

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

## METODOLOGIA TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Duchowość jest terminem, który nie tylko pojawia się w piśmiennictwie teologicznym, ale bardzo często w języku potocznym. Dlatego temu słowu przypisuje się różne znaczenie, obejmując nim ogromne bogactwo duchowe zarówno osób, jak też historii, tradycji czy zwyczajów. W ostatnich latach często dyskutuje się nad naturą teologii duchowości, przyjmując jej naukowy charakter. Choć od samego początku chrześcijaństwa Ojcowie Kościoła, święci oraz wielcy mistrzowie zakonnych szkół duchowości ukazywali drogę postępu duchowego, to jednak obecnie najczęściej uwagi poświęca się refleksji zrozumienia duchowości chrześcijańskiej. Rozwijała się ona jako dyscyplina naukowa w wyżej wymienionych szkołach, ale „obywatelstwo” uniwersyteckie dopiero otrzymała w 1929 roku na Gregorianum w chwili powołania pierwszej katedry ascetyki i mistyki. W Polsce nieco później w 1974 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w 1982 roku na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Istniała zawsze w literaturze duchowej, szczególnie w formie książek pobożnościowych i hagiograficznych. Pomijając aspekt historycznego rozwoju teologii duchowości jako nauki, trzeba przede wszystkim przedstawić podstawowe jej założenia metodologiczne.

### 1. DEFINICJE TEOLOGII DUCHOWOŚCI

W tradycji Kościoła funkcjonowały i nadal funkcjonują różnorodne określenia teologii duchowości. Niektóre z nich były uważane za jej synonimy, chociaż w rzeczywistości nimi nie są. Dlatego nie sposób omówić szerokiej gamy definicji, jakie kształtowały się w ciągu wieków, a nawet w ostatnich latach. Pomijam także różne pojęcia duchowości, jakimi posługują się religie niechrześcijańskie, sekty, a także te, których sens wynika z pewnych ogólnoludzkich intuicji, z powszechnego zmysłu religijnego. W ciągu wieków na określenie teologii duchowości używano następujących nazw: teologia ascetyczna, teologia mistyczna, teologia ascetyczna i mistyczna, teologia życia wewnętrznego,

teologia życia duchowego, teologia doskonałości chrześcijańskiej, teologia doświadczenia chrześcijańskiego oraz teologia komunii z Bogiem – jak proponuje o. J. Gogola<sup>1</sup>. Trzeba podkreślić, że Ojcowie Kościoła oraz średniowiecze aż do końca XII wieku nazywali teologię duchowości również teologią mistyczną. Dopiero później, gdy większy akcent położono na podmiot, ascezę zarezerwowano dla aktywnych osiągnięć ze strony człowieka, a mistykę ograniczono do biernego doświadczenia Boga. Z biegiem czasu sprowadziło to interpretację terminu „duchowość” do wynaturzonej ascezy lub do patologicznego mistycyzmu; do powstania polemicznej, racjonalistycznej i kazuistycznej literatury. Aby przywrócić właściwe znaczenie duchowości, a przede wszystkim odrzucić jej negatywne znaczenie, w XIX wieku nazwano teologię duchowości teologią ascetyczno-mistyczną. Dzisiaj większość teologów zachodnich opowiada się z powrotem za terminem teologia mistyczna. Są też autorzy, którzy słowo „duchowość” wyrażają terminem: pobożność, doskonałość, świętość. Są to nazwy różnych aspektów jednej i tej samej rzeczywistości duchowej, które powstawały w rozmaitych epokach i wyrażają dążenia ludzi do Boga, czyli pragnienie upodobnienia się do Niego<sup>2</sup>.

Analizując historyczne i współczesne definicje, możemy powiedzieć, że duchowości ściśle zdefiniować się nie da. Ale we współczesnych definicjach zauważamy postęp w precyzowaniu istoty duchowości. Można zauważyć trzy dominujące tendencje. Pierwsza polega na bardzo mocnym akcentowaniu przedmiotu, czyli chrześcijańskiego doświadczenia duchowego; mniej uwagi natomiast poświęca się teorii. Podkreśla się duże znaczenie przeżyć oraz osobistego doświadczenia religijnego jako czynnika dającego poczucie autentyczności ducha. Przedmiot ten tworzy doświadczenie Misterium Chrystusa. Propagatorami tej koncepcji są B. Secondin i T. Goffi. Jej zwolennicy proponują określenie: „teologia chrześcijańskiego doświadczenia”<sup>3</sup>.

Drugą tendencją „nowej” duchowości jest dowartościowanie rzeczywistości ziemskich. Kierunek ten otworzył przed teologią duchowości wszystkie tajniki życia psychicznego oraz wyeksponował wszystkie wartości doczesne. Uważa się, że pełne zaangażowanie we wszystko, co ludzkie i ziemskie, pozwala prawidłowo rozwijać życie duchowe. Tendencja ta szczególnie rozwinęła się pod wpływem tzw. „teologii rzeczywistości ziemskich” w obszarze języka francuskiego i niemieckiego. Prekursorzy tej teologii są świadomi, że materia w pewnym stopniu oddziela człowieka od Boga, ale równocześnie – w następstwie

<sup>1</sup> Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 28.

<sup>2</sup> Por. A. Żynel, *Chrześcijaństwo żywe*, Warszawa 1985, s. 35-37.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 42; Gogola, *Teologia...*, s. 29; *Corso di spiritualità. Esperienza – sistematica – proiezioni*, red. B. Secondin, T. Goffi, Brescia 1989; T. Goffi, *L'esperienza spirituale, oggi. Le linee essenziali della spiritualità cristiana contemporanea*, Brescia 1984; W. Słomka, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin 1972; Ch. Bernard, *Teologia spirituale*, Roma 1983.

Wcielenia – jest drogą człowieka ku Bogu. Dlatego chrześcijanin nie może osiągnąć doskonałości przez całkowite odrzucenie królestwa materii i ostateczną ucieczkę od egzystencji cielesnej. Przeciwnie, realizacja jego doskonałości implikuje konieczność otwarcia się na cały świat, zaangażowania się w całą rzeczywistość, to znaczy również w świat materii<sup>4</sup>.

Trzecią cechą duchowości współczesnej jest zaakceptowanie dynamicznego charakteru rozwoju życia duchowego, czyli uwzględnienie wszystkich aspektów tego życia – od strony podmiotu oraz przedmiotu. Innymi słowy, teologia duchowości opisuje rozwój naturalnych i nadprzyrodzonych darów, które chrześcijanin otrzymuje w formie niejako „zarodka”, a następnie może je rozwijać poprzez współpracę z łaską Bożą. Dlatego tradycja duchowości cały ten proces rozwoju życia duchowego ujęła w trzy klasyczne drogi: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą. Prowadzą one chrześcijanina do osiągnięcia najdoskonalszego stanu, czyli mistycznego zjednoczenia z Bogiem, wyrażającego pełnię świętości<sup>5</sup>. W ramach tak rozumianej duchowości należy umieścić teologię mistyczną oraz hagiologię. Ten aspekt duchowości szczególnie uwzględnia teologia prawosławia: walkę duchową i przeobstwienie człowieczeństwa, czyli wymiar ontologiczny i mistyczny człowieka.

Można powiedzieć, że współczesne definicje duchowości wyrażają pewną syntezę elementów ontologicznych i ontycznych, akcentując jednakże wybrany element jako główną treść tej syntezy. Za tą koncepcją opowiada się o. A. Żynel, który uważa, że przyjmują one „za podstawę syntezę cech ludzkich i ewangelicznych”<sup>6</sup>. Pisze, że „nowa duchowość stara się odczytać Ewangelię oczami naszego wieku i przełożyć ją na możliwości ludzi dzisiejszych i na warunki życia społecznego, dbając o to, by równocześnie zachowany był autentyczny duch Ewangelii i zapewniony pełny rozwój humanistycznych wartości człowieka i jego życia”<sup>7</sup>.

W tym duchu również wypowiadają się polscy autorzy, tacy jak o. J. Majkowski<sup>8</sup> oraz ks. W. Granat<sup>9</sup>, którzy rozumieją duchowość jako syntezę doj-

---

<sup>4</sup> Por. M. Chenu, *La Spiritualité du travail*, Paris 1941; tenże, *Spiritualité de la matière. Etudes religieuses historiques et littéraires*, Paris 1962, s. 454-459; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres. I. Preludes*, Burges-Paris 1947; tenże, *Transcendance et Incarnation*, Louvain 1950; tenże, *Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique*, Paris 1963<sup>2</sup>; P. Teilhard de Chardin, *La Mystique de la Science*, w: *L’Energie humaine*, Paris 1939, s. 201-223; M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 380-382.

<sup>5</sup> Por. Żynel, dz. cyt., s. 42-43; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998.

<sup>6</sup> Żynel, dz. cyt., s. 45.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Por. J. Majkowski, *Psychologia religii a duchowość czasów posoborowych*, w: *Ku odnowie życia wewnętrznego*, Poznań-Warszawa 1972, s. 47.

<sup>9</sup> Por. W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*, „Ateneum Kapłańskie” (dalej: AK) 67(1975) z. 400, s. 195.

rzalej osobowości w wierze, ukształtowanej z jednej strony według specyfiki osobowości, jej charyzmatu, a z drugiej strony według wskazań nauki chrześcijańskiej<sup>10</sup>. Podobnie przekonanie wyrażają też o. B. Przybylski<sup>11</sup> i ks. A. Słomkowski<sup>12</sup>. Ojciec A. Bazelich<sup>13</sup> i ks. J. Majka<sup>14</sup> rozumieją powyższą syntezę jako „reakcję świadomości religijnej na przedmioty odnoszące się wprost i bezpośrednio do Boga (asceza, mistyka), tak w wymiarze intelektualnym, jak też praktycznym”<sup>15</sup>. W tym samym duchu wypowiada się K. Górski – historyk duchowości, pojmujący duchowość jako przeżycie relacji człowieka do Boga w ramach Kościoła, w oparciu o jego dogmaty, sakramenty i naukę o łasce<sup>16</sup>.

Na uwagę zasługuje definicja o. E. Weron, który – z jednej strony – określał przedmiot duchowości jeszcze jako doskonałość chrześcijańską, a z drugiej strony podkreślał źródła duchowości: Objawienie i doświadczenie chrześcijańskie. Jego zdaniem, duchowość jest „nauką teologiczną o dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości, czyli o podstawach i rozwoju życia łaski, o jego etapach i prawach, jak też o środkach właściwych do osiągnięcia tejże doskonałości – w oparciu o dane Objawienia i chrześcijańskiego doświadczenia”<sup>17</sup>.

Warto w tym miejscu wspomnieć o traktacie z teologii duchowości, napisanym przez polskiego franciszkanina Chryzostoma Dobrosielskiego, pt. *Summarium asceticae et mysticae theologiae* (Cracoviae 1655), uważanym za pierwszy w teologii zachodniej. Autor, zgodnie z ówczesną metodą scholastyczną, dzieli duchowość na ascetykę i mistykę, a jednocześnie po raz pierwszy je łączy. Traktat jest jakby syntezą dotychczasowych wysiłków, głównie ze strony polskich autorów zajmujących się poruszoną w nim problematyką: K. Druzbickiego i M. Łęczyckiego. J. Guibert uważa, że Dobrosielski jest pierwszym autorem, który użył sformułowania „teologia ascetyczna”<sup>18</sup>. Z tą opinią nie zgadza się ks. J. Misiurek, biorąc pod uwagę napisany w języku polskim traktat Mikołaja z Mościsk pt. *Akademia pobożności* (Kraków 1628)<sup>19</sup>.

<sup>10</sup> Por. Żynel, dz. cyt., s. 45.

<sup>11</sup> Por. B. Przybylski, *Życie wewnętrzne dziś*, AK 67(1975) z. 400, s. 255-259, 272.

<sup>12</sup> Por. A. Słomkowski, *Istota życia wewnętrznego*, AK 55(1963) z. 326-327, s. 192-195.

<sup>13</sup> Por. A. Bazelich, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, AK 67(1975) z. 398, s. 455.

<sup>14</sup> Por. J. Majka, *Przedmowa*, w: K. Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 12.

<sup>15</sup> Żynel, dz. cyt., s. 45.

<sup>16</sup> Por. K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, cz. 1, Lublin 1962, s. 5. Por. Żynel, dz. cyt., s. 45; M. Chmielewski, *Metodologia duchowości katolickiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. zb., Lublin 1993, s. 52.

<sup>17</sup> E. Weron, *Problem odrębności teologii życia wewnętrznego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 29(1991) nr 1, s. 80.

<sup>18</sup> Por. W. Słomka, *Spór wokół wydania i treści „Summarium asceticae et mysticae theologiae” Chryzostoma Dobrosielskiego OFM*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1970 t. 21, s. 247-254.

<sup>19</sup> Por. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X-XVII), Lublin 1994, s. 353.

Spośród współczesnych polskich autorów definicję teologii duchowości podaje ks. W. Słomka: „Duchowość jest zbiorem postaw, przez które, zgodnie z myślą kardynała Wojtyły, rozumiemy zajęte stanowisko a zarazem gotowość działania według zajętego stanowiska, które zgodnie z licznymi badaniami psychologicznymi mają do swego przedmiotu odniesienia intelektualne, emocjonalno-wartościujące i behawioralne”<sup>20</sup>. Postawy człowieka Autor nie utożsamia z aktem poznawczym ani z działaniem, chociaż postawa zakłada poznanie i wyraża się w działaniu. Zajęcie stanowiska i działanie według tegoż stanowiska oznacza, że w postawie odgrywają rolę zarówno podmiot, jak i przedmiot. Tak rozumiana postawa jest dynamicznym sposobem bycia podmiotu w relacji do jakiegoś przedmiotu. To odniesienie podmiotu do przedmiotu stanowi stałą dyspozycję nabytą w długim procesie doświadczenia czy też przemieniającego nawrócenia. Postulowana zmiana postawy może mieć miejsce jedynie w długim procesie oddziaływania czynników intelektualnych, emocjonalnych i behawioralnych albo też w wyniku przemieniającego przeżycia, które zwykle utożsamia się z cudem nawrócenia<sup>21</sup>. Dlatego Słomka pisze o „stylu życia” według Ducha, który najpełniej realizuje się na płaszczyźnie chrześcijańskiego doświadczenia, na tzw. drodze doświadczenia afektywnego, czyli doświadczenia serca, rozumianego jako centrum i szczyt ludzkiego bytu, mocą którego identyfikuje się wspomniany świat wartości i pozostaje z nim w komunii miłości. Owocem tej komunii miłości jest mistyczne doznawanie obecności i działania Ducha Świętego, który powoduje przebóstwienie i komunię z Bogiem oraz ze stworzeniem<sup>22</sup>. Stąd też nazywa teologię duchowości – teologią wychowania<sup>23</sup>. Do tej koncepcji odwołują się: ks. E. Walewander<sup>24</sup> i ks. H. Wejman<sup>25</sup>.

Ks. J. Misiurek podkreśla mocno aspekt chrystocentryczny teologii duchowości. Dlatego każdy człowiek wciąż odczytuje Dobrą Nowinę w swoim życiu i kieruje się jej zasadami. W tym doświadczeniu Dobrej Nowiny kryje się bogactwo i wielość dróg prowadzących do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem<sup>26</sup>.

Z kolei o. J. Nowak rozpatruje teologię duchowości w aspekcie chrystocentrycznym i eklezjalnym, czyli od strony Objawienia i Magisterium Kościoła. W tym kontekście tworzy pojęcie osoby eklezjalnej, sakramentalnej i konsekrowanej, w której odwzorowuje się osobowość Chrystusa, czyli następuje chrys-

<sup>20</sup> W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, AK 83(1991) t. 116, s.109.

<sup>21</sup> Por. tenże, *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988, s. 14.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, t. 1, Lublin 1993, s. 240-241.

