

Ks. Marek Chmielewski

ZAGADNIENIE JĘZYKA I METODY WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII DUCHOWOŚCI*

Przynajmniej od kilkunastu lat jesteśmy świadkami niezwykle dynamicznego wzrostu zainteresowania duchowością w różnych jej postaciach. Mówi się o niej nie tylko w związku z religiami dalekowschodnimi czy na fali upowszechniających się form New Age, ale także — może nawet coraz częściej — jako o formie psychoterapii i sposobie odreagowywania stresów. Na przykład Amerykańskie Stowarzyszenie Psychologiczne uznaje duchowość za jedną z pięciu dziedzin problematyki *well-being*, zajmującej się dobrym samopoczuciem człowieka. Na skutek tego w Stanach Zjednoczonych bardzo często gabinety psychoterapeutyczne noszą nazwę centrów duchowości, zaś modlitwa i praktyki sakramentalne, a więc to co stanowi szczególnie przejaw duchowości religijnej, zwłaszcza chrześcijańskiej, traktowane są w nich jako jeden ze środków terapeutycznych¹. Nie można jednak zaprzeczyć, że — jak pisał Jan Paweł II w Liście apostołskim *Novo millennio ineunte* (nr 33) — mimo „rozległych procesów laicyzacji” coraz bardziej ujawnia się „powszechna potrzeba duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy”. Jest to zjawisko dostrzegalne nie tylko w chrześcijaństwie, ale również w innych religiach, dlatego Papież nazywa je „znakiem czasu”.

Tematyka duchowości coraz częściej pojawia się w mediach, nie mówiąc o lawinie różnorodnych publikacji, które są zaliczane do tej dziedziny nie zawsze w sposób dostatecznie uzasadniony i przejrzysty. To z kolei sprawia, że język, którym przez wieki teologia katolicka i duszpasterstwo zwykło opisywać stany duchowe stale się zmienia. Wiele klasycznych pojęć już zanikło, a w ich miejsce pojawiły się nowe,

* Wydrukowane w: „Ateneum Kapłańskie” 147(2006), s. 433-445.

¹ 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.

nierzadko zapożyczone z psychologii lub innych kultur czy religii, czego przykładem jest chociażby porównywanie różańca do dalekowschodniej mantry. Nie mniej złożony problem pojawia się odnośnie do metody, jaką należałoby zastosować w teologicznej refleksji nad duchowością. Choć pod tym względem dopracowano się już satysfakcjonującej precyzji, to wciąż jednak trwają poszukiwania takich metod uprawiania teologii duchowości, aby nie tylko mogła ona właściwie opisać i zbadać tajemnicę spotkania Boga i człowieka, ale także potrafiła pobudzić do ciągłego odkrywania samodarującej się Transcendencji.

Jaka jest zatem metodologiczna kondycja współczesnej teologii duchowości? Wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie próbowałem udzielić przed kilku laty w moim studium pt. *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej* (Lublin 1999), zgłaszając szereg postulatów odnośnie do uprawiania tej dyscypliny. Tu ograniczę się do niektórych aspektów tego zagadnienia. Wpierw jednak chciałbym podkreślić, że teologia duchowości co najmniej od stu lat jest pełnoprawną dyscypliną naukową, wykładaną z uniwersyteckich katedr. Toteż jakiegokolwiek, na szczęście sporadyczne próby jej dezawuowania czy podporządkowania innym dyscyplinom, na przykład teologii moralnej, są anachroniczne i świadczyłyby raczej o złej woli niż o metodologicznej zasadności.

1. Epistemologiczny status teologii duchowości

Przeglądając literaturę chrześcijańską od czasów patrystycznych do współczesnych nietrudno przekonać się, że życie duchowe zawsze było w centrum uwagi. W każdej bowiem epoce żyli autorzy, którzy — bądź to z potrzeby utrwalenia własnych przeżyć duchowych, bądź dla celów formacyjnych, a niekiedy także spekulatywno-badawczych — zajmowali się problematyką właściwą dla dzisiejszej teologii duchowości. Mając to na względzie hiszpański teolog, Eulogio de la Virgen del Carmel w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia historię teologii duchowości jako nauki podzielił na następujące okresy²: a) *prehistoria*

² Zob. *Proceso histórico de la formación de la teología espiritual como ciencia*, „Teología Espiritual” 4(1960), s. 483-485. Nieco inaczej ujmuje to zagadnienie Augusto Guerra: *Proceso histórico de la formación de la teología espiritual*, w: *La teología*

