

KS. MAREK CHMIELEWSKI

PODSTAWOWE ZAGADNIENIA METODOLOGICZNE TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Wciąż rosnąca literatura teologicznoduchowa, jak również powstałe w ostatnich dziesięcioleciach liczące się w świecie placówki naukowo-badawcze w zakresie duchowości¹ świadczą o tym, że teologia duchowości po wiekach zależności metodologicznych, zwłaszcza od teologii moralnej, stała się już samodzielną dyscypliną naukową, pozostając zarazem nauką teologiczną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jej autonomię i potrzebę naukowego studium usankcjonowały liczne dokumenty Stolicy Apostolskiej z tego okresu².

Pytając o to, co znaczy, że teologia duchowości jest nauką, trzeba przede wszystkim określić jej pojęcie, przedmiot i metodę jako podstawowe kwestie metodologiczne odnoszące się do każdej dziedziny wiedzy³. Już w latach dwudziestych obecnego stulecia rozpoczęły się wielkie dyskusje wokół tych zagadnień, zwłaszcza w związku z potrzebą oddzielenia teologii duchowości od teologii moralnej. Do dziś nie zostały one definitywnie zakończone, choć ich natężenie znacznie zmalało. Wynika to przede wszystkim z faktu, że teologia duchowości jako autonomiczna nauka we współczesnym rozumieniu jest stosunkowo młoda – liczy zaledwie kilkadziesiąt lat. Ponadto w tym czasie dokonały się istotne zmiany w życiu Kościoła i w teologii, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II⁴.

¹ W latach siedemdziesiątych istniało w Europie i Ameryce ponad 20 uniwersyteckich ośrodków duchowości i ok. 90 specjalistycznych czasopism z tej dziedziny. Zob. Simeone della S. Famiglia, *Per lo studio della teologia spirituale*, "Seminarium", 26(1974) 266-291.

² Zob. J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Roma 1931; G. Rambaldi, *Sollecitazioni del magistero per lo studio della teologia spirituale*, "Seminarium", 26(1974) 19-38.

³ Zob. A. Queralt, *Le "Espiritualidad" como disciplina teológica*, "Gregorianum", 60(1979) 321.

⁴ Zob. C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, s. 59-120.

Wobec tego niniejszy szkic ogranicza się jedynie do zaprezentowania stanu badań odnośnie do fundamentalnych kwestii metodologicznych, takich jak pojęcie duchowości, przedmiot materialny teologii duchowości i jej metoda.

I. DENOMINACJE DUCHOWOŚCI

Nazwa "duchowość" upowszechniła się we współczesnej terminologii teologicznej dzięki dziełu P. Pourrata pt. *Histoire de spiritualité*⁵. Wraz z upowszechnianiