

Ks. Marek CHMIELEWSKI*
Lublin

METODOLOGICZNE PODSTAWY TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Na progu drugiego i trzeciego tysiąclecia dostrzegamy nasilającą się zainteresowanie duchowością, nierzadko utożsamianą ze stanami „wyższej”, to znaczy „odmiennej świadomości” (W. James), lub ze „szczytującymi stanami świadomości” (A. Maslow). Różnorodność przejawów tego „przebudzenia duchowego” może czasem przypominać — mówiąc językiem Tomasza Mertona — wrzask sępów krążących nad padliną¹. Okazuje się bowiem, że im bardziej wątpliwy i kontrowersyjny jest przedmiot tego zainteresowania, tym większy czyni się wokół niego hałas². Rodzi to wiele nieporozumień odnośnie do duchowości w ogóle, a nawet podejrzeń co do jej merytorycznej zasadności i celowości. Dotyka to także duchowości chrześcijańskiej i teologicznej refleksji nad nią. Wciąż jeszcze bowiem odżywiają poglądy, według których teologia duchowości to zwykła ascetyka i rodzaj pobożnej wiedzy, stanowiącej część teologii moralnej³.

* Ks. dr Marek Chmielewski (ur. 1959) kapłan diecezji radomskiej. Doktorat z teologii duchowości na KUL w 1990 roku pt. *Doświadczenie mistyczne w życiu i nauce Matki Marceliny Darowskiej (1827-1911)*. Od 1988 roku pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL. Sekretarz Sekcji Duchowości Teologów Polskich (od 1989). Opublikował kilkadziesiąt artykułów z zakresu teologii duchowości, zainicjował i redaguje serię „Duchowość w Polsce” oraz *Leksykon duchowości katolickiej*. Autor książki: *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej* (Niepokalanów 1992), (współautor ks. W. Słomka) *Polscy teologowie duchowości* (Lublin 1993), *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej* (Lublin 1999) i *101 pytań o życie duchowe* (Lublin 1999).

¹ *Zen i ptaki żądzy*, Kraków 1995, s. 7.

² Przykładem tego są rzekome objawienia w Medjugorje, których rzeczową analizę przeprowadzono w poprzednim artykule.

³ Zob. A. G. M a t a n i ć, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990, s. 9.

Za ten stan rzeczy ponoszą odpowiedzialność także sami teologowie duchowości, którzy wciąż za mało uwagi poświęcają metodologicznej stronie uprawianej przez siebie dziedziny. Podejmując różnorodną problematykę z zakresu duchowości, autorzy często nie precyzują pojęć, jakimi się posługują, uważając je za ogólnie znane i zrozumiałe dla wszystkich. Nietrudno zgadnąć, jakie mogą być tego konsekwencje w praktyce życia chrześcijańskiego, tym bardziej, że tendencji do rozmywania pojęć sprzyja postmodernistyczny sposób myślenia, programowo lekceważący logikę i jakąkolwiek metodologię⁴.

W pełni zasadną więc wydaje się próba doprecyzowania podstawowych pojęć z zakresu teologii duchowości, jaką zamierzamy podjąć w niniejszym studium, oraz wskazanie na metodologiczne podstawy teologii duchowości, takie jak: przedmiot materialny i formalny teologii duchowości, jej źródła i metoda⁵. Zdaniem ks. Stanisława Kamińskiego, jednego z najwybitniejszych metodologów polskich, te właśnie zagadnienia należą do podstawowych determinantów każdej nauki⁶.

O tym, jak ważne, aczkolwiek trudne jest podejmowanie tych kwestii, świadczy fakt, że na przełomie XIX i XX wieku, właśnie w wyniku toczących się wówczas sporów metodologicznych, wyodrębniła się i usamodzielniała teologia duchowości jako dyscyplina naukowa pojmowana we współczesnym sensie. Umożliwiło to wprowadzenie jej do programu studiów uniwersyteckich, najpierw na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie „Angelicum” w 1917 roku, a następnie w dwa lata później na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim.

1. NAZWY I PRZEDMIOT TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Z metodologicznego punktu widzenia sprawą wcale nie marginalną jest posługiwanie się właściwą nazwą w odniesieniu do danej dyscypli-

⁴ Zob. Z. S a r e ł o, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 9-27.

⁵ Szerzej na ten temat zob. M. C h m i e l e w s k i, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999.

⁶ Zob. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981³, s. 167.

ny naukowej. Nazwa powinna bowiem określać samą jej istotę i cel, a także adekwatnie wskazywać na właściwy przedmiot badań.

A. Nazwy

W przeszłości bogatą problematykę chrześcijańskiego życia duchowego określano różnymi nazwami. Dionisius Lasić wylicza ich aż 45 dzieląc na 16 grup według idei, jakie one wyrażają⁷. Do najbardziej upowszechnionych nazw teologicznej refleksji nad życiem duchowym, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, należą: teologia ascetyczno-mistyczna, teologia doskonałości, teologia życia wewnętrznego, a ostatnio teologia duchowości albo teologia życia duchowego.

Do zachodniego słownika teologicznego pojęcie „teologia mistyczna” wprowadził na początku VI wieku Pseudo-Dionizy Areopagita⁸. Niemal powszechnie funkcjonowało ono aż do połowy XVII wieku. Przez teologię mistyczną rozumiano zarówno wiedzę o życiu duchowym, jak i praktykę tegoż życia łącznie z doświadczeniem mistycznym. Przykładem tego są pisma św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża.

Pierwszym, który całość problematyki życia duchowego wyłożył pod wspólną nazwą teologii ascetycznej i mistycznej, dokonał polski franciszkanin Stefan Chryzostom Dobrosielski⁹, a w sto lat później podział na ascetykę i mistykę utrwalił oraz upowszechnił włoski jezuita Giovanni Battista Scaramelli¹⁰. Od tamtej pory przyjął się zwyczaj niezależnego omawiania dwóch aspektów chrześcijańskiego życia ducho-

⁷ Zob. *Theologia christiana perfectidica*, „Antonianum”, 42(1967), s. 192-194.

⁸ Zob. T. Stępień, *Przedmowa*, [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 9-36; S. Lilla, „Dionigi”, [w:] *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, Roma 1984, t. 1, s. 361-398.

⁹ Zob. J. De Guibert, *La plus ancienne „Théologie ascétique”*, RAM 18(1937), s. 404-408; W. Słomka, *Spór wokół wydania i treści «Summarium Asceticae et Mysticae Theologiae» Chryzostoma Dobrosielskiego OFM*, [w:] „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 21(1970), s. 247-254; tenże, *Dobrosielski Stefan*, EK III, k. 1395-1396.

¹⁰ Widać to wyraźnie w dwóch jego dziełach: *Direttorio ascetico* (Napoli 1752) i *Direttorio mistico* (Venezia 1754); zob. J. Aumann, *Teologia spirituale*, Roma 1991, s. 11-12.

wego: ascetyki i mistyki, a w związku z tym pojawiła się nazwa „teologia ascetyczno-mistyczna”, którą dość powszechnie stosowano jeszcze przed Soborem Watykańskim II, uznając ją na ogół za specyficzną część teologii moralnej¹¹.

Mówienie o teologii ascetyczno-mistycznej sugeruje, że ta dyscyplina teologiczna ma podwójny przedmiot: ascezę i mistykę, przez co zostaje wprowadzony sztuczny podział na fazę życia duchowego właściwego wszystkim ochrzczonym (ascetyka) i fazę życia duchowego, do którego w sposób nadzwyczajny zostali wybrani tylko niektórzy (mistyka). Klóci się to zarówno z samym pojęciem życia duchowego, jak i chrześcijańską koncepcją ascetyki oraz mistyki. Asceza i mistyka, wbrew niektórym dawniejszym poglądom, są nie tyle odrębnymi fazami rozwoju duchowego, co raczej dwoma współzależnymi wymiarami jednego co do istoty życia duchowego.

Warto dodać, że pojęcia ascezy i mistyki nie są pojęciami specyficznymi chrześcijańskimi. Praktyki ascetyczne i doświadczenie mistyczne, to istotne elementy każdej religii. Mówiąc zatem o ascezie i mystyce należałoby zawsze dokonywać uściślenia, o jakiej ascezie i mystyce jest mowa: chrześcijańskiej, buddyjskiej, naturalnej czy innej.

Nie wydaje się także, aby nazwa „teologia doskonałości”, preferowana przez niektórych teologów (np. A. Royo Marín, B. Jiménez Duque), precyzyjnie wskazywała na cel i przedmiot interesującej nas dyscypliny teologicznej. Doskonałość (*perfectio*) oznacza bowiem stan dokonania, doprowadzenia jakiejś czynności do właściwego jej końca, do celu. Jest więc osiągnięciem pełni możliwości w jakimś zakresie bytu lub działania zarówno w sensie podmiotowym (np. doskonały artysta), jak i w sensie przedmiotowym (np. doskonałe dzieło)¹². Ilekroć więc używa się słowa „doskonałość”, należałoby uściślać, o jaką doskonałość chodzi. Doskonałość w znaczeniu chrześcijańskim jest osiągnięciem pełni nadprzyrodzonej miłości, a więc jest tym samym co świętość (por. Mt 5, 48; 19, 21; 1 Ef 4, 13; Flp 3, 12; 2 Tm 3, 17; 1 J 4,

¹¹ Zob. F. Giardini, *La natura della Teologia Spirituale*, RAM 34(1965), s. 364.

¹² Zob. A. Orlini, *La spiritualità cattolica. Concetti e generalità*, „Miscellanea francescana”, 57(1957), f. 2, s. 156.

18)¹³.

Usankcjonowanie tej nazwy w odniesieniu do współcześnie rozumianej teologii duchowości może rodzić pokusę zawężania przedmiotu badawczego tylko do finalnych momentów chrześcijańskiego życia duchowego z pominięciem całej dynamiki duchowego rozwoju. Poza tym sugeruje maksymalistyczne a zarazem idealistyczne nastawienie teologii duchowości¹⁴.

Bardzo rozpowszechnionym do niedawna określeniem życia duchowego było „życie wewnętrzne”, dlatego systematyczną refleksję teologiczną nad nim nazywano „teologią życia wewnętrznego”. Bardzo często operowały nią podręczniki i publikacje teologicznoduchowe okresu przedsoborowego¹⁵. O życiu wewnętrznym uczy wiele św. Paweł (por. Rz 7, 22; 2 Kor 4, 16; Ef 3, 16), jak również klasyka chrześcijańskiej literatury duchowej. Dla przykładu wystarczy wymienić tu *Twierdzę wewnętrzną* św. Teresy od Jezusa. Nie brak też tego pojęcia w dokumentach Kościoła (por. KL 16; DK 14; DV 58-60. 62)¹⁶.

Pomimo pewnego usankcjonowania tej nazwy, większość współczesnych autorów krytykuje ją jako zbyt szeroką, a tym samym nieadekwatną i noszącą na sobie ślady tendencji manichejskich. Zwraca się uwagę, że z racji jedności psychofizycznej człowieka, niezwykle trudno precyzyjnie wyodrębnić taką sferę aktywności realizującej się w jego centrum osobowym, a więc „wewnątrz”, która zarazem nie uruchamiałaby jakiegś aktywności zewnętrznej, uchwytniej dla otoczenia (np. postawy ciała, mimika, gesty itp.). Toteż przyjmuje się, że życie wewnętrzne to bogaty i różnorodny świat ludzkich myśli, pragnień, do-

¹³ Zob. Isidorio de san José, *Hacia una definición científica adecuada de la Ciencia Espiritual*, RevEsp 13(1954), s. 330-331.

¹⁴ Zob. E. Juliá, *Recenti studi di spiritualità*, „Annales theologici”, 6(1992), s. 114.

¹⁵ Zob. A. Guerra, *Teología espiritual una ciencia no identificada*, RevEsp 39(1980), s. 336-338; G. Rodríguez - Melgarejo, *¿Qué se entiende por teología espiritual sistemática?*, „Teología”, 22(1985), s. 78.

¹⁶ Zob. N. Baumert, *Życie w Duchu w Pismach Pawłowych*, [w:] *Duchowość chrześcijańska* (kolekcja „Communio”, t. 10), red. L. Balter, Pallottinum 1995, s. 67-82; D. De Pablo Maroto, *La espiritualidad en el Concilio Vaticano II. Bibliografía fundamental*, RevEsp 34(1975), s. 229-246; I. Colosio, *Il Concilio Vaticano II e la vita spirituale*, RAM 7(1962), s. 319-338.

znań, instynktów i wartościowań moralnych¹⁷. Wynika z tego, że może istnieć bogate życie wewnętrzne nie mające jednak wiele wspólnego z życiem religijnym.

Przez życie wewnętrzne można zatem rozumieć także świadomość własnej egzystencji. Jeżeli ta egzystencja znajduje odniesienie do jakkolwiek pojętej rzeczywistości transcendentnej, wówczas można mówić o duchowości. Jeżeli z kolei ta rzeczywistość transcendentna postrzegana będzie w kategoriach osobowych i w płaszczyźnie wiary chrześcijańskiej, wówczas stanie się życiem duchowym¹⁸. Innymi słowy: każdy człowiek z uwagi na swą rozumną naturę posiada życie wewnętrzne, układające się w jakąś duchowość, która w przypadku chrześcijanina zawsze powinna mieć postać życia duchowego, czyli życia w Duchu Świętym. Duchowość zatem należy do życia wewnętrznego i stanowi jego integralną część. Natomiast szczególną postacią duchowości, jako religijnej funkcji rozumnej natury ludzkiej, jest życie duchowe¹⁹. Jeżeli natomiast mówi się o życiu wewnętrznym w kontekście wiary chrześcijańskiej, to znaczy, że sfera psychoemocjonalna, woli tywna i poznawcza człowieka ochrzczonego powinny być przeniknięte darami Ducha Świętego. To działanie Ducha Świętego w człowieku nie niszczy jego życia wewnętrznego, przeciwnie — oczyszcza je i udoskonala zgodnie z aksjomatem *gratia non tollit naturam sed eam perficit* (por. DV 58-59).

Współcześnie mówi się raczej o teologii duchowości i teologii życia duchowego. Oznacza to, że przedmiotem tej dyscypliny teologicznej jest właśnie duchowość, utożsamiana często z życiem duchowym.

¹⁷ Zob. W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*, AK 85(1975), s. 195; W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne. Powiązanie z teologią*, Poznań-Warszawa 1980, passim; A. Żył, *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. 14-15; S. Wittek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 15.

¹⁸ Zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 1982, s. 11-12.

¹⁹ Por. G. del Pozo, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, [w:] *Duch Odnowiciel* (kolekcja „Communio”, t. 12), red. L. Balter, Pallottinum 1998, s. 218-232.

Słowo „duchowość” (*spiritualitas*) pojawiło się już w epoce patrystycznej²⁰. Wówczas rozumiane było najczęściej jako przeciwstawienie cielesności i wskazywało na niematerialność duszy ludzkiej. W późniejszym okresie miało sens jurydyczny i oznaczało administrowanie materialnymi i duchowymi dobrami kościelnymi, czyli m.in. sprawowanie liturgii, przedmioty kultu, jurysdykcję itp. W II połowie XVII wieku, głównie w wyniku polemik pomiędzy Bossuetem i Fenelonem odnośnie do kwietyzmu, termin ten nabrał wydźwięku pejoratywnego i może dlatego został niemal całkowicie zarzucony aż do lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Oficjalnie natomiast do słownika teologiczno-duchowego powrócił dzięki dziełom dwóch autorów: Augusta Saudreau *Manuel de spiritualité* (Paris 1920) i Pierre Pourrata *La spiritualité chétienne* (Paris 1918-1928)²¹. „Duchowość” jako nazwę odnaleźć można we współczesnym oficjalnym nauczaniu Kościoła (por. np.: DE 6. 15; DZ 6; DM 29; KKK 2684; VC 6. 81. 103).

Ostatnio powszechnie stosowane przez pojęcie „duchowość”, rozumiane 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 zamienienie bywa nazywana „teologią duchowości” lub — głównie przez autorów piszących po francusku i włosku — „teologią duchową” (*teologia spirituale*). Ta ostatnia forma podkreśla moralne zobowiązanie uprawiających tę dziedzinę do praktykowania głębokiego życia duchowego²².

„Duchowość” jest znaczeniowo bliska pojęciu „życie duchowe”, przez które m.in. ks. Walerian Słomka rozumie „styl życia”, „życie według Ducha”, „postępowanie według Ducha” albo „zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha”. Oznacza to, że teologia duchowości podejmuje badania w celu identyfikacji wszystkiego, co jest wartością w

²⁰ Św. Hieronim, *De scientia divinae legis*, PL 30, 105-116; 9, 114d-115a.

²¹ Zob. A. Solignac, *Spiritualité*, DSAM t. 14, k. 1142-1149.

²² Zob. G. Switek, *Spiritualität*, [w:] *Wörterbuch Christlicher Ethik*, red. B. Stoeckle, Freiburg-Basel-Wien 1975, s. 227; A. Queralt, *La „Espiritualidad” como disciplina teológica*, „Gregorianum”, 60(1979), s. 330-331; L. Rocha e Melo, *Co to jest duchowość?*, [w:] *Duchowość chrześcijańska*, s. 25-32; O. Filek, *Wokół terminu „duchowość”*, RTK 13(1966), z. 3, s. 41-42; Guerra, *Teologia espiritual*, s. 336-343; Matanić, dz. cyt., s. 35 n.

aspekcie jednoczącego przebóstwienia i uszczęśliwiającej komunii z Bogiem i całym Bożym stworzeniem. Ten „styl życia” najpełniej realizuje się na tzw. drodze doświadczenia duchowego, w którym szczególne znaczenie ma afektywność, przez całą biblijną i chrześcijańską tradycję określaną mianem serca, stanowiącego centrum i szczyt ludzkiego bytu (*apex animae*)²³.

W tym ujęciu duchowość nie jest ograniczona tylko do postaw będących przejawem nadprzyrodzonej wiary, nadziei i miłości, choć trzeba podkreślić, że stanowią one sam fundament chrześcijańskiej duchowości. Każdy zespół lub kształt postaw wobec tego, co obiektywnie lub subiektywnie uznawane jest za wartość, określa duchowość danej osoby. Upoważnia to do mówienia także o innych formach i przejawach duchowości oprócz duchowości chrześcijańskiej²⁴.

Wprowadzenie nazwy „teologia życia duchowego” wskazuje, że jej przedmiotem jest „życie duchowe”. Pojęcie to bardzo często pojawia się zarówno w dokumentach końcowych Soboru Watykańskiego II, w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, jak i w nauczaniu Jana Pawła II²⁵.

„Teologia życia duchowego — jak pisze ceniony karmelitański autor, Albino Marchetti — 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”²⁶. Można zatem powiedzieć, że teologia życia duchowego (duchowości chrześcijańskiej), to nauka teologiczna, której

²³ *Teologia duchowości*, [w:] M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, s. 240-241.

²⁴ T e n ż e, *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988, s. 13-15; t e n ż e, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lublin 1996, s. 9; t e n ż e, *Teologia jako refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, STV 12(1979), nr 1, s. 59; por. Ch. D u q u o c, *Teologia e spiritualità. (Cultura religiosa, spirito critico, umiltà della fede ed obbedienza ecclesiale)*, „Concilium” (Brescia), 2(1966), s. 30-59.

²⁵ Zob. M. Ch m i e l e w s k i, *Zagadnienie duchowości w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, RT 42(1995), z. 5, s. 6-9.

²⁶ *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 1, s. 13-14. Podobny pogląd zgłasza S. W i t e k, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1996, s. 18.

celem jest opis i badanie działania Ducha Świętego w chrześcijaństwie, a także ustalanie praw i warunków owocnej z Nim współpracy.

Zamykając rozważania dotyczące zagadnienia nazwy naszej dyscypliny, warto zwrócić uwagę na pewną preferencję regionalną. Na przykład, w obszarze języka francuskiego od początku stulecia najczęściej stosuje się nazwę „la spiritualité” lub „la vie spirituelle”. Z kolei teolodzy niemieccy długo unikali terminu „die Geistigkeit” (duchowość), posługując się raczej słowem „die Frömmigkeit” (pobożność). Dopiero niedawno zaadoptowali latynizm w formie „die Spiritualität”²⁷. Autorzy hiszpańskojęzyczni, obok „la vida espiritual” lub „la espiritualidad”, nadal używają nazwy „la vida sobrenatural” oraz „la vida interior”.

B. Przedmiot materialny

Współcześnie panuje zgodność co do tego, że przedmiotem materialnym teologii duchowości jest życie wewnętrzne, szeroko rozumiana duchowość, a przede wszystkim życie duchowe. Krótki przegląd niektórych wypowiedzi Kościoła pozwoli uchwycić, czym jest przedmiot materialny współczesnej teologii duchowości.

Wśród licznych wypowiedzi Jana Pawła II znajdujemy dość precyzyjne określenie duchowości chrześcijańskiej i życia duchowego. Na przykład *Redemptoris missio* Ojciec święty stwierdza, że „działalność misyjna wymaga specyficznej duchowości” (RMs 87), która „[...] wyraża się przede wszystkim w życiu pełnym uległości Duchowi Świętemu” (RMs 87). Jej istotnym rysem jest także „wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem” (RMs 88) i miłość apostołska (por. RMs 89). „Duchowość misyjna Kościoła prowadzi do świętości” (RMs 90), toteż powinien nią być przeniknięty cały Kościół. W *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II pisze, że życie duchowe jest „[...] życiem ożywianym i kierowanym przez Ducha ku świętości i ku doskonaleniu miłości” (PDV 19). Podobnie w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Vita consecrata*, w której terminologia teologicznoduchowa jest nadzwyczaj obfita, Papież pisze, że „[...] życie duchowe, rozumiane jako życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego, jest drogą wiodącą do coraz większej

²⁷ Zob. J. Weismayer, *Thema «Spiritualität»*, ThPQ 123(1975), s. 279-284.

wierności...”. Duchowość zaś, to „konkretny wzór relacji z Bogiem i ze środowiskiem”, wypuklający ten lub inny aspekt jedynej tajemnicy Chrystusa” (VC 93).

Określenie duchowości zbieżne z wypowiedzią papieską, znajdujemy w *Instrumentum laboris* VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów. Według tego dokumentu duchowość „oznacza pewien «styl życia» albo «życie według Ducha» (por. Rz 8, 9), «postępowanie według Ducha» (por. Rz 8, 4) [...] zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji” (nr 21)²⁸.

Wśród poglądów współczesnych teologów duchowości próżno byłoby szukać jednolitej definicji duchowości i życia duchowego²⁹. Ten stan rzeczy wydaje się usprawiedliwiać Antoni J. Nowak OFM, który zauważa, że duchowość jako termin antropologiczny, wskazuje na jedną ze specyficznych właściwości natury ludzkiej odróżniającą ją od świata zwierząt. „Duchowość jest zatem pojęciem prostym, niedefiniowalnym. Nie sposób także sprowadzać duchowości do jakiegoś wspólnego mianownika i nie można jej zdefiniować *per genus et differentiam specificam*”. Jest ona zjawiskiem ogólnoludzkim oraz istotnym elementem kultury. Nie należy jej zatem ujmować wyłącznie w jednorodnych kategoriach, np. psychologicznych czy socjologicznych. Treść tego pojęcia — zdaniem naszego autora — staje się bardziej uchwytna dzięki towarzyszącym mu zwykle przymiotnikom, mówimy bowiem o duchowości chrześcijańskiej, buddyjskiej, judaistycznej itd.³⁰

Przez duchowość rozumieć więc będziemy powszechny fenomen ludzkiej natury zorientowanej na Transcendencję, będący funkcją życia wewnętrznego jako całości kształtu aktywności psychicznej oraz dyspozycji poznawczo-wolitywno-afektywnych. Z kolei w zależności od religijno-kulturowych koncepcji tej Transcendencji należy wyróżnić du-

²⁸ Cyt. za: W. S ł o m k a, *Teologia duchowości*, s. 231.

²⁹ Zob. S o l i g n a c, art. cyt., k. 1150; M. B e l d a, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*, „Annales theologici”, 6(1992), s. 454; A. H u e r g a, *El método de la teología espiritual*, „Seminarium”, 14(1974), s. 236-238; G. M o i o l i, *Il problema della teologia spirituale*, „La Scuola Cattolica”. Supplemento, 94(1966), nr 1, s. 16*-18*;

³⁰ *Duchowość osób konsekrowanych*, [w:] *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lublin 1998, s. 180.

chowość poszczególnych religii, a nawet zasadnym byłoby mówienie o duchowości areligijnej. Trudno bowiem w duchu Vaticanum II (por. KK 16; DRN 2) ludziom pozostającym poza strukturami Kościoła odmawiać chociażby najmniejszych przejawów duchowości, czyli życia „ponad biologiczno-psychicznego” i „ponadintelektualnego”³¹. Jeżeli natomiast przedmiotem odniesienia tak rozumianej duchowości jest Osobowy Bóg objawiający się w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego, wówczas należy mówić o duchowości koniecznie z przymiotnikiem „chrześcijańska”. Tylko pod tym warunkiem mogłaby być utożsamiana z „życiem duchowym”, albo — dokładniej biorąc — rozumiana jako konkretny, indywidualny lub wspólnotowy przejaw (albo jego brak) życia duchowego, czyli życia w Duchu Świętym³².