— to okres pierwszych wieków chrześcijaństwa i wczesnego średnio-wiecza, kiedy tworzyły się pojęcia, nazwy i wyrażenia teologiczne typowe dla duchowości. Wtedy, w latach dwudziestych V wieku, w pismach pseudo-hieronimiańskich po raz pierwszy pojawił się termin *spiritualitas*, który z czasem podlegał ewolucji znaczeniowej aż do swego zaniku w XVII wieku³; b) „*dzieciństwo*”, trwające od XII do XIV wieku, kiedy rodziła się właściwa teologia duchowości na skutek scholastycznej systematyzacji wiedzy teologicznej. Wówczas włączona w całość teologii duchowość, nie miała jeszcze swej metodologicznej odrębności; c) „*młodość*”, przypada na okres od XIV aż do końca XVI wieku. W tym okresie podejmowano pierwsze próby wyodrębnienia teologii duchowości jako samodzielnej dyscypliny naukowej; d) „*dojrzałość*”, to XVII wiek, kiedy nastąpiło całkowite usamodzielnienie się tej nowej dyscypliny i stworzenie jej struktur, w czym nie małą zasługę mają także polscy autorzy: dominikanin Mikołaj z Mościsk i franciszkanin Stefan Chryzostom Dobrosielski⁴; e) i wreszcie *odrodzenie* pod koniec XIX wieku, które nastąpiło w wyniku formalnego usankcjonowania teologii duchowości przez Nauczycielski Urząd Kościoła i wprowadzenie jej jako przedmiotu studiów uniwersyteckich, najpierw w Rzymie w 1917 roku na „*Angelicum*”, a dwa lata później na Uniwersytecie Gregoriańskim.

Temu odrodzeniu towarzyszył znaczny wzrost zainteresowania problematyką teologiczno-duchową, zwłaszcza mistyczną, co podsycali wielkie dyskusje, najpierw pomiędzy dwoma francuskimi teologami Augustem Saudreau († 1946) i Augustem Poulain († 1919). Potem polemika przeniosła się do Hiszpanii, gdzie głos zabierali dominikanin Juan-Gonzales Arintero († 1928) i jezuita Jerónimo Seisdedos († 1923). Następnie do dyskusji włączyli się włoscy teologowie: jezuita Joseph

spirituale. Atti del Congresso internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000, [bez red.], Roma 2001, s. 23-68.

³ Zob. A. Solignac, *Spiritualité*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac, Paris 1990, t. 14, k. 1142-1154.

⁴ Zob. W. Słomka, *Spór wokół wydania i treści „Summarium Asceticae et Mysticae Theologiae” Chryzostoma Dobrosielskiego OFM*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 21(1970), s. 247-254; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X-XVII), Lublin 1994, s. 329, 353.

De Guibert († 1942) i dominikanin Reginald Garrigou-Lagrange († 1964). W dalszej kolejności głos zabierali: benedyktyn Anzelm Stolz († 1942), karmelici Gabriel od św. Marii Magdaleny († 1953) oraz Crisógono de Jesús Sacramentado († 1945) i wreszcie słynny Jacques Maritain († 1973)⁵. Przedmiotem tej szerokiej wymiany poglądów, prezentowanych w artykułach i książkach, a także w wykładach akademickich, były głównie kwestie wzajemnego stosunku ascetyki do mistyki, powszechności bądź nadzwyczajności doświadczenia mistycznego, natury kontemplacji nabytej i wlanej itp. Pozwoliło to uporządkować i uszczegółwić wiele pojęć, a w rezultacie wypracować metodologiczne podstawy przeżywającej swój renesans teologii duchowości.

Na marginesie warto wspomnieć, że także polscy autorzy, choć nieco później, czynnie włączyli się w wypracowywanie metodologicznych zrębów teologii duchowości. Wśród znaczących teologów tamtego okresu, problematykę metodologiczną duchowości podejmowali m.in. ks. Piotr Semenenko († 1896), ks. Aleksander Żychliński († 1945), uczeń R. Garrigou-Lagrange'a, i Jacek Woroniecki OP († 1946)⁶. Szczególny europejski rozgłos zyskała polemika abp. Józefa Teodorowicza († 1938) z jezuitą Pawłem Siwkiem († 1986), dotycząca natury zjawisk nadzwyczajnych zaobserwowanych u Teresy Neumann z Konnersreuth. Podjęto w niej między innymi problem zależności między teologią duchowości a psychologią, podobnie jak czynili to Saudreau i Poulain oraz Stolz i Gabriel od św. Marii Magdaleny⁷. Nie bez znaczenia dla

⁵ Zob. C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, s. 29-40; J. Schiettecatte, *Teologia Spirituale e Psicologia: La controversia fra Anselmo Stolz e Gabriele di Santa Maria Maddalena*, w: *La teologia spirituale...*, dz. cyt., s. 169-182.

⁶ Zob. S. Urbański, *Wybrane elementy duchowości ks. Aleksandra Żychlińskiego*, w: S. Urbański, I. Werbiński, *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, Warszawa 1992, s. 9-27; I. Werbiński, *Doskonatość chrześcijańska w ujęciu o. Jacka Woronieckiego*, w: tamże, s. 40-51.

