), ale także z uwagi na fakty historyczne. Niemal wszyscy znacniejsi autorzy duchowi na przestrzeni historii chrześcijaństwa, począwszy od św. Grzegorza z Nyssy, pisali traktaty o doskonałości chrześcijańskiej¹⁵. Przez teologię doskonałości rozumie zatem tę część teologii, która, bazując na Objawieniu i danych rozumu, zajmuje się łaską lub życiem Bożym i jego rozwojem w człowieku. Zwraca przy tym uwagę

na nadprzyrodzony charakter tej dziedziny teologii i wyklucza tym samym możliwość uprawiania naturalnej teologii doskonałości, odwołującej się tylko do danych rozumu i doświadczenia. Następnie podkreśla, że przedmiotem materialnym jej badań jest życie łaski Bożej w człowieku, zarówno w aspekcie ontologicznym, jak i dynamicznym. Tak rozumiana teologia doskonałości zachowuje charakter nauki teologicznej uprawianej w duchu scholastycznym¹⁶

Ceniony hiszpański autor, Antonio Royo Marín, w swoim dziele poświęconym teologii doskonałości pt. *Teología de la perfección cristiana* (Madrid 1954) zamieszcza obszernie wprowadzenie, w którym wyjaśnia, co rozumie przez teologię doskonałości, jaka jest jej metoda i jak sytuuje się ona wśród innych dyscyplin teologicznych. Powołując się na innych autorów daje własną definicję teologii doskonałości. "Jest ona tą częścią teologii, która bazując na principiach Objawienia Bożego i doświadczeniu świętych, bada organizm życia nadprzyrodzonego, wyjaśnia prawa jego postępu i rozwoju oraz opisuje proces, jaki przebywają dusze od początku życia chrześcijańskiego aż do szczytu doskonałości"¹⁷ Tak rozumiana teologia doskonałości stanowi część jednej teologii katolickiej, a zatem od innych dyscyplin teologicznych różni się tylko w sposób akcydentalny. Odwoływanie się do danych Objawienia i do doświadczenia świętych rozstrzyga o jej charakterze teologicznym. Jest więc nauką teoretyczno–praktyczną w tym sensie, że nie ogranicza się tylko do opisu struktur życia duchowego i relacji człowieka z Bogiem, ale czerpiąc z doświadczenia świętych wyprowadza praktyczne wnioski odnośnie do uświęcenia. Ponadto autor podkreśla konieczność studiowania teologii doskonałości tak przez duchownych, jak i przez świeckich ze względu na powołanie do świętości. To studium powinno odbywać się "w duchu wiary i pobożności"¹⁸

Inny spośród teologów przedsoborowych, cytowany na początku D. Lasić, także jest zwolennikiem traktowania interesującej nas dziedziny teologii jako teologii doskonałości. W obszernym studium proponuje nową, bardziej jego zdaniem adekwatną nazwę: *theologia christiana perfectidica*. Przy jej pomocy podkreśla orzekająco–normatywny charakter tej nauki. Jest ona bowiem nauką o Bogu udzielającym się według miary Chrystusa człowiekowi żyjącemu w warunkach doczesnych. *Theologia christiana perfectidica* jest zarazem nauką i poznaniem¹⁹

Mówiąc o przedmiocie materialnym tak rozumianej nauki, autor 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 (*diferentiam specificam*), jest Chrystus jako zasada całościowości, według której dokonuje się udzielanie człowiekowi Bożych przymiotów, czyli chrześcijańska doskonałość jako pełnia uczestnictwa w Boskim życiu przez Chrystusa²⁰.

Na podstawie tego założenia autor kreśli schemat graficzny, wyjaśniający miejsce omawianej dyscypliny teologicznej wśród innych dyscyplin. Przedstawia on ostrosłup, 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 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 zatem przedmiot teologii orzekającej o dobru (*theologia christiana bonidica*), czyli moralna. 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*).