Innymi słowy, mamy trzy zakresowo różne pojęcia: życie wewnętrzne, duchowość i życie duchowe. Duchowość należy do życia wewnętrznego i stanowi jego nieodłączny element. Kiedy zaś duchowość staje się przejawem wiary w Jezusa Chrystusa, wówczas mówimy o życiu duchowym. W tym przypadku — jak sugeruje Charles A. Bernard — pojęcie „duchowość” wskazuje bardziej na aspekt podmiotowy, zaś „życie duchowe” — na aspekt przedmiotowy³³. Z uwagi na ten pogląd inaczej należałoby rozłożyć akcenty w teologii duchowości i teologii życia duchowego. Głównym przedmiotem zainteresowania teologii duchowości byłby podmiot doświadczenia duchowego, zaś w teologii życia duchowego bardziej przedmiot tegoż doświadczenia, czyli aplikacje treści wiary odnośnie do chrześcijańskiej doskonałości i świętości.

C. Przedmiot formalny

Specjalizacja nauki oraz efektywność badawcza domaga się zawężenia zakresu jej przedmiotu materialnego, m.in. przez wskazanie tzw.

³¹ Zob. Ch. A. Bernard, „*Spirituel*” — „*spiritualité*”, „*Christus*”, 16(1969), s. 473; por. J. M. García, *Teología espiritual. Elementos para una definición de su estatuto epistemológico*, Roma 1995, s. 190-194.

³² Por. O. Boulnois, *Duchowość czy życie chrześcijańskie w Duchu?*, [w:] *Duchowość chrześcijańska*, s. 60-66.

³³ *Discussione: 1ª parte*, [w:] *Teologia spirituale. Temi e problemi*, red. M. Gioia, Roma 1991, s. 209.

przedmiotu formalnego. Metodologia nauk, oprócz przedmiotu materialnego, rozróżnia zatem przedmiot formalny *quod* i *quo*. Pierwszy z nich, to aspekt lub kąt widzenia, z którego przedmiot materialny jest poznawany i systematyzowany. On zasadniczo rozstrzyga o podziale danej dziedziny nauki na poszczególne dyscypliny. Natomiast rzadziej wyodrębniany przedmiot formalny *quo*, to sposób lub reguły postępowania badawczego niezależnie od wybranego aspektu, dlatego nazywany bywa przedmiotem formalnym metodologicznym³⁴. W przypadku teologii jest on wspólny dla wszystkich jej dyscyplin. Teolog bowiem bada rzeczywistość realną lub intencjonalną pod wybranym kątem, posługując się rozumem oświeconym wiarą (por. FR 13-15).

Wśród wypowiedzi współczesnych teologów duchowości, podejmujących problematykę metodologiczną, rzadko spotyka się takie rozróżnienie na przedmiot materialny i formalny teologii duchowości. Tymczasem wydaje się, że może ono stanowić klucz do rozwiązania kwestii właściwego przedmiotu posoborowej teologii duchowości, przez to, że za przedmiot materialny teologii duchowości należałoby uznać życie duchowe, czyli duchowość chrześcijańską, zaś za przedmiot formalny — chrześcijańskie doświadczenie duchowe, brane zwłaszcza w wymiarze afektywnym. Katolicka teologia duchowości bada bowiem życie wewnętrzne i życie w Duchu Świętym nie tylko od strony statycznej, a więc w jego strukturze i warstwie treściowej, ale przede wszystkim od strony dynamicznej, czyli proces doświadczenia duchowego, w którym szczególnie znaczenie ma afektywność.

Po okresie zdystansowania się wobec problematyki chrześcijańskiego doświadczenia duchowego, wywołanego potępieniem modernizmu, odważną próbę jego rehabilitacji na długo przed Soborem Watykańskim II podjął Jean Mouroux w dziele pt. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Paris 1952), w którym doświadczenie chrześcijańskie potraktowane zostało jako centralny temat teologii³⁵. Także Ojcowie Soborowi wiele razy w końcowych dokumentach odwo-

³⁴ Zob. Kamiński, dz. cyt., s. 171.

³⁵ Zob. S. Ubbiali, *La teologia dell'esperienza cristiana nella riflessione di Jean Mouroux*, „La Scuola Cattolica”, 106(1978), s. 506-507; J. M. García, dz. cyt., s. 162-167; por. G. Colombo, *La nozione di «esperienza» nel magistero antimoderista*, „Teologia”, 4(1979), s. 297-313.

łują się do doświadczenia w ogóle, a także do doświadczenia w sensie duchowym (por. KK 62; KO 8; KDK 13. 33. 62; DA 3; DK 14), co otwiera drogę do odważnych poszukiwań nowych dróg teologii.

Jednym z pierwszych teologów, który po Soborze Watykańskim II podejmował kwestię roli chrześcijańskiego doświadczenia duchowego w refleksji teologicznej, jest ks. Walerian Słomka. Zauważa on, że „[...] problem doświadczenia religijnego nie jest ani wyłącznie związany z chrześcijaństwem, ani też obcy chrześcijaństwu. Jest on związany z każdym człowiekiem w tym sensie, w jakim można powiedzieć, że każdy człowiek jest przez swą ludzką naturę człowiekiem religijnym”³⁶. Nie dziwi więc, że współcześni teologowie (m.in. Ch. A. Bernard, G. Gozzelino, G. Moiola, F. Ruiz Salvador, J. Weismayer) chrześcijańskie doświadczenie uznają za specyficzny przedmiot teologii duchowości.

a) Doświadczenie duchowe

Pomimo wciąż żywego zainteresowania dla doświadczenia jako takiego, nie dopracowano się jednoznacznego jego pojęcia. Wydaje się to poniekąd niemożliwe, gdyż wszystkie dziedziny życia ludzkiego w mniejszym lub większym stopniu odwołują się do niego nadając mu własne znaczenie. Toteż H.-G. Gadamer stwierdza, że pojecie doświadczenia należy zaliczyć do najbardziej niejasnych³⁷. Z tego powodu należy przyjąć, że w teologii duchowości chodzi o doświadczenie brane w sensie egzystencjalnym. Chodzi bowiem nie o doświadczenie w sensie epistemologicznym, w którym przedmiot i treść doświadczenia pozostają na zewnątrz podmiotu, lecz o taki rodzaj doświadczenia, które wpisuje się niejako w sedno ludzkiej egzystencji. Jest to forma pre-racjonalnej świadomej relacji w osobistym przeżyciu faktu lub idei nie w sensie poznania dyskursywnego, towarzyszącego procesom życiowym, ale poznania zdobywanego dzięki życiu³⁸.

³⁶ Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. *Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin 1972, s. 3.

³⁷ *Wehrheit und Methode. Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, s. 329.

³⁸ Zob. A. L e o n a r d, *Expérience spirituelle*, DSAM t. 4, k. 2004-2005; S. K o -

Wiele światła na to, czym jest doświadczenie w ogóle, a także doświadczenie duchowe, rzuca łacińska etymologia tego pojęcia. Słowo *experientia* (*ex-* — z czegoś; *per-* — poprzez coś, dla kogoś lub czegoś; *itere* — powtarzać, podejmować po raz wtóry; iść, podróżować) wskazuje na „poznanie smakujące”, dzięki któremu człowiek poznaje „smak”, jaki wydobywa z rzeczywistości, którą przemierza jako drogę życia. Oznacza to, że w każdym doświadczeniu zawiera się moment kontemplacji, toteż nie może ono istnieć niezależnie od osoby, w abstrakcji³⁹.

W języku polskim „doświadczenie”, obok innych znaczeń, rozumiane jest na ogół jako kategoria teoriopoznawcza i oznacza całokształt postrzegania rzeczywistości lub postrzeżonych faktów. Od strony semantycznej termin ten wyraźnie nawiązuje do czynności „świadczania” lub „zaświadczania”, czyli bycia dowodem czegoś lub występowania w charakterze naocznego obserwatora. Mieści się w tym także odniesienie do „świadomości”. W doświadczeniu chodzi więc o takie poznanie, które głęboko wpisując się w świadomość poznającego, czyni go zdolnym do wiarygodnego przekazu poznanych treści.

Doświadczenie aktualizuje się wówczas, gdy osoba, jako świadomy podmiot, ujmuje siebie w relacji do otaczającej ją rzeczywistości realnej lub intencjonalnej. Jako akt osobowy, jest ono w istocie relacją, która z metafizycznego punktu widzenia jest jakimkolwiek przyporządkowaniem czegokolwiek czemukolwiek, toteż wyróżnia się trzy niezbędne składniki każdej relacji: to co jest przyporządkowane — czyli podmiot relacji; to, czemu podmiot jest przyporządkowany — czyli kres albo przedmiot relacji; oraz to, ze względu na co zaistniało przyporządkowanie — czyli powód (natura) relacji. Specyfiką tej relacji jest to, że podmiot w jakiś sposób przyporządkowuje się przedmiotowi, czyli podmiot przyjmuje funkcję doznawania, zaś przedmiot funkcję oddziaływania. Doświadczenie w istocie polega więc na aktualizacji przez przedmiot możliwości tkwiących w podmiocie, czyli na wydobywaniu

w a l c z y k, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym we współczesnej literaturze filozoficznej*. [w:] *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 59 ns.

³⁹ Zob. A. Guerra, *Esperienza cristiana*, DES, s. 934; J.-L. Illanes, *La experiencia cristiana como vida y como fundamento*, „Scripta Theologica”, 18(1986), f. 2, s. 609-613.

z podmiotu nowej formy bytowania branej w sensie przypadłościowym, dzięki czemu osoba, jako świadomy podmiot doświadczenia, spełnia się w swoim bycie i transcenduje⁴⁰. Wynika z tego, że każde doświadczenie ludzkie zachowuje charakter pasywno-receptywny.

O doświadczeniu duchowym można mówić wówczas, gdy zachodzi świadomy i osobowy kontakt z jakąś rzeczywistością nadmysłową, a zwłaszcza nadprzyrodzoną, zaś sama relacja zachodząca pomiędzy nimi ma charakter soteriologiczny⁴¹. Natomiast gdy przedmiot postrzegany jest nie tylko jako Byt transcendentny, ale jako Bóg w Trójcy Osób, wówczas mamy do czynienia z chrześcijańskim doświadczeniem duchowym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest ono aktem w pełni osobowym, dlatego dominuje w nim tendencja „kochać”, gdyż chrześcijańskie doświadczenie duchowe zawsze prowadzi do zawierzenia. Nie jest bowiem wiedzą o czymś, ale spotkaniem z Kimś — z Chrystusem we wspólnocie Kościoła. Tego typu doświadczenia nie można redukować jedynie do aktów poznawczych. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest zatem aktem lub sumą aktów, za pomocą których człowiek ujmuje siebie w relacji do Boga objawiającego się w Chrystusie mocą Ducha Świętego. Składają się nań komponenty: poznawczy, wolitywno-afektywny, działaniowy oraz eklezjalno-wspólnotowy⁴².

b) Rola afektywności w życiu duchowym

Wpływ filozofii greckiej, ujmującej człowieka i jego sferę afektywną przez pryzmat rozumu i woli, które miały panować nad uczuciami,

⁴⁰ M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 273-274, 329-330.

⁴¹ Ch. A. Bernard, *Structures et passivité dans l'expérience religieuse*, NRT 110(1978), s. 644.

⁴² Zob. J. Mouroux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia 1956, s. 8; por. G. Moiola, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, [w:] *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, red. B. Calati, B. Secondin, T. P. Zecca, Roma 1981, s. 45-62; A. Guerra, *Esperienza cristiana*, s. 935-936; J.-P. Torrell, *Dimensione ecclesiale dell'esperienza cristiana*, [w:] *Problemi e prospettive di spiritualità*, red. T. Goffi, B. Secondin, Brescia 1983, s. 227-231; por. A. Favale, *Dimensione ecclesiale della spiritualità cristiana*, [w:] *La spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1993, s. 131-155.

jako nierozumną sferą duszy, sprawił, że w kulturze zachodniej nie docenia się roli uczuć i serca zarówno w procesie poznania, jak i działania człowieka. Tymczasem nie ulega wątpliwości, że afektywność wywiera istotny wpływ na chrześcijańskie doświadczenie duchowe. Jednakże stopień tego wpływu zależy od struktury osobowości.

Kwestię afektywnego wymiaru doświadczenia chrześcijańskiego w aspekcie teologicznym podejmował Jean Mouroux. Oprócz niego, z pozycji filozoficznej, a ściślej biorąc fenomenologicznej, o afektywności pisał Dietrich von Hildebrand⁴³ w licznych studiach dotyczących głównie antropologii, etyki, aksjologii i estetyki. Ostatnio wiele uwagi tej kwestii poświęcił Ch. A. Bernard w obszernej monografii pt. *Théologie affective* (Paris 1984).

Mouroux i późniejsi autorzy piszą o dwóch rodzajach afektywności: zmysłowej i duchowej. Afektywność zmysłowa jest reakcją psychoorganiczną angażującą duszę i ciało. W katolickiej tradycji ascetycznej postrzegano ją na ogół jako niebezpieczną dla życia duchowego, ponieważ związana ze sferą cielesną bardziej uczestniczy w skażeniu grzechem. Natomiast afektywność duchowa jest reakcją dążenia racjonalnego (*appetitus rationale*) na swój przedmiot. Poznanie i afektywność przedstawiają dwie fundamentalne reakcje bytu ludzkiego, które są nierozdzielne. Poznanie budzi afektywność, ta zaś nadaje osobowe ciepło poznaniu. Afektywność jest więc reakcją na poznanie i aktualizuje się dzięki poznaniu. Jawi się ona ponadto jako punkt styczny między światem zewnętrznym a wewnętrznym człowieka, w którym obydwie światy otwierają się na inny, nadprzyrodzony świat⁴⁴.