⁷ Zob. J. Teodorowicz, *Zjawiska mistyczne i ich tłumaczenie (Konnersreuth)*, Poznań 1933; tenże, *Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie*, Salzburg-Leipzig 1936; P. Siwek, *Konnersreuth w świetle nauki i religii*, Kraków 1931; tenże, *Dwie mistyki*, Rzym 1934; tenże, *Uwagi krytyczne do dzieła arcybpa J. Teodorowicza pt. „Zjawiska mistyczne i ich tłumaczenie”*, Poznań 1933; tenże, *Metody badań zjawisk nadprzyrodzonych. Problem Konnersreuth*, Kraków 1939; tenże, *The two stigmatists padre Pio and Theresa Neumann*, Hull 1958.

metodologicznej przejrzystości teologii duchowości były pierwsze w Polsce akademickie wykłady z tego zakresu, jakie pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku na KUL podjął ks. Antoni Słomkowski († 1980)⁸. Kilkanaście lat później śmiałą propozycję uprawiania teologii duchowości jako teologii doświadczenia duchowego zaproponował ks. Walerian Słomka w rozprawie habilitacyjnej pt. *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla* (Lublin 1972). Tym samym zapoczątkował pewien sposób uprawiania teologii duchowości w polskim środowisku, którego istotą jest skupienie uwagi na doświadczeniu duchowym⁹.

Potwierdzeniem słuszności tej intuicji są między innymi poglądy znanych współczesnych teologów duchowości, wykładających na rzymskich uniwersytetach. Zwłaszcza wieloletni dyrektor Instytutu Teologii Duchowości na Uniwersytecie Gregoriańskim Charles André Bernard SJ († 2001), upowszechniał pogląd, że właściwym przedmiotem teologii duchowości może być jedynie autentyczne doświadczenie duchowe¹⁰. To stanowisko podzielają inni autorzy, jak chociażby: Giovanni Moiola († 1984)¹¹, Federico Ruiz-Salvador OCD¹², Tulli Goffi¹³, Atanasio G. Matanić¹⁴ i wielu innych. Wszyscy oni zgodnie opowiadają się za tym, by do problematyki życia duchowego podchodzić

⁸ Wykłady, wielokrotnie uzupełniane i poprawiane przez samego ks. Słomkowskiego, zostały opublikowane w stulecie jego urodzin w książce pt. *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, opr. M. Chmielewski, Żabki 2000.

⁹ Nurt ten podjęli m.in. M. Chmielewski (*Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, dz. cyt.) i H. Wejman (m.in. w: *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Szczecin 1997; tenże, *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Poznań 1999).

¹⁰ Zob. np.: *Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo 1985; tenże, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo 1989³; *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tł. J. Machniak, Kraków 1996.

¹¹ Zob. *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 1992.

¹² *Espiritualidad sistemática*, Madrid 1984⁴; *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, Madrid 1991.

¹³ *L'esperienza spirituale, oggi. Le linee essenziali della spiritualità cristiana contemporanea*, Brescia 1984.

¹⁴ *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990.

niejako oddolnie, to znaczy wpieryw adekwatnie opisywać i badać to, co dzieje się w podmiocie duchowym, gdy wchodzi on w egzystencjalno-zbawczą relację z Bogiem. Następnie trzeba ten opis doświadczenia duchowego, w miarę możliwości wolny od jakichś własnych założeń i przekonań, poddać analizie teologicznej w celu ustalenia jego autentyczności i wiarygodności w świetle danych Objawienia i nauczania Kościoła.

To podstawowe założenie metodologiczne pozwala współczesnej teologii duchowości zachować status odrębnej dyscypliny teologicznej, która ma jasno określony przedmiot materialny i formalny, a tym samym właściwe sobie źródła, język i metodę. Nie oznacza to jednak, że teologia duchowości chce zrywać więzy z pozostałymi dyscyplinami. Wprost przeciwnie, odwołuje się do nich i pozostaje w ich służbie, pragnąc pełnić funkcję porównywalną do zwornika. Pozornie stanowi on tylko element dekoracyjny, a przez to najbardziej rzuca się w oczy, odwracając uwagę od zeber gotyckiego sklepienia. Tymczasem podtrzymuje on całą konstrukcję. Podobną rolę wśród bogactwa dyscyplin teologicznych zdaje się odgrywać teologia duchowości, która wieńcząc je, zarazem nadaje im właściwą celowość, jaką jest doprowadzenie chrześcijanina do zbawczego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Dzięki duchowości — mówiąc językiem Jana Pawła II — teologia jako taka staje się nie tylko „słowem o Bogu, nauką o Bogu”, ale jeszcze bardziej „słowem i nauką zrodzone ze słowa samego Boga”¹⁵. Z tej racji teologowie duchowości swoją dyscyplinę postrzegają jako rodzaj wiedzy panoramicznej lub przekrojowej, która na swoim obszarze pozwala spotkać się innym dyscyplinom, nie tylko teologicznym. Zdaniem niemieckiego teologa Josefa Sudbracka, teologię duchowości można porównać do soczewki, w której skupiają się różne nurty myślowe jak promienie jednego światła. Także w niej, jak w powiększającym szkłe, lepiej widać wszelkie merytoryczne i metodologiczne niedoskonałości teologii jako takiej¹⁶. Podobnie twierdzi Hans Urs von Balthasar, nazy-

¹⁵ «Otrzymałiście Ducha przybrania za synów», Libreria Editrice Vaticana 1992, s. 75.