Zarysowane powyżej koncepcje teologii doskonałości mocno tkwią jeszcze w scholastyce i tym samym dziedzinę życia duchowego traktują zbyt normatywnie, jakby nie licząc się z istotną w tym względzie podmiotowością wierzącego. Zdaniem Ernesto Julia, analizującego najnowsze podręczniki życia duchowego, silne nastawienie na osiąganie doskonałości osłabia znaczenie normalnego rozwoju życia chrześcijańskiego *sic et simpliciter*. W takim ujęciu życie duchowe staje się czymś bardzo odległym od normalnego życia zwykłych chrześcijan, a przez to dostępnym tylko dla wybranych²¹.

1.3. Teologia życia wewnętrznego

Bardzo rozpowszechnionym do niedawna określeniem życia duchowego było "życie wewnętrzne", dlatego systematyczną refleksję teologiczną nad nim nazywano "teologią życia wewnętrznego". Nazwa ta stała się popularna głównie za sprawą cenionych dzieł Josepha Tissot (np. *La vie intérieure simplifiée*, Paris 1894) i a później R. Garrigou–Lagrange (np. *Les trois ages de la vie interieure. Prélude de celle du Ciel*, t. 1–2, Paris 1938)²². Bardzo często operowały nią podręczniki i publikacje teologiczno–duchowe okresu przedsoborowego. Dziś tylko nieliczni autorzy używają jeszcze tej nazwy, zwłaszcza ci, którzy otrzymali formację intelektualną i duchową przed Soborem lub tuż po nim.

Biblijna podstawa pojęcia "życie wewnętrzne" jest dość szeroka. Znajdujemy ją zwłaszcza u św. Pawła, który w Rz 7, 22 stwierdza rozdarcie w swojej osobowości, wskutek której oscyluje pomiędzy tendencjami wewnętrznego człowieka (ἰεσω ανθρωπων) zgodnymi z Prawem Bożym, a tendencjami cielesno–zmysłowymi. Zaś zdanie zawarte w 2Kor 4,16 mówi o swoistej dialektyce, polegającej na tym, że mimo iż niszczyje zewnętrzny wymiar człowieka, jego wymiar wewnętrzny stale się odnawia. Podobnie w Ef 3,16 Apostoł modli się dla swoich adresatów o wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka (: εσω ... ανθρωπων), jakie dokonuje się mocą Ducha Świętego z inicjatywy Ojca. W biblijne rozumienie słowa "wewnętrzny" wiele treści wnosi także wszystko to, co Pismo św. mówi o "sercu", choć semiotyczna zawartość tego pojęcia w języku polskim jest bardzo odmienna²³.

Samo słowo "wewnętrzny" było i jest w dość powszechnym użyciu także poza kręgiem chrześcijaństwa, choć w każdym przypadku trzeba je brać w kontekście właściwej kultury. Oczywiście nie brak pojęcia "wewnętrzny" w chrześcijańskiej klasycznej literaturze duchowej (np. *Twierdza wewnętrzna* św. Teresy od Jezusa) i w dokumentach Kościoła. Na przykład Sobór Watykański II poleca wykładowcom *teologii życia wewnętrznego* w seminariach, aby stosownie do wewnętrznych wymagań

własnego przedmiotu uwydatniali misterium Chrystusa (por. KL 16). W innym miejscu (DK 14) zachęca kapłanów, aby zespalali w jedno swoje życie wewnętrzne z działalnością zewnętrzną. Nie definiuje jednak tych pojęć, przyjmując jako oczywiste tradycyjne ich rozumienie²⁴. Godna uwagi jest wypowiedź Jana Pawła II zawarta w encyklice o Duchu Świętym *Dominum et Vivificantem*, w której Papież utożsamia życie duchowe z życiem wewnętrznym, stwierdza bowiem: "Pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy»" (DV 58). Nieco dalej zaś w tym samym punkcie czytamy: "Kościół — jak nikt inny — jest świadom tego, co w człowieku wewnętrzne, a zarazem najbardziej głębokie i istotne, bo duchowe i niezniszczalne". Sam termin "człowiek wewnętrzny", oznaczający tego, kto żyje w Duchu Świętym, w tej encyklice występuje kilka razy (por. DV 59–60). Między innymi w związku z Eucharystią czytamy, że za jej pośrednictwem Duch Święty sprawia owo "wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka" (por. DV 62).