Cały biblijny i patrystyczny przekaz wiąże afektywne przejawy życia wewnętrznego człowieka z sercem, rozumianym jako centrum osobowe, to znaczy jako właściwy podmiot doświadczenia duchowego. Podobnie jak rozum jest źródłem i ośrodkiem aktów poznawczych, tak serce w znaczeniu biblijnym jest siedliskiem i uosobieniem uczuć. W

⁴³ Zob. S. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.

⁴⁴ Mouroux, dz. cyt., s. 228-231, 242-248, 283; D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1985, s. 46-67.

tym sensie serce ma wymiar przestrzenny i osobowy⁴⁵. Ponadto w myśli chrześcijańskiej sięgającej początkami do pism Orygenesza władzami tego podmiotu duchowego, umożliwiającymi aktualizację doświadczenia duchowego, są tzw. zmysły duchowe⁴⁶. Analogicznie do naturalnych zdolności percepcyjnych, nie ma tego w sercu, jako afektywnym centrum osoby, czego wpieryw nie byłoby w zmysłach duchowych, przystosowanych działaniem łaski do postrzegania rzeczywistości nadprzyrodzonych. Bez zmysłów duchowych wydaje się, że chrześcijańskie doświadczenie duchowe byłoby niemożliwe.

Od strony dynamiki rozwoju duchowego afektywność spełnia trzy zasadnicze funkcje. Mianowicie przygotowuje i dysponuje do życia duchowego, stanowi jego decydujący moment i wieńczy poryw miłości chrześcijanina w zjednoczeniu z Bogiem. Natomiast od strony strukturalnej doświadczenia duchowego, uczucia mają istotne znaczenie zarówno w płaszczyźnie poznawczej, jak i jednoczącej, które względem siebie pozostają w ścisłej wzajemnej zależności. W płaszczyźnie poznawczej tworzy się reprezentacja w umyśle według form inteligibilnych, dzięki czemu człowiek ma najprostszą intuicję istoty Boga, któremu przypisuje całą serię atrybutów wyniesionych z poznania zmysłowego lub z dedukcji pojęć. Takie poznanie analogiczne (analogia reprezentatywna) jest jednak zawsze częściowe.

Podczas gdy poznanie odnosi się do reprezentacji, miłość, jako szczególna funkcja afektywności, dąży do uchwycenia bezpośredniego egzystencjalnego kontaktu i niejako przenosi podmiot poza siebie, uzdalnia go do autotranscendencji. Dzięki temu może on jednoczyć się z przedmiotem, partycypować w nim i upodabniać się, a tym samym poznawać go w samej jego istocie, a nie tylko w pojęciowej reprezentacji. Trafnie wyraził to św. Jan od Krzyża pisząc, że „miłość upodabnia kochającego do kochanego. [...] miłość nie tylko równa, ale poddaje

⁴⁵ Ch. A. Bernard, *Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo 1985, s. 186.

⁴⁶ Zob. Mouroux, dz. cyt., s. 266-273; K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens chez Origène*, RAM 13(1932), s. 113-145; tenże, *La doctrine des sens spirituels au Moyen-âge, en particulier chez saint Bonaventure*, RAM 14(1933), s. 263-299; por. A. Blanco, *Universalità specifica della teologia spirituale*, „Annales theologici”, 6(1992), s. 150-151.

kochającego kochanemu”⁴⁷. Oznacza to, że dzięki dążeniu afektywnemu, które rodzi się na mocy podobieństwa pomiędzy poznającym a poznawanym, możliwa jest szczególna postać sympatii i harmonii dochodzącej samego dna duszy podmiotu doświadczającego. Dzięki temu aktualizuje się poznanie w porządku egzystencjalnym, a nie tylko intelektualistycznym, gdyż taki jest najgłębszy sens afektywności⁴⁸.

Każde poznanie duchowe rozbudza i przyczynia się do wzrostu miłości, choć jest ona obecna w całym procesie duchowym. Z kolei wzrost miłości udoskonala poznanie. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest zatem zjednoczeniem owocującym poznaniem i zarazem poznaniem owocującym zjednoczeniem. Ta wzajemna korelacja jednoczącej miłości i poznania jest miarą duchowego rozwoju chrześcijanina. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe dzięki afektywności kwalifikuje się zatem jako przeżycie komunii z Bogiem Przymierza.

Ujmowanie tego procesu zjednoczenia z punktu widzenia afektywności jest specyfiką teologii duchowości, istotnie różniącą ją od innych dyscyplin teologicznych. Przez położenie akcentu na afektywność, teologię duchowości nazywa się współcześnie także teologią afektywną⁴⁹.

2. ŹRÓDŁA TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Ogół autorów podejmujących problematykę metodologiczną teologii duchowości ogranicza się do wymienienia źródeł teologii duchowości dzieląc je zasadniczo na teologiczne i empiryczne. Jednakże takie rozgraniczenie nie wyczerpuje problemu, który wbrew pozorom nie jest ani łatwy, ani drugorzędny. Przeciwnie, to właśnie źródła, wyznaczone przez przyjęty z góry przedmiot badań, w dużej mierze determinują zastosowanie określonej metody badawczej.

⁴⁷ *Droga na Górę Karmel*, 1, 4, 3; por. *Pieśń duchowa*, 28, 10; *Żywy płomień miłości*, 3, 2-3.

⁴⁸ Bernard, *Teologia affettiva*, s. 395-400, 403-404.

⁴⁹ Zob. G. Mucci, *La teologia affettiva*, „La Civiltà Cattolica”, 137(1986), t. 2, s. 355-361.

A. Wspólne źródła teologiczne

Teologia duchowości stanowiąc integralną część teologii katolickiej, czerpie z tych samych źródeł, co pozostałe nauki teologiczne, przyznając pierwsze miejsce dla Pisma św. i Tradycji, a także różnych form nauczania Kościoła oraz powszechnego nauczania teologicznego.

W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym czytamy, iż „tak wielka tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (KO 21)⁵⁰. Nieco dalej w tym samym dokumencie znajduje się przypomnienie, że „teologia święta opiera się, jako na trwałym fundamencie, na piśnianym słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. [...] Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej” (KO 24). Ten postulat Soboru w szczególności odnosi się do teologii duchowości⁵¹.

Oprócz funkcji normatywno-formującej w naukotwórczym procesie poznania praw życia duchowego, Pismo św. jako źródło dostarcza teologii duchowości niezwykle bogatego i wiarygodnego materiału faktograficznego, ukazującego konkret doświadczenia duchowego, które ma swoją „rozciągłość” czasoprzestrzenną, to znaczy aktualizuje się w określonych czasach i miejscach. Takie „rozciągliwe” doświadczenie Biblia nazywa przymierzem, czyniąc je centralnym tematem przekazu Starego i Nowego Testamentu⁵². Zawarta więc w Biblii historia zbawienia dostarcza utrwalonych i sformalizowanych modeli przymierza, z którego rodzą się określone postawy jako odpowiedzi na doświadczenie duchowe. Dostarcza także sposobów adekwatnej interpretacji tegoż do-

⁵⁰ G. Holotik, *Les sources de la spiritualité selon Vatican II*, NRTh 109(1987), s. 69-70.

⁵¹ Zob. L. Bono, *La Sacra Scrittura come fonte di teologia spirituale*, RAM 34(1965), s. 420; G. Helewa, *Teologia spirituale e messaggio biblico*, „Seminarium”, 26(1974), s. 61-77.

⁵² Zob.: A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 18 n.; B. Maggioni, *Esperienza spirituale nella Bibbia*, NDS, s. 542; G. Helewa, *L'Esperienza di Dio nell'Antico Testamento*, [w:] *La Mistica*, t. 1, s. 117-130; F. Festorazzi, *Esperienza spirituale biblica: Antico Testamento*, [w:] *Problemi e prospettive di spiritualità*, red. T. Goffi, B. Secondin, Brescia 1983, s. 31-60; P. Grech, *Esperienza spirituale biblica: Nuovo Testamento*, [w:] tamże, s. 61-82.

świadczenia w świetle wiary. W teologii duchowości Słowo Boże pełni bowiem złożoną rolę. Z jednej strony oświeca rozum i kształtuje postawę wiary, rozumianą jako aktualizację zbawczego przymierza Boga z człowiekiem w oparciu o personalną relację do Chrystusa (*fides qua creditur*), z drugiej zaś strony dostarcza materiału zawierającego dane teologiczne (*fides quae creditur*) i fenomenologiczne do chrześcijańskiego doświadczenia duchowego. Służą one jako kryteria weryfikacji i interpretacji tego doświadczenia. W dwu ostatnich przypadkach cenną pomocą okazuje się „meta-źródło”, jakim jest teologia biblijna i egzegeza⁵³.

Spisana Tradycja Kościoła, jako drugi nurt przekazu Bożego Objawienia, obok bogatej faktografii osobistego doświadczenia Ojców, zawiera także obiektywne prawdy wiary i niejako wzorce interpretacyjne dla doświadczenia duchowego. Z tej racji literatura patrystyczna również stanowi cenne źródło dla teologii duchowości.

Jezuita Dominique Bertrand wskazuje na cztery zasadnicze walory literatury patrystycznej z punktu widzenia duchowości. Są to: prawda oparta na Objawieniu, teologiczna spójność, obfity materiał faktograficzny dotyczący doświadczenia duchowego oraz estetyka języka. Pierwszy z nich wiąże się ze starożytną w Kościele praktyką rozumowania opartego na autorytetach. Oznacza to, że obok sięgania do Pisma św., Ojcowie są bardzo często cytowani w aktualnym nauczaniu Kościoła na poparcie wiarygodności określonych tez i poglądów. Przykładem tego są m.in. końcowe dokumenty Soboru Watykańskiego II i liczne wypowiedzi ostatnich papieży. Taki też sposób potraktowania nauki Ojców Kościoła jest chętnie stosowany we współczesnej teologii duchowości. Odwoływanie się do patrystyki najczęściej ma miejsce w interpretowaniu i przepowiadaniu Słowa Bożego. Cytują obficie Pismo św. w swoich pismach, Ojcowie Kościoła stają się wiarygodnymi świadkami tekstu biblijnego. Ich egzegeza, w odróżnieniu od współczesnej egzegezy historyczno-krytycznej, jest egzegezą duchową, to znaczy zatroskaną o żywą syntezę poznania prawdy i formowania postaw moralno-duchowych. Na tym zasadza się teologia patrystyczna, do której — idąc za wskazaniem Soboru Watykańskiego II (por. DE 15; DFK

⁵³ Zob. G. Mo i o l i, *Spiritualità, fede, teologia*, „Teologia”, 9(1984), s. 117-129; K. R a h n e r, H. V o r g l i m l e r, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 533-534.

16) — chętnie nawiązują współcześni teolodzy. Jest to teologia jednocząca rozdzielone w późniejszych wiekach docieklivość poznawczą i doświadczenie duchowe. Nie bez znaczenia dla recepcji tekstów patrystycznych we współczesnej teologii i życiu duchowym jest ich walor estetyczny, ściśle związany z rozbudzaniem sfery afektywnej. Teologia Ojców Kościoła ma ponadto charakter wybitnie praktyczno-mistagogiczny, gdyż wszystko wychodzi od praktyki życia duchowego i do niej powraca; teoria i praktyka wzajemnie się przeplatają. Teoria życia duchowego jest zobiektywizowanym doświadczeniem, a doświadczenie duchowe zawsze poddawane jest refleksji teologicznej. Pod tym względem pisma patrystyczne są modelowe dla współczesnej teologii duchowości⁵⁴.

Także orzeczenia dogmatyczne Kościoła stanowią jedno z fundamentalnych źródeł dla teologii duchowości, mimo iż odnośnie do kwestii duchowych bezpośrednio wypowiedzi Magisterium Ecclesiae były dość rzadkie⁵⁵. Szczególne źródło doktrynalne dla współczesnej teologii duchowości stanowią dokumenty Soboru Watykańskiego II, których nawet pobieżna analiza semantyczna potwierdza znaczącą rolę duchowości w odnowionej wizji życia chrześcijańskiego. Także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, będący swoistą klamrą zamykającą okres posoborowy, stanowi cenne źródło dla teologii duchowości, choć — podobnie jak Sobór — nie podejmuje zagadnień życia duchowego w sposób wyodrębniony. Wyjątek stanowi modlitwa, której poświęcona została część czwarta *Katechizmu*, najczęściej komentowana przez teologów⁵⁶.