¹⁶ Zob. J. Sudbrack, *Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Leben*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 78(1969), s. 49-59; tenże, *Katholische Spiritualität — Angesprochen vom evangelischen Christentum*, „Geist und Leben” 42(1969), s. 208-209;

wając duchowość „subiektywną stroną dogmatyki”¹⁷. Oznacza to, że prawdziwe życie duchowe jest niczym innym, jak „dogmatem w akcji”, zaś nauka prawd wiary i duchowa egzystencja chrześcijanina są sobie wzajemnie przyporządkowane — razem powstają, rozwijają się i upadają.

Nie będzie zatem przesadą stwierdzenie, że trudno wyobrazić sobie drzewo współczesnej, posoborowej teologii bez tego młodego, choć ważnego konaru, jakim jest teologia duchowości.

2. Język współczesnej teologii duchowości

Przeglądając obfitą literaturę zaszeregowaną na półkach księgarskich i bibliotecznych do działu „duchowość”, można się szybko zorientować, iż współczesny język, którym mówi się i pisze o sprawach duchowych, niewiele przypomina ten styl, w jakim napisane zostały tak szacowne podręcznikowe dzieła, jak chociażby A. Tanquereya *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej* (t. 1-2, Kraków 1928) czy R. Garrigou-Lagrange’a *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie* (t. 1-2, Poznań 1960; Niepokalanów 1998², 2001³). Na nich wychowały się w Polsce i na świecie całe pokolenia duszpasterzy i odpowiedzialnych za formację duchową w seminariach oraz nowicjatach zakonnych.

Jakim więc językiem posługuje się współczesna teologia duchowości? Zanim udzielimy odpowiedzi na to pytanie, wypada zauważyć, że przeżycie religijne wyprzedza teologiczną refleksję nad nim. Gdy chrześcijanin wchodzi w relację wiary, nadziei i miłości z Jezusem Chrystusem, w pierw dokonuje się w nim afektywne poruszenie i wolitywne zaangażowanie, zaś ich racjonalizacja, pojęciowa systematyzacja i werbalizacja następuje później, nierzadko pod wpływem czynników zewnętrznych, takich jak konieczność dania świadectwa, albo potrzeba rozwiązania jakichś mogących się pojawić wątpliwości natury doktrynalnej. W pierwszym rzędzie jest to więc język przeżyć, odznaczający

tenże, *Kann man Spiritualität lehren? Drei Beiträge. Eine theologische Reflexion*, „Geist und Leben” 53(1980), s. 446-447; tenże, *Experiencia de la fé*, „Revista de Espiritualidad” 39(1980), s. 406.

¹⁷ *Verbum Caro*, Einsiedeln-Freiburg 1990, s. 227.

się wysokim stopniem subiektywności, uczuciowych poruszeń, spontanicznych skojarzeń, symboli itp., typowy dla ujmowania rzeczywistości *in actu*. Takim językiem, na ogół dalekim od teologii akademickiej, posługują się wewnątrznie poruszeni tchnieniem Ducha Świętego zarówno mistycy, jak i ci, którzy nie dostąpili jeszcze łaski mistycznego zjednoczenia. Ten sposób egzystencjalnego opisywania doświadczenia swojej wiary spotyka się w większości publikacji zaliczanych do dziedziny życia duchowego.

Z satysfakcją jednak trzeba odnotować, że oprócz wspomnianej wyżej literatury, której autorzy dzielą się własnym doświadczeniem duchowym, obecnie na półkach księgarskich nie brak klasycznych dzieł duchowych, niekiedy także w nowych tłumaczeniach. Są to zarówno pisma autobiograficzne, jak na przykład dobrze znane *Dzieje duszy św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, ujęcia systematyzujące przeżycia duchowe na poziomie mistycznym, czego przykładem mogą być dzieła św. Jana od Krzyża, a także dzieła o charakterze dydaktycznym, do których można zaliczyć *Ćwiczenia duchowe św. Ignacego Loyoli* czy *Filoteę św. Franciszka Salezego*. Najrzadziej spotyka się typowo naukowe opracowania poszczególnych zagadnień życia duchowego, gdyż z oczywistych względów zapotrzebowanie na ten rodzaj literatury jest stosunkowo niskie. Są to na ogół prezentacje wyników badań prowadzonych w największych polskich ośrodkach teologii duchowości, do których zalicza się Instytut Teologii Duchowości KUL, Sekcję Teologii Duchowości UKSW i Karmelitański Instytut Duchowości przy PAT w Krakowie, lub przez poszczególnych autorów, a także czasem tłumaczenia autorów obcych.