Pomimo pewnego usankcjonowania tej nazwy, zdecydowana większość współczesnych autorów krytykuje ją jako zbyt szeroką, a tym samym nieadekwatną i noszącą na sobie ślady tendencji manichejskich²⁵. Zwraca się uwagę, że ściśle biorąc nie ma czegoś takiego jak życie wewnętrzne, bo człowiek w świetle antropologii chrześcijańskiej stanowi jedność psychofizyczną i niezwykle trudno jest precyzyjnie wyodrębnić taką sferę jego aktywności realizującej się w jego centrum osobowym, a więc "wewnątrz", która zarazem nie uruchamiałaby jakiegś aktywności zewnętrznej, uchwytej dla otoczenia²⁶.

Słusznie zatem twierdzi ks. Wincenty Granat, że termin "[...] życie wewnętrzne należy rozumieć w znaczeniu bardzo ogólnym. Może ono oznaczać bogaty i różnorodny świat ludzkich myśli, pragnień, doznań, instynktów i wartościowań moralnych. Obok tego mówi się, że ktoś posiada głębokie lub płytkie życie wewnętrzne, przez co należy rozumieć, że posiada słaby lub mocny charakter, czy też realizuje wartości humanistyczne lub nie"²⁷. Podobną myśl wyraża ks. Stanisław Witek, stwierdzając, że życie wewnętrzne to po prostu życie psychiczne, "[...] wyrażające się w pożądaniami i namiętnościach, jakie prawdziwy uczeń Chrystusa powinien «ukrzyżować», aby iść w pełni za swoim Mistrzem"²⁸.

Louis Bouyer rozpatruje życie wewnętrzne w relacji do życia religijnego i życia duchowego. Może zatem istnieć życie religijne, które nie będzie zawierać żadnego życia duchowego, ani życia wewnętrznego w sensie całokształtu twórczych możliwości człowieka. Takie życie religijne będzie zredukowane tylko do elementarnego kultu i rytualizmu. Może istnieć także bogate życie wewnętrzne nie mające nic wspólnego z życiem religijnym, a tym samym nie może być traktowane jako życie duchowe w najszerszym tego słowa znaczeniu. Są bowiem ludzie, także niewierzący, a nawet zdeklarowani materialści, którzy wykazują ogromne bogactwo wyobraźni, myśli i uczuć, co nie musi wcale pozostawać w jakimkolwiek związku z życiem religijnym, a tym bardziej życiem duchowym, jeżeli przez to ostatnie rozumieć będziemy co najmniej otwarcie się na rzeczywistość inną niż świat uchwytny zmysłowo. Przez życie wewnętrzne Bouyer rozumie zatem świadomość własnej egzystencji. Jeżeli ta egzystencja znajduje odniesienie do jakkolwiek pojętej rzeczywistości transcendentnej, wówczas można mówić o życiu duchowym. Jeżeli z kolei ta rzeczywistość transcendentna postrzegana będzie w kategoriach osobowych, to — jego zdaniem — będziemy mieli życie religijne. Ponadto omawiany autor zauważa, że

"[...] życie wewnętrzne dąży samorzutnie do przekształcenia się w życie duchowe, a to z kolei, nie mniej spontanicznie, kieruje się ku jakiejś formie życia religijnego"²⁹

Widzimy zatem, że uprawomocnienie tradycyjnej nazwy "życie wewnętrzne" i wraz z nią nazwy "teologia życia wewnętrznego" wprowadza pewien zamęt metodologiczny z uwagi na rozbieżności co do rozumienia istoty "życia wewnętrznego". Trudno w tej sytuacji uniknąć ryzyka sprowadzenia "teologii życia wewnętrznego" do pewnego rodzaju antropologii teologicznej.

