

**Ks. Marek CHMIELEWSKI\***

## **POTRZEBA METODOLOGII W TEOLOGII DUCHOWOŚCI**

Apostoł Paweł, pisząc do Koryntian, między innymi w sprawie spożywania mięsa ofiarowanego bożkom, stwierdza, iż „wiedza nadyma, miłość zaś buduje”, dlatego „jeśli komuś się wydaje, że coś wie, to jeszcze nie wie, jak wiedzieć należy” (1 Kor 8, 1-2). Te zdania, choć wypowiedziane w innym kontekście, z powodzeniem można odnieść do metodologii teologii. One bowiem trafnie uzasadniają potrzebę metateologii, czyli naukowej refleksji nad sposobem uprawiania teologii, szczególnie zaś teologii duchowości.

### **1. Czym jest metoda i metodologia w ogóle?**

W podjętym tu problemie nie chodzi jedynie o udzielenie jednoznacznej odpowiedzi afirmatywnej na pytanie, czy teologia duchowości potrzebuje metodologii, mimo iż świadomość motywów zajmowania się metodologią teologii duchowości jest równie ważna, jak sam sposób jej uprawiania. Interesujące nas zagadnienie zawiera bowiem kilka kwestii szczegółowych, bez uwzględnienia których sama pozytywna odpowiedź na postawione pytanie byłaby zbyt uproszczona. Należy zatem przede wszystkim wyjaśnić, co rozumie się przez metodologię szczegółową, nierzadko myloną z metodyką pracy naukowej. O ile pierwsza jest refleksją naukową i rodzajem metateologii, to druga dotyczy wcale niebanalnej formalno-technicznej strony utrwalania i przekazywania owoców badań<sup>1</sup>.

Metodologia w sensie ogólnym, to nauka o sposobie uprawiania nauki, czyli o metodzie. Z kolei przez metodę, zgodnie z grecką etymologią słowa *metòdos*, rozumie się odpowiednią do stanu rzeczy i celu oraz nadającą się do systema-

---

\* Ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL — prezbiter Diecezji Radomskiej (wyśw. 1983); od 1988 pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL, w latach 2000-2006 jego dyrektor; prorektor Wydziału Teologii (2005-2008, 2008-2012); od 2000 prezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; członek zarządu Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (2002-2008, 2008-); członek Towarzystwa Naukowego KUL i Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; od 2009 członek rady naukowej Journal of Religious Science „Soter” (Kowno, Litwa).

<sup>1</sup> Na ten temat powstało wiele poradników, których autorzy najczęściej stawiają sobie za cel pokazanie, jak się pisze pracę magisterską lub doktorską. Jednym z nich jest opracowany przeze mnie *Poradnik doktoranta Wydziału Teologii KUL* (Lublin 2007).

tycznego kroczenia drogę (ciąg) celowych działań naukotwórczych z wykorzystaniem dostępnych sposobów rozumowania, takich jak chociażby: analiza, synteza, redukcja itp. Ks. Stanisław Kamiński († 1986), uznany autorytet w dziedzinie metodologii, podkreśla, że metoda przynajmniej częściowo ma charakter normatywny, a więc stanowi pewnego rodzaju wzorzec stosowania odpowiednio dobranych czynności naukotwórczych<sup>2</sup>. Nieco uszczegółowiając, można powiedzieć, że metoda — niezależnie od dyscypliny naukowej, w której jest stosowana — to właściwy dla danego przedmiotu uporządkowany celowo, powtarzalny sposób dochodzenia do wiedzy, oparty na weryfikowalnych źródłach, wyrażony językiem zobiektywizowanym, a przez to intersubiektywnie komunikatywnym.

Warto również pamiętać, że metodologia jako usystematyzowana refleksja o stosowaniu metody w nauce, dzieli się na metodologię ogólną i metodologię szczegółowe, dotyczące poszczególnych dziedzin, a nawet dyscyplin naukowych.