Każdy z wymienionych rodzajów literatury teologiczno-duchowej operuje właściwym sobie językiem, zwykle dość zróżnicowanym pod względem morfologiczno-semantycznym. Odnośnie do tego godna uwagi jest systematyzacja, jaką zaproponował dominikański teolog Alvaro Huerga. Współczesną literaturę duchową dzieli on na trzy kategorie. W pierwszej kolejności są to pisma mistograficzne, opisujące doświadczenie duchowe, ze zwróceniem uwagi na wymiar mistyczny. Do tej kategorii autor zalicza przede wszystkim różnego rodzaju teksty autobiograficzne (dzienniki duchowe, pamiętniki, wyznania, poezję, epistolografię), a także relacje oraz świadectwa itp. Drugą grupę stanowią

pisma mistagogiczne, które mają cel antropogogiczny, to znaczy prowadzenie człowieka po drogach doskonałości. Huerga zalicza tu wszystkie teksty dotyczące kierownictwa duchowego, proste pouczenia, lektury duchowe, popularne książki pobożne itp. Traktaty naukowe o życiu duchowym, podręczniki, monografie itp., to pisma mistologiczne, odznaczające się walorem naukowym. Ich przedmiotem jest analiza i systematyzacja doświadczenia duchowego¹⁸. Jednak wspólną cechą wszystkich tych rodzajów literatury jest troska o doprowadzenie czytelnika do doświadczenia duchowego lub zdynamizowanie jego przeżywania.

Położenie akcentu na doświadczeniu duchowym we współczesnej teologii duchowości¹⁹ domaga się więc gruntownej rewizji koncepcji źródeł, jaką ona dotychczas się posługiwała. Autorzy, jeżeli poruszali kwestię źródeł w teologii duchowości, to na ogół ograniczali się do stwierdzenia, że są one wspólne z innymi dyscyplinami teologicznymi²⁰. To jednak nie wystarczy, aby w sposób adekwatny opisywać i badać życie duchowe. Zasadną zatem wydaje się autorska propozycja, aby wśród źródeł współczesnej teologii duchowości, oprócz wspólnych, z których korzystają wszystkie nauki teologiczne, wyróżnić źródła specyficzne. Stanowić je mogą te pisma lub inne formy przekazu (schematy, symbole, nagrania itp.), które w sposób mniej lub bardziej bezpośredni odsyłają do doświadczenia duchowego. Z tego względu można je nazywać źródłami empirycznymi lub lepiej — doświadczeniowymi.

Oprócz źródeł wspólnych, takich jak: Pismo święte, które jest „jakby duszą teologii świętej” (DV 24), spisana Tradycja jako drugi nurt przekazu Bożego Objawienia i nauczanie Kościoła, wyróżnić należy zatem specyficzne źródła dla teologii duchowości. Jednak nie każde z nich w jednakowym stopniu zawiera i przekazuje doświadczenie du-

¹⁸ *Teología espiritual y teología escolástica*, „Revista Española de Teología” (Madrid) 26(1966), s. 7-8.

¹⁹ Zob. A. G. Matanić, *L'Esperienza spirituale come fonte conoscitiva in spiritualità. Elementi e riflessioni*, w: *Esperienza e spiritualità*, red. H. Alphonso, Roma 2005, s. 243-255.

²⁰ 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.

chove. Im większa bezpośredniość w dotarciu do jednostkowego doświadczenia duchowego, tym większa wartość poznawcza danego źródła. Z uwagi na to specyficzne dla teologii duchowości źródła empiryczne należałoby podzielić na dwie kategorie: źródła nieformalne (nie-sformalizowane), a tym samym bezpośrednio, i formalne (sformalizowane), a przez to pośrednie²¹.

Jeśli chodzi o źródła bezpośrednio, to ich walor poznawczy doświadczenia duchowego jest największy, ponieważ nie występuje tu celowe zapośredniczenie ze strony osób trzecich, które podmiotowemu przekazowi nadawałoby jakąś określoną formę naukową bądź literacką. Dotyczy to źródeł, których podmiot jest zarówno jednostkowy, jak i zbiorowy. Tę ostatnią kategorię stanowią na przykład wszelkiego rodzaju tradycje obrzędowe, zaliczane do pobożności ludowej²².

