

Ks. Marek Chmielewski

ŹRÓDŁA TEOLOGII DUCHOWOŚCI*

Jeden z najwybitniejszych metodologów polskich ostatnich dziesięcioleci — ks. Stanisław Kamiński stwierdza, że do podstawowych determinantów każdej nauki należą: przedmiot i cel, metoda, logiczna natura poznania naukowego i jego dynamika¹. Charakterystyczne jest to, że autor nie wspomina o źródłach, na których poznanie naukowe się opiera. Jedyne przy omawianiu metody wzmiankuje o konieczności gromadzenia materiału naukowego, co uważa za jeden z etapów określonej metody naukowej². Tymczasem począwszy od Arystotelesa przez św. Tomasza z Akwinu i Melchiora Cano problem źródeł poznania naukowego, zwany także topiką, wydaje się być równie ważny jak określona metoda badawcza, gdyż m.in. źródła wytyczają odpowiednią metodę.

Także w teologii duchowości, która wyraźną fizjonomię metodologiczną osiągnęła na początku XX wieku, zagadnienie źródeł traktowane jest marginalnie, mimo iż w świetle najnowszych badań należy ono do pryncypiów metodologii teologii duchowości. Od właściwego bowiem wskazania źródeł zależy w równym stopniu poprawność formalna tej nauki, jak i jej wartość merytoryczno-poznawcza.

Na ogół autorzy podejmujący tę problematykę przyjmują założenie, że skoro chodzi o jedną z dziedzin teologii, to jej źródła są wspólne z całą teologią i dlatego nie dość uwzględniają specyfikę tej dyscypliny³. Zasadnym wydaje się więc podjęcie próby określenia *loci theologici*, do których odwołuje się współczesna teologia duchowości, rozumiana przez ogół teologów jako teologia doświadczenia duchowego⁴. To pozwoli także na zgłoszenie własnej systematyki źródeł specyficznych dla teologii duchowości.

* Opublikowano w: „Roczniki Teologiczne” 43(2001), z. 5, s. 49-69.

¹ Zob. *Pojęcie i klasyfikacja nauk*. Lublin 1981³ s. 167.

² Zob. tamże s. 184-186.

³ A. Guerra. *Teología espiritual una ciencia no identificada*. „Revista de Espiritualidad” 39:1980 s. 344; M. Belda. *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*. „Annales theologici” 6:1992 s. 454-457.

⁴ Zob. W. Słomka. *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*. Lublin 1972; G. Moioli. *Dimensione esperienziale della spiritualità*. W: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*. Red. B. Calati, B. Secondin, T. P. Zecca. Roma 1981 s. 53-54; tenże. *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia e la teologia della «spiritualità» cristiana*. „Teologia” 6:1981 s. 145-153; Ch. A. Bernard. *Introduzione alla teologia spirituale*. Edizioni Piemme 1994 s. 11-13.

1. ŹRÓDŁA WSPÓLNE

Teologia duchowości stanowiąc integralną część teologii katolickiej, czerpie z tych samych źródeł, co pozostałe nauki teologiczne, uznające szczególne znaczenie Pisma św. i Tradycji, a następnie różnych form nauczania Kościoła oraz powszechnego nauczania teologicznego.

a) *Pismo św.*: Sobór Watykański II uczy, iż w słowie Bożym tkwi przedziwna moc i potęga, dlatego synowie Kościoła znajdują w nim utwierdzenie wiary, pokarm duszy oraz czyste i stałe źródło życia duchowego (KO 21). Ten sam dokument nieco dalej przypomina, że „teologia święta opiera się, jako na trwałym fundamencie, na pisanym słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. [...] Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej” (KO 24). Ten postulat w sposób szczególny odnosi się do teologii duchowości, która Pismo św. uważa za swoje podstawowe źródło⁵.

Warto zauważyć, że na treść Konstytucji *Dei Verbum* w dużym stopniu wpłynęła pneumatologia, wskutek czego podkreśla się ścisły związek życia duchowego jako życia z Duchem Świętym z objawieniem biblijnym. Duch Święty bowiem dopełnia Objawienia zawartego w Piśmie św. i Tradycji (por. KO 4). On, który wspierał świętych autorów działających pod Jego natchnieniem (por. KO 7, 9, 11, 20), działa także w sercach wierzących, aby prawowiernie przyjmowali słowo Objawienia i wcielali je w życie (por. KO 5 i 12)⁶. Mówi się nawet o duchowości biblijnej, która może stanowić całościową propozycję życia dla zrealizowania w sobie i w innych „podobieństwa” do Boga⁷.

Oprócz funkcji normatywno-formującej w naukotwórczym procesie poznania praw życia duchowego, Pismo św. dostarcza niezwykle bogatego i wiarygodnego materiału faktograficznego, ukazującego konkret doświadczenia duchowego rodzącego określone postawy duchowe jako egzystencjalną odpowiedź na zawarte przymierze. Dostarcza ponadto sposobów adekwatnej interpretacji tegoż doświadczenia w świetle wiary. W ten sposób w teologii duchowości Słowo Boże pełni 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*)⁸, z drugiej zaś strony dostarcza materiału zawierającego dane teologiczne (*fides quae creditur*) i fenome-

⁵ Zob. G. Holotik. *Les sources de la spiritualité selon Vatican II*. „Nouvelle Revue Théologique” 109:1987 s. 69-70; L. Bono. *La Sacra Scrittura come fonte di teologia spirituale*. „Rivista di Ascetica e Mistica” 34:1965 s. 420; G. Helewa. *Teologia spirituale e messaggio biblico*. „Seminarium” 26:1974 s. 61-77.

⁶ M. A. Asiain. *El Espíritu Santo en la vida espiritual según el Vaticano II*. „Revista de Espiritualidad” 34:1975 s. 209.

⁷ Zob. S. Cipriani. *Alcune linee di spiritualità biblica*. W: *Teologia spirituale. Temi e problemi*. Red. M. Gioia. Roma 1991 s. 83-95; A. Guerra. art. cyt. s. 344-348.