Zastosowanie odpowiedniej metody implikuje określenie przedmiotu badań, w którym rozróżnia się aspekt materialny, czyli to, co jest badane, a także nie mniej ważny aspekt formalny, to znaczy to, pod jakim kątem jest coś badane. Wiąże się z tym określenie celu badań, a tym samym ich znaczenie dla rozwoju nauki, oraz ewentualne wskazanie możliwości praktycznego zastosowania. Charakterystyczną cechą naukowej metody badawczej jest możliwe do sprawdzenia odwoływanie się do źródeł, na co najczęściej wskazują odsyłacze w przypisach. W naukach humanistycznych, a zwłaszcza w teologii, zwykle są to źródła piśmiennicze, choć ostatnio pojawiają się także źródła empiryczne w postaci ankiet i statystyk. Ważną sprawą w uprawianiu nauki jest posługiwanie się językiem, którego znaną cechą jest konstatowanie i wyjaśnianie faktów oraz logicznych związków przyczynowo-skutkowych, stwierdzonych na podstawie źródeł. Zobiektywizowany język naukowy nie powinien zatem zawierać wyrażen wieloznacznych czy metaforycznych, a tym bardziej odzwierciedlać stanów emocjonalno-afektywnych autora, jego subiektywnego nastawienia, odczuć, uprzedzeń czy przekonań. Poza tym przekaz wyników podejmowanych badań powinien być tak sformułowany, aby odbiorca komunikatu naukowego mógł w swojej świadomości utworzyć sobie obraz rzeczywistości analogiczny do tego, jaki ma jego nadawca.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o potrzebę metodologii w odniesieniu do teologii, zwłaszcza duchowości, warto sięgnąć do Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, wydanej przez Kongregację Nauki Wiary (24 V 1990). W dokumencie tym podkreślono, że teologia jest nauką, „którą znamionuje przeniknięte wiarą dążenie do zrozumienia wiary” (nr 1). Wobec tego powołanie teologa polega przede wszystkim na „zdobywaniu, w łączności z Urzędem Nauczycielskim, coraz głębszego zrozumienia Słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie Świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła” (nr

---

<sup>2</sup> Zob. S. Kamiński, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, Lublin 1994, s. 466.

6). Zgodnie z zasadą pochodzącą od św. Anzelma z Canterbury († 1109), że *fides querens intellectum* (por. FR 42), to odkrywanie nadprzyrodzonej Prawdy, będącej przedmiotem wiary, nie byłoby możliwe bez zastosowania wspomnianej wyżej metody refleksji naukowej. A zatem zastosowanie odpowiedniej metodologii do poszczególnych dyscyplin teologicznych jak najbardziej odpowiada samej naturze teologii i z tej racji należy do podstawowego warsztatu każdego teologa.

## 2. W jakim sensie potrzeba metodologii w duchowości?

Mówiąc o konieczności zajmowania się metodologią w teologii, a zwłaszcza w duchowości, mamy na myśli trzy zasadnicze kwestie:

a) Najpierw chodzi o podejmowanie studiów nad metodą. Uprawianie meta-teologii uchodzi na ogół za trudną, nużącą i mało efektywną tematykę, dlatego niechętnie podejmowaną przez badaczy. Wymaga ona bowiem zarówno dobrej znajomości historii doktryn i orientacji we współczesnych trendach w zakresie uprawianej dyscypliny, jak również specyficznego myślenia analityczno-syntetycznego na poziomie metanauki. Bazuje ono między innymi na semiotyce, rozumianej w tym kontekście jako logiczna teoria języka, która jest niezbędna w hermeneutyce. Ta z kolei ma swoje reguły odnośnie do wiarygodności i wartości źródeł. Wynika z tego, że zajmowanie się metodologią, tak ogólną jak i szczegółową, z uwagi na liczne powiązania z innymi naukami stawia przed badaczem z jednej strony wysokie wymagania kompetencyjne, z drugiej zaś nie przekłada się na bezpośrednio widoczne efekty. Przypomina raczej znużającą pracę projektanta lub konstruktora w zaciszu pracowni, aniżeli plac budowy, na którym z dnia na dzień rośnie godna podziwu bryła nowego gmachu. Jednak niemożliwe byłoby zbudowanie czegokolwiek, gdyby nie wcześniejsze projekty architektów i drobiazgowo obliczenia konstruktorów, co do których mało kto zdaje sobie sprawę. Metodologia pełni bowiem analogiczną funkcję do szkieletu w organizmie lub rusztowania na budowie. Sam szkielet, pozbawiony ciała, jest odrażający i niezdolny do samodzielnego poruszania się. Również ciało pozbawione szkieletu staje się bezkształtną i bezwładną masą. Podobnie jest z rusztowaniem, które ma sens jedynie wtedy, gdy służy zbudowaniu danego obiektu. Bez niego raczej niemożliwe, a przynajmniej bardzo trudne i niebezpieczne byłoby wznoszenie budowli.