2. OKREŚLENIA WSPÓŁCZESNE

Po Soborze Watykańskim II upowszechniły się nazwy "teologia życia duchowego", "teologia duchowości" lub po prostu "duchowość"³⁰. Pozostają one w ścisłej współzależności nie tylko pod względem nominalnym, ale także treściowym. Z tej racji bardzo często wielu autorów traktuje te nazwy zamiennie, jednak bardziej wnikliwi precyzyjnie je odróżniają, twierdząc, że duchowość jest konkretnym, spontanicznym i osobistym przejawem życia duchowego danej osoby. Na przykład Josef Weismayer "duchowość" odnosi wprost do Ducha Świętego i jego działania i twierdzi, że duchowość jest życiem wznieconym i komunikowanym przez Ducha Bożego, życiem duchowym³¹. Także Charles André Bernard zwraca uwagę na istotną różnicę zachodzącą pomiędzy tym nazwami. Otóż mówiąc w teologii o życiu duchowym podkreślamy bardziej aspekt przedmiotowy. Mówiąc natomiast o teologii duchowości, podobnie jak o teologii wyzwolenia itp., przechodzimy od aspektu przedmiotowego do aspektu metodologicznego. Oznaczałoby to, że teologia duchowości ma inny przedmiot, aniżeli teologia życia duchowego³².

Z braku dość wnikliwych studiów metodologicznych odnośnie do omawianej dziedziny wiedzy teologicznej, trudno taką supozycję uznać za w pełni zasadną. Jednakże z uwagi na fakt istnienia odrębnych nazw i roli, jaką odegrały w literaturze, należy je osobno pokrótce omówić.

2.1. Teologia życia duchowego

Nazwa "teologia życia duchowego" pojawiła się w związku z wprowadzeniem jeszcze w okresie międzywojennym terminu "życie duchowe", który miał połączyć odrębnie dotychczas traktowane ascetykę i mistykę, bez faworyzowania którejkolwiek z nich. Chciano w ten sposób podkreślić ich głęboką jedność, nierozdzielność i niezależność, nadając zarazem tej dyscyplinie teologicznej charakter wiedzy praktycznej i dynamicznej, a jednocześnie zapewnić jej solidną bazę metodologiczną. Znalazło to odzwierciedlenie w sposobie organizowania wykładów akademickich i w podręcznikach³³

Wprowadzenie tej nazwy posłużyło zatem do stopniowego przelamania sztucznego podziału na ascetykę i mistykę, podtrzymywanego dotychczas przez tradycyjną nazwę "teologia ascetyczno-mistyczna". Dokonało się to głównie za sprawą czasopism poświęconych tej problematyce, m.in.: francuskiego "La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique" i włoskiego "Rivista di Vita Spirituale", amerykańskiego "Spiritual Life" i kolumbijskiego "Vida Espiritual". Na długo przed Soborem Watykańskim II tę terminologię upowszechniały również dzieła takich cenionych auto-

rów, jak wspomniany J. De Guibert — *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Roma 1939) oraz Jacobus Heerinckx — *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam* (Torino–Roma 1931).

Dużą zasługę w utrwaleniu się tej terminologii mają m.in. dokumenty końcowe Soboru Watykańskiego II, w których pojęcie “życie duchowe” pojawia się 23 razy, zaś przymiotnik “duchowy” — około 100 razy. Jeszcze częściej terminami tymi posługuje się *Katechizm Kościoła Katolickiego* ściśle nawiązujący do doktryny soborowej. Przymiotnik “duchowy” w tym dokumencie pojawia się ponad 210 razy na oznaczenie 75 rzeczowników, zaś “życie duchowe” — 21 razy w bardzo różnorodnym kontekście³⁴.

Obecnie nazwami “teologia życia duchowego” lub “teologia duchowa” (zwłaszcza w literaturze francuskiej i włoskiej) posługuje się większość współczesnych autorów, nierzadko stosując je zamiennie. Z polskich autorów nazwę “teologia życia duchowego” preferował m.in. ks. Witek, choć często zamiennie używał także nazwy “teologia duchowości”. Rozumiał przez nią zorganizowaną intelektualną refleksję nad treścią wiary, która od innych nauk teologicznych różni się funkcją mistagogiczną, wprowadzającą w tajemnice wiary. “Ma ona za zadanie stwarzać warunki do poznania szczególnych dróg prowadzących człowieka do Boga oraz pomóc w ukształtowaniu osobowości chrześcijańskiej. Przez swoją obiektywność poznawczą chroni go ona przed zbytnią bezpośredniością przeżyć w aspekcie osobistego «doświadczenia», które ma charakter subiektywny i zabarwienie raczej emocjonalne aniżeli intelektualno–wolitywne”³⁵