Podobnie całe bogactwo zwyczajnego nauczania Kościoła w postaci licznych encyklik, adhortacji, listów i innych wypowiedzi papieskich, obfitujące w treści teologicznoduchowe, stanowią cenne źródło

⁵⁴ *Contributo della patristica alla spiritualità*, [w:] *La spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1993, s. 89-104; zob. I. G a r g a n o, *Il maestro spirituale e la mistagogia nella tradizione patristica greca*, [w:] *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, s. 190-194.

⁵⁵ Wszystkie dokumenty Kościoła na ten temat wydane do roku 1930 zebrał i opracował P. De Guibert w dziele pt. *Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia* (Romae 1931). Są to przede wszystkim teksty o charakterze dyscyplinarnym, a nie doktrynalnym.

⁵⁶ Zob. M. Chmielowski, *Zagadnienie duchowości w Katechizmie Kościoła katolickiego*, s. 11-25.

dla współczesnej teologii duchowości. Dotyczy to również przynajmniej niektórych dokumentów dykasterii watykańskich, które podejmują niekiedy wprost zasadnicze tematy życia duchowego, inspirując teologię duchowości. Cennym źródłem dla teologii duchowości są aprobowane powagą Kościoła oficjalne zatwierdzenia różnych instytucji życia konsekrowanego, będące wskazaniem pewnej i skutecznej drogi do doskonałości chrześcijańskiej, opartej na doświadczeniu duchowym wielu osób⁵⁷. Do tej grupy źródeł zaliczyć trzeba także dekrety i związane z nimi akty beatyfikacji lub kanonizacji, które z uwagi na krytyczną analizę życia, postaw moralno-duchowych i pism osób wyniesionych na ołtarze, stanowią cenne źródło wskazujące na konkretne przejawy doświadczenia duchowego w sensie modelowym⁵⁸.

Nie bez znaczenia dla naukowego uprawiania teologii duchowości ma cała tradycja teologiczna, tzn. dzieła i pisma teologów oraz stanowiska różnych szkół teologicznych. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują pisma Doktorów Kościoła i teologów uznanych przez Kościół za świętych lub błogosławionych. Cieszą się oni znamieniem autentyczności głoszonej nauki wiary. W licznych szczegółowych kwestiach, istotnych dla praktyki chrześcijańskiej doskonałości, Magisterium Ecclesiae nie zajmuje określonego stanowiska, natomiast zagadnienia te są bardzo często podejmowane przez wybitnych teologów. Równie wielką pomocą okażą się wszelkie syntezy myśli teologicznej, zwłaszcza z zakresu dogmatyki i teologii moralnej, od których teologia duchowości jako samodzielna dyscyplina teologiczna nie może się dystansować.

B. Źródła specyficzne

Z uwagi na doświadczenie duchowe jako właściwy przedmiot teologii duchowości, koniecznym wydaje się wprowadzenie bardziej pre-

⁵⁷ G. Colombo, *Le fonti della Teologia Spirituale. La storia della spiritualità, le scuole di spiritualità*, „Teologia”, 17(1992), s. 227-228.

⁵⁸ Wiele uwagi temu zagadnieniu poświęcił ks. Ireneusz Werbiński w swojej rozprawie habilitacyjnej pt. *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1993.

czyjnego podziału źródeł empirycznych ze względów hermeneutycznych. Nie każde bowiem źródło w jednakowym stopniu zawiera i przekazuje doświadczenie duchowe. Ponadto doświadczenie duchowe samo w sobie jest zawsze jednostkowe, oryginalne, niepowtarzalne i w pewnym sensie nieprzekazywalne w swej pierwotnej, przedorzeczeniowej postaci. Im większa zatem bezpośredniość w dotarciu do jednostkowego doświadczenia duchowego, tym większa wartość epistemologiczna danego źródła. Z uwagi na to, specyficzne dla teologii duchowości źródła empiryczne należałoby podzielić na dwie zasadnicze kategorie: nieformalne, a tym samym bezpośrednio, i formalne, a przez to pośrednie.

a) Źródła nieformalne bezpośrednio

Z punktu widzenia epistemologicznego, największą wartość dla teologii duchowości przedstawiają te źródła, które zawierają bezpośrednio informacje podmiotu o jego doświadczeniu duchowym. Informacje te nie mają określonych form o charakterze naukotwórczym, dlatego można je określić jako nieformalne. Choć z zasady doświadczenie duchowe jest jednostkowe, to jednak aktualizuje się czasem pod wpływem lub w związku z doświadczeniami innych podmiotów duchowych, jak to ma miejsce we wszelkiego rodzaju zgromadzeniach lub zrzęszeniach religijnych. Należy więc rozróżnić źródła bezpośrednio indywidualne i zbiorowe.

Źródła bezpośrednio indywidualne stanowiąc będą głównie pisma duchowe o charakterze autobiograficznym, takie jak: zapiski, dzienniki, pamiętniki, listy, teksty modlitw, szkice rozważań itp., dostarczające wyjątkowo bogatego jakościowo i ilościowo materiału faktograficznego. Bardzo często zawierają one będą treści poetyckie i wyrażenia symboliczne werbalne lub graficzne. Podmiot duchowy ujawnia w nich osobiste doświadczenie duchowe oraz w dostępny mu sposób je przekazuje. Źródła te najczęściej zawierają materiał faktograficzny, choć nie należy wykluczać także jakichś elementów doktrynalnych, zwłaszcza jeżeli podmiot duchowy ma przygotowanie teologiczne. Przekaz doświadczenia duchowego w tego typu źródłach dokonuje się przy pomocy dostępnych podmiotowi środków wyrazu, adekwatnych do jego osobowości, kultury i wykształcenia. Szczególnie jest to widoczne w opi-

sach doświadczenia mistycznego⁵⁹.

Charakterystyczną cechą bezpośrednich źródeł indywidualnych jest ich silne zabarwienie afektywne wyrażane językiem analogii. Pewna paradoksalność języka, pełnego symboli i metafor, pozwala badaczowi docierać do doświadczenia duchowego w jego postaci przedorzeczeniowej, a więc do formy najmniej zapośredniczonej przez werbalizację przeżyć⁶⁰. Oprócz tego, indywidualne źródła nieformalne bezpośrednie zawierają gotowe przeżyte i poniekąd zweryfikowane (pozytywnie lub negatywnie) wzorce postaw duchowych wobec przedmiotu doświadczenia duchowego, które mogą posłużyć do właściwej interpretacji podobnych stanów duchowych. Pierwszorzędne znaczenie w tym względzie zawsze będą miały świadectwa osobistych przeżyć pozostawione przez świętych.

Niekiedy indywidualne doświadczenie duchowe indukuje podobne przeżycie u innych podmiotów. Ich wspólną cechą może być przedmiot doświadczenia duchowego ujęty w ogólnych zarysach albo zbliżony sposób przeżywania treści tegoż doświadczenia. Ponieważ staje się ono udziałem wielu osób i zachodzi potrzeba pogłębiania go, wzmacniania i oczyszczania, dlatego stopniowo dokonuje się proces jego werbalizacji. Wówczas można mówić o zbiorowym i bezpośrednim źródle informującym o doświadczeniu duchowym. Zarówno indukowanie chrześcijańskiego doświadczenia duchowego, jak i jego werbalizacja dokonuje się we wspólnocie Kościoła w liturgii, tzw. pobożności ludowej i ostatnio w zrzeszeniach chrześcijańskich. Z uwagi na eklezjalny charakter tych źródeł mają one specjalne znaczenie dla teologii duchowości.

b) Źródła formalne pośrednie

Ten typ źródeł, to dane, które na drodze opisu fenomenologicznego lub postępowania indukcyjnego zostały ujęte w pewne weryfikowalne

⁵⁹ Zob. M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1990, passim; I. Colosio, *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della spiritualità*, RAM 10(1965), s. 503.

⁶⁰ M. Gutiérrez, *Experiencia y comunicación de la experiencia*, RevEsp 49(1990), s. 571-572.

formy, jak np.: twierdzenia, poglądy, relacje, opisy itp. Ponieważ nie dają bezpośredniego wglądu w indywidualne doświadczenie duchowe, dlatego można je nazwać źródłami pośrednimi. Ze względu zaś na sposób uogólnienia, należy je podzielić na opisowo-komunikujące i analityczno-systematyczne.

Źródła formalne opisowo-komunikujące, to źródła, w których zapośredniczenie danych dokonane zostało z zasady przez osoby trzecie w formie opisu z zamiarem przekazania ich innym osobom odległym w czasie lub przestrzeni. Do tej kategorii źródeł należy zaliczyć: historię duchowości, pozostające z nią w ścisłej zależności hagiografię i biografistykę, a także teksty liturgiczne i związane z nimi rytuały religijne.

Opisane i przekazane dane źródłowe odnośnie do doświadczenia duchowego w procesie naukotwórczym zostają poddawane analizie, a następnie odpowiednio systematyzowane. Mamy zatem źródła formalne analityczno-systematyczne, do których zaliczyć trzeba w pierwszym rzędzie podręczniki i syntezy teologiczne, monografie oraz koncepcje życia duchowego wypracowane przez szkoły duchowości. Także literatura piękna, niekoniecznie religijna, stanowi formalne źródło analityczno-systematyczne, gdyż nie zawsze jest rejestracją fenomenu doświadczenia duchowego. Często przyświeca jej cel dydaktyczny i w związku z tym wprowadzona fabularyzacja zapośrednicza w sposób analityczny jednostkowe doświadczenie duchowe.

Każde z wymienionych źródeł specyficznych dla teologii duchowości ma inną wartość poznawczą, tak w sensie formalnym, jak i merytorycznym. Rzadko też są one brane jako jedyne źródło w całym procesie naukotwórczym. Z uwagi na to, że teologia duchowości interesuje się przeżyciowo-afektywnym wymiarem relacji Boga do człowieka ujmowanego w jego integralności, dlatego specyficzne dla teologii duchowości źródła empiryczne, jako wytwory aktywności człowieka i przejawy jego postaw duchowych, należałoby również rozpatrywać integralnie. Zbytne skoncentrowanie się na jednym typie źródeł empirycznych niesie ze sobą ryzyko redukcjonistycznego potraktowania wielowymiarowego doświadczenia duchowego.

C. Źródła pomocnicze

Z uwagi na to, że doświadczenie duchowe, zwłaszcza w jego warstwie afektywnej, ma charakter totalizujący, to znaczy ogarniający wszystkie wymiary bytu ludzkiego, konieczne jest dla uchwycenia pełniejszego jego obrazu sięgnięcie do pomocniczych źródeł teologii duchowości, jakimi są wyniki nauk humanistycznych. Najczęściej autorzy wymieniają spośród nich: psychologię, pedagogikę, socjologię i filologię. Także inne nauki humanistyczne bez wątpienia wchodzą w zakres zainteresowania teologii duchowości, jednakże wydaje się, że najbardziej psychologia i socjologia zdolne są opisać kontekst ludzkiej egzystencji w obecnym czasie. Współczesny rozwój nauk humanistycznych skłania teologów, w tym także teologów duchowości, do pełniejszego otwarcia się na nie i do obfitszego czerpania z osiągnięć pozateologicznej oraz pozafilozoficznej myśli ludzkiej⁶¹.

Szczególnie pomocne dla badań teologicznoduchowych okazują się psychologia i pedagogika, których ścisły związek z duchowością potwierdziły liczne polemiki w pierwszych dziesięcioleciach dwudziestego wieku. Psychologia bowiem, posługując się właściwymi sobie metodami badawczymi, dostarcza przesłanek dla weryfikacji i teologicznej interpretacji doświadczenia duchowego⁶². O roli psychologii w badaniu i formacji życia duchowego oraz w duszpasterstwie wielokrotnie wypowiadał się Sobór Watykański II i późniejsze dokumenty Kościoła, poświęcone głównie formacji zakonnej lub seminaryjnej (por. KDK 5. 52; DFK 2-3. 11. 20; DWCH 1; DA 32; PDV 66). Korzystając z pomocy psychologii, teologia duchowości musi jednak strzec się niebezpieczeństwa przewartościowania metod psychologicznych w badaniach nad doświadczeniem duchowym.

Z punktu widzenia epistemologicznego cenny jest związek teologii duchowości z socjologią, choć dotychczas rzadko dostrzegany. Uważa

⁶¹ Zob. Guerra, *Teologia espiritual*, s. 376-377.

⁶² Zob. M. Szentmártoni, *Nuova psicologia e pratica spirituale*, [w:] *Spiritualità come teologia*, s. 224-231; R. Zavalloni, *Autenticità spirituale e psicologia*, [w:] *L'uomo nella vita spirituale*, [bez red.], Roma 1974, s. 181-185; Matanić, dz. cyt., s. 128-130.

się nawet, że obie te dziedziny są sobie dość obojętne⁶³. Tymczasem zaistnienie, przebieg i kształt doświadczenia duchowego, a tym bardziej jego weryfikacja i wyprowadzenie praktycznych wniosków, w dużym stopniu zależne jest od uwarunkowań społeczno-kulturowych, będących bezpośrednim przedmiotem badań ze strony socjologii. O użyteczności socjologii dla teologii i duszpasterstwa przekonani byli Ojcowie Soboru Watykańskiego II (por. KDK 62).