<sup>23</sup> Por. tenże, *Próba ujęcia teologii ascetyczno-mistycznej jako teologii wychowania*, „Studia i Materiały”. Instytut Studiów Kościelnych w Rzymie, Rzym 1982, s. 97-131.

<sup>24</sup> Por. E. Walewander, *Wychowanie chrześcijańskie w nauczaniu i praktyce Kościoła Katolickiego na ziemiach polskich w II połowie XIX w.*, Lublin 1996<sup>2</sup>.

<sup>25</sup> Por. H. Wejman, *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Szczecin 1997.

<sup>26</sup> Por. Misiurek, *Historia i teologia...*, t. 1, s. 8.

toformizacja. Wprowadzając do teologii duchowości psychologię personalistyczną, mówi o psychologii eklezjalnej, sakramentalnej itd.<sup>27</sup>

Ks. S. Witek przypisuje teologii duchowości doświadczenie wiary nie o charakterze mistycznym, a raczej intelektualnym, które pomaga człowiekowi odkryć drogę prowadzącą do Boga oraz ukształtować osobowość chrześcijańską. Dlatego przypisuje jej znaczenie mistagogiczne<sup>28</sup>.

Nie można w tym miejscu pominąć najpełniejszego i jedyne w Polsce opracowania ks. M. Chmielewskiego pt. *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej* (Lublin 1999). W sposób bardzo dokładny Autor przedstawił analizę dorobku naukowego teologów zachodnich oraz polskich w tym zakresie. Szeroka analiza definicji pozwoliła dokładniej ukazać naturę teologii duchowości oraz zaprezentować jej przedmiot, źródła, a przede wszystkim metodę wskazującą na jej samodzielność, czyli naukową autonomię. Dlatego ta systematyczna i syntetyczna pozycja jest dla niniejszego opracowania szczególnie cenna.

Definiując teologię duchowości, o. J. Gogola powołuje się na F. Ruiz Salvadora i pisze, że należy uwzględnić jej źródła teologiczne i źródła doświadczone oraz przedmiot, którym jest realizacja Misterium Chrystusa (równoznaczny z chrześcijańskim doświadczeniem); należy też uwzględnić Kościół jako środowisko życia duchowego oraz rolę Ducha Świętego – sprawcy tegoż życia i współpracę człowieka z łaską. Dlatego podaje definicję: „Teologia duchowości jest dyscypliną teologiczną, która wychodząc od Objawienia i wzniesłego doświadczenia (*esperienza qualificata*), systematycznie studiuje postępującą asymilację misterium Chrystusa w życiu chrześcijanina i Kościoła, w nieustannym i stopniowym procesie zmierzającym ku doskonałości”<sup>29</sup>.

Do teologii duchowości zaliczamy też mistykę, stanowiącą znaczącą część całej teologii. Nie sposób w niniejszym opracowaniu przedstawić całą gamę definicji mistyki. Teologowie zakładają, że nie ma żadnego powszechnie akceptowanego pojęcia „mystyki”, ponieważ dzisiaj szuka się doświadczenia Boga przez tradycję chrześcijańską. Dlatego koncepcje „mystyki” są różne, w zależności od kultury, od religii i od doświadczenia poszczególnych osób. Wobec tego nie ma mistyki jako takiej, a możemy mówić o misticie jako określonej formie religii, a więc o misticie chrześcijańskiej, islamu itp.<sup>30</sup> Trzeba zaznaczyć, że ta dziedzina wiedzy jest w dalszym ciągu „zaniedbana” na poziomie uniwersyteckim.

<sup>27</sup> Por. A. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992; tenże, *Nowy człowiek*, Rybnik 1998.

<sup>28</sup> Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 18.

<sup>29</sup> F. Ruiz Salvador, *Le vie dello Spirito. Sintesi de teologia spirituale*, Bologne 1999, s. 25. Por. Gogola, *Teologia...*, s. 30.

<sup>30</sup> Por. J. Szedbrack, *Mistyka*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, s. 8.

Mówiąc ogólnie, do zrozumienia fenomenu mistyki prowadzi pięć dróg: droga psychologiczna, historyczno-socjologiczna, estetyczno-symboliczna, filozoficzna, a przede wszystkim religijna (teologiczna). W ten sposób można odróżnić autentyczną mistykę od pejoratywnego „misticyzmu”<sup>31</sup>. Mistyka – podobnie jak teologia duchowości – może być uprawiana jako nauka oraz jako praktyka, ale zawsze posiada pewne językowo-kulturowe tło. Bowiem na przeżycie doświadczenia Boga wpływ mają kulturalne i religijne uwarunkowania. Mistyka nie jest zjawiskiem irracjonalnym.

Niezrozumienie mistyki wynikało z zarezerwowania tegoż terminu dla wyższych stanów życia duchowego. W takim wypadku stan mistyczny jest pojmowany jako szczególny rodzaj zjednoczenia z Bogiem, szczególny dar dla dusz wybranych. Dlatego mistyk nie może posługiwać się tym darem (łaską) według swego upodobania i nie może go sobie w żaden sposób wysłużyć. Jest on zatem dany niektórym ludziom.

Obecnie większość teologów uważa, że każdy chrześcijanin został powołany do życia mistycznego i każdy ma w sobie „istotną zasadę mistyki”. Dlatego mistyka jest elementem normalnego rozwoju łaski w człowieku, a stan mistyczny wyraża pełnię chrześcijańskiej świętości. Wobec tego każdy święty wyniesiony na ołtarze jest mistykiem, ponieważ w stopniu heroicznym rozwinął cnoty teologalne pod wpływem działania darów Ducha Świętego. Wówczas stan świętości jest równoznaczny z życiem mistycznym<sup>32</sup>. Chrześcijanin doświadcza rzeczywistości Misterium Chrystusa w sposób bezpośredni. W tym stanie dominuje działanie Ducha Świętego, który uzdalnia do poznania i miłowania według swojego boskiego sposobu. Niebezpieczeństwem dla życia mistycznego jest psychologizm, synkretyzm, gnostycyzm itd., ponieważ doświadczenie misterium jest możliwe dzięki działaniu Boga w chrześcijaninie, który jest na Jego działanie otwarty. Jest to misterium głoszone przez Słowo Boże i uobecniające się w sakramentach Kościoła; staje się też obecne w człowieku i niejako przyswojone przez Niego<sup>33</sup>. Z tego wynika, że życiu mistycznemu nie musi towarzyszyć takie doświadczenie mistycznego, jakie opisywali św. Jana od Krzyża i św. Teresa od Jezusa. Takie doświadczenie nie jest konieczne, by mówić o życiu mistycznym<sup>34</sup>.

Dlatego mistyka należy do fundamentalnych zagadnień w teologii duchowości.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 11-16.

<sup>32</sup> Por. R. Marin, *La teologia de la perfección Cristiana*, Madrid 1958<sup>3</sup>, s. 255-279; E. Ancilli, *La mistica: Alla sicerca di una definizione*, w: *La mistica*, I, Roma 1984, s. 30-31.

<sup>33</sup> Por. Gogola, *Teologia...*, s. 250-251.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 252.

## 2. PRZEDMIOT TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Aby mówić o autonomii teologii duchowości, trzeba wyodrębnić jej przedmiot. Obecnie teologowie uważają, że właściwym i specyficznym przedmiotem jest chrześcijańskie doświadczenie duchowe.

### 2.1. DOŚWIADCZENIE DUCHOWE (MISTYCZNE)

Współcześni teologowie duchowości coraz bardziej rozumieją duchowość jako doświadczenie lub przeżycie chrześcijańskie, realizujące się w różnych formach życia duchowego ludzi wierzących. W celu pełnego wyjaśnienia przedmiotu teologii duchowości ks. M. Chmielewski proponuje rozróżnienie przedmiotu materialnego i formalnego. Za przedmiot materialny należałoby uznać życie duchowe, czyli duchowość chrześcijańską, zaś za przedmiot formalny – chrześcijańskie doświadczenie duchowe w jego wymiarze afektywnym. Stąd też niektórzy teologowie duchowość nazywają teologią afektywną. Ponieważ teologia duchowości nie prowadzi analizy naukowej tylko od strony treściowej życia duchowego, ale przede wszystkim od strony jego dynamizmu, czyli rozwoju doświadczenia duchowego, w którym duże znaczenie ma afektywność<sup>35</sup>. Dlatego ks. M. Chmielewski uważa, że doświadczenie duchowe w wymiarze afektywnym jest przedmiotem formalnym „quod” współczesnej teologii duchowości<sup>36</sup>. Twierdzi, że zdanie to podzielają też teologowie Zachodu.