Jak o sprawności ludzkiego ciała w znacznym stopniu decyduje zdrowy szkielet, a o trwałości i funkcjonalności budowli dobrze przemyślane rozwiązania architektoniczno-konstrukcyjne, tak samo o stanie zaawansowania nauki, a konkretnie danej dyscypliny naukowej — w tym przypadku teologii duchowości — decydować będzie nie tyle ilość publikacji, co przede wszystkim poprawność metodologiczna, na jakiej będą się one opierać<sup>3</sup>. Potwierdza to najnowsza historia teologii duchowości, która jako dyscyplina teologiczna wyodrębniła się

<sup>3</sup> Zob. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2000, s. 14.

w pierwszym ćwierćwieczu minionego stulecia dzięki zaangażowaniu wielu teologów w rozległą dyskusję metateologiczną, zwaną potem „ruchem mistycznym”<sup>4</sup>. Także współcześnie, jeśli teologia duchowości katolickiej ma się rozwijać i być zdolną do odpowiadania na egzystencjalne pytania człowieka naszych czasów, musi mieć mocny szkielet metodologiczny. Dzięki temu zachowa także swoją tożsamość w konfrontacji z różnymi nurtami duchowymi.

b) Drugą kwestią jest przełożenie naukowego uprawiania metodologii w duchowości katolickiej na dydaktykę akademicką. Trudno bowiem wyobrazić sobie jakiegokolwiek studia wyższe bez odpowiedniej podbudowy metodologicznej, która przecież stanowi ich specyfikę. Studia wyższe to nie prosty przekaz jakiegoś zakresu informacji oraz umiejętności, jak to ma miejsce przeważnie w kształceniu zawodowym, lecz szkoła twórczego myślenia. Konieczna jest zatem określona metodologia, aby ta twórczość nie sprowadzała się jedynie do zwykłej asocjacji, czyli swobodnego kojarzenia różnych treści i faktów pomimo niejednorodnych związków przyczynowo-skutkowych, takich jak chociażby podobieństwo, kontrast czy styczność w czasie, jak to ma miejsce między innymi w tzw. „burzy mózgów”.

Współczesny kontekst kulturowy, mocno nasiąknięty postmodernizmem, który jest ideowym podłożem dla nurtów New Age i Next Age, tym bardziej wymaga uwzględnienia metodologii w dydaktyce akademickiej. Jak bowiem wiadomo, u podstaw swoistej ideologii postmodernistycznej, coraz bardziej przenikającej różne dziedziny życia, a więc także uprawianie nauki, jest relatywizm epistemologiczny, który pociąga za sobą relatywizm aksjologiczny. Odrzucanie jedynej, absolutnej Prawdy jako najwyższej wartości sprawia, że deskryptywno-eksplicyjnny paradygmat nauki ulega poważnemu zachwianiu<sup>5</sup>. W miejsce wiarygodnego opisywania rzeczywistości i wyjaśniania zachodzących w niej związków przyczynowo-skutkowych, coraz częściej dochodzi do głosu próba jej kreowania, wskutek czego nauka staje się elementem swoiście pojętej ideologii. Za całkiem uzasadnione uważa się więc mieszanie subiektywnych przekonań z obiektywnymi faktami naukowymi, a nawet dobieranie faktów naukowych do przyjętych z góry założeń, nierzadko opartych jedynie na indywidualnych upodobaniach. Przykładem tego są niektórzy naukowcy w dziedzinie nauk ścisłych i technicznych, należący do ścisłej czołówki propagatorów nurtu New Age, którzy z całą

---

<sup>4</sup> Zob. C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971; tenże, *La „cuestion mística” y la escuela carmelitana*, w: *La teología spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000*, bez. red., Roma 2001, s. 141-167; F. Asti, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano 2003, s. 17-32; tenże, *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Città del Vaticano 2003, s. 60-69.

<sup>5</sup> Zob. Z. Falczyński, *Teologia w kontekście ponowoczesności*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 99-114; M. Kowalczyk, *Drogi poznania teologicznego w dobie postmodernizmu*, w: tamże, s. 115-125; T. Węclawski, *Postmodernizm i teologia. Kilka wstępnych uwag o tym, co jest możliwe*, „Ethos” 9(1996), nr 1-2, s. 133-140.

powagą głoszą, na przykład, teorie channelingu, istnieniu UFO czy zastosowania chronowizoru do przeniesienia się w odległy czas przeszły<sup>6</sup>.