Drugą kategorię specyficznej topiki teologiczno-duchowej stanowią źródła formalne pośrednie. Należy rozumieć przez nie te dane, które na drodze opisu fenomenologicznego lub postępowania indukcyjnego zostały ujęte w pewne weryfikowalne formy, takie jak: twierdzenia, poglądy, relacje, opisy itp. Można nazwać je źródłami pośrednimi w tym znaczeniu, że z przyczyn obiektywnych nie dają bezpośredniego wglądu w indywidualne doświadczenie duchowe. Mając na względzie sposób tego uogólnienia, należałoby je dodatkowo podzielić na opisowo-komunikujące i analityczno-systematyzujące, z jednoczesnym zastrzeżeniem, że zastosowany tu podział nie jest wyczerpujący i dostatecznie ostry. Pierwszą grupę stanowią te źródła, w których zapośredniczenie danych o doświadczeniu duchowym dokonane zostało przez osoby trzecie w formie opisu z zamiarem przekazania ich innym osobom oddległym w czasie lub przestrzeni. Chodzi tu głównie o historię duchowości, hagiografię i biografistykę. Natomiast drugą grupę źródeł pośrednich stanowią te, w których dane źródłowe odnośnie do doświadczenia duchowego w procesie naukotwórczym zostały poddane analizie teolo-

²¹ Szerzej na ten temat zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999 s. 213-228; tenże, *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.

²² Por. Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, nr 9, Pallottinum 2003, s. 17-18.

gicznej, a następnie odpowiednio usystematyzowane głównie ze względu na cele dydaktyczne. Także literatura piękna, niekoniecznie religijna, stanowić może formalne źródło analityczno-systematyczne, gdyż nie zawsze jest rejestracją fenomenu doświadczenia duchowego, bo często przyświeca jej cel dydaktyczny. W związku z tym wprowadzona fabularyzacja, jak to ma miejsce szczególnie w powieści, zapośrednicza jednostkowe doświadczenie duchowe.

Wypada jeszcze zauważyć, że podstawowym kryterium klasyfikacji źródeł teologiczno-duchowych są racje hermeneutyczne, a więc głównie użyty w nich język. Tym co odróżnia współczesną teologię duchowości od dawniejszych ujęć jest właśnie otwarcie się na różne sposoby werbalizacji i przekazu doświadczenia duchowego. Odpowiednio to tego zmieniać się będzie charakter omawianych źródeł.

3. Poszukiwanie adekwatnej metody badawczej

O metodologicznej odrębności jakiejś dyscypliny naukowej decyduje podstawowa triada determinantów: własny przedmiot, źródła i metoda. Zatem to co chcemy badać (przedmiot) i na jakiej podstawie chcemy to robić (źródła), określa metodę (sposób) badań²³. Wynika stąd, że jeśli nauka ma być wewnątrznie spójna, to zastosowana metoda powinna być adekwatna do źródeł wytyczonych przez przedmiot badań. Skoro — jak powiedzieliśmy wyżej — w teologii duchowości przedmiotem materialnym jest doświadczenie duchowe, ujmowane pod kątem dynamiki rozwojowej, czyli uświęcenia (przedmiot formalny teologii duchowości), poszukiwane w źródłach empirycznych, to — jak się wydaje — właściwą metodą badań powinno być połączenie elementów opisu fenomenologicznego z analizą teologiczną, na bazie założeń personalizmu chrześcijańskiego.

Oczywiście, metoda jako logicznie uporządkowany sposób prowadzenia badań, ma na ogół złożoną strukturę. Składają się nań pojedyncze akty naukotwórcze, których wewnętrzne powiązania wynikają ze specyfiki przedmiotu i charakteru wykorzystywanych źródeł. Ryzykowne byłoby zatem nadawanie przyjętej metodzie badawczej określo-

²³ Zob. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981³, s. 167.

nej nazwy. Zresztą nie o nazwę tu chodzi, lecz o logiczną spójność wybranych czynności naukotwórczych. Z tego powodu współcześni autorzy, o ile podejmują zagadnienie metody, to z zasady rezygnują z jej nazywania. Tym niemniej są zgodni co do tego, że rzeczywistość życia duchowego należy najpierw dokładnie opisać, zgodnie z tym, jak ono się narzuca obserwatorowi, a potem poddać go analizie i ocenie. By jednak do minimum ograniczyć ryzyko błędu, w opisie badanego doświadczenia duchowego, branego tu w szerokim znaczeniu, należy uwzględniać dyspozycje psychofizyczne i moralne badanego podmiotu oraz właściwy mu kontekst kulturowy i historyczno-społeczny. Badacz może bowiem nawet w sposób nie końca uświadomiony popadać w subiektywizm, bądź to dystansując się do badanej postaci i jej życia duchowego, bądź też ulegając fascynacji, na przykład z racji zakorzenienia we wspólnym dziedzictwie duchowym, jak to jest w przypadku, gdy osoba zakonna bada duchowość swojego założyciela lub kogoś z historycznych postaci swojego instytutu. Może też poddać się stereotypowemu przeświadczeniu, że skoro badany podmiot jest chrześcijaninem, co więcej — zakonnikiem, to mamy u niego do czynienia z „pełnowymiarowym” życiem duchowym, a tym samym konsekwentnym dążeniem do świętości. Wobec tego wszelkie symptomy kryzysu, a nawet możliwego regresu duchowego, mogą być marginalizowane lub opacznie interpretowane jako rodzaj zmagania o kształt cnoty. Z tego samego powodu można wypaczyć opis doświadczenia duchowego, przyjmując założenie, że podmiot w przekazie swego doświadczenia duchowego posługuje się klasyczną terminologią chrześcijańską, a nawet specyficznym językiem teologicznym.