To doświadczenie duchowe ma wymiar eklezjalno-wspólnotowy, ze względu na Chrystusa – Głowę Mistycznego Ciała. W myśl Jeana-Pierra Torrell'a, którego cytuje ks. Chmielewski, powyższe doświadczenie ma cztery zasadnicze cechy. Po pierwsze, znajduje się ono w siatce wzajemnych relacji człowieka ze światem, ludźmi i Bogiem. Po drugie, nie przyjmuje ono charakteru wyłącznie subiektywnego, ale jest oceniane świetle wiary. W tej ocenie doświadczenie Kościoła jako zbiorowego podmiotu jest przedmiotem refleksji teologicznej, interpretowanej w świetle danych Objawienia. Wówczas doświadczenie chrześcijańskie jest całością partykularnych doświadczeń w Kościele, które stają się szczególnym *locus theologicus*. Po trzecie, chrześcijańskie doświadczenie duchowe dokonujące się w ramach Kościoła kreuje więzi wspólnotowe, które niosą w sobie element afektywny. Po czwarte, ma ono charakter paschalny<sup>37</sup>.

Nie wnikając głębiej w istotę chrześcijańskiego doświadczenia duchowego, trzeba podkreślić, że jego szczególną postacią jest doświadczenie mistyczne. Co do jego interpretacji istnieją różne opinie. Jedni uważają je za intensywną

<sup>35</sup> Por. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, s. 105.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 107.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 117-118.



formę doświadczenia duchowego. Wówczas życie ascetyczne i życie mistyczne są kolejnymi etapami rozwoju życia duchowego. Inni akcentują istniejącą między nimi różnicę. Wówczas doświadczenie duchowe jest doświadczeniem pośrednim, zaś doświadczenie mistyczne jest wyjątkowym darem Boga, pojawiającym się nagle, bezpośrednio, przekraczającym naturalne działanie człowieka, podczas którego podmiot zachowuje się biernie. Trzecia grupa teologów wyraża stanowisko pośrednie: doświadczenie duchowe i mistyczne nie różnią się między sobą przedmiotem, a jedynie sposobem jego aktualizacji. Jest to różnica psychologiczna. Samo zaś doświadczenie mistyczne jest owocem doświadczenia duchowego i najwyższym stopniem uczestnictwa człowieka w Misterium Paschalnym Chrystusa, do którego został upoważniony na mocy chrztu świętego, oraz którego dary rozwija w praktykowaniu życia sakramentalnego, modlitwy i cnót<sup>38</sup>.

To pośrednie rozwiązanie – można powiedzieć – przeważa we współczesnej teologii duchowości. Jeśli w życiu duchowym widzi się nieustanny proces zbliżania się chrześcijanina do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, to konsekwentnie teologię duchowości rozumie się jako dziedzinę opartą na modelu „drogi”. Na tę „drogę” składa się zarówno element ascetyczny, jak i mistyczny; wraz z rozwojem życia duchowego ulegają one zmianie. Pierwszy element, ascetyczny, jest ograniczony do minimum, drugi zaś przeważa i prowadzi chrześcijanina do osiągnięcia doświadczenia Boga<sup>39</sup>, które jest często określane przez mistyków jako dar głębszego (choć zazwyczaj niekonceptualnego, nietematycznego, niewypowiedzianego) zrozumienia prawdy wiary głoszonej przez Kościół. Chodzi o jedno: aby chrześcijanin doświadczył Boga. Dlatego ascetyzm nie może być oddzielony od mistycyzmu – ziarno i owoc zawierają siebie nawzajem. Zatem owoc – mistycyzm – nie może być osiągnięty bez ascetyzmu, czyli umierającego ziarna i nowego życia kultywowanego w walce duchowej. Proces umierania bowiem nie tworzy Bożych owoców. Tylko Duch Święty może spowodować ukazanie się owocu Ojca (por. J 15,4), którego On udziela chrześcijaninowi jako nowego życia. Stąd też życie ascetyczne jest koniecznym oczyszczeniem, aby siła Ducha Świętego mogła rozpaść w nim życie mistyczne. Wówczas chrześcijanin uczy się „umierania każdego dnia” (1 Kor 15,31), aby mógł osiągnąć duchową dojrzałość życia, czyli zjednoczenie z Bogiem w całkowitej miłości (por. Rz 8,38). Zaczyna więc w swojej drodze do świętości, czyli w swoim ciele, doświadczać – poprzez ćwiczenia ascetyczne i zdobywanie cnót Jezusa – „czegoś” z nadprzyrodzoności, przewagi działania Boga w nim. Proces ascetycznego umierania prowadzi do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, to znaczy do pełnego udziału w Jego życiu. Tak rozumiane

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 125-127.

<sup>39</sup> Por. M.J. Lozano, *Theology and Spirituality of the Apostolic life*, w: *Ministerial Spirituality and Religious Life*, Chicago 1988, s. 35.

życie mistyczne jest pierwszym i głównym darem Boga i dopiero tak rozumiane staje się ono również zadaniem dla obdarowanego chrześcijanina – aby mógł zrealizować ten dar. W tym kontekście możemy zdefiniować chrześcijańską duchowość jako „strategię” osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Bogiem, w którym występuje najwyższy stopień aktualizacji władz człowieka pod wpływem działania Ducha Świętego.

W zjednoczeniu mistycznym, w którym skutki działania mistycznego odgrywają decydującą rolę, następuje zintegrowanie władz człowieka, czyli jego osobowości, oraz dochodzi nowa „forma” poznania. Dzięki temu chrześcijanin dokonuje reinterpretacji świata oraz podejmuje efektywne działania apostołskie wypływające z doświadczenia miłości Boga.

Powyzszy proces zjednoczenia mistycznego z Bogiem najpełniej poznajemy w tzw. misticie przeżyciowej, wyrażanej w „Dzienniczkach duszy”. Są one niezwykłym fenomenem mówiącym wiele o życiu mistycznym chrześcijanina; mimo różnych form stylistycznych, języka autorów, poziomu ich wykształcenia, przedstawiają świadectwo wiary przeżywanej kontemplacyjnie. Samemu językowi mistyków trzeba przyznać właściwe miejsce w teologii, by lepiej poznać istotną treść tego, co chcą przekazać. Ostatecznie jest to poszukiwanie nowej drogi interpretacji pism, która może otworzyć drzwi do bogatych treści w nich zawartych. Możemy je nazwać dokumentami wiary, gdyż podmiot mistyczny wyjaśnia ją osobistymi przeżyciami w świetle rozwijającej się miłości w stanie mistycznego zjednoczenia. Ukazują więc „proces twórczy” ich powstawania pod wpływem posłuszeństwa Bogu oraz „nadprzyrodzoną strategię”, która jest główną zasadą ich tworzenia oraz kluczem do prawidłowego odczytania ich treści. W ten sposób stanowią one świadectwo życia duchowego człowieka oraz zawierają treści dla teologii mistycznej.

Dlatego mistyka wchodzi w zakres badań teologii duchowości. Chociaż stan mistycznego zjednoczenia jest procesem dynamicznym i u każdego mistyka oryginalnym, to jednak w świetle ukształtowanej tzw. mistyki studyjnej można dokonać w miarę jednoznacznego jego opisu i klasyfikacji. Można zatem stwierdzić, że doświadczenie Boga zawarte w doświadczeniu mistycznym jest zasadniczym przedmiotem badań teologii duchowości. Staje się ono w ostatnich latach nie tylko przedmiotem badań od strony teoretycznej, ale także od strony psychologicznej oraz filozoficznej. Psychologia zajmuje się raczej jego wymiarem afektywnym<sup>40</sup>, zaś filozofia – poznawczym.