Dodatkową racją za dydaktyką metodologii w ramach studiów uniwersyteckich jest wspomniana przez Jana Pawła II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* „powszechna potrzeba duchowości”, naprzeciw której wychodzą także inne religie, „obecne już na szeroką skalę również na terenach od dawna schryścianizowanych”. Na szeroką skalę „proponują one własne sposoby zaspokojenia tej potrzeby i czynią to czasem w sposób bardzo przekonujący” (nr 33). W wyniku tego powstaje daleko idący pluralizm i eklektyzm religijno-duchowy, nierzadko wyraźnie zabarwiony gnostycko. Przejawem tego jest dość powszechne etykietowanie mianem duchowości różnych form gnozy, psychologizmu, sentymentalizmu, paramistyki czy eschatologizmu, wskutek czego łatwo o pomieszanie nie tylko pojęć, ale także systemu wartości<sup>7</sup>. Te wszystkie pseudo-duchowości lub duchowości alternatywne znajdują dla siebie przestrzeń w tym, co Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* określa mianem „choroby horyzontalizmu”, a co w istocie jest jedną z postaci redukcjonizmu antropologicznego. Przejawia się on głównie w utracie nadziei i perspektywy eschatycznej, a tym samym w sprowadzaniu duchowości chrześcijańskiej do *apateizmu*. To pojęcie, łączące w sobie ateizm i apatię, w 2003 roku wprowadził do współczesnego języka Jonathan Rauch w jednym ze swoich artykułów na łamach miesięcznika „The Atlantic”. Według niego *apateizm* jest rodzajem intelektualnej ociężałości i przeżyciowej obojętności wobec jakichkolwiek wartości religijnych, łączy bowiem nihilizm z hedonizmem. Określa zatem nie tyle treść wiary religijnej, co przede wszystkim sposób jej potraktowania i przeżywania jako jeden z elementów kultury masowej o marginalnym znaczeniu, podlegający wszechobecnym prawom konsumpcji. Ponieważ nie osiąga on poziomu doświadczenia religijno-duchowego, jako wejścia w relację z osobową Transcendencją, lecz ogranicza się jedynie do powierzchownej uczuciowości, dlatego jest pozorną pobożnością lub rodzajem religijnego folkloru. Zdaniem wspomnianego autora, cechuje on współcześnie nie tylko wielu amerykańskich katolików, ale także prawosławnych i Żydów. Jednym z przejawów takiej postawy jest traktowanie świąt Bożego Narodzenia jako czasu szczególnie podniosłej atmosfery wytworzonej przez odświętne dekoracje ulic, domów i sklepów, zwyczaje gastronomiczne i towarzysko-rodzinne oraz typowy dla tego okresu przekaz medialny, jednak bez jakiegokolwiek wyraźnego odniesienia do prawdy o Wcieleniu Odwiecznego Słowa. Konkretnym tego przykładem są kartki bożonarodzeniowe z areligijną symboliką (choinka, płatki śniegu, gwiazdki, itp.) czy utwory muzyczne, których melodyka choć

<sup>6</sup> Zob. V. Strappazzon, *Kontakty z zaświatami*, Niepokalanów-Kraków 1996, s. 59-60.

<sup>7</sup> Zob. P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego — zarys zagadnienia*, w: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia. Osobowość. Wiara. Religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 15-18.

przypomina tradycyjne kolędy, to jednak treść jest dość banalna i daleka od ewangelicznego przesłania<sup>8</sup>.

Opisany kontekst kulturowo-religijny wymaga przejrzystych kryteriów identyfikacji postaw duchowych, aby można było odróżnić „ziarno od plew” (por. Mt 3, 12) i „zboże od chwastu” (por. Mt 13, 25-40). Duże znaczenie w tym względzie spełnia właściwa metodologia, czyli sposób uprawiania teologii duchowości.

Zupełnie oczywistą, niemal banalną racją dla wykładu metodologii duchowości w ramach studiów uniwersyteckich jest pisanie prac dyplomowych magisterskich, a zwłaszcza doktorskich. Już samo postawienie problemu badawczego wymaga przynajmniej elementarnej znajomości metodologicznych założeń studiowanej dyscypliny. Chodzi między innymi o to, że początkujący teolog duchowości, wskazując na przedmiot materialny i formalny swoich badań, musi być świadom racji, dla których jego obszar zainteresowań sytuuje się nie w teologii fundamentalnej, dogmatycznej, moralnej czy pastoralnej, lecz właśnie w teologii duchowości.