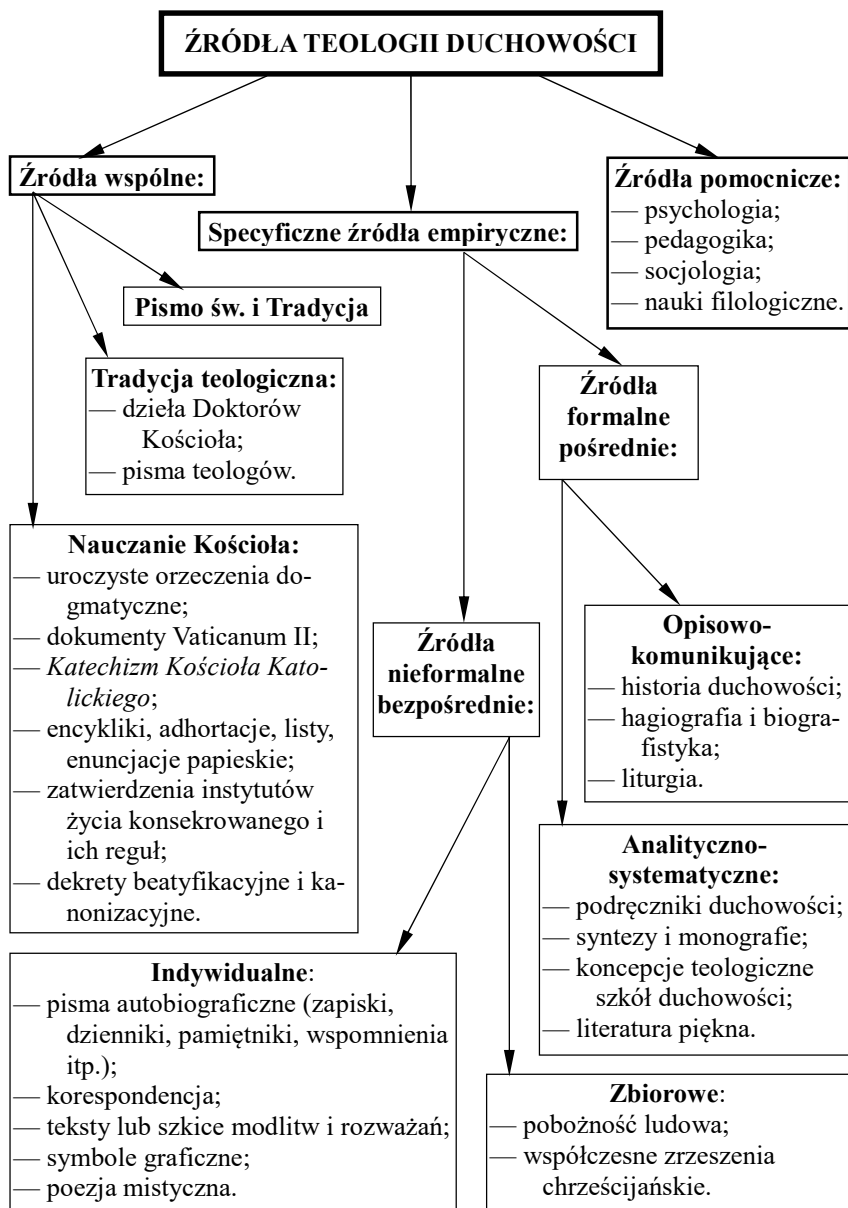
Dla teologii duchowości, skoncentrowanej przede wszystkim na doświadczeniu duchowym, niezwykle cennym źródłem pomocniczym okazują się nauki filologiczne, zwłaszcza semantyka i semiotyka, a także teoria symbolu (symbolologia). Nauki te dotychczas były nie dość doceniane, mimo iż okazują się niezbędnymi narzędziami w opisie i badaniu doświadczenia mistycznego, przekazywanego za pomocą języka analogii atrybucyjnej i transcendentalnej, a także złożonej symboliki. Sięganie przez teologa duchowości do wyników studiów filologicznych nad tekstami o treści duchowej, jest warunkiem *sine qua non* w sytuacji, gdy współczesna teologia coraz bardziej dąży do porzucenia charakteru nauki spekulatywno-argumentacyjnej, aby przeobrazić się w naukę narracyjną i komunikatywną⁶⁴.

Każde z przedstawionych powyżej źródeł teologii duchowości domaga się zastosowania odpowiedniej hermeneutyki i szczegółowych metod badawczych, niekiedy wspólnych innym dziedzinom nauk teologicznych i nieteologicznych.

Zaprezentowany tu pogląd na kwestię źródeł teologii duchowości naocznie schemat na następnej stronie:

⁶³ Zob. E. Rosanna, *Il contributo della sociologia della religione alla formulazione di una definizione di spiritualità*, „Rivista di Scienze dell'Educazione”, 25(1987), s. 389-396; H. Geyer, *Teologia e sociologia*, Assisi 1973.

⁶⁴ Zob. M. De Certeau, *Culture e spiritualità*, „Concilium” (Brescia), 2(1966), s. 60-86; J. Janassens, *Cultura e spiritualità*, [w:] *Spiritualità. Ispirazione. Ricerca. Formazione*, red. B. Secondin, J. Janassens, Roma 1984, s. 20-28; T. Goffi, *Spiritualità e cultura*, [w:] *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, s. 63-77.



3. METODA W TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Spośród wszystkich zagadnień metodologicznych, jakie są podejmowane we współczesnej literaturze teologicznoduchowej, metodzie poświęca się najmniej miejsca. Najczęściej są to pojedyncze wzmianki w związku ze zgłaszaną koncepcją uprawiania teologii duchowości. Nie stanowią one jednak jakiegoś zwartego systemu, co upoważnia do zaproponowania tutaj autorskiej *integralnej metody personalistycznej*.

Pojęcie metody naukowej, jako zdəżania najkrótszą drogą do usystematyzowanej prawdy o badanej rzeczywistości, bywa różnie rozumiane. Przez metodę naukową należy zatem rozumieć „[...] bądź sam tok operacji przy stawianiu zagadnień, ich rozwiązywaniu oraz uzasadnianiu i systematyzowaniu odpowiedzi, bądź także zespół założeń przyjętych jako ramy lub wytyczne badania [...], bądź wreszcie ogół czynności i środków zastosowanych do sprawnego osiągnięcia rezultatów badania”⁶⁵.

Teologia jako nauka również posługuje się właściwymi sobie metodami, których istotą jest poznawanie rzeczywistości w świetle Objawienia. Są to najczęściej pochodne metod klasycznych lub kombinacje metod elementarnych, zarówno zapożyczonych z innych rodzajów nauk, jak też osobliwych dla poznania teologicznego. Dobiera się je przeważnie spośród sposobów filozofowania i uprawiania humanistyki. Mówiąc o metodzie w teologii, zwłaszcza w duchowości, należy rozróżnić metodę jako sposób uprawiania nauki od metody jako środka przekazu dydaktycznego, a także od praktycznej metody życia duchowego⁶⁶. Tutaj chodzi przede wszystkim o metodę w sensie sposobu uprawiania nauki.

⁶⁵ S. Kamiński, dz. cyt., s. 184; por. B. Lonergan, *Metoda w teologii*, Warszawa 1976, s. 9-14; Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 43-45.

⁶⁶ Zob. N. Strotmann, *Metodo teologico. Reflexiones previas para un camino interdisciplinario*, „Revista Teologica Limense”, 21(1987), s. 259-301; R. Spiazzi, *Il metodo della Teologia Spirituale e i suoi rapporti con la Teologia Pastorale*, RAM 34(1965), s. 463.

A. Klasyczne metody w teologii duchowości

Wobec różnorodności i złożoności metod poznania teologicznego ks. Kamiński proponuje odróżniać te, które sprowadzają teologię do racjonalizacji Objawienia, od tych, które dokonują rewelacjonizacji wiedzy przyrodzonej⁶⁷.

W pierwszym przypadku poznanie teologiczne polega na filozoficznym opracowaniu jakiegoś aspektu życia chrześcijańskiego, co wiąże się z przyjęciem określonego systemu filozoficznego. Teologia zostaje ufilozoficzona i uznawana jest za wiedzę wartościową wówczas, gdy jej tezy otrzymują formę filozoficzną albo gdy znajdują treściowe potwierdzenie w filozofii. Ten typ poznania teologicznego — zdaniem cytowanego autora — jest typowy dla dawniejszych teologów, którzy posługiwali się metodą scholastyczną, opierającą się głównie na rozumowaniu dedukcyjnym, stosowaną jeszcze do niedawna. Metoda scholastyczna polega na zastosowaniu trzech „kroków”: eklezjologicznego — przedłożenie nauki Kościoła, źródłowego — dostarczenie dowodu z Objawienia, i spekulatywnego — zastosowanie sylogizmu myślowego⁶⁸.

Natomiast poznanie teologiczne idące w kierunku rewelacjonizacji wiedzy przyrodzonej charakteryzuje się tym, że poznawana rzeczywistość jest interpretowana w świetle przyrodzonej wiedzy, ale na etapie ostatecznych konkluzji odwołuje się do Objawienia. Jest to więc poznanie nadbudowane na wiedzy filozoficzno-naukowej. Dzięki własnemu źródłu wiedzy, jakim jest Objawienie, teologia staje się nauką autonomiczną, a więc niesprowadzalną do żadnej filozofii lub nauki. W

⁶⁷ *Współczesna teologia katolicka. (Próba metodologicznej charakterystyki)*, ZN KUL 21(1978), nr 1, s. 8-10; t e n ż e, *Metodologiczne typy współczesnej teologii katolickiej*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 73-85; S. C. N a p i ó r k o w s k i OFMConv. pisze o dwóch drogach poznania teologicznego: odgórnej i oddolnej. Metoda odgórna prowadzi do teologii rozumianej jako humanizacja Objawienia, której grozi przeintelektualizowanie prawd objawionych. Jest to więc racjonalizacja Objawienia. Teologia oddolna natomiast wychodzi od sytuacji człowieka, próbując oświetlić ją prawdą objawioną. W punkcie wyjścia stoi człowiek. Jest to zatem rewelacjonizacja wiedzy przyrodzonej. — *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 63-65; por. J. H e r b u t, *Problemy teologii pojętej jako rewelacjonizacja naturalnej wiedzy o życiu chrześcijańskim*, RF 35(1987), z. 1, s. 293-307.

⁶⁸ Zob. Cz. S. B a r t n i k, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 119-146.

tym duchu uprawiana jest współczesna teologia, w której przesunięto punkt ciężkości z Objawienia Bożego na całe życie chrześcijańskie człowieka, toteż refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim jest metodą najpowszechniej stosowaną we współczesnej teologii, ale zarazem najbardziej zróżnicowaną.

Temu sposobowi uprawiania teologii odpowiada metoda pozytywna, powstała w okresie renesansu w odpowiedzi na aprioryzm metody scholastycznej. Opiera się ona na rozumowaniu indukcyjnym, poprzedzonym analizą i syntezą danych pozytywnych, to jest danych Objawienia i Tradycji, nauczania Kościoła, liturgii, doświadczenia duchowego itp. Wyeliminowanie dedukcji skierowało wysiłek intelektualny na odkrywanie tego, co Bóg wprost mówi do człowieka przez słowa, fakty, osoby, rzeczy i zjawiska. Metoda pozytywna miała więc za zadanie krytyczne ustalenie znaków Objawienia zstępującego, ich analizę oraz interpretację, co wiązało się z dowartościowaniem roli języka, kultury, uwarunkowań egzystencjalnych itp. Podstawowym założeniem hermeneutycznym tej metody jest analogia między człowiekiem a Bogiem, między tym co ludzkie (*humanum*) i tym, co Boskie (*divinum*). Została ona dowartościowana w doktrynie Soboru Watykańskiego II (por. KO 2-4; DFK 16) w związku z koniecznością *aggiornamento* i odczytywania znaków czasu. W zgodzie z tą myślą podjęto interesujące i udane próby zastosowania metod fenomenologicznych do teologii, a wraz z tym zainteresowano się doświadczeniem chrześcijańskim i zaczęto wypracowywać hermeneutykę personalistyczną, dla której nie sam przekaz treści, ale rozumiejący go interpretator jest przedmiotem uwagi⁶⁹.