Ceniony karmelitański autor Albino Marchetti we wprowadzeniu do *Compendio di teologia spirituale* stwierdza, że “teologia życia duchowego jest nauką, która zajmuje się nadprzyrodzonym życiem człowieka. 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”³⁶. Autor zwraca przy tym uwagę, że zachowuje ona zarówno charakter naukowy, jak i teologiczny. Stanowi zatem część wiedzy teologicznej, gdyż posługuje się światłem wiary i rozumu, czerpiąc dane głównie z Objawienia. Z tej racji jest nauką podporządkowaną. Jest także nauką praktyczną, bowiem ma 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 osobową człowieka³⁷

W pojęciu teologii życia duchowego Fabio Giardini, który chętniej nazywa ją jednak teologią ascetyczno–mistyczną, wyróżnia trzy istotne aspekty: a) aspekt doświadczalny, którego celem bezpośrednim jest odkrycie i poznanie autentycznego stopnia życia duchowego w duszy na podstawie pewnych wskazań psychologicznych; b) aspekt doktrynalny, który dotyczy interpretacji i wyjaśniania w świetle zasad rozumu i Objawienia różnych fenomenów psychologicznych; c) aspekt praktyczny, nazywany przez niego prudencjalnym. Uznawany jest za najważniejszy. Dotyczy on odpowiednich do stopnia rozwoju duchowego sposobów postępowania. Z punktu widzenia scholastyki można powiedzieć, że pierwszy aspekt jest przy-

porządkowany opisowi (*quomodo sit*) i doświadczałnemu ustaleniu (*an sit*) stanu mistycznego, drugi aspekt skupia się wokół teologicznego wyjaśnienia doktrynalnego (*quid sit*) tego stanu, zaś trzeci aspekt byłby wskazaniem sposobu postępowania (*quod agendum sit*). Zdaniem tegoż autora, wzór takiego ujmowania teologii życia duchowego dał św. Jan od Krzyża głównie w dziele *Zywy płomień miłości*³⁸.

2.2. Teologia duchowości

Słowo "duchowość" w formie "abstrakcyjnej" pojawiło się w epoce patrystycznej i w ciągu kolejnych stuleci przechodziło ewolucję znaczeniową: od sensu ściśle religijnego w okresie od V do XI wieku, przez sens filozoficzny w pierwszej połowie XII wieku, aż po sens jurydyczny, który całkowicie zaniknął pod koniec XVI wieku. W sensie religijnym "duchowość" oznaczała życie duchowe i często była przeciwstawiana "cielesności" (*carnalitas*) lub nawet "zwierzęcości" (*animalitas*). Pojęciem tym określano rzeczywistość i aktywność, które nie pochodziły z natury, ale z łaski, a więc od Ducha Świętego działającego w człowieku. Jako termin filozoficzny "duchowość" oznaczała sposób bycia lub poznania, przeciwstawiający się tendencjom cielesno-zmysłowym i wskazywała raczej na niematerialność duszy ludzkiej. Jurydyczne natomiast rozumienie "duchowości" oznaczało administrowanie dobrami kościelnymi, materialnymi i duchowymi, a więc sprawowanie kultu, jurysdykcję, przedmioty kultu itp.³⁹

Po raz pierwszy termin ten pojawił się w listach pseudohieronimiańskich datowanych na lata dwudzieste V wieku, których rzeczywistym autorem jest Pelagiusz (+ ok. 423–429), albo ktoś z jego uczniów. W jednym z listów, zaadresowanych do neofity imieniem Thesiphont, autor zachęcał do ustawicznego rozwoju. Wyraził to m.in. w zdaniu: *Age, ut in spiritualitate proficias* ("Postępuj tak, abyś wzrastał w tym, co duchowe")⁴⁰

W XIII wieku termin ten był w powszechnym użyciu. Niemniej jednak w pismach św. Bonawentury pojawił się tylko 8 razy, zaś w pismach św. Tomasza z Akwiny — 9 razy. Św. Bonawentura używał go na określenie cech ciał uwielbionych⁴¹, zaś św. Tomasz nadał mu wyłącznie sens ascetyczny, mówiąc o chwale, jakiej dostępuje człowiek "duchowy", pokonawszy skłonności ciała. Duchowość (*spiritualitas*) jest zatem przeciwstawieniem cielesności (*carnalitas*)⁴². Nie znaleziono natomiast tego terminu u św. Alberta Wielkiego, u św. Bernarda z Clairvaux, ani u wiktyrionów. Autorzy ci na określenie rzeczywistości duchowych raczej posługiwali się pojęciem *spiritus* lub *mens*⁴³