Innym błędem, który może pojawić się zwłaszcza w hagiografii i biografistyce, jest ahisteryczne potraktowanie podmiotu, a więc w taki sposób, jakby on żył *hic et nunc*, albo w ogóle poza jakimikolwiek realiami historycznymi. Wbrew pozorom ten szkolny błąd początkujących badaczy można dostrzec również w dawniejszej i współczesnej literaturze o charakterze mistagogicznym, a zwłaszcza w kaznodziejstwie i katechezie, gdy stosowane są tzw. budujące przykłady wzięte z życia świętych i wielkich ludzi. W opracowaniach teologicznych ten błąd najczęściej przejawia się wtedy, gdy stosuje się siatkę pojęć właściwych dla współczesnej, posoborowej teologii w analizie treści z mi-

nionych epok, lub gdy podejmuje się próby oceny doktrynalnej poglądów kogoś z przeszłości przez pryzmat obecnego Magisterium Ecclesiae.

Konieczne jest zatem stosowanie elementarnych zasad heurystyki, zgodnie z którymi komunikat w jakiegokolwiek postaci, należy odczytywać zgodnie z intencjami nadawcy. Oznacza to, że wpieryw trzeba poznać te intencje i samego nadawcę, a więc jego stan psycho-emocjonalny, poziom intelektualny, sposób myślenia, język jakim się posługuje itp. Nie bez znaczenia dla właściwego rozumienia treści i formy opisywanego lub badanego doświadczenia duchowego będzie bliższe poznanie *Sitz im Leben* podmiotu duchowego, to znaczy najbliższego środowiska rodzinnego, społecznego i eklezjalnego, a nie rzadko także uwarunkowań kulturowych i historycznych, w jakich ów podmiot duchowy się znajdował, gdy aktualizowało się badane doświadczenie duchowe.

Jak widać, jest to zainteresowanie człowiekiem jako takim, czyli jego „być” i „bardziej się stawać”. W centrum uwagi teologii duchowości będzie więc zawsze podmiot i jego wrodzona zdolność do autotranscendencji, czyli spontanicznego przekraczania własnego „ja” w aktualnych jego uwarunkowaniach. W ten sposób duchowość jako podstawowy fakt antropologiczny rozumie kard. K. Wojtyła²⁴. To zaś, jaki światopogląd reprezentuje dany podmiot duchowy, jakie podejmował on działania albo też jakich dokonał osiągnięć, czyli cała sfera jego psychiczno-duchowego „mieć” będzie miała znaczenie wtórne. Takie podejście teologa duchowości jest możliwe wówczas, gdy jego postawy zostały ukształtowane przez światopogląd zwany personalizmem chrześcijańskim. Rozumie się przezeń szczególne uwrażliwienie na relacje osobowe człowieka z Bogiem i innymi ludźmi. Samo doświadczenie chrześcijańskie, które — jak już mówiliśmy — współcześnie zostało postawione w centrum teologii duchowości, stałoby się całkowicie niezrozumiałe, gdyby pozbawić je płaszczyzny personalistycznej. Groziłoby mu wówczas zredukowanie do czegoś w rodzaju laboratoryjnego eksperymentu, gdy tymczasem chodzi o miłość, która jest największym przykazaniem wiary chrześcijańskiej (por. 1 Kor 13, 13). Trafnie uważa Benedykt XVI, że „u początku bycia chrześcijaninem nie ma de-

²⁴ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 217-220.

cyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (DCE 1).

Tego rodzaju doświadczenie miłości, czyli osobowe spotkanie chrześcijanina z Chrystusem, wymyka się analizie opartej na przesłankach racjonalnych. Pozwala się ono nie tyle badać, co raczej opisywać i to bardziej z pozycji bezpośredniego uczestnika oraz świadka, aniżeli biernego obserwatora. Wynika stąd, że dla teologa pierwszym i podstawowym narzędziem badawczym jest jego osobista wiara. Z tej racji o współczesnej teologii duchowości mówi się, że jest nauką sapiencjalną, czyli wiedzą poruszającą bardziej serce niż rozum, co nie oznacza, że pozbawiona jest racjonalności²⁵.

Przedstawiony w zarysie ciąg aktów naukotwórczych zmierzających do uchwycenia w możliwie oryginalnej i pierwotnej postaci doświadczenia duchowego, można określić jako opis fenomenologiczny w tym sensie, że badacz stara się unikać wstępnych założeń, lecz jedynie śledzi doświadczenie duchowe samo w sobie, tak jak ono się jawi w kontekście właściwych badanemu podmiotowi uwarunkowań podmiotowych, kulturowych, eklezjalnych i społeczno-historycznych. Nie chodzi więc o przyjęcie określonego światopoglądu, właściwego dla fenomenologii jako systemu uprawiania filozofii, lecz jedynie o metodę wstępnego oglądu rzeczywistości doświadczenia duchowego.