Powyzsza analiza już wskazuje, że teologia duchowości posiada właściwy sobie przedmiot badawczy, czyli określoną rzeczywistość teologiczno-antropologiczną. W świetle tych badań ks. M. Chmielewski stwierdza, że „przedmiotem materialnym posoborowej teologii duchowości jest duchowość jako życie w Du-

---

<sup>40</sup> Por. Ch. Bernard, *Théologie affective*, Paris 1984; tenże, *La spiritualità del Chore di Cristo*, Cinisello Balsamo 1991; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, s. 130-143.

chu Świętym, rozumiane także od strony fenomenologicznej jako zespół albo kształt postaw, mających względem fundamentalnych wartości odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno wartościujące i behawioralne. Zaś jej przedmiotem formalnym „quod” jest widziany od strony podmiotu sposób przeżywania obecności Boga w duszy angażującej przede wszystkim sferę afektywną<sup>41</sup>. Autor, w swojej definicji odwołując się od koncepcji ks. W. Słomki, pisze, że „personalistycznie zorientowana posoborowa teologia duchowości katolickiej złożoną problematykę życia duchowego, jako życia w Duchu Świętym, ujmuje przede wszystkim pod kątem indywidualnego doświadczenia i przeżywania obiektywnych treści wiary przekazywanych w Kościele Świętym”<sup>42</sup>. W tym sensie doświadczenie duchowe stanowi przedmiot formalny „quod” teologii duchowości.

Tak rozumiane doświadczenie duchowe ma nie tylko aspekt naukowy, ale przede wszystkim praktyczny (pastoralny). Dlatego badając „doświadczenie i przeżywanie obiektywnych treści wiary”, mówi się o apropiacji wiary. Wobec tego o. J. Gogola uważa mistagogię za właściwą metodę teologii duchowości. Wprowadza ona „wierzącego w misteria wiary, przekazywane i asymilowane drogą duchowego doświadczenia i praktyki życia chrześcijańskiego, przy pomocy doświadczonego mistrza”<sup>43</sup>. Mistagogia więc wprowadza wierzącego w misterium; misterium wiary i chrześcijańskiego życia, z pomocą mistrza – przewodnika, ku pełni komunii z Bogiem<sup>44</sup>. Teologia duchowości więc pełni funkcję pedagogiczną (ks. W. Słomka mówi o wychowawczej) i funkcję przewodnika na duchowych drogach, tj. na drogach świętości. W historii Kościoła największy wkład w teologię duchowości wnieśli mistrzowie duchowości, którzy byli jednocześnie znani ze świętości. Stąd też pole działania duchowości zostało obecnie poszerzone.

## 2.2. TEOLOGIA ŚWIĘTYCH

Pole to zostaje poszerzone o „teologię świętych”, która jest przedmiotem badań „hagiologii”. Bada ona w sposób naukowy źródła i opracowuje główne zagadnienia dotyczące świętości<sup>45</sup>. Dlatego A. Sicari nazywa doświadczenie duchowe świętego swoistym „istnieniem teologicznym”<sup>46</sup>. A jest nim tym bardziej, im bardziej stara się on identyfikować z Jezusem i z otrzymaną misją w Kościele. Czyni to poprzez całkowite „zatrącenie się w Miłości”. Stąd też

<sup>41</sup> Tamże, s. 143-144.

<sup>42</sup> Tamże, s. 144.

<sup>43</sup> Gogola, *Teologia...*, s. 34.

<sup>44</sup> Por. tamże.

<sup>45</sup> Por. I. Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004, s. 14.

<sup>46</sup> A. Sicari, *Życie duchowe chrześcijanina*, tłum. M. Brzezinka, Poznań 1999, s. 78.

życie świętych jest najpełniejszym wypełnieniem założeń „teologii świętych”, gdyż zawierają „wiedzę miłości” oraz akty ofiarowania jako odpowiedź na doświadczenie Bożej miłości. A samo doświadczenie rozumie się jako zauważenie i opisanie konkretnego faktu historycznego, który święty przeżył osobiście<sup>47</sup>. Nie chodzi tutaj „o oddolny rozwój biograficzno-psychologiczny, co o rodzaj nadprzyrodzonej fenomenologii pewnego posłannictwa z góry”<sup>48</sup>. By przeprowadzić swoje plany w danym momencie historii ludzkości, Bóg potrzebuje tylko jednej rzeczy: zgody człowieka, współpracy z Nim, doskonałego „narzędzia”, proroka, którego pośle. Odrzucenie świętych jako teologów spowodowało, że „ich przekonania były na ogół umieszczane w jakimś skrzydle bocznym zwanym duchowością”<sup>49</sup>. Tymczasem święci – według Ch. Schönborna – są teologami na podstawie swojego życia i swojej misji<sup>50</sup>.

H.U. von Balthasar, który stworzył podstawy „teologii świętych”, pisze, że Bóg, chcąc objawić miłość, którą ma dla świata, chce, aby ona była także przez świat rozpoznawana, pomimo jej „całkowicie-innego-bytu” i właśnie w nim. Bowiem święci znają Boga najlepiej poprzez miłość i modlitwę<sup>51</sup>. Jest to więc dynamiczne ujęcie świętości wyrażające się w utożsamieniu z życiem samego Boga – dlatego świętość jest obecna w życiu człowieka i wciąż w nim wzrasta. Wiązanie zaś poznania ze świętością – podobnie jak z miłością – jest nie tylko pragnieniem świętych, ale ma swoje korzenie również w tradycyjnej teologii spekulatywnej. Dlatego postulat świętości, zdaniem F. L  thela, podnosi na najwyższy poziom wymagania powyższych studiów. Tak więc forma spekulatywna jest również jedną z podstawowych form „teologii świętych”. Wobec tego na pierwszym miejscu L  thel stawia teologię mistyczną, a nie spekulatywną. Uważa, że nie rozum nadaje teologii charakter naukowy, ale nadprzyrodzona znajomość Boga w wierze i miłości. Dla teologii język symboliczny Pisma Świętego pozostanie na zawsze najbardziej naukowy ze wszystkich, bardziej naukowy niż język spekulatywny, racjonalny. Ostatecznie – pisze – nauka teologiczna jest *par excellence* wizją Boga twarzą w twarz, i najbardziej się do niej przybliża teologia mistyczna, najbardziej naukowa ze wszystkich teologii „tu na dole”. L  thel dodaje, że to nie oznacza, iż w ten sposób podejmuje się próbę dewaloryzacji teologii spekulatywnej; wręcz przeciwnie, chodzi o jej maksymalizm, przywrócenie jej wlaściwego miejsca precyzującego jej charakter naprawdę naukowy.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 79.

<sup>48</sup> Por. A. Sicari, *Elisabetta della Trinit  . Un'esperienza teologica*, Milano 1984; tenże, *La teologia di S. Teresa di Lisieux, Dottore Della Chiesa*, Milano 2001.

<sup>49</sup> Ch. Sch  nborn (współpr. M. Konrad i H.Ph. Weber), *Bóg zesłał swego Syna. Chrystologia*, t  m. L. Balter, Poznań 2002, s. 495.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 405.

<sup>51</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, t  m. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 61-62, 86.

Nie chodzi o zahamowanie refleksji intelektualnej, ale trzeba ją dokładnie zintegrować. W ten sposób teologia spekulatywna jest zintegrowana z mistyczną, zapładniana przez nią, rozwija się z wielką wolnością i odwagą<sup>52</sup>.

A więc „teologia świętych” jest teologią doświadczenia duchowego (mistycznego) tak daleko posuniętą, że u niektórych świętych to przybiera nawet postać doświadczenia samego Jezusa<sup>53</sup>. Dlatego można powiedzieć, że teologia duchowości jest konkretną formą „teologii świętych”, najściślej związaną z mistyką, gdyż jest ze swojej istoty stosowaniem miłości w życiu duchowym, stosowaniem „wiedzy miłości”<sup>54</sup> zaczerpniętej z modlitwy<sup>55</sup>.