c) Trzecia racja dla zajmowania się metodologią teologii duchowości wiąże się z olbrzymią literaturą, zaliczaną przez wydawców i księgarzy do duchowości. Także tu potrzeba pewnej wrażliwości metodologicznej, aby w tym, co zasługuje na uwagę, umieć rozróżnić pomiędzy literaturą mistagogiczną, mistologiczną i mistograficzno-hagiograficzną<sup>9</sup>. Przedmiotem publikacji zaliczanych do pierwszej grupy jest mistagogia, czyli wdrożenie w praktykę życia duchowego. Na tę najobszerniejszą grupę publikacji składają się klasyczne książki ascetyczne i wszelkiego rodzaju poradniki życia duchowego. Drugą grupę, niezbyt obszerną, stanowią systematyczne studia nad różnymi aspektami życia duchowego. Natomiast literatura mistograficzno-hagiograficzna sytuuje się pomiędzy dwoma poprzednimi i — jak wskazuje na to sama nazwa — ma charakter bardziej opisowy. Przykładem tego rodzaju publikacji mogą być autobiografie i biografie wielkich czy świętych osób, a zwłaszcza ich korespondencja oraz zapiski duchowe. Ocena merytorycznej wartości i praktycznej użyteczności niezwykle obfitej ostatnio literatury duchowościowej również wymaga przynajmniej elementarnej znajomości odpowiedniej metodologii.

### 3. Jakiej metodologii potrzebuje teologia duchowości?

W dotychczasowych rozważaniach kilkakrotnie padł postulat odpowiedniej metodologii dla teologii duchowości katolickiej. A więc jakiej? Od strony formalnej biorąc, odpowiedź na to pytanie jest względnie prosta. Poprawnie skon-

---

<sup>8</sup> „The greatest development in modern religion is not a religion at all — it’s an attitude best described as «apathism»”. — J. Rauch, *Let It Be*, „The Atlantic” 2003, nr 5, s. 34.

<sup>9</sup> Zob. A. Huerga, *Teología espiritual y teología escolástica*, „Revista Española de Teología” (Madrid) 26(1966), s. 7-8.

struowana metodologia powinna — po pierwsze — jasno określać przedmiot materialny danej dziedziny nauki, a więc to, co jest badane. W przypadku teologii jest nim osobowa relacja, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Dał temu wyraz jeden z najwybitniejszych polskich teologów doby soborowej ks. Wincenty Granat († 1979), opatrując syntezę swojej dogmatyki tytułem: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej* (t. 1 — Lublin 1972; t. 2 — Lublin 1974). Po drugie, powinna wskazywać na przedmiot formalny. Klasyczna metodologia oparta na scholastyce rozróżnia w tym zakresie przedmiot formalny *quo* i *quod*. Ten ostatni doprecyzowuje, w jakim aspekcie i pod jakim kątem ujmowany jest przedmiot materialny, natomiast przedmiot formalny *quo* określa sposób badania przedmiotu materialnego, stąd nieprzypadkowo nazywany jest czasem przedmiotem formalnym metodologicznym. Jest on wspólny dla danej dziedziny nauki. W teologii przedmiotem formalnym *quo* jest rozum oświecony wiary, za pomocą którego teolog stara się dotrzeć do objawionej Prawdy. Z kolei przedmiot formalny *quod* jest u podstaw specyfikacji poszczególnych dyscyplin i zwykle ma złożoną postać, na którą składają się różne aspekty, na przykład: źródłowy, historyczno-chronologiczny, bibliograficzny, geograficzny, doktrynalny itd. Po trzecie, ważną sprawą z punktu widzenia metodologii jest określenie źródeł, co ściśle wiąże się zarówno z przedmiotem materialnym, jak i formalnym. Nie każdy bowiem zamierzony przedmiot materialny badań znajduje odzwierciedlenie w źródłach, a zarazem źródła w jakimś stopniu determinują przedmiot formalny.

Śledząc zarówno obcojęzyczną, jak i polską literaturę teologiczno-duchową trzeba stwierdzić, że — niestety — poza nielicznymi wyjątkami sprzed 20-30 laty<sup>10</sup>, wciąż brakuje dojrzałych koncepcji metody w teologii duchowości. Teologowie duchowości, jeśli poruszają zagadnienia metodologiczne, to czynią to najczęściej pobieżnie we wstępach do opracowywanych przez siebie syntez, zadowalając się ogólnikowym stwierdzeniem, że do duchowości jako dyscypliny teologicznej stosuje się metodologię teologiczną. Tymczasem problem jest daleko bardziej złożony.