Przedstawione tu metody klasyczne rzadko występują w formie czyste. Najczęściej teologowie korzystają z niektórych elementów tych metod, łącząc je z metodami stosowanymi w naukach humanistycznych. Do obydwu metod sięgają także współcześni teologowie duchowości, jednakże powrót do źródeł biblijnych, liturgicznych i eklezjalnych, a zarazem zainteresowanie się człowiekiem jako podmiotem ży-

⁶⁹ Zob. V. Rodríguez, *El metodo teológico despues del Concilio Vaticano II*, „Salamanticensis”, 14(1967), s. 479-504; S. Nagy, *Główne tendencje we współczesnej teologii*, STV 7(1969), nr 2, s. 33-48; S. Kamiński, *Współczesna teologia katolicka*, s. 12-13; L. Scheffczyk, *Struktury myślowe współczesnej teologii*, ZN KUL 21(1978), nr 1, s. 17-23.

cia duchowego, typowe dla posoborowej teologii duchowości, wymusza w sposób oczywisty stałe poszukiwanie nowych metod jej uprawiania, adekwatnych zarówno do stawianego sobie celu, jak i wyznaczonego przedmiotu materialnego. Z pewnością klasyczne metody w teologii, bazujące na dedukcyjnym, bądź na indukcyjnym sposobie rozumowania, są już dziś niewystarczające, podobnie jak metody fenomenologiczne brane same w sobie. Zachodzi więc potrzeba wypracowania metody integralnej, łączącej elementy fenomenologii i postępowania indukcyjno-dedukcyjnego⁷⁰. Wydaje się, że takie oczekiwania jest w stanie spełnić metoda przyjmująca za podstawę personalizizm, wyraźnie postulowany przez współczesnych teologów.

Analiza poglądów współczesnych teologów zarówno na przedmiot, jak i metodę posoborowej teologii duchowości pokazują, że w mniejszym lub większym stopniu wspomniane elementy klasycznych metod teologicznych, fenomenologii i personalizizmu znajdują dość szerokie zastosowanie. Brakuje jednak uporządkowania i zintegrowania tych metod cząstkowych, co może sprawiać wrażenie, że teologia duchowości jest dyscypliną teologiczną metodologicznie niezidentyfikowaną, a przy tym fragmentaryczną⁷¹.

B. Integralna metoda personalistyczna

Metodę każdej nauki można rozważać od strony formalnej, epistemologicznej lub treściowej. W ujęciu formalnym zwraca się uwagę przede wszystkim na strukturę teorii, a więc to, na jakich przesłankach metoda się opiera, oraz język i pojęcia, jakimi metoda się ona posługuje. Metodę rozważaną w aspekcie epistemologicznym rozumie się jako dobór pewnego rodzaju aktów poznawczych i czynności wiedzytwórczych, najbardziej właściwych dla danej dyscypliny. Wreszcie ujmując

⁷⁰ Zob.: Huerga, art. cyt., s. 238; Matanić, dz. cyt., s. 91-95; Mówimy tu o specyficznej dla teologii duchowości metodzie integralnej, w odróżnieniu od metody integralnej stosowanej ogólnie w teologii. — Por. Napiórkowski, dz. cyt., s. 66-76.

⁷¹ Zob. Belda, dz. cyt., s. 336-347; M. Farrugia, *Il «Cammino» come modello fondamentale per l'insegnamento della teologia spirituale*, [w:] *Teologia spirituale. Temi e problemi*, s. 73; Guerra, *Teologia espiritual*, s. 413-414.

metodę od strony treściowej uwzględnia się główne etapy myślowe prowadzące do osiągnięcia właściwego dla danej nauki celu⁷².

a) *W aspekcie formalnym*

Współczesna teologia duchowości bardziej aniżeli doktryną zainteresowana jest realnym człowiekiem, a więc tym, kim on jest, co przeżywa i jakim się staje w konkretnych swoich uwarunkowaniach środowiskowych. Z tej racji przyjęcie systemu personalistycznego za fundament metodologiczny teologii narzuca się samo. Słuszny jest bowiem postulat ks. Słomki, aby metodę badania wyprowadzać z przedmiotu badań, a nie narzucać jej badanej rzeczywistości w sposób aprioryczny. Jeżeli zatem przedmiotem jest doświadczenie duchowe, jako relacja osobowa, to należy ją badać przy pomocy takich metod, które respektować będą ontologiczną i egzystencjalną niepowtarzalność osoby⁷³.

Temu postulatowi w pełni odpowiada przyjęcie personalizmu jako podstawy metodologicznej dla teologii duchowości. Osią systemu personalistycznego jest bowiem osoba jako samoświadoma somatyczno-pneumatyczna subsystencja podmiotowa, tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym.

Osoba aktualizuje się w swoim bycie dzięki temu, że pozostaje w ontycznej relacji ku innej osobie i ku Bogu. Toteż we wszystkich swoich kierunkach badań personalizm wychodzi od osoby branej w całej ontologicznej i egzystencjalnej złożoności. Ponadto w tym systemie myślowym osoba jest także podstawową zasadą hermeneutyczną, to znaczy że rzeczywistość istnieje jako poznawalna przez osobę i tylko przez pryzmat osoby należy ją interpretować. Ona jest prairódłem języka, rozumienia, pojmowania, interpretacji, a więc podmiotem całego procesu poznawczego. Komunikacja poznanych treści dokonuje się

⁷² Zob. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, s. 184; por. Ruscecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 258.

⁷³ *Wolność i zniewolenie*, s. 55; por. Soto Gonzalez, *Sobre la antropologia hermeneutica como metodo*, „Estudios”, 36(1980), s. 5-11.

dzięki temu, że osoba zdolna jest transcendować świat tworzonych przez siebie znaków, chwycić wielość i ważność sensów przekazu⁷⁴.

Z uwagi na powyższe założenia, personalizm najlepiej spełnia warunki systemu, na którym teologia może się oprzeć. Gwarantuje bowiem silny związek wiary z osobowym życiem człowieka, bez czego teologia, jako nauka o szeroko rozumianej relacji Bóg-człowiek, stałaby się reistyczna, pozorna, mitologiczna, a więc ostatecznie przestałaby istnieć. Toteż jest on dobrym narzędziem dla dokonywania teologicznej syntezy i integracji problemów. Wykorzystuje bowiem zalety obiektywizmu i subiektywizmu, intelektualizmu i woluntaryzmu, statyzmu i dynamizmu. Personalizm zatem zdolny jest przewyżczać dualizm myśli i rzeczy, rozumu i miłości, łaski i świata doczesnego, natury i historii. Badając akt wiary, personalizm poddaje analizie świadomość wierzącego podmiotu (*fides qua*) i zarazem uwzględnia treść tego aktu (*fides quae*). Nie ogranicza się jednak do tego, sięgając wprost do samego faktu udzielania się Boga człowiekowi, do samej rzeczywistości chrześcijaństwa — do osoby Jezusa Chrystusa⁷⁵.

Tę personalistyczną orientację metodologiczną przynajmniej *implicit*e przyjmują wszyscy współcześni teologowie duchowości, także na gruncie polskim. W sposób najbardziej wyraźny do personalizmu odwołują się ks. Walerian Słomka i Antoni J. Nowak OFM⁷⁶.

b) W aspekcie epistemologicznym

Charakterystyczną cechą personalizmu jest otwarcie na wszystko, co inspiruje i prowadzi do pełniejszego poznania i rozumienia osoby. Dopuszcza on zatem wielość aspektów bytu i poznania, zawsze jednak z z troskaniem o zachowanie niezmiennego odniesienia osoby ludzkiej do Pełni Bytu Osobowego. Dzięki takiemu nastawieniu znajduje wiele

⁷⁴ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 157-177.

⁷⁵ Tenże, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 111-113; tenże, *Metodologia teologiczna*, s. 98, 165-166; tenże, *Personalizm*, s. 334-353.

⁷⁶ Zob. S. Urbąński, *Teologia duchowości Księdza Profesora Waleriana Słomki*, [w:] *Najważniejsza jest miłość*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 84-98; A. J. Nowak, *Chrystus — centrum osobowe*, RT 45(1998), z. 5, s. 5-18.

punktów stycznych ze wszystkimi kierunkami teologicznymi (także niekatolickimi), humanistycznymi, a nawet ateistycznymi, pod warunkiem, że kierują się one szczerym uznaniem dla najwyższej wartości osoby⁷⁷. Z tej racji personalizizm dopuszcza możliwość zastosowania metod właściwych fenomenologii, jako sposobu odkrywania nieuwarunkowanej prawdy o osobie. Mówi się nawet o personalizmie fenomenologicznym, który m.in. reprezentuje Jan Paweł II.

Zainteresowanie podmiotowym wymiarem duchowości domaga się zastosowania odpowiednich czynności wiedzytwórczych, jakimi w tym przypadku okazują się elementy fenomenologii. Nie chodzi oczywiście o przyjęcie fenomenologii jako systemu równoprawnego z personalizmem, co groziłoby sprowadzeniem teologii duchowości, jako dyscypliny teologicznej, do rodzaju fenomenologii zjawisk duchowych czy w najlepszym razie — antropologii duchowej. Autorzy dostrzegają potrzebę zastosowania klasycznej fenomenologii w jej aspekcie epistemologicznym głównie do opisu oraz identyfikacji doświadczenia duchowego, a nie jako filozoficznego poglądu na rzeczywistość.

Fenomenologia jako nauka początku zaczyna badania od tego, co jest przed zajęciem stanowiska, to znaczy od tego, co jest dane naocznie, co można widzieć oraz uchwycić bezpośrednio i przedrefleksyjnie. Zgodnie z tym, każde poznanie naukowe polega na oczywistości, czyli na takim doświadczeniu, w którym zachodził bezpośredni, w miarę możliwości źródłowy, tzn. naoczny kontakt z przedmiotem badania. Przedmiot ma być obecny niejako „we własnej osobie”, a nie przez reprezentację, na przykład pojęciową czy wyobrażeniową⁷⁸.

Fenomenologia stosuje właściwe sobie metody a także sposób językowego przekazu wyników badań fenomenologicznych. Jest to w pierwszym rzędzie metoda opisu i oglądu, charakteryzująca się wolnością od wszelkich założeń⁷⁹. Podstawą analiz bowiem nie są pojęcia, ale dostrzeżenie w fenomenie tego, co się orzeka. Stąd fenomenologia posługuje się czystą intuicją, czyli poznaniem bezpośrednim. Nie może

⁷⁷ Zob. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 99.

⁷⁸ Zob. J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, (bmrw), s. 26-38; W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1978⁵, t. 3, s. 214-224.

⁷⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Opis teologiczny*, STV 15(1977), nr 1, s. 42-47.

więc stosować żadnych wyjaśnień w sensie teorii dedukcyjnych. Ogląd dotyczy tego, „co” jest dane i tego „jak” owo coś jest dane. Celem opisu w fenomenologii jest więc nie tylko utrwalenie wyników badań, lecz takie ich przekazanie drugim, by czytający mógł znaleźć się także w obliczu opisywanego przedmiotu. Ten element metody fenomenologicznej znajduje najszersze zastosowanie w badaniu doświadczenia duchowego jako przedmiotu formalnego teologii duchowości. Innym składnikiem metody fenomenologicznej jest ideacja prowadząca do uchwycenia istoty badanego fenomenu, co dokonuje się na podstawie przykładowego „ujrzenia” jednostkowego fenomenu, przy zastosowaniu operacji „zmienniania” (podstawiania innych przykładów) i przez porównywanie wychwyconych elementów istotowych⁸⁰.

Przykładem zastosowania metod właściwych fenomenologii do teologii duchowości, jest zgłaszana przez ks. Słomkę koncepcja duchowości jako zespołu postaw, mających do przedmiotu odniesienie: intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące i tzw. behawioralne. W tej koncepcji ważne jest odwołanie się do osiągnięć psychologii personalistycznej, zgodnie z którą przez postawę rozumie się zajęcie stanowiska i konsekwentne działanie zgodnie z zajęтым stanowiskiem. W myśl tej metody postawa chrześcijańska jest postawą człowieka, która swą genezę znajduje w świecie kultury i wartości chrześcijańskich⁸¹.

Zastosowanie elementów metody fenomenologicznej polegałoby w praktyce na tym, że najpierw badacz określa, wobec kogo lub czego podmiot doświadczenia duchowego zajmuje stanowisko. Czyni to opisując odniesienie intelektualno-poznawcze podmiotu, a więc to, co jest przedmiotem jego poznania w doświadczeniu, jak ten przedmiot jest

⁸⁰ Zob. A. B. Stępień, *Metody w filozofii*, ZN KUL 24(1981), nr 1, s. 6-11; W. Stróżewski, *O metodzie w fenomenologii*, [w:] *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 78-95; Krokos, dz. cyt., s. 38-49.

⁸¹ *Teologia duchowości wśród innych dyscyplin teologicznych*, [w:] *Veritatem facientes*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 405-406; por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 179; W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 15-48; Ciekawą próbę zastosowania metodycznych założeń ks. Słomki podjął ks. Wejman w opracowaniu duchowości miłosierdzia: *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Szczecin 1997, s. 50-231; tenże, *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Poznań 1999, s. 20-23.

ujmowany itd. Z tym wiąże się określenie hierarchii wartości, ku którym zwraca się podmiot w doświadczeniu duchowym. Opis odniesienia emocjonalno-wartościującego, jak wynika z samej jego natury, angażuje sferę afektywno-wolitywną, ustalając dlaczego i w jaki sposób rozpoznana wartość została uznana jako czynnik motywujący. Nieodłącznym w postawie korelatem poznania, przeżycia i uznania wartości jest działanie, jako potwierdzenie dokonanego wyboru. Badacz opisując zatem tzw. odniesienie behawioralne podmiotu interesować się będzie konkretnymi aktami i zachowaniami.