Mocno tę prawdę podkreśla kard. J. Ratzinger, gdy pisze, że teologia jest niejako „zawieszona” na wiedzy świętych, na ich wizji. Wizja ta jest punktem odniesienia myśli teologicznej, punktem, który gwarantuje jej trafność. W tym sensie praca teologów jest zawsze „drugorzędna” wobec doświadczenia świętych. Bez tego punktu odniesienia, bez tego wewnętrznego zakorzenienia w takim doświadczeniu teologia traci swój grunt. Teologia staje się czysto intelektualną grą i traci swój naukowy charakter bez doświadczenia świętych, bez ich kontaktu z rzeczywistością, o którą tu chodzi<sup>56</sup>.

Tak rozumiana teologia duchowości, której przedmiotem badań jest „teologia świętych”, może „utożsamiać” się z teologiczną hagiografią, czyli hagiologią. Dotychczasowa hagiografia ukazywała życie i dzieła świętych wyłącznie w historycznych i psychologicznych kategoriach, zapominając, że jej właściwym przedmiotem jest świętość w całym zakresie swojego przedmiotu, czyli istota i struktura, źródła, ascetyczny i mistyczny jej wymiar oraz wszystko, co ma wpływ na jej rozwój<sup>57</sup>. Zatem świętość jest rzeczywistością, która jest celem i kresem życia duchowego chrześcijanina. Oznacza ona również proces dynamiczny, którego „kresem” jest osiągnięcie zjednoczenia mistycznego. Dlatego świętość zawsze jest zakorzeniona w mistycznym wymiarze życia. Innymi słowy, każda świętość zawiera element mistyczny<sup>58</sup>. Bowiem w drodze świętości, wszystkie stopnie rozwoju życia duchowego, aż do mistycznego doświadczenia, stanowią naturalną drogę rozwoju świętości<sup>59</sup>. W mistycznym spojrzeniu na

<sup>52</sup> Por. F. Léthel, *Connaitre l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des Saints*, Venasque 1989, s. 42-43.

<sup>53</sup> Por. Schönborn, dz. cyt., s. 407.

<sup>54</sup> Por. J. Gauthier, *Teresa od Dzieciątka Jezus, Doktor Kościoła*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2002, s. 108. Por. Werbiński, dz. cyt., s. 49.

<sup>55</sup> Por. Jan Paweł II, *Divini Amoris Scientia. List apostolski wydany z okazji ogłoszenia Teresy od Dzieciątka Jezus Doktorem Kościoła*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 18(1997) nr 12, s. 29-36.

<sup>56</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 31.

<sup>57</sup> Por. Werbiński, dz. cyt., s. 49.

<sup>58</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 39-41.

<sup>59</sup> Por. Werbiński, dz. cyt., s. 49.

świętość występuje więc wyraźnie doświadczenie duchowe (mistyczne). Stąd też doświadczenia duchowo-mistyczne świętych stają się przedmiotem teologii duchowości, które Jan Paweł II nazywa „teologią życia”<sup>60</sup>. A więc miłość stanowi istotę świętości, wobec tego dążenie do świętości oznacza dążenie do pełni miłości, która jednoczy chrześcijanina z Bogiem. Tym samym przenika ona całą osobę świętego i realizuje się w miłości bliźniego żyjącego we wspólnocie. Świętość w kontekście wspólnoty staje się bardziej autentyczna.

W ten sposób świętość każdego chrześcijanina z jednej strony wyraża jedność mistyczną z Jezusem za pośrednictwem Ducha Świętego, z drugiej strony mamy do czynienia z próbą realizowania tej świętości w konkretnym czasie i konkretnej sytuacji życiowej. Innymi słowy, chrystoformizacja każdego świętego, czyli upodobnienie do Jezusa i Jego naśladowanie, będzie indywidualną drogą realizacji świętości każdego chrześcijanina. A więc będzie przeżywana na kształt człowieczeństwa Chrystusa i przeżywana w osobistym życiu.

### 2.3. LOCUS THEOLOGICUS

Najogólniej pojęcie *locus theologicus* oznacza „miejsce teologiczne”, w którym i poprzez które aktualizuje się chrześcijańskie doświadczenie duchowe. Miejsca te dzielą się na klasyczne i nowe. Do pierwszych zalicza się kult, modlitwę, mistykę itd. Ale nowe „miejsca” są związane z nowymi doświadczeniami duchowymi ludzkości. Pojawiają się wraz z docieraniem do coraz głębszego rozumienia świata i jego duchowego wymiaru (np. odkrywanie znaczenia rzeczywistości ziemskiej lub wartości zaangażowania w sprawy doczesne).

Ks. M. Chmielewski pisze, że zamiast mówić o klasycznych i nowych „miejscach”, powinno się wskazywać na „miejsca” o charakterze wertykalnym i horyzontalnym, ze względu na dwa równorzędne aspekty doświadczenia duchowego, które łączy w sobie wymiar nadprzyrodzony z doczesnym. Do „miejsc” o charakterze wertykalnym należy zaliczyć źródła i przejawy doświadczenia, takie jak modlitwa, sakramenty, liturgia oraz wspólnota Kościoła. Natomiast „miejsca” horyzontalne stanowić będą: ciało i materia oraz związana z nimi sfera zaangażowania doczesnego<sup>61</sup>. Ponadto można do nich zaliczyć: Pismo Święte, w sposób szczególny Eucharystię, Kościół święty<sup>62</sup>. Docenienie antropologii po Soborze Watykańskim II skierowało również uwagę na kwestie cierpienia i płciowości ludzkiej rozumianej jako istotny wymiar osobowości i duchowości, a także na rzeczywistość małżeństwa<sup>63</sup>. Natomiast dowartościo-

<sup>60</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, 6.01.2001, nr 27.

<sup>61</sup> Por. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, s. 120-121.

<sup>62</sup> Por. tamże.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 122.

wanie zaangażowania doczesnego, pozwoliło lepiej dostrzec palący problem życia ludzi ubogich. Dlatego mówi się dzisiaj o duchowości ubogich świata.

Jednak wyżej wymienione „miejsca” nie wyczerpują wszystkich aspektów doświadczenia duchowego, ponieważ ciągle w historii ludzkości aktualizuje się historia zbawienia. Dlatego dzisiaj jako „miejsce teologiczne” wymienia się także literaturę piękną. Stanowi ona inspirujące źródło dla badań w teologii, również w teologii duchowości. Zawiera bowiem „poznawcze treści objawienia Bożego”, które poprzez rozumowanie oświecone wiarą mogą być wydobyte i zdefiniowane w formie twierdzenia o określonej kwalifikacji teologicznej, zwanej cenzurą. Cechuje też ją „proporcjonalność treści do zasad poznania teologicznego”<sup>64</sup>. Również takim „miejscem” jest poezja mistyczna, np. św. Jana od Krzyża, dlatego pojawia się problem związków pomiędzy literaturą i mistyką<sup>65</sup>. Możemy zaliczyć także pieśni religijne, poezję modlitewną, teksty nabożeństw – Gorzkie żale, nieszpory, teksty modlitw itd. Wszystkie te teksty umożliwiają wyrażenie prawdy objawionej, czyli ułatwiają jej poznanie. Wyrażają to, co dla teologii jako takiej jest niezwykle istotne<sup>66</sup>.

Autorzy podkreślają, że literatura piękna będzie rzeczywistym źródłem poznania teologicznego, jeżeli stanowi faktycznie świadectwo doświadczenia wiary jej autora. Dlatego można w niej szukać śladów recepcji treści wiary<sup>67</sup>. Nie jest to *novum* w teologii duchowości, ponieważ tradycja mistyczna, która nie szła drogą teologii uniwersyteckiej, jest przykładem świadectwa wiary, czyli stanowi *locus theologicus* w swojej formie poetyckiej.