Ponowny renesans termin "duchowość" przeżywał w okresie polemik pomiędzy Bossuetem i Fenelonem, przy czym u Bossueta nabrał on wydźwięku pejoratywnego i może dlatego został niemal całkowicie zarzucony aż do lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Dość nieśmiało używał go Tissot. Oficjalnie natomiast do słownika teologiczno-duchowego powrócił w tytule dzieła Augusta Saudreau *Manuel de spiritualité* (Paris 1920), a następnie w trzypięciowym dziele Pierre Pourrata pt. *La spiritualité chétienne* (Paris 1918–1928). Do upowszechnienia tego pojęcia przyczyniło się czasopismo "La Vie Spirituelle" oraz *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*⁴⁴.

Termin "duchowość" jest także obecny w oficjalnym nauczaniu Kościoła, choć może rzadziej niż "życie duchowe", traktowane zresztą bardzo często jako jego sy-

nonim. Sobór Watykański II używa pojęcia "duchowość" tylko 4 razy, ucząc o *duchowości małżeńskiej* (DE 6), *wschodniej duchowości monastycznej* (DE 15), o modlitwie jako autentycznym *źródle duchowości* (DZ 6) i o *duchowości misyjnej* (por. DM 29). Także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wierny doktrynie Vaticanum II, ogranicza się jedynie do technicznego użycia terminu "duchowość" bez określenia jego treści. Czyni to zaledwie 5 razy w 3 punktach poświęconych modlitwie, przy czym w p. 2684 pojęcie to występuje 3 razy.

Zdecydowanie częściej pojęcie to funkcjonuje w dokumentach Jana Pawła II, wśród których adhortacja *Vita consecrata* jest szczególnie bogata w tę terminologię. Na 112 punktów dokumentu przymiotnik "duchowy" w różnej formie gramatycznej i w bardzo różnorodnej konotacji pojawia się 76 razy, słowo "duchowość" — 30 razy, zaś "życie duchowe" — 11 razy. Uderza natomiast fakt, że przymiotnik "wewnętrzny", tak charakterystyczny dla dawniejszej epoki teologii duchowości, w tym dokumencie funkcjonuje tylko 3 razy (por. VC 6, 81 i 103).

Ostatnio powszechnie stosowane przez teologów pojęcie "duchowość", brane jest zwykle w dwojakim sensie: jako praktyka życia duchowego (sens subiektywny) i jako usystematyzowana refleksja nad tymże życiem duchowym (sens obiektywny). W tym drugim przypadku zamiennie bywa nazywana "teologią duchowości" lub — głównie przez autorów piszących po włosku — "teologią duchową" (*teologia spirituale*). Takie zastosowanie bywa preferowane także dla podkreślenia moralnego zobowiązania uprawiających tę dziedzinę do praktykowania pogłębionego życia duchowego⁴⁵. Inni autorzy, np. Augusto Guerra, utożsamiający duchowość z życiem wewnętrznym, i polski karmelita Otto Filek, wskazują na trzeci sens tego pojęcia. Jest nim ustrukturalizowana dyscyplina teologiczna, stanowiąca rodzaj szkoły duchowości. Te trzy znaczenia nie są absolutnie od siebie niezależne, lecz są raczej trzema etapami tej samej drogi przechodzenia od praktyki życia duchowego do doktryny o życiu duchowym⁴⁶.