Mając w ten sposób zrekonstruowany w miarę kompletny i wiarygodny obraz życia duchowego badanego podmiotu, można w dalszej kolejności przystąpić do jego weryfikacji w świetle danych Objawienia i nauczania Kościoła. Na tym etapie badań teolog posługuje się dobrze sobie znaną metodą teologiczną, w której przesłankę większą zawsze stanowi przedmiotowość wiary (*fides quae*). Metoda ta zwykle posługuje się dedukcją, choć w pełni uprawnionym będzie także operowanie myśleniem redukcyjnym, a nawet indukcyjnym. Oprócz tego znajdzie zastosowanie wnioskowanie i sprawdzanie związane z myśleniem de-

²⁵ Szerzej na ten temat moje opracowanie pt. *Integrujący charakter teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003) z. 5, s. 43-60.

dukcyjnym oraz tłumaczenie i dowodzenie właściwe dla postępowania redukcyjnego²⁶.

Wbrew zgłaszanym obawom²⁷, współczesnej teologii duchowości, odwołującej się przede wszystkim do doświadczenia duchowego, opisywanego przy zastosowaniu metod właściwych dla oglądu fenomenologicznego, nie grozi popadnięcie w subiektywizm. Tak by się jednak stało, gdyby zabrakło koniecznej weryfikacji i oceny doświadczenia duchowego w świetle Objawienia i nauczania Kościoła. Natomiast zastosowanie we wstępnej fazie tej metody opisu fenomenologicznego chroni ją przed drugą skrajnością, jaką jest abstrakcjonizm, nierzadko spotykany mniej lub bardziej wyraziście w dawniejszych traktatach z zakresu teologii mistyki i podręcznikach życia duchowego.

Potwierdzeniem proponowanego tu sposobu uprawiania teologii duchowości i w ogóle pisania o życiu duchowym — jak się wydaje — może być uwaga, jaką zawarł Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Pisze on, iż „wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu” (nr 83). W tym nawiązaniu do swojej koncepcji duchowości jako autotranscendencji osoby w czynie, zawiera się jednocześnie metodologiczna sugestia, wyrażona w kolejnym zdaniu, w którym Jan Paweł II zachęca, aby we współczesnym uprawianiu nauki, a więc także teologii, przechodzić od fenomenu do fundamentu, gdyż „nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem” (nr 83). Może dlatego właśnie w papieskich dokumentach tam gdzie mowa o duchowości, pojawia się także wzmianka o teologii (por. np.: PDV 54; DAS 7. 10; DD 62; NMI 45; OL 15).

²⁶ Zob. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 45-60; por. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2000, s. 106-117, 140-149.

²⁷ Zob. A. J. Nowak, *Posłuszeństwo Kościołowi świętemu fundamentem formacji kapłańskiej w świetle Jana Pawła II posynodalnej adhortacji apostołskiej „Pastores dabo vobis”*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 5, s. 57.

Obserwowana morfologiczno-semantyczna zmiana języka, za pomocą którego współcześnie mówi się i pisze o sprawach duchowych, a więc przejście od akademickiej spekulacji do dzielenia się własnym doświadczeniem, nie musi więc oznaczać kryzysu teologii duchowości. Wprost przeciwnie, staje się dla niej wyzwaniem do poszukiwania nowej, adekwatnej metodologii, co — jak się wydaje — już w znacznym stopniu zostało osiągnięte. Dzięki temu współczesna teologia duchowości bardziej może spełniać właściwą sobie misję, którą jest wdrażanie w sztukę kontemplacji Oblicza Chrystusa, aż do całkowitego odwzorowania w sobie Jego postaw, czyli chrystoformizacji (por. Ga 4, 19).

LA CUESTIÓN DE LENGUAJE Y MÉTODO EN LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL DE HOY

Resumen

Las grandes discusiones epistemológicas que tuvieron lugar en las primeras décadas del siglo XX, ayudaron a que la teología espiritual se convirtiera en una disciplina científica en el pleno sentido de esta palabra, y de esta forma entró en el canon de las disciplinas teológicas enseñadas en las universidades. En consecuencia la mayoría de los autores espirituales están de acuerdo que la teología espiritual es como una teología de la experiencia espiritual integrada y objetivizada. Eso, da una parte, exige una nueva metodología la cual basándose sul personalismo aprovecha los elementos de fenomenología para explorar las fuentes específicas de índole empírico. Da otra parte, el cambio metodológico de teología espiritual, mencionado más arriba, está confirmado por el lenguaje, contenido y forma letteraria de las publicaciones que tratan de la vida espiritual.