Autorską próbę opracowania podstawowych problemów metodologicznych w odniesieniu do teologii duchowości katolickiej podjąłem przed kilkunastu laty w swojej rozprawie habilitacyjnej i w szeregu artykułach<sup>11</sup>. Jak dotąd na gruncie

---

<sup>10</sup> Zob. np.: A. Guerra, *Teología espiritual una ciencia no identificada*, „Revista de Espiritualidad” 39(1980), s. 335-414; A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990; Ch. A. Bernard, *Introduzione alla teologia spirituale*, Casale Monferrato 1993 [wyd. polskie: *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tł. J. Machniak, Kraków 1996].

<sup>11</sup> *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999; *Podstawowe zagadnienia metodologiczne teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne” 38-39(1991-1992), z. 5, s. 21-34; *Metodologia duchowości katolickiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka i inni, Lublin 1993, s. 49-69; *Duchowość jako życie w Duchu Świętym w wybranych dokumentach Kościoła posoborowego*, w: „*Niech zstąpi Duch Twój*” (Homo meditans, 20), red.

polskim nie spotkałem się z innymi propozycjami w tym zakresie, poza pewnymi cennymi inspiracjami zgłaszanymi wcześniej przez ks. prof. Waleriana Słomkę odnośnie do samej koncepcji duchowości, jako zespołu postaw, w których można wyodrębnić odniesienie poznawcze, emocjonalno-wartościujące i tzw. behawioralne<sup>12</sup>. Odnoszę natomiast wrażenie, że proponowana przeze mnie metodologia teologii duchowości katolickiej, mimo iż wymaga jeszcze wielu doprecyzowań i w związku z tym spotyka się także z głosami krytyki<sup>13</sup>, to jednak powoli znajduje akceptację w środowisku polskich teologów<sup>14</sup>.

Stosując się do wskazanych wyżej ogólnych zasad konstruowania szczegółowej metodologii danej nauki, wypada teraz przedstawić w zarysie ową propozycję metody teologii duchowości katolickiej, którą można określić jako integralno-personalistyczną.

Jeśli — jak wspomniano — przedmiotem materialnym teologii w ogóle jest relacja Bóg-człowiek, to teologia duchowości ujmuje ją w aspekcie podmiotowym. Oznacza to, że specyfikującym ją przedmiotem formalnym *quod* jest doświadczenie duchowe. Innymi słowy, teologia duchowości katolickiej, to przede

A. J. Nowak, J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1999, s. 157-172; *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, „Studia Diecezji Radomskiej” 2(1999), s. 89-102; *Metodologiczne aspekty duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater” 1(1999), nr 2, s. 320-336; *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia* (Duchowość w Polsce, 6), red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 45-85; *Duchowość jako nauka i sztuka*, w: *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (Duchowość w Polsce, 7), red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 171-188; *Źródła teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne” 43(2001), z. 5, s. 49-69; *Duchowość, duchowość chrześcijańska, duchowości zakonne*, w: *Duchowość świętego Franciszka*, red. S. C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 31-48; *Maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej. Kwestie metodologiczne*, w: *Signum magnum — duchowość maryjna* (Homo meditans, 23), red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 19-33; *Las fuentes de la teología espiritual*, w: *Dar razón de la esperanza. Homenaje al prof. dr. José Luis Illanes*, red. T. Trio, Pamplona 2004, s. 843-855; *Maryjny wymiar duchowości w ujęciu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 4, s. 259-277; *Teologia duchowości*, w: *Teologia polska na XXI wiek*, red. K. Gózdź, K. Klauza, Lublin 2005, s. 153-178; *Zagadnienie języka i metody we współczesnej teologii duchowości*, „Ateneum Kapłańskie” 147(2006), s. 433-445; *Mistologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Ziemann, Lublin 2008, t. 12, k. 1275-1277; *Mistyka maryjna. Kwestie metodologiczne*, „Salvatoris Mater” 11(2009), nr 1, s. 21-31.

<sup>12</sup> Zob. *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości* (Duchowość w Polsce, 1), Lublin 1993, s. 231-232; tenże, *Teologia duchowości pośród innych dyscyplin teologicznych*, w: *Veritatem facientes. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka*, red. J. Wróbel, Lublin 1997, s. 405-406.

<sup>13</sup> Zob. A. J. Nowak, *Posłuszeństwo Kościołowi świętemu fundamentem duchowości kapłańskiej w świetle Jana Pawła II posynodalnej adhortacji apostolskiej „Pastores dabo vobis”*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 5, s. 57; por. S. Urbański, *Metodologia teologii duchowości*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2(2007), s. 231.