Przedstawione powyżej opinie współczesnych teologów odnośnie do nazwy interesującej nas dziedziny teologii, wykazują jasno, że trudno jest znaleźć taką nazwę, która satysfakcjonowałaby wszystkich badaczy, a tym bardziej by wyczerpywała wskazywane przez nich aspekty⁴⁷. Niemniej jednak można powiedzieć, że duchowość to konkretny, podmiotowy kształt życia pod działaniem Ducha Świętego. Zatem teologia duchowości, to nauka teologiczna zajmująca się opisem i badaniem działania Ducha Świętego w chrześcijaństwie, a także ustalaniem praw i warunków owocnej z Nim współpracy. Toteż wielu teologów, a wśród nich kard. Josef Ratzinger, Bernard Fraling i Josef Weismayer podkreślają ścisły związek teologii duchowości z pneumatologią, tak jak to ukazuje nauka Soboru Watykańskiego II⁴⁸. Życie duchowe jest bowiem sposobem egzystencji całkowicie przenikniętej wiarą, która jest otwarta na Ducha Świętego i w której wyraża się życie tegoż Ducha. U podstaw życia duchowego jest zawsze doświadczenie Trzeciej Osoby Boskiej, działającej we wspólnocie Kościoła. Zatem o duchowości we właściwym sensie można mówić jedynie w kontekście chrystologiczno-eklezyjalnym⁴⁹. Natomiast posługiwanie się pojęciem duchowości lub życia duchowego w odniesieniu do innych przejawów dyspozycji religijnej człowieka, zasadne jest tylko wówczas, gdy brane będzie w sensie szerokim.

PRZYPISY

- ¹ D. Lasić, *Theologia christiana perfectidica*, Ant 42 (1967), s. 192–194. Zastosowano skróty według: *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, red. J. Warmiński, E. Gigilewicz, R. Sawa, Lublin 1993.
- ² Zob. M. Olphe-Galliard, *Ascèse, ascétisme*, DSAM, t. 1, k. 936–941.
- ³ Zob. C. Tresmontant, *La Mistica Cristiana e il futuro dell'uomo*, Casale Monferrato 1988, s. 33n.
- ⁴ Zob. E. Ancilli, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, [w:] *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, Roma 1984, t. 1, s. 17.
- ⁵ Zob. T. Stępień, *Przedmowa*, [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 9–36; S. Lilla, "Dionigi", [w:] *La mistica...*, dz. cyt., t. 1, s. 361–398.
- ⁶ Zob. E. Ancilli, art. cyt., s. 25.
- ⁷ C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, s. 61–72.
- ⁸ Zob. J. De Guibert, *La plus ancienne "Théologie ascétique"*, "Rivista di Ascetica e Mistica" (Roma) 18 (1937), s. 404–408; W. Słomka, *Spór wokół wydania i treści «Summarium Asceticae et Mysticae Theologiae» Chryzostoma Dobrosielskiego OFM*, ABMK 21 (1970), s. 247–254; tenże, *Dobrosielski Stefan*, EK III, k. 1395–1396.
- ⁹ Zob. J. Aumann, *Teologia spirituale*, Roma 1990, s. 11–12; S. Mojeł, *Wprowadzenie w kierownictwo duchowe według «Direttorio ascetico» G. B. Scaramello (1687–1752)*, RT 44 (1997) z. 5, s. 51–61.
- ¹⁰ Zob. C. García, dz. cyt., s. 170–174; G. Moiola, *Il problema della teologia spirituale*, SC. Supplemento 94 (1966) nr 1, s. 11*–15*.
- ¹¹ Crisógono de Jesús Sacramentado, *Compendio de ascética y mística*, Avila 1933.
- ¹² F. Giardini, *La natura della Teologia Spirituale*, "Rivista di Ascetica e Mistica" (Roma) 34 (1965), s. 413.
- ¹³ Zob. B. J. Duque, *Acerca de la Teología de la Mística*, "Revista de Teología" 2 (1952) nr 7, s. 11–17; Isidorio de san José, *Sobre la Teología de la Perfección Cristiana*, RdE 12 (1953), s. 451–506; F. Giardini, art. cyt., s. 364.
- ¹⁴ Zob. A. Orlini, *La spiritualità cattolica. Concetti e generalità*, MF 57 (1957) f. 2, s. 156.
- ¹⁵ Isidorio de san José, *Hacia una definición científica adecuada de la Ciencia Espiritual*, RdE 13 (1954), s. 330–331.
- ¹⁶ Tamże, s. 337–343; tenże, *Sobre la teología de la perfección cristiana*, RdE 12 (1953), s. 454–506.
- ¹⁷ A. Royo Marín, *Teologia della perfezione cristiana*, dz. cyt., s. 23.
- ¹⁸ Tamże, s. 23–28.
- ¹⁹ D. Lasić, art. cyt., s. 198.
- ²⁰ Zob. tamże, s. 199–203.
- ²¹ E. Juliá, *Recenti studi di spiritualità*, "Annales theologici" 6 (1992), s. 114.
- ²² Zob. G. Rodríguez-Melgarejo, *¿Qué se entiende por Teología Espiritual Sistemática?*, "Teología" 22 (1985), s. 78.
- ²³ Zob. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. León-Dufour, Poznań–Warszawa 1985, s. 871–874.
- ²⁴ Zob. I. Colosio, *Il Concilio Vaticano II e la vita spirituale*, "Rivista di Ascetica e Mistica" (Firenze) 7 (1962), s. 319.
- ²⁵ Zob. W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne. Powiązanie z teologią*, Poznań–Warszawa 1980, passim.