Dziś chyba nie ma dziedziny kultury, w której nie mówiłoby się o duchowości czy o mystyce. Chodzi tutaj nie tylko o poezję, literaturę, ale o muzykę, ekologię, politykę, malarstwo itd. Również język nowej duchowości wydaje się próbą tworzenia nowego języka *sacrum*, którym mówiliby „zwykli” ludzie, nieobeznani z teologią uniwersytecką i wiedzą historyczną. Jest to język przekazujący doświadczenie duchowe człowieka współczesnego, język przeżycia, doświadczenia, syntezy nauki, sztuki i religii.

### 3. METODA TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Tocząca się dyskusja na przełomie XIX i XX wieku dotycząca różnych zagadnień z teologii duchowości przyczyniła się do podjęcia badań nad metodologią tej dyscypliny. Jednak nie wypracowała ona metody zintegrowanej. Dlatego ks. M. Chmielewski w swojej pracy analizuje aktualne poglądy na

<sup>64</sup> K. Klauza, *Telwizja jako miejsce teologiczne* (mps, cyt. za: J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 72).

<sup>65</sup> Por. Szymik, dz. cyt., s. 72.

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 73-74.

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 76-77.

metodę w teologii duchowości, m.in. prezentuje metodę kompleksową A.G. Matanić'a. Wyodrębnia podejście do metody: doktrynalno-sapiencjalne oraz egzystencjalno-antropologiczne<sup>68</sup>. W swoich badaniach stwierdza, że metody klasyczne w teologii, bazujące na dedukcyjnym lub indukcyjnym sposobie rozumowania, są niewystarczające. Dlatego istnieje potrzeba wypracowania metody integralnej, łączącej w sobie elementy fenomenologii i postępowania indukcyjno-dedukcyjnego. W myśl współczesnych teologów oczekiwania te powinna spełnić metoda personalistyczna. Badania przeprowadzone przez ks. M. Chmielewskiego prowadzą do wniosku, że w teologii duchowości elementy klasycznych metod teologicznych, fenomenologii i personalizmu, znajdują zastosowanie. Ponieważ jednak brakuje uporządkowania i zintegrowania tych metod, mamy wrażenie, jakoby w teologii duchowości w ogóle ich brakowało<sup>69</sup>.

Siostra T. Paszkowska, opowiadając się za metodą zintegrowaną, dodaje, że trzeba mieć świadomość, iż duchowość człowieka nie wyczerpuje się w funkcji poznania. Umysł jest tylko jednym z wymiarów ducha osoby. Ale istotnym elementem jest zdolność miłowania. Integralne ujęcie tych dwóch dyspozycji ducha strzeże przed apoteozą samego intelektu, samych metod naukowych; pozwala też na ujęcie bardziej osobowe. Teologia zdominowana apoteozą metod naraża się na pozostawienie na uboczu Tego, który winien być centrum naszego poznania i dążenia osobowego<sup>70</sup>.

Teologia duchowości odwołuje się do personalizmu, ponieważ on wyznacza właściwą metodę badań doświadczenia duchowego, które jest udziałem osoby ludzkiej. Personalizm pozwala ująć właściwą relację człowieka i Boga, gdyż w tej prawidłowej relacji zawiera się proces dynamicznego rozwoju świętości<sup>71</sup>.

Spór natomiast toczy się o zastosowanie metody fenomenologicznej w teologii duchowości. Metodę tę ks. M. Chmielewski uzasadnia jako potrzebną w punkcie wyjścia fenomenologicznego opisu subiektywnego doświadczenia mistycznego. Ale w dalszych etapach badań teologia duchowości nie może zrezygnować z weryfikacji i obiektywizacji doświadczenia duchowego w świetle Objawienia i nauki Kościoła. Dlatego nie korzysta z przyjęcia fenomenologii jako systemu, a tylko wykorzystuje niektóre elementy tej metody badawczej<sup>72</sup>. Uważa, że zastosowanie elementów metody fenomenologicznej wynika z samego przedmiotu materialnego, ujmowanego źródłowo, jak i celu, który stawia sobie teologia duchowości. Zastosowanie niektórych elementów metod fenomenologii obejmuje trzy fazy: weryfikację fenomenologicznie opisanego doświadczenia duchowego, obiektywizację w świetle danych Objawienia i naucza-

<sup>68</sup> Por. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, s. 164-180.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 180-181.

<sup>70</sup> Por. T. Paszkowska, *Integrująca rola Słowa*, Lublin 2000, s. 19-22.

<sup>71</sup> Por. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, s. 183-184.

<sup>72</sup> Por. tamże, s. 189, 192-200.



nia Kościoła oraz ustalenie praktycznych norm aktualizacji życia duchowego. Dlatego ks. M. Chmielewski twierdzi, że integralna metoda personalistyczna, którą przedstawił w formie syntezy dotychczasowych poglądów na metodę w posoborowej teologii duchowości, może spełniać wszystkie wymogi wynikające z charakteru tej dyscypliny oraz współczesne kryteria naukowości<sup>73</sup>. Całkowicie przeciw metodzie fenomenologicznej wypowiada się o. A. Nowak, oceniając ją jako bardzo szkodliwą, nawet bardziej niż materializm, gdyż stanowi zakamuflowany neokantyzm<sup>74</sup>.

Za wspomnianą metodą zastosowania elementów metod właściwych dla fenomenologii i psychologii opowiada się ks. W. Słomka. Przyjmuje on jako źródło chrześcijańskie doświadczenie duchowe, ponieważ teologia duchowości czerpie swoje treści nie tylko z Pisma Świętego i Tradycji, ale też z doświadczenia wiary, nadziei i miłości, i w świetle tego doświadczenia – może zostać zweryfikowana. Przekonanie o obiektywizmie tego doświadczenia wynika z kolei z danych Objawienia, a także z doświadczenia Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego, wyrażonego także głosem Urzędu Nauczycielskiego<sup>75</sup>. Tak rozumiana metoda nie sprowadza teologii duchowości tylko do systematycznej doktryny, ale ukazuje jej wymiar praktyczny, wychowawczy, pedagogiczny. Według Autora nie powinna być ona systemem wyciągania wniosków z uprzednio przyjętych przesłanek, na drodze rozumowania tylko dedukcyjnego, lecz naukową eksplikacją nadprzyrodzonego doświadczenia Boga (w chrześcijańskiej wierze, nadziei i miłości) oraz doświadczenia mistycznego<sup>76</sup>. W tym kontekście metodę badań należy wyprowadzać z przedmiotu analizy naukowej, a nie narzucać jej badanej rzeczywistości w sposób aprioryczny. Biorąc za przedmiot badań doświadczenie duchowe jako osobową relację człowieka z Bogiem, metoda powinna więc respektować ontologiczną i egzystencjalną niepowtarzalność osoby<sup>77</sup>.

Najbardziej powyższą metodę rozwinął H. Wejman w swych badaniach koncepcji duchowości jako zespołu postaw, mających do przedmiotu odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące i behawioralne. Przyjmując metodę fenomenologiczną, Wejman prowadzi badania, zaczynając od określenia przedmiotu doświadczenia duchowego podmiotu na drodze jego opisu, a kończąc na określeniu, w jaki sposób rozpoznana wartość została

<sup>73</sup> Por. tamże; W. Słomka, *Teologia duchowości*, s. 231-232; tenże, *Teologia jako refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12(1974) nr 1, s. 57-59.

<sup>74</sup> Por. A. Nowak, *Posuszeństwo 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. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, s. 189.

<sup>75</sup> Por. S. Urbański, *Teologia duchowości Księdza Profesora Waleriana Słomki*, w: *Największa jest miłość*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 83-89.

<sup>76</sup> Por. Słomka, *Teologia jako refleksja...*, s. 57-59.

<sup>77</sup> Por. tenże, *Wolność i zniewolenie*, s. 55.

uznana za czynnik motywujący oraz wskazaniu sposobu działania, będącego potwierdzeniem dokonanego przez podmiot wyboru. Następnie poddaje tak uporządkowane dane interpretacji teologicznej<sup>78</sup>. W duchu tej metody wypracowanej przez ks. W. Słomkę prowadzą badania ks. E. Walewander, ks. J. Machniak, ks. bp A. Siemieniecki, H. Wejman. Odwołują się do niej także ks. S. Urbański i o. P. Ogórek.