⁸ Zob.: K. Rahner, H. Vorgrimler. *Mały słownik teologiczny*. Warszawa 1987 s. 533-534.

nologiczne odnośnie do chrześcijańskiego doświadczenia duchowo-religijnego. Służą one jako kryteria weryfikacji i interpretacji tegoż doświadczenia.

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

Literatura patrystyczna prezentuje cztery zasadnicze walory z punktu widzenia teologii duchowości. Pierwszym jest bazowanie bardziej na treści Objawienia aniżeli na przesłankach rozumowych. Dalej wskazuje się na teologiczną spójność zawartych treści, w której nie ma rozczłonkowania jednej w istocie teologii na poszczególne jej specjalizacje. Kolejnym walorem jest obfity materiał faktograficzny dotyczący doświadczenia duchowego. Nie bez znaczenia dla recepcji pism Ojców Kościoła we współczesnej teologii i życiu duchowym jest wreszcie ich walor estetyczny, ściśle związany z rozbudzaniem sfery afektywnej. Teologia Ojców Kościoła ma zatem wybitnie charakter praktyczno-mistagogiczny, wszystko bowiem wychodzi od praktyki życia duchowego i do niej powraca; teoria i praktyka wzajemnie się przeplatają. Teoria odnośnie do życia duchowego jest zobiektywizowanym doświadczeniem, a doświadczenie duchowe zawsze poddawane jest refleksji teologicznej. Pod tym względem pisma patrystyczne są modelowe dla współczesnej teologii duchowości⁹.

c) *Nauczanie Kościoła*. Orzeczenia dogmatyczne Kościoła stanowią obok Pisma św. i Tradycji jedno z fundamentalnych źródeł dla teologii duchowości. Należy zauważyć, że jeśli chodzi o kwestie duchowe, to interwencje Magisterium Ecclesiae były nadzwyczaj rzadkie. Wszystkie dokumenty Kościoła na ten temat wydane do roku 1930, zebrał i opracował J. De Guibert w dziele pt. *Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia* (Romae 1931). Są to przede wszystkim teksty o charakterze dyscyplinarnym.

Mimo iż panuje dość powszechne przekonanie, że Sobór Watykański II nie zajmował się problematyką duchowości, to jednak jego dokumenty stanowią ważne źródło doktrynalne dla współczesnej teologii duchowości¹⁰. Podobnie ma

⁹ Zob. D. Bertrand. *Contributo della patristica alla spiritualità*. W: *La spiritualità come teologia*. Red. Ch. A. Bernard. Cinisello Balsamo 1993 s. 89-104; I. Gargano. *Il maestro spirituale e la mistagogia nella tradizione patristica greca*. W: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*. dz. cyt. s. 190-194.

¹⁰ Zob.: J. Castellano Cervera. *Los grandes temas de la espiritual «tradicional» en la doctrina del Vaticano II*. „Revista de Espiritualidad” 34:1975 s. 166-188; G. Holotik. *Pour une spiritualité catholique selon Vatican II*. „Nouvelle Revue Théologique” 107:1985 s. 838-852; W. A. Kaschmitter. *The spirituality of Vatican II: conciliar text concerning the spiritual life of all christians*. Huntington 1975; T. Matus. *La Teologia della vita spirituale nei documenti del Concilio Vaticano II*. „Oggidomani” 5:1980 s. 158-164. 199-208. 247-252; D. Pablo de Maroto. *La espiritualidad emergente del Concilio Vaticano II*. „Analecta Calasanciana” 31:1989 s. 295-343;

się rzecz z licznymi posoborowymi dokumentami Kościoła świętego. Chodzi tu zwłaszcza o *Katechizm Kościoła Katolickiego*, ściśle nawiązujący do Soboru¹¹, jak również całe bogactwo zwyczajnego nauczania Kościoła w postaci encyklik, adhortacji, listów i innych wypowiedzi papieskich. Wśród tych ostatnich trudno byłoby wskazać taki dokument Jana Pawła II, w którym nie pojawiałoby się odniesienie rozważanych kwestii do duchowości. Także niektóre dokumenty dyktasterii watykańskich, niekiedy podejmujące wprost zasadnicze tematy życia duchowego, stanowią cenne źródło dla teologii duchowości. Wspomnieć tu należy chociażby List o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas* (z 15 X 1989) Kongregacji Nauki Wiary, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* Kongregacji do spraw Duchowieństwa (z 31 I 1994) i dokument wypracowany przez różne urzędy Kurii Watykańskiej pt. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie* (z października 1985).

Wśród ogólnych źródeł teologicznych ważne dla teologii duchowości są także tzw. źródła oficjalne lub jurydyczne, pochodzące z autorytetu Kościoła lub aprobowane jego powagą. Mamy tu na myśli reguły życia zakonnego, konstytucje i statuty instytutów zakonnych, o ile zostały aprobowane przez Kościół, a także dekryty i związane z nimi akty beatyfikacji lub kanonizacji. Zwłaszcza te ostatnie źródła odgrywają bardzo ważną rolę w uwiarygodnieniu poznania teologicznego opartego na doświadczeniu duchowym. Z uwagi na krytyczną analizę życia, postaw moralno-duchowych i pism kandydatów do beatyfikacji lub kanonizacji stanowią one cenne źródło wskazujące na konkretne przejawy doświadczenia duchowego w sensie modelowym. Akty beatyfikacyjne i kanonizacyjne potwierdzają teologiczną wartość pism osób beatyfikowanych lub świętych, które z uwagi na swą duchową treść są ważnym źródłem poznania praw życia duchowego i zarazem kryterium weryfikacji doświadczenia duchowego¹².

Nie bez znaczenia dla naukowego uprawiania teologii duchowości jest cała tradycja teologiczna, tzn. dzieła i pisma teologów oraz stanowiska różnych szkół teologicznych. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują pisma Doktorów Kościoła, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, i teologów uznanych przez Kościół za świętych lub błogosławionych, którzy cieszą się znamieniem autentyczności głoszonej nauki wiary. Ich poglądy, mimo iż nie są wiążące z punktu widzenia ortodoksji, to jednak mają ważną rolę do spełnienia w dziedzinie chrześcijańskiej duchowości. W wielu bowiem szczegółowych kwestiach istotnych dla praktyki chrześcijańskiej doskonałości, Magisterium Ecclesiae nie zajmuje określonego stanowiska (np. kult Aniołów, sposoby modlitwy, fazy rozwoju duchowego itp.).

W. G. Wheeler. *The crisis of Spirituality: After the Council*. „The Tablet” 220:1966 s. 181-182.

¹¹ Zob. M. Chmielewski. *Zagadnienie duchowości w «Katechizmie Kościoła katolickiego»*. „Roczniki Teologiczne” 42:1995 z. 5 s. 11-25.

¹² G. Colombo. *Le fonti della Teologia Spirituale. La storia della spiritualità. le scuole di spiritualità*. „Miscellanea Francescana” 67:1967 s. 227-228.

Zagadnienia te są natomiast bardzo często podejmowane przez teologów i szkoły teologiczne.

2. SPECYFICZNE DLA TEOLOGII DUCHOWOŚCI ŹRÓDŁA EMPIRYCZNE

Przyjmując wypracowaną współcześnie koncepcję teologii duchowości, jako teologii zinterioryzowanego, a następnie zobiektywizowanego doświadczenia duchowego, koniecznym wydaje się wprowadzenie bardziej precyzyjnego podziału źródeł teologii duchowości ze szczególnym wyeksponowaniem źródeł empirycznych. To doprecyzowanie podyktowane jest względami hermeneutycznymi, nie każde bowiem źródło w jednakowym stopniu zawiera i przekazuje doświadczenie duchowe. Ponadto samo w sobie jest ono 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 bezpośrednie, i formalne, a przez to pośrednie¹³.

A. Źródła nieformalne bezpośrednie

Z punktu widzenia epistemologicznego, największą wartość dla teologii duchowości przedstawiają te źródła, które zawierają bezpośrednie informacje podmiotu o jego doświadczeniu duchowym. Z zasady 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 zreszeniach religijnych. Należy więc rozróżnić źródła nieformalne bezpośrednie indywidualne i zbiorowe.

a) Źródła bezpośrednie indywidualne

Można powiedzieć, że te przekazy, w których podmiot duchowy w dostępny mu sposób ujawnia osobiste doświadczenie duchowe, stanowią najcenniejszy materiał źródłowy dla teologii duchowości. Najczęściej ma on walor faktograficzny, ale może także zawierać jakieś zamierzone elementy doktrynalne, zwłaszcza jeżeli podmiot duchowy ma przygotowanie teologiczne. Przekaz doświadczenia duchowego w tego typu źródłach dokonuje się przy pomocy dostępnych

¹³ Szerzej na ten temat zob. M. Chmielewski. *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*. Lublin 1999 s. 213-228.

podmiotowi środków wyrazu, adekwatnych do osobowości, kultury i wykształcenia podmiotu. Nie bez znaczenia bowiem dla treści i formy przekazu ma także fakt, że podmiot duchowy jest mężczyzną albo kobietą, jak również to, w jakiej wyrastał kulturze i jaką otrzymał formację intelektualną. Szczególnie jest to widoczne w opisach doświadczenia mistycznego. Dla przykładu warto wspomnieć, że przekaz doświadczenia duchowego, a zwłaszcza mistycznego u kobiet jest bardziej opisem fenomenologicznym, aniżeli analizą teologiczną. Odniesieniu do Osoby Jezusa Chrystusa jako męskiego podmiotu towarzyszą uczucia charakterystyczne dla osobowości kobiecej i w pewnym stopniu sprowadzalne do wymiaru cielesnego. Natomiast analityczno-systematyczne podejście nawet do własnych przeżyć duchowych częściej występuje w pismach mistyków-mężczyzn. Niezależnie od tego każdy mistyk i mistyczka ma swój język i kontekst życia oraz twórczości, który musi być rozpatrywany zawsze w sposób zindywidualizowany¹⁴.

Do tej kategorii źródeł bezpośrednio wyrażających indywidualne doświadczenie duchowe, łącznie z doświadczeniem mistycznym, zaliczyć trzeba wszelkie 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. Tego typu pisma, jak już wspomnieliśmy, częściej tworzone są przez kobiety.

Ponieważ doświadczenie duchowe, a szczególnie mistyczne, jest niewyraźne pojęciowo, dlatego podmiot duchowy chętnie sięga po analogię i symbolikę dla wyrażenia silnego zabarwienia afektywnego. 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 przeżyć.

Należy jeszcze zauważyć, że indywidualne źródła nieformalne bezpośrednio zawierają gotowe przeżyte i poniekąd zweryfikowane (pozytywnie lub negatywnie) wzorce postaw duchowych wobec przedmiotu doświadczenia duchowego, które mogą posłużyć do właściwej interpretacji podobnych pod względem rodzaju stanów duchowych. Pierwszorzędne znaczenie w tym względzie zawsze będą miały świadectwa osobistych przeżyć pozostawione przez świętych.

b) Źródła bezpośrednio zbiorowe

Nie rzadko indywidualne doświadczenie duchowe indukuje doświadczenie duchowe innych podmiotów. Ich wspólną cechą może być przedmiot doświadczenia duchowego ujęty w ogólnych zarysach, albo zbliżony sposób przeżywania

¹⁴ Zob. M. Baldini. *Il linguaggio dei mistici*. Brescia 1990 passim; I. Colosio. *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della spiritualità*. „Rivista di Asctica e Mistica” 10:1965 s. 503.

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 doświadczenia duchowego, jak i jego werbalizacja w przypadku ochrzczonych dokonuje się we wspólnocie Kościoła przede wszystkim w liturgii, a także w pobożności ludowej, ostatnio zaś w środowiskach zrzeszeń chrześcijańskich. Z uwagi na eklezjalny charakter tych źródeł mają one specjalne znaczenie dla teologii duchowości.

Wspólnota Kościoła — Mistyczne Ciało Chrystusa jest środowiskiem aktualizacji zbawczego Przymierza historycznie dokonanego przez Chrystusa, gdyż jak uczy Sobór Watykański II, „[...] jest on w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). To podstawowe zadanie jednoczenia człowieka z Bogiem, czyli uświęcenie i zbawienie, Kościół realizuje przez znaki sakramentalne, zwłaszcza Eucharystię i przepowiadanie Słowa. Chrześcijanin bowiem jako żywy członek Wspólnoty Kościoła spotyka Chrystusa w przepowiadanym Słowie Objawienia i znakach sakramentalnych. Personalna relacja do Chrystusa sprawia i zakłada postawę eklezjalną. Jest to więc doświadczenie duchowe w Kościele i doświadczenie Kościoła.

Innym przejawem tego typu doświadczenia jest tzw. pobożność ludowa, czyli zespół praktyk i treści powstałych w określonym kręgu kulturowym w wyniku spontanicznego, a zarazem zbiorowego przeżywania prawd religijnych, wyrażanych przy pomocy właściwego dla danego środowiska języka, gestów oraz zaangażowania emocjonalnego. Z zasady sposób werbalnej i gestualnej artykulacji treści teologicznych istotnie różni się pod względem formalnym od oficjalnego sposobu wyrażania prawd religijnych, zatwierdzonego lub przynajmniej zaaprobowanego przez Kościół. Najczęściej wymieniane główne formy chrześcijańskiej pobożności ludowej, zwłaszcza w kręgu kultury śródziemnomorskiej, to m.in.: praktyki magiczno-zabobonne zwykle połączone z rytami chrześcijańskimi; typowa dla danego środowiska ekspresja kultu Maryi i świętych w formie wydłużonych w czasie uroczystości (tridua, nowenny, oktawy), pielgrzymek do sanktuariów, kultów i rytów o charakterze sakramentaliów; rytuały dotyczące kluczowych momentów ludzkiej egzystencji w jej wymiarze biologicznym (narodziny, płodność, śmierć); kultury pozaliturgiczne, skierowane do osób zmarłych lub jeszcze żywych, które mają udzielać nadzwyczajnych mocy¹⁵. Najczęściej pobożność ludowa stanowi element regionalnego folkloru i jest przekazywana bezpośrednio z pokolenia na pokolenia. Jest ona sumą nawarstwiających się indywidualnych doświadczeń duchowych, a zarazem ma moc generowania zbliżonych co do for-

¹⁵ Por. G. Mattai. *Religiosità popolare*. W: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*. Red. S. de Fiore. T. Goffi. Cinisello Balsamo 1985⁴ s. 1318.

my i treści indywidualnych doświadczeń duchowych, dlatego przedstawia bogaty materiał empiryczny.

Podobny proces indukowania indywidualnego doświadczenia duchowego zachodzi we wszelkiego rodzaju współczesnych zrzeszeniach chrześcijańskich, których nasilenie pozwala mówić o „nowej epoce zrzeszeń katolickich” (por. ChL 29). Wyróżnia się cztery zasadnicze ich kategorie: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy. Każda z nich zgodnie ze swoją naturą charakteryzuje się innym typem doświadczenia duchowego, jakie pragnie indukować w przeżyciu duchowym swoich członków. Świadomość tego faktu ma duże znaczenie dla zachowania tożsamości zrzeszenia, jak również dla skutecznego wspomaganie poszczególnych członków w ich duchowym rozwoju¹⁶.

Każdą kategorię zrzeszeń charakteryzuje różnorodność form, sposobów ekspresji oraz intensywności przeżyć duchowych, które komunikowane są dość spontanicznie. Z tej racji pojawiać się może podstawowa trudność w dokumentowaniu tego typu źródeł. Są one bogatym ilościowo i jakościowo materiałem badawczym z zasady metodycznie nie uporządkowanym, a przez to nie zawsze dającym się ująć w określone formuły teologiczne i kategorie pojęciowe z zakresu psychologii religii lub socjologii religii. To, co dostarczają zrzeszenia życia duchowego, jest raczej „świadectwem”, czyli wypadkową samego przeżycia duchowo-religijnego, wrażliwości podmiotu, stopnia zaspokojenia jego potrzeb emocjonalnych oraz klimatu danego środowiska. Hermeneutyka takiego źródła wymaga więc w pierwszym rzędzie rozeznania tego, co stanowi pewną psychoemocjonalną „oprawę” przeżycia duchowo-religijnego w danym zrzeszeniu¹⁷.

W sensie materialnym zbiorowe nieformalne źródła bezpośrednio stanowić będą wszelkie spisane świadectwa członków zrzeszeń, teksty wspólnych modlitw, pieśni, określone rytuały i praktyki, hasła, symbole, godła itp.

B. Źródła formalne pośrednie

Przez specyficzne dla teologii duchowości źródła formalne pośrednie rozumiemy te dane, które na drodze opisu fenomenologicznego lub postępowania indukcyjnego zostały ujęte w pewne weryfikowalne formy, jak np.: twierdzenia, poglądy, relacje, opisy itp. Można więc nazwać je źródłami pośrednimi w tym znaczeniu, że z przyczyn obiektywnych nie dają bezpośredniego wglądu w in-

¹⁶ Zob. M. Chmielewski. *Kierownictwo duchowe we współczesnych zrzeszeniach katolickich*. „Życie duchowe” 2:1995 nr 2 s. 55-72; A. Favale. *Panorama del fenomeno aggregativo laicale e dei „movimenti religiosi alternativi” nella Chiesa italiana*. W: *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*. Red. A. Favale. Roma 1991 s. 14-17.

¹⁷ Por. B. Secondin. *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa*. Milano 1991 s. 127-141.

dywidualne doświadczenie duchowe. Ze względu zaś na sposób uogólnienia, źródła pośrednie należałoby podzielić na opisowo-komunikujące i analityczno-systematyczne, z jednoczesnym zastrzeżeniem, że zastosowane tu kryterium podziału nie jest wyczerpujące i ostre, gdyż dokonując nawet najprostszego opisu trzeba dane zawsze poddać jakiejś przynajmniej wstępnej analizie i ująć je w pewien system. Z drugiej strony biorąc stwierdzamy, że każdy rodzaj zanalizowanych i usystematyzowanych danych potrzebuje jakiegoś ich opisu, będącego podstawą analizy i systematyzacji. Zaproponowany tu podział opiera się na ogólnych założeniach hermeneutycznych, specyfikujących obydwie rodzaje źródeł, który zarazem wskazuje w pewnej mierze na stopień uogólnienia i zapośredniczenia informacji o doświadczeniu duchowym. Źródła bowiem będące prostym opisem dokonany z zamiarem przekazu historycznego są na ogół w mniejszym stopniu uogólnione i zapośredniczone, aniżeli wówczas, gdy zostaną poddane jakiejś analizie, np. teologicznej, i usystematyzowane.

a) Źródła formalne opisowo-komunikujące

Są to źródła, w których zapośredniczenie danych o doświadczeniu duchowym dokonane zostało 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, hagiografię i biografistykę, a także teksty liturgiczne i związane z nimi rytuały religijne.

Historia, a zwłaszcza historia duchowości, jako źródło odgrywa ważną rolę w teologii duchowości, gdyż ściśle wiąże się z Objawieniem. Bóg, dostosowując się do struktury psychicznej człowieka, zgodnie z regułami pedagogiki nie ujawnia wszystkich prawd za jednym razem, ale stopniowo w przeciągu wieków, w aktualizującej się historii ludzkości. Wprawdzie z chwilą śmierci ostatniego Apostoła skończył się rozwój Objawienia, ale nie skończyła się historia zbawienia. Prawdy objawione, jak ziarno rzucone w glebę, rozwijają się w świadomości Kościoła na przestrzeni jego dziejów. Teologia duchowości nie lekceważy tego rozwoju, szukając w nim sensu podstawowych pojęć i postaw. Wystarczy zainteresować się przykładowo pojęciem doskonałości chrześcijańskiej lub formami duchowości maryjnej. W każdej epoce znajdowały one nowe eksplikacje.

Teologia duchowości nie może być konstruowana wyłącznie na drodze dedukcyjnej w oparciu o prawdy objawione i nauczanie Kościoła. Konieczne jest, aby uzupełniano ją na drodze indukcyjnej prawdą, która pochodzi z faktów historycznych oraz doświadczenia osobistego i kolektywnego. Z uwagi na to wielkie znaczenie ma aktualizacja i personalizacja biblijnych modeli doświadczenia duchowego ze strony konkretnych osób żyjących po Chrystusie, składająca się na historię duchowości. Posługując się analogią do działań arytmetycznych, należałoby zatem określić historię duchowości jako naukę, której przedmiotem jest nie tyle suma doświadczenia duchowego wielu poszczególnych osób, (a raczej licznych doświadczeń duchowych tychże osób), co raczej iloczyn doświadczenia du-

chowego w wymiarze czasoprzestrzennym, przy czym poszczególne czynniki iloczynu są ilorzem (wypadkową) sumy doświadczeń duchowo-religijnych (w liczniku) i kontekstu społeczno-kulturowego (w mianowniku).

W ten sposób historia duchowości dostarcza cennego materiału do dalszych badań odnośnie do doświadczenia duchowego. Materiał ten jest dwojakiego typu: jako uogólnione praktyczne odniesienie do treści doświadczenia duchowego, a zatem uwzględnia kontekst tegoż doświadczenia; oraz jako wyabstrahowana z bezpośredniego kontekstu społeczno-kulturowego wiedza na temat doświadczenia duchowego zaktualizowanego w tychże uwarunkowaniach. W tym sensie doktryna teologicznoduchowa, nagromadzona w toku historii życia duchowego, stanowi źródło dla interesującej nas dziedziny teologii. Trzeba jednak zaznaczyć, że historia duchowości jako naukowe ujęcie faktów zaistniałych w czasie przy pomocy metody historycznej, nie daje już bezpośredniego wglądu w treść i przebieg indywidualnego czy zbiorowego doświadczenia duchowego. Jest to więc źródło pośrednie. Niemniej jednak wysoki stopień obiektywizacji dokonanej na tle określonych uwarunkowań społeczno-kulturowych, czyni te źródła punktem wyjścia dla dalszych analiz teologicznych¹⁸.

Z historią duchowości wiąże się ściśle hagiografia i biografistyka, toteż stanowią one cenny materiał źródłowy dla teologii duchowości, pod warunkiem, że respektują zasady wiarygodności historycznej i obiektywności naukowej. Chodzi tu głównie o weryfikowalny opis źródeł (heurystyka) związanych z daną postacią (pozostałości lub świadectwa) oraz właściwą ich interpretację (hermeneutyka). W przeszłości bowiem powstały dwa nurty historiograficzne w uprawianiu hagiografii. Jeden charakteryzowało podejście empiryczne i naturalistyczne do problemów ludzkiego życia. Tak było m.in. w przypadku tzw. hagiografii erudycyjnej w okresie Oświecenia, która z zasady pomijała sferę życia duchowego. Drugi nurt podążał w skrajnie przeciwnym kierunku: przeakcentowując rolę łaski w życiu świętego zdawał się zapominać o naturalnych uwarunkowaniach jego życia i działania. Współczesna hagiografia i biografistyka, o ile mają pełnić funkcję źródła dla teologii duchowości, powinny być opracowaniami historycznymi, jednakże nie zawężonymi do zjawiskowości zewnętrznej. Powinny zatem rzetelnie ukazywać integralny obraz człowieka zarówno w jego aspekcie *ad intra*, jak i *ad extra*¹⁹.

Innym typem zapośredniczonego źródła doświadczenia duchowego jest liturgia jako fakt społeczno-religijny. Brana sama w sobie jako rzeczywistość nadprzyrodzona jest miejscem intensywnego doświadczenia duchowego. Odnośnie do tego Sobór Watykański II stwierdza, że jest ona „źródłem i szczytem” uświęcenia chrześcijanina (por. KL 10 i 14) i nie może być traktowana jako środek lub

¹⁸ Zob. I. Colosio. art. cyt. s. 499-500; G. Colombo. art. cyt. s. 221-225.

¹⁹ Zob. E. Walewander. *Hagiografia — literatura budująca czy opracowanie historyczne*. „Ateneum Kapłańskie” 108:1986 s. 276-278.

zespół środków dla osiągnięcia celu, jakim jest doskonałość chrześcijańska, gdyż w ten sposób byłaby zredukowana do czegoś w rodzaju metodyki życia duchowego²⁰. Natomiast jako fakt społeczno-religijny, liturgia — zgodnie ze swoją etymologią — jest wspólnym dziełem zbiorowości wierzących, w którym następuje konwergencja postaw i doświadczeń duchowych. Dzięki temu uczestnictwo w liturgii uczy z jednej strony właściwych postaw wiary, nadziei i miłości, a z drugiej — na przestrzeni wieków odzwierciedla adekwatne do treści misteriów liturgicznych postawy i doświadczenia duchowe. Zostały one utrwalone w księgach liturgicznych, rytach, a także w symbolice liturgicznej, ikonografii i przestrzeni sakralnej. O przydatności tego rodzaju źródeł formalnych opisowo-komunikujących rozstrzygać będzie w znacznym stopniu zastosowanie odpowiedniej hermeneutyki, wypracowanej przez liturgikę.

b) Źródła formalne analityczno-systematyczne

Opisane powyżej i przekazane dane źródłowe odnośnie do doświadczenia duchowego, w procesie naukotwórczym są poddawane analizie teologicznej, a następnie odpowiednio systematyzowane, przez co stają się odrębną kategorią źródeł, 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 i niekoniecznie musi być rejestracją fenomenu doświadczenia duchowego. Często przyświeca jej cel dydaktyczny i w związku z tym wprowadzona fabularyzacja zapośrednicza jednostkowe doświadczenie duchowe.

Publikacje dotyczące szeroko pojętej duchowości, stanowiące omawiane źródła, są nadzwyczaj bogate i zarazem zróżnicowane. Zachodzi zatem konieczność ich klasyfikacji i wyodrębnienia tej kategorii, która stanowić będzie wiarygodne formalne źródła pośrednie analityczno-systematyczne. W związku z tym współczesną literaturę duchową zwykło się dzielić na trzy kategorie: a) pisma mistagogiczne, które mają cel antropogogiczny, to jest prowadzenie po drogach doskonałości. W ten zakres wchodzi wszystkie pisma odnośnie do kierownictwa duchowego, popularne książki pobożne, proste pouczenia, lektury duchowe itp.; b) pisma mistologiczne, odznaczające się walorem naukowym. Są to zatem traktaty naukowe o życiu duchowym, podręczniki, monografie itp.; oraz c) pisma mistograficzne, odnoszące się do antropologii mistycznej, pozwalające na analizę doświadczenia duchowego. Należą tu autobiografie, relacje, wyznania, świadectwa itp. Teologia duchowości nie może uznać za swoje źródło całej ogromnej literatury dewocyjnej stanowiącej wymienioną wyżej pierwszą kategorię. Natomiast druga kategoria pism duchowych stanowi właśnie wyodrębnione przez nas for-

²⁰ Zob. A. M. Triacca. *Rilievi critici in vista di una „epistemologia” della „spiritualità liturgica”*. W: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*. dz. cyt. s. 118-119.

malne źródła pośrednie analityczno-systematyczne. Trzecia zaś kategoria pism duchowych to omówione wcześniej źródła nieformalne bezpośrednie.

Innego nieco typu źródłem formalnym pośrednim analityczno-systematycznym są wypracowane przez szkoły duchowości globalne koncepcje życia duchowego wyrażone w pismach reprezentujących daną szkołę duchowości. Szkoły duchowości wyrosły z doświadczenia duchowego ich założycieli i swoją tożsamość wyrażają w dążeniu do apriorności tegoż doświadczenia przez poszczególnych jej członków²¹. Źródłowa wartość dla teologii duchowości wypracowanych przez szkoły duchowości koncepcji życia duchowego polega na tym, że stanowią one przekaz pierwotnego, bazowego doświadczenia duchowego założyciela lub założycieli oraz ich bezpośrednich naśladowców. Jest to zatem synteza osobistego doświadczenia duchowego wybitnych osobowości i nauki Kościoła o życiu duchowym. Wiarygodność i obiektywna wartość uświęcająco-zbawcza tej syntezy została potwierdzona świętością życia wielu osób, które wkroczyły na daną drogę doskonałości. Doktryna szkół duchowości ma charakter faktograficzno-empiryczny a zarazem teologiczny. Jest to więc źródło niejako zapośredniczone i sformalizowane, co jednak nie odbiera mu wartości, choć wytycza weryfikująco-obiektywizującą funkcję w uprawianiu teologii duchowości rozumianej jako teologia doświadczenia duchowego²².

Ostatnio zwraca się uwagę na wartość świeckiej literatury pięknej jako *locus theologicus* dla teologii duchowości, czemu pośrednio dał wyraz Sobór Watykański II (por. KDK 7 i 62). Ponieważ przyczynia się ona do kształtowania i odnowy języka, przy pomocy którego wyraża się także teologia, dlatego bywa nazywana *locus renovationis theologiae*. Refleksja nad literaturą piękną może bowiem pomóc teologii lepiej zrozumieć samą siebie²³. Także dla teologii duchowości literatura piękna, zwłaszcza ta o treściach religijnych, stanowi źródło poznania doświadczenia duchowego, choć w sposób zapośredniczony. Nawet jeżeli fabuła dzieła literackiego oparta jest na literackiej fikcji, to jest ona wynikiem dogłębnych analiz przeprowadzanych nad życiem wewnętrznym. Autor, mając na względzie dydaktyczne oddziaływanie dzieła literackiego, w ten sposób stara się przekazać pewien system pojęć, poglądów, postaw i wartościowań odnośnie do duchowości. Teolog duchowości traktuje więc literaturę piękną nie tyle jako źródło faktograficzno-empiryczne lub normatywne, co raczej jako źródło postulatywne, zwracając uwagę na to, jakie postawy duchowe może kształtować dany przekaz literacki i na ile jest on wiarygodny w świetle Objawienia i innych wspólnych źródeł teologicznych.

²¹ Zob. R. Błatnický. *Il concetto di scuola di spiritualità*. Roma 1967 passim.

²² Zob. G. Colombo. art. cyt. s. 229-234.

²³ Zob. J. Szymik. *Literatura a metodologia teologii*. „Ateneum Kapłańskie” 119:1992 s. 245; tenże. *Współczesne modele topiki teologicznej. Literatura piękna jako „locus theologicus”*. W: *Doświadczam i wierzę*. Red. S. C. Napiórkowski. K. Kowalik. Lublin 1999 s. 37-42.

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, specyficzne dla teologii duchowości źródła empiryczne, jako wytwory aktywności człowieka i przejawy jego postaw duchowych, należy również brać integralnie. Zbytne skoncentrowanie się na jednym typie źródeł empirycznych niesie ze sobą ryzyko redukcjonistycznego potraktowania wielowymiarowego doświadczenia duchowego.

3. NAUKI HUMANISTYCZNE JAKO ŹRÓDŁA POMOCNICZE DLA TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Ponieważ doświadczenie duchowe, zwłaszcza w jego warstwie afektywnej ogarnia wszystkie wymiary bytu ludzkiego, dlatego konieczne jest sięgnięcie do pomocniczych źródeł teologii duchowości, jakimi są wyniki nauk humanistycznych, zwłaszcza psychologii, pedagogiki, socjologii i filologii. Po wielu wiekach ścisłych uzależnień teologii od filozofii, prowadzącej nie rzadko do zbytowego wyobcowania refleksji teologicznej z kontekstu życia, współczesny rozwój nauk humanistycznych skłania teologów, w tym także teologów duchowości, do pełniejszego otwarcia się na nauki humanistyczne i bardziej obfitszego czerpania z osiągnięć pozateologicznej i pozafilozoficznej myśli ludzkiej²⁴.

a) *Psychologia*. Od chwili podjęcia przez teologię duchowości na początku XX wieku wysiłku metodologicznego samookreślenia się, dostrzegalny jest ścisły związek psychologii i duchowości, który był przedmiotem licznych polemik w tym okresie. Ich trwałym rezultatem jest uznanie ważnej, aczkolwiek pomocniczej roli psychologii względem teologii duchowości. Chodzi tu zwłaszcza o psychologię religii, która zajmując się relacją człowieka względem rzeczywistości transcendentnej, bada przebiegi psychiczne, jakie mu towarzyszą podczas aktów religijnych²⁵. Mimo iż życie duchowe jako osobowa relacja z Nadprzyrodzonością wyrywa się metodom badawczym właściwym nawet dla psychologii personalistycznej lub transcendentalnej, to jednak możliwe jest badanie za pomocą metod psychologicznych rezonansu psychoemocjonalnego, jaki w człowieku pozostawia przeżycie religijno-duchowe. Z tej racji powstała cała gałąź psychologii, zwana „psychologią duchowości” lub „psychologią życia wewnętrznego”²⁶.

O roli psychologii w badaniu i formacji życia duchowego oraz w duszpasterstwie wielokrotnie wypowiadał się Sobór Watykański II i późniejsze dokumenty

²⁴ Zob. A. Guerra. art. cyt. s. 376-377.

²⁵ Zob. Z. J. Zdybicka. *Człowiek i religia*. Lublin 1977 s. 74.

²⁶ A. G. Matanić. *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*. Cinisello Balsamo 1990 s. 128-130.

Kościola, głównie poświęcone formacji zakonnej lub seminaryjnej²⁷. Korzystając z pomocy psychologii, teologia duchowości musi jednak strzec się niebezpieczeństwa przewartościowania metod psychologicznych w badaniach nad doświadczeniem duchowym.

b) Pedagogika. Teologia duchowości, jako nauka z samych założeń teoretyczno-praktyczna ma na celu nie tylko opisanie i zbadanie doświadczenia duchowego w świetle danych Objawienia, ale także wypracowanie zasad i metod doprowadzenia chrześcijanina do doświadczenia duchowego, które będzie aktualizacją jego osobistej historii zbawienia, a zarazem istotnym przejawem jego dojrzałości osobowej i dojrzałości we wierze. W tym celu nieodzowne jest sięganie do chrześcijańskiej pedagogiki, zgodnie z tym, co usilnie zaleca Sobór Watykański II odnośnie do formacji duchowej (por. DFK 5. 11. 20; DWCH 1). Wprawdzie nie ma tam mowy o traktowaniu pedagogiki jako źródła dla teologii duchowości, ale wskazywanie na jej nieodzowność w procesie wychowywania do dojrzałej wiary, pośrednio przypomina o doniosłej roli tej dziedziny nauk humanistycznych w obszarze naukowo uprawianej teologii, zwłaszcza duchowości.