- ²⁶ Zob. A. Żynel, *Duchowość chrześcijańska i jej podstawy w świetle teologii posoborowej*, [w:] *Chrześcijańska duchowość* (WNZP, t. 14), red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 14–15.
- ²⁷ W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*, AK 85 (1975), s. 195.
- ²⁸ S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 15.
- ²⁹ Zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 1982, s. 11–12.
- ³⁰ Kuriozalną propozycję nazwania duchowości mianem “teosiologia” zgłasza Francisco Juberias. — *La divinización del hombre. Tratado teológico de la perfección cristiana*, Madrid 1972, s. 15.
- ³¹ Zob. J. Weismayer, *Petnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1993, s. 15.
- ³² [Ch. A. Bernard], *Discussione: 1ª parte*, [w:] *Teologia spirituale. Temi e problemi*, red. M. Gioia, Roma 1991, s. 209.
- ³³ Zob. C. García, dz. cyt., s. 187–209.
- ³⁴ Zob. M. Chmielewski, *Zagadnienie duchowości w “Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, RT 42(1995) z. 5, s. 6–9.
- ³⁵ S. Witek, dz. cyt., s. 18.
- ³⁶ Zob. wydanie polskie: A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, tł. J. E. Bielecki, Kraków 1996, t. 1, s. 13–14.
- ³⁷ Zob. tamże, s. 14–16.
- ³⁸ Zob. F. Giardini, art. cyt., s. 404–405.
- ³⁹ Zob. A. Solignac, *Spiritualité*, DSAM t. 14, k. 1142–1143.
- ⁴⁰ św. Hieronim, *De scientia divinae legis*, PL 30, 105–116; 9, 114d–115a.
- ⁴¹ Św. Bonawentura, *In Sent.*, I, d. 37, 1, a. 2, q. 1.
- ⁴² STh I–II, q. 73, a. 5; III, q. 34, a. 1, ad 1; q. 65, a. 2, ad 1.
- ⁴³ Zob. A. Solignac, art. cyt., k. 1146.
- ⁴⁴ Zob. tamże, k. 1149.
- ⁴⁵ Zob. G. Switek, *Spiritualität*, [w:] *Wörterbuch Christlicher Ethik*, red. B. Stoeckle, Freiburg–Basel–Wien 1975, s. 227; T. Alvarez, *Experiencia cristiana y Teología Espiritual*, “Seminarium” 26 (1974), s. 94–109; A. Queralt, *La “Espiritualidad” como disciplina teológica*, Gr 60 (1979), s. 330–331; A. G. Matanić, *Spiritualit' come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990, s. 35 n.
- ⁴⁶ A. Guerra, *Teología espiritual, una ciencia no identificada*, RdE 39 (1980), s. 336–343; O. Filek, *Wokół terminu “duchowość”*, RTK 13 (1966) z. 3, s. 41–42.
- ⁴⁷ A. Queralt, art. cyt., s. 331.
- ⁴⁸ J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, [w:] *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, red. C. Heitmann, H. Mühlen, Hamburg–München 1974, s. 223; B. Fraling, *Überlegungen zum Begriff der Spiritualität*, ZKTh 92 (1970), s. 189.
- ⁴⁹ Zob. A. Orlini, art. cyt., s. 157.