<sup>14</sup> Zob. S. Urbański, *Metodologia teologii duchowości*, art. cyt., s. 220; por. np. A. Rybicki, *Compassio Mariae w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie polskiej średnio-wiecznej literatury i sztuki religijnej*, Lublin 2009, s. 17-19; A. Sobczyk, *Communio caritatis Świętej Rodziny z Nazaretu jako wzór życia duchowego współczesnej rodziny katolickiej*, Kazimierz Biskupi 2010, s. 19-22.



wszystkim teologia doświadczenia duchowego. Jako nauka teologiczna czerpie z całego bogactwa ogólnych źródeł teologicznych, takich jak: Objawienie, nauczanie Kościoła, tradycja teologiczna itd. Jednakże z uwagi na przedmiot formalny skupia swą uwagę na źródłach doświadczeniowych, czyli takich, które dają wgląd w doświadczenie duchowe konkretnego podmiotu. Wartość danego źródła ocenia się więc zależnie od tego, na ile pozwala ono dotrzeć do tego, co przeżywa dana osoba wchodząc w zjednoczenie z Chrystusem pod wpływem Ducha Świętego. Można zatem mówić o źródłach bezpośrednich i dlatego niesformalizowanych, jakimi są najczęściej różnego rodzaju osobiste zapiski duchowe i epistolografia, a także o źródłach zapośredniczonych przez świadków życia tych osób, biografów lub badaczy, a tym samym w jakiś sposób sformalizowanych.

Jak wspomniano, charakter źródeł w pewnym stopniu narzuca sposób podejścia do nich. Wobec tego najbardziej odpowiednią metodą do uchwycenia niepowtarzalności doświadczenia duchowego badanego podmiotu wydaje się być opis fenomenologiczny. Nie chodzi przy tym o fenomenologię jako filozoficzne ujęcie rzeczywistości, lecz o nieuwarunkowany wcześniejszymi założeniami opis zjawiska jako takiego, zredukowanego do swej jedyności i niepowtarzalności. Zwykle dopełnia go wnioskowanie indukcyjne, polegające na uogólnianiu uzyskanych danych (przechodzenie od szczegółu do ogółu)<sup>15</sup>. Na takiej metodzie bazuje tzw. „teologia oddolna”, bardziej odpowiadająca potrzebom naszych czasów. Natomiast dawniejsza „teologia odgórna” za punkt wyjścia przyjmuje ogólne tezy dogmatyczne, z których za pomocą odpowiedniego sylogizmu wyprowadza praktyczne wnioski<sup>16</sup>. Mimo iż taki sposób myślenia bardziej oddaje specyfikę teologii, jako nauki opartej na niepodważalnym Objawieniu, to nierzadko wyprowadzone wnioski, mające z natury charakter normatywny, mogą okazać się zbyt abstrakcyjne i przez to oderwane od doświadczenia. Przykładem zastosowania tej metody w teologii duchowości jest cenne dzieło R. Garrigou-Lagrange’a *Trzy okresy życia wewnętrznego...* (Poznań 1960, Niepokalanów 1998<sup>2</sup>, 2001<sup>3</sup>, 2008<sup>4</sup>), które wprawdzie szczegółowo opisuje poszczególne fazy duchowego rozwoju, jednak nie pozostawia miejsca na indywidualność podmiotu, w którym ten rozwój się dokonuje. Ponadto autor nie uwzględnia uwarunkowań fizyczno-psychicznych czy kulturowo-społecznych, jakim podlega rozwój duchowy.

Oprócz zarysowanego tu tzw. epistemologicznego aspektu w proponowanej metodzie badawczej, którą można określić także jako opisowo-fenomenologiczną, ważny jest aspekt formalny, a więc to, na jakich przesłankach opiera się samo opisowe podejście badawcze. Biorąc pod uwagę właściwy przedmiot teologii katolickiej, jakim jest Bóg i człowiek w Chrystusie, nie znajdujemy innej odpowiedniej przesłanki, jak tylko personalizm chrześcijański, którego osią jest osoba jako samoświadoma somatyczno-pneumatyczna subsystemacja podmiotowa uj-

<sup>15</sup> Zob. Z. Hajduk, dz. cyt., s. 157-158.