Zastanawiające jest jednak to, że autorzy podejmujący zagadnienia metateologiczne rzadko uwzględniają pedagogikę jako źródło pomocnicze dla teologii duchowości. Pomijanie jej nie przyczynia się niestety do definitywnego zerwania z abstrakcyjnym i spirytualistycznym charakterem teologii duchowości, jaki zdradzała ona jeszcze kilkadziesiąt lat temu²⁸. Natomiast uwzględnianie w szerszym zakresie osiągnięć współczesnej pedagogiki w teologii duchowości wiąże się z uwypukleniem postulowanego przez niektórych autorów jej charakteru mistagogicznego²⁹.

c) Socjologia. Z punktu widzenia epistemologicznego związek teologii duchowości z socjologią jest dotychczas rzadko dostrzegany, chociaż bardzo doniosły. Uważa się nawet, że obie te dziedziny są sobie dość obojętne³⁰. 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. Wymownym tego przykładem jest powstanie w krajach latynoamerykańskich teologii wyzwolenia, w ramach której życie du-

²⁷ Por. np.: KDK 5. 52. 54. 62; DFK 2-3. 11. 20; DWCH 1; DA 32; DE 9; DM 19; DK 10; PDV 66.

²⁸ Zob. A. Guerra. art. cyt. s. 369.

²⁹ Zob. F. Ruiz Salvador. *Mistica e mistagogia*. W: *Vita cristiana ed esperienza mistica*. Red. F. Ruiz. Roma 1982 s. 277-296.

³⁰ 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. G. Geyer. *Teologia e sociologia*. Assisi 1973.

chowe czerpiące z doświadczenia duchowego i mistycznego postrzegane jest jako proces wyzwania człowieka z jego ograniczeń społecznych³¹.

Szczególnie pomocna dla teologii duchowości jest socjologia religii ze względu na naukowe zainteresowanie relacjami, jakie zachodzą w społeczeństwie w obszarze wyznawanej religii, oraz wpływem postaw religijno-duchowych na środowisko. Socjologia traktuje fakty religijne (zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne) jako zjawiska społeczne, dzięki czemu — zgodnie z właściwymi jej metodami — można z większą dokładnością określić jurydyczno-formalny lub personalistyczny charakter życia duchowego, odróżnić indywidualno-subiektywny element religijności od elementu kolektywno-społecznego, który istotowo rzutuje na duchowość. Z pomocą tej nauki można zatem identyfikować, czy dana postawa religijno-duchowa jest prawdziwa, czy nie³².

Korzystanie z wyników badań socjologii wprowadza na teren teologii duchowości konieczność stosowania metody indukcyjnej. Pomaga to z jednej strony dostrzec wspólnotowy wymiar rzeczywistości, tym bardziej, że tradycyjna teologia duchowości jest dość indywidualistyczna, a z drugiej — większe zwrócenie uwagi na praktyczną stronę tej dyscypliny teologicznej. Odwoływanie się do danych socjologicznych pozwala teologowi identyfikować tzw. „miejsca doświadczenia duchowego”. Z tego powodu godnym uwagi źródłem będą wszelkiego rodzaju analizy socjologiczne dotyczące przejawów życia religijno-duchowego, pobożności ludowej itp.

Soboru Watykańskiego II w dokumentach końcowych wielokrotnie wypowiedzieli się pozytywnie o użyteczności socjologii dla teologii i duszpasterstwa³³. Stanowisko Soboru pośrednio zachęca, aby również współczesna teologia duchowości pełniej korzystała z osiągnięć socjologii, zwłaszcza socjologii religii. W tym celu należy wypracować właściwą metodę posługiwania się tym źródłem pomocniczym.

d) *Nauki filologiczne*. 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 nie dość były doceniane jako narzędzia w opisie i badaniu doświadczenia mistycznego, przekazywanego za pomocą języka analogii atrybucyjnej i transcendentalnej, a także złożonej symboliki. Wielokrotnie w teologii duchowości ważnym etapem badań jest analiza ję-

³¹ Na ten temat istnieje obszerna literatura. Zob. np.: P. Casaldàliga, J. M. Vigil. *Spiritualità della liberazione*. Assisi 1995; C. Perani. *Liberación y espiritualidad*. „Misiones Extranjeras” 1982 s. 31-45; J. Sobrino. *Espiritualidad de Jesús y de la liberación*. „Christus” 44-45:1979-80. nr 529-530 s. 59-63; A. Zenteno. *Compromiso por la liberación. Espiritualidad de las comunidades*. „Christus” 46:1981. nr 548 s. 41-47.

³² Zob. A. G. Matanić. dz. cyt. s. 133-135; F. Houtart. *Sociologie et pastorale*. Paris 1963 passim.

³³ Por. KDK 52-53. 62; DE 19; DB 16-17; DM 34; DFK 2. 20; DA 32.

zyka mistycznego, jak również zainteresowanie się tzw. prototekstem mistycznym, czyli tymi wytworami sztuki, a zwłaszcza ikonografii i architektury sakralnej, które oparte są na przesłankach teologicznych oraz mistycznych. Z uwagi na to sięganie przez teologa duchowości do wyników studiów filologicznych nad tekstami o treści duchowej jest warunkiem *sine qua non* wiarygodności tych badań. Postulat pełniejszego wykorzystanie osiągnięć nauk filologicznych staje się zasadny w miarę, jak współczesna teologia coraz bardziej dąży do porzucenia charakteru nauki spekulatywno-argumentacyjnej, aby przeobrazić się w naukę narracyjną i komunikatywną³⁴.

Podsumowując zagadnienie źródeł teologii duchowości, uprawianej jako autonomiczna nauka teologiczna, należy zauważyć, że każde z nich domaga się zastosowania odpowiedniej hermeneutyki i szczegółowych metod badawczych, niekiedy wspólnych innym dziedzinom nauk teologicznych i nieteologicznych. Dzięki temu teologia duchowości jako metodologicznie usystematyzowana teologiczna refleksja nad doświadczeniem duchowym nie tylko pozwoli głębiej wniknąć poznawczo w misterium wiary chrześcijańskiej, ale będzie także zdolna do kształtowania właściwych postaw teologicznych względem Jezusa Chrystusa, tak aby On całkowicie wypełnił przestrzeń ludzkiej i chrześcijańskiej egzystencji (por. Ga 2, 20).

Zaprezentowany w niniejszym szkicu własny pogląd na kwestię źródeł teologii duchowości unaocznia poniższy schemat:

³⁴ Zob. A. Guerra. art. cyt. s. 383.