Podobne stanowisko zajmuje o. A. Nowak, ale w poszukiwaniu metody idzie w kierunku psychologii personalistycznej i chrystocentryzmu, szukając pewnej płaszczyzny dla psychologii i życia duchowego. Dlatego pisze o chrystoformizacji, czyli o kształtowaniu w sobie osobowości Chrystusa, a tym samym osobowości eklezjalnej, sakramentalnej i konsekrowanej, w których fundamentalne znaczenie odgrywa odwzorowanie osobowości Chrystusa. Stosując psychologię w interpretacji życia duchowego osoby, o. Nowak pisze o psychologii eklezjalnej i sakramentalnej<sup>79</sup>. Metodą tą posługuje się s. T. Paszkowska, która odwołuje się do orientacji ontologiczno-personalistycznej i chrystoformizacji<sup>80</sup>.

Z kolei ks. J. Misiurek, jako badacz historii duchowości, odwołuje się zasadniczo do faktu historycznego i do postaw duchowych konkretnych osób, które poprzez swoje działanie oraz piśmiennictwo wywarły wpływ na życie religijno-społeczne. Dlatego ks. Misiurek bierze pod uwagę źródła, czyli pisma duchowe, które zawierają informacje o faktach historycznych i o treści życia duchowego. W ten sposób łączy historię i teologię duchowości. W tej metodzie bardzo istotne jest odniesienie do Jezusa Chrystusa<sup>81</sup>. W swoich badaniach do tej metody odwołuje się ks. J. Popławski<sup>82</sup>.

Ks. I. Werbiński w badaniach hagiologicznych proponuje metody wypracowane przez nauki historyczne, psychologię oraz przez nauki teologiczne. Odwołuje się też do personalizmu. Zwraca uwagę, że w świetle Jezusa Chrystusa należy badać całą rzeczywistość dziejów ludzkiej duchowości ( w tym kształt świętości poszczególnych osób). Podkreśla też potrzebę badania hermeneutyki tekstu. Dlatego poznanie hagiologiczne powinno się dokonywać z perspektywy wiary, czyli z perspektywy Boga udzielającego się człowiekowi, i powinno być wyrażone za pomocą odpowiednich środków komunikacji<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> Por. Wejman, *Miłosierdzie jako istotny element...*; tenże, *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Poznań 1999; tenże, *Współpraca człowieka z miłosiernym Bogiem*, Kraków 2001.

<sup>79</sup> Por. Nowak, *Osobowość sakramentalna*; tenże, *Człowiek wiary, nadziei i miłości*, Katowice 1988; tenże, *Nowy człowiek*. Por. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, s. 163.

<sup>80</sup> Por. Paszkowska, dz. cyt., s. 22.

<sup>81</sup> Por. Misiurek, *Historia i teologia...*, t. 1, s. 8. Por. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, s. 161-162.

<sup>82</sup> Por. J. Popławski, *Confessio trinitas jako podstawa życia duchowego w pismach polskich zmartwychwstańców*, Lublin 2003.

<sup>83</sup> Por. Werbiński, dz. cyt., s. 49.

Autor niniejszego opracowania podkreśla, że teologia duchowości ma wiele źródeł. A więc od rozpoznania źródeł oraz od sposobu ich analizy zależy wybór metody. Prowadząc badania nad historią duchowości i mistyki polskiej, zwraca uwagę, że nie chodzi tylko o odczytanie teologii systematycznej (szkolnej), czego zresztą nie pomija, ale o odczytanie tego, co jest nowe, co zawiera jakieś posłannictwo, orędzie, co jest znakiem czasu, działania Boga w dziejach, nadzwyczajnej Jego interwencji w historię (np. mistyka przeżyciowa). Chodzi o odczytanie indywidualnych przeżyć mistycznych, doświadczenia mistycznego, działań, motywów – w kontekście powszechnych doświadczeń Kościoła. Mistyk, wchodząc w relację z Bogiem, tworzy rzeczywistość nadprzyrodzoną mającą odniesienie do niego i innych ludzi w Bogu. Nie chodzi tu o ukazanie rozwoju biograficzno-psychologicznego, ale o rodzaj nadprzyrodzonej fenomenologii, tzw. mistyki posłania. Jeśli Bóg interweniuje poprzez znaki czasu, to teologia duchowości musi się posługiwać metodą pozwalającą skutecznie te znaki interpretować w świetle Objawienia. W niektórych badaniach chodzi o metodę zwaną obecnie „teologią świętych”. Jest to teologia, która rodzi się ze zjednoczenia z Bogiem i wywiera wpływ na myśl danej epoki. Trzeba zaznaczyć, że wiele źródeł z teologii duchowości, mistyki i hagiologii charakteryzuje abiblijność i ateologiczność, tzn. nie cytują Pisma Świętego i nie odwołują się w sposób wyraźny do tradycji teologicznej. Stają się w ten sposób *loci theologici* najnowszej teologii duchowości i są często literackim dziełem mistycznym. Dlatego wymagają usystematyzowania istotnych treści teologicznych w nich zawartych<sup>84</sup>. Powyższą metodą badawczą uprawiają: o. P. Ogórek<sup>85</sup>, ks. J. Machniak<sup>86</sup>, o. J. Gogola<sup>87</sup>.

Teologowie są zgodni, że ze względu na różnorodność źródeł powinna być stosowana metoda dedukcyjna i indukcyjna. A metody czysto opisowe i historyczne, psychologiczne i socjologiczne nie są wystarczające. Dlatego uważają, że metoda powinna być złożona oraz zintegrowana, czyli powinna uwzględniać – oprócz wyżej wymienionych – metodę spekulatywną i doświadczalną<sup>88</sup>. Ojciec J. Gogola podkreśla, że teologia duchowości, pełniąc funkcje pedagogiczną

---

<sup>84</sup> Por. S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Warszawa 1988; tenże, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1992<sup>2</sup>; tenże, *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000<sup>2</sup>; tenże, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999; tenże, *Teologia modlitwy*, Warszawa 1999; tenże, *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003.

<sup>85</sup> Por. P. Ogórek, *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996; tenże, *Mistrz J. Eckhart a święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999.

<sup>86</sup> Por. J. Machniak, *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego Miłosierdzia u bł. siostry Faustyny Kowalskiej*, Kraków 1999.

<sup>87</sup> Por. J. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*, Kraków 1995.

<sup>88</sup> Por. J. Mamić, *Metodo induttivo e deduttivo nelle teologia spirituale*, w: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale*, Roma 2001, s. 623-638.

i będąc przewodnikiem po drogach świętości, wymaga odpowiedniej metody, którą jest mistagogia<sup>89</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza nie wyczerpuje omówienia metodologii teologii duchowości. Ponieważ to zagadnienie jest wciąż otwarte po Soborze Watykańskim II. Niemniej posoborowa teologia duchowości jest dyscypliną naukową, teologiczną, posiadającą własny przedmiot badawczy i metodę, źródła i własną nazwę. W swych badaniach nie tylko zatrzymuje się na identyfikacji i analizie doświadczenia duchowego, ale na kształtowaniu osobistej świętości o charakterze mistycznym.

#### The Methodology of Spiritual Theology

#### Summary

This article presents various definitions as well as the object and the method of spiritual theology in the concept of post Vatican Council II.

Referring to Western literature the author manifests various efforts in his attempt to define the essence of spiritual theology propagated by Polish theologians from the time of Vatican Council II. Therefore, it is a kind of synthesis of Polish thought portraying various kinds of concepts in the defining of spiritual theology. This article also shows the unique Polish method in the way of proceeding research in the field of theoretical and experiential mysticism. The author also refers to the spirituality of the religious and to various aspects of the history of Polish spirituality.

**Słowa kluczowe:** doświadczenie mistyczne, teologia świętych, mistyka przeżyciowa, mistyka posłania, źródło teologiczne

**Key words:** mystical experiences, the theology of the saints, experiential mysticism, mysticism of the mission, theological source

---

<sup>89</sup> Por. Gogola, *Teologia...*, s. 33-34.