<sup>16</sup> Zob. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981 (wyd. 3), s. 286-290.

mowana zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym, powołana do istnienia na „obraz i podobieństwo Boże” i odkupiona przez Jezusa Chrystusa<sup>17</sup>. Oznacza to, że opisując doświadczenie duchowe, tak jak prezentuje się ono w świetle źródeł, należy pamiętać, że w istocie jest ono relacją miłości dwóch osób: Chrystusa i chrześcijanina. Tylko w takim kluczu hermeneutycznym chrześcijańskie doświadczenie religijno-duchowe może być poprawnie odczytane. Nie znaczy to jednak, że dynamika tej relacji jest stale progresywna. Najczęściej ma ona przebieg sinusoidalny, w którym wzloty przeplatają się z upadkami, co genialnie ujął św. Jan od Krzyża w teorii nocy ciemnych.

Nie można nie wspomnieć o trzecim, treściowym aspekcie proponowanej tu metody badania danych doświadczeniowych. Chodzi o merytoryczną wartość uzyskanej w ten sposób wiedzy o doświadczeniu duchowym danego podmiotu, którą w tym celu należy poddać weryfikacji zarówno pod względem logicznej spójności wewnętrznej, jak i zgodności z danymi Objawienia, nauką Kościoła oraz dotychczasowym stanem powszechnej świadomości teologicznej. Będą tu miały zastosowanie także ogólnie znane kryteria rozeznawania duchowego i rozeznawania duchów<sup>18</sup>.

Jest rzeczą oczywistą, że żadna dyscyplina naukowa, także w dziedzinie teologii, nie mogłaby istnieć i rozwijać się bez solidnej podbudowy metodologicznej. Jak zauważa ks. Marian Rusecki, „z naukowego i naukotwórczego punktu widzenia metodologia zawsze należy do kwestii centralnych. Właściwie nie można uprawiać nauki bez pełnej świadomości tego, czym się ona zajmuje, dlaczego i w jakim celu to czyni, jakimi środkami i instrumentami epistemologicznymi oraz badawczymi dysponuje”<sup>19</sup>. Natomiast pozostaje sprawą otwartą, jaka ma być ta metodologia. Od jej koncepcji zależeć będzie jakościowy oraz ilościowy rozwój budowanej na niej nauki.

Jeśli chodzi o teologię duchowości, to dla jej rozwoju przydałaby się nam szeroka dyskusja metodologiczna porównywalna ze wspomnianym „ruchem mistycznym” przed stu laty. W związku z „powszechną potrzebą duchowości” (por. NMI 33) i z uwagi na doniosły integracyjny charakter teologii duchowości, o którym szerzej pisałem w innym miejscu<sup>20</sup>, niemal koniecznością staje się zbior-

---

<sup>17</sup> Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 157-177; tenże, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 111-113.

<sup>18</sup> Według M. Ruiz Jurado pomiędzy rozeznaniem duchowym a rozeznaniem duchów zachodzi istotna różnica. W pierwszym przypadku akcent położony jest na sposób rozeznawania, zaś w drugim na jego przedmiot. Rozeznawanie duchowe dokonuje się więc w mocy Ducha Świętego i zawsze domaga się wiary, natomiast rozeznawanie duchów może być dokonywane również przez osoby niewierzące. — Zob. *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, Cinisello Balsamo 1997, s. 23-24.

<sup>19</sup> M. Rusecki, *Wprowadzenie*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2(2007), s. 5.

<sup>20</sup> *Integrujący charakter teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003) z. 5, s. 43-60.

rowy wysiłek polskich teologów duchowości nie tylko na rzecz upowszechniania świadomości metodologicznej, ale także pogłębionych studiów nad metodologią teologii duchowości.

### LA NECESSITÀ DI METODOLOGIA IN TEOLOGIA SPIRITUALE

Ognuna delle discipline scientifiche bisogna una adeguata metodologia come la basi della sua identità. La risposta alla domanda fondamentale a proposito del suo oggetto materiale e formale, i fonti, il procedimento dell'indagine e il rapporto con le altre discipline è come un scheletro per un corpo, oppure una impalcatura senza la quale diventi quasi impossibile costruire una casa.

Per l'efficace sviluppo di teologia spirituale è necessario lo studio di metodologia, grazie la quale un teologo possa non solo descrivere e custodire l'identità della sua disciplina, ma pure orientarsi nel variabile mondo postmoderno basato sul relativismo epistemologico e assiologico. Tanto più perchè — come scrive Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte* — „si registri oggi, nel mondo, nonostante gli ampi processi di secolarizzazione, una diffusa esigenza di spiritualità” (n. 33). In quest contesto ci servirebbe una ampia discussione metodologia paragonabile al „movimento mistico” dall'inizio del novecentesimo secolo.