Opisane tu czynności badawcze polegające na opisie, analizie i redukcji transcendentalnej eliminującej mało ważne przejawy postawy, nie koniecznie muszą stanowić ciągu następczych działań jedno po drugim. Niekiedy zachodzić będzie potrzeba zastosowania ich na zasadzie koła wzajemnych zależności. Zgodnie z tą procedurą, badając czyjeś doświadczenie modlitewne, należałoby najpierw określić postawę modlącego się, biorąc za punkt wyjścia jego odniesienie intelektualne (kim jest Ten, do którego się modli?), emocjonalno-wartościujące (dlaczego się modli, jakie to ma dla niego znaczenie egzystencjalne?) i behawioralne (w jaki sposób się modli?). Tak uporządkowane dane zostają następnie poddane interpretacji teologicznej, w świetle której doświadczenie modlitewne jawić się będzie jako szczególny przejaw życia teologalnego: wiary, nadziei i miłości⁸².

⁸² Poważne zastrzeżenia do możliwości zastosowania fenomenologii w teologii duchowości zgłasza A. J. N o w a k. Przyjęcie fenomenologii za punkt wyjścia w rozumowaniu nazywa on „chorą” filozofią, będącą antytezą postulowanej przez Jana Pawła II „zdrowej” filozofii, jako fundamentu właściwej formacji duchowej, zwłaszcza kandydatów do kapłaństwa (por. PDV 52). Niebezpieczeństwo fenomenologii o. Nowak upatruje w tym, że „skłania ona człowieka, by własne doświadczenia absolutyzować, czyniąc z nich jedyne kryterium. Jest to po prostu pokusa narzucania obiektywnej rzeczywistości istniejącej poza «ja» psychicznym określonej siatki pojęć zaczerpniętych z immanencji. Taki stan rzeczy może ukształtować przekonanie, że świat zewnętrzny może być taki i tylko taki, jak go moje psychiczne «ja» doświadcza, i nie może być innej rzeczywistości. [...] Teologii, a być może szczególnie teologii duchowości, zagraża bardziej fenomenologia aniżeli marksizm, w fenomenologii bowiem jest zakamuflowany neokantyzm”. — *Posłuszeństwo Kościołowi świętemu fundamentem formacji kapłańskiej w świetle Jana Pawła II posynodalnej adhortacji apostołskiej „Pastores dabo vobis”*, RT 42(1995), z. 5, s. 57.

c) W aspekcie treściowym

Synteza stosowanych w posoborowej teologii duchowości metod, rozpatrywana od strony treściowej, domaga się ukazania faz myślenia naukotwórczego, towarzyszącego badaczowi, który przyjmując za podstawę założenia personalizmu chrześcijańskiego, podejmuje opis doświadczenia duchowego przy użyciu przynajmniej niektórych metod właściwych dla fenomenologii. Są to zasadniczo trzy fazy: weryfikacja fenomenologicznie opisanego doświadczenia duchowego, obiektywizacja w świetle danych Objawienia i nauczania Kościoła, a także ustalenie praktycznych norm aktualizacji życia duchowego.

Konieczność weryfikacji doświadczenia duchowego jest jedną z najbardziej delikatnych i trudnych spraw we współczesnej duchowości — stwierdza José Manuel Cordobés. Trudność ta wiąże się m.in. ze zmiennymi okolicznościami, w których to doświadczenie się aktualizuje, jak również z brakiem właściwych metod tejże weryfikacji. Ponadto doświadczenie z racji swej subiektywności i nieprzekazywalności niełatwo poddaje się weryfikacji. Niemniej jednak — zdaniem tegoż autora — zasadniczym kryterium weryfikującym każde chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest osoba Jezusa Chrystusa⁸³.

Jean Mouroux wskazuje na cztery zasadnicze kryteria weryfikujące autentyczność chrześcijańskiego doświadczenia duchowego. Na pierwszym miejscu wymienia zachowywanie jedności wiary, bowiem doświadczenie chrześcijańskie czerpie swój sens z wiary. Jako drugie kryterium stawia przestrzeganie przykazań (por. 1 Kor 7, 19), spośród których najważniejsze jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Każde zatem autentyczne doświadczenie duchowe powinno służyć doskonaleniu nadprzyrodzonej miłości. Kolejnym ważnym kryterium weryfikującym autentyczność doświadczenia duchowego jest krytyczna samoocena dotycząca z jednej strony grzeszności doświadczającego podmiotu, a z drugiej — świadomości otrzymywania darów od Boga. Każde bowiem doświadczenie chrześcijańskie zawiera w sobie żywą świadomość grzeszności w wyniku konfrontacji z najświętszym Bogiem.

⁸³ *Verificación de la experiencia cristiana*, RevEsp 36(1977), s. 83-91.

Ostatnim z kryteriów jest wzniesienie duszy ku Bogu, które należy uznać za centrum chrześcijańskiego doświadczenia duchowego⁸⁴.

Drugą fazą w postępowaniu badawczym, według proponowanej tutaj integralnej metody personalistycznej, jest obiektywizacja doświadczenia duchowego w świetle danych Objawienia i Magisterium Ecclesiae⁸⁵. W naukowym uprawianiu teologii duchowości w duchu personalistycznym ten moment ma doniosłe znaczenie. Nie tylko bowiem zapewnia teologiczny charakter tej dyscypliny, czyniąc ją teologią praktyczną i mistagogiczną, a więc służącą doprowadzeniu człowieka do osobistego doświadczenia Boga w Jezusie Chrystusie, co jest naczelnym zadaniem teologii (por. FR 93), ale przede wszystkim odpiera zarzut subiektywizmu. Ewangelia jest zatem podstawową normą i kryterium oceny każdej formy duchowości, tak religijnej jak i naturalnej — twierdzi kard. Balthasar⁸⁶.

Obiektywizacja doświadczenia duchowego polegać będzie najpierw na wykazaniu, że jest ono stale obecne w przekazie biblijnym i całym nauczaniu Kościoła. Doświadczenie duchowo-religijne w Biblii, choć przedstawiane w świetle różnych tradycji, koncentruje się zasadniczo na relacji Boga z człowiekiem ukonstytuowanej wokół idei przymierza. W Nowym Testamencie doświadczenie to przybiera rysy wybitnie chrystocentryczne. Podkreśla się, że doświadczenie duchowe w Biblii, stanowi fundament wszelkiej duchowości. Jest przy tym teologiczne i antropologiczne zarazem, toteż stanowi punkt wyjścia dla relacji międzyludzkich, a jednocześnie kryterium odczytywania wszelkich wydażeń w ramach historii zbawienia. Cała duchowość Starego i Nowego Testamentu zasadza się zatem na doświadczeniu duchowym, jako doświadczeniu obecności Boga pośród swego ludu⁸⁷.

⁸⁴ M o u r o u x, dz. cyt., s. 335-341.

⁸⁵ P. B ü h l e r, *L'identità cristiana: tra l'oggettività e la soggettività*, „Concilium”, 24(1988), f. 2, s. 44-48.

⁸⁶ H. U r s v o n B a l t h a s a r, *Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*, „Concilium” (Brescia), 1(1965), nr 4, s. 86; por. W. S ł o m k a, *Teologia duchowości*, s. 236.

⁸⁷ Zob. W. S ł o m k a, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga*, s. 104-105. W tym samym czasie bardzo podobny pogląd zgłaszał Tomás A l v a r e z O C D z „Teresianum” — *Experiencia cristiana y Teología Espiritual*, „Seminarium”, 26(1974), s. 102-110; A. M o r a n g o n, *L'esperienza spirituale nella Bibbia*, „Crede-

W dalszym procesie obiektywizacji doświadczenia duchowego chodzić będzie o osadzenie teologicznej interpretacji opisanego fenomenologicznie doświadczenia duchowego na przesłankach biblijno-patrystycznych i eklezjalno-doktrynalnych. W tym celu wskazane będzie posłużenie się powszechnie stosowanymi w naukach teologicznych cząstkowymi metodami myślenia naukowego, typu: dedukcja, indukcja, analiza, synteza, wyjaśnianie, porównanie itp.⁸⁸ Zdaniem amerykańskich teologów, nie bez znaczenia jest także weryfikacja i obiektywizacja doświadczenia duchowego na podstawie analiz semantyczno-porównawczych języka doświadczenia z językiem Objawienia⁸⁹.

Kolejną fazą integralnej metody personalistycznej jest odkrywanie, wyjaśnianie i ustalanie praw życia duchowego. Począwszy od Jacquesa Maritaina, który poszukując odrębności metodologicznej teologii duchowości określił ją jako naukę praktycznie praktyczną, większość autorów przyznaje jej właśnie taki charakter⁹⁰. Dla jednych oznacza to funkcję dyrektywno-normatywną, dla innych bardziej funkcję eksplikatywną. W proponowanej tutaj metodzie zdecydowanie opowiadamy się za preferencją dla funkcji eksplikatywnej teologii duchowości.

W podejmowanym procesie naukotwórczym, widzianym od strony treściwej, teologia duchowości stawia sobie za cel przede wszystkim odkrywanie, wyjaśnianie i ustalanie praw rządzących życiem duchowym. Są to trzy wzajemnie warunkujące się działania służące bezpośrednio materialnemu pomnażaniu wiedzy.

Odkrywanie praw życia duchowego respektuje podstawową zasadę personalizmu, jakim jest ontologiczna i egzystencjalna indywidualność osoby, jak również podstawową przesłankę teologiczną o niepowtarzalności działania Ducha Bożego (por. J 3, 8), na czym zasadza się niezmierzone bogactwo duchowe Kościoła.

reoggi", 4(1984), nr 4, s. 17-26; S. C i p r i a n i, *Alcune linee di spiritualità biblica*, [w:] *Teologia spirituale. Temi e problemi*, s. 83-95.

⁸⁸ Zob. W. K w i a t k o w s k i, *Metoda myślenia naukowego*, STV 1(1963), nr 1, s. 5-32.

⁸⁹ Zob. R. S c h r e i t e r, *La specificazione dell'esperienza e il linguaggio della rivelazione*, „Concilium”, 14(1978), f. 3, s. 90-102.

⁹⁰ *Il compito dello spirituale nei confronti del progresso e della pace*, „Humanitas”, 21(1966), s. 577-579.

Obok odkrywania praw życia duchowego, kolejnym zadaniem wyznaczonym przez integralną metodę personalistyczną jest ich wyjaśnianie, które obok opisu i rozumienia, należy do podstawowych struktur nauki. Chodzi tu o wyjaśnianie nominalne i konceptualne, szeroko stosowane w teologii katolickiej. Wiąże się ono ze specyfiką języka teologicznego, istotnie różniącego się od języka potocznego czy innych nauk humanistycznych. W przypadku teologii duchowości dotyczy to głównie potrzeby wyjaśnienia złożonej symboliki języka mistycznego. Stosowane bywa także wyjaśnianie definicyjne, odpowiadające na pytanie „co to jest?”, genetyczne, wskazujące na przyczyny, funkcjonalne, odsłaniające zasady działania w określonych warunkach, a także wyjaśnianie strukturalne, tłumaczące miejsce i rolę elementu w całości⁹¹.

Niezbędnym dla uprawiania naszej dyscypliny jest ustalanie praw życia duchowego. Nie chodzi jednak o wyznaczenie reguł postępowania z jednoczesnym zobowiązaniem do ich respektowania, co należy raczej do teologii moralnej i ewentualnie do dydaktyki życia duchowego. Mamy tu na myśli przede wszystkim operacje naukotwórcze polegające na zastosowaniu pewnego stopnia uogólnienia, wyabstrahowania i syntezy, w celu wypracowania ogólnie akceptowalnej teorii.

Zaproponowana tutaj integralna metoda personalistyczna wydaje się spełniać wszystkie wymogi, jakie stawia teologiczny charakter omawianej dyscypliny oraz konieczność uwzględnienia podmiotowych uwarunkowań chrześcijańskiego życia duchowego i duchowości w ogóle, a także współczesne kryteria naukowości. Ponadto wydaje się najbardziej adekwatną do określonych przez przedmiot materialny i formalny specyficznych dla teologii duchowości źródeł. W ten sposób teologia duchowości otrzymuje metodologiczne podstawy i bardziej zwartą wewnętrzną strukturę, pozwalającą sytuować ją pośród innych nauk, także nieteologicznych.

⁹¹ Zob. Cz. S. Bartnik, *Wyjaśnianie w teologii*, STV 16(1978), nr 2, s. 31-35; tenże, *Rozumienie w teologii*, tamże, 21(1983), nr 1, s. 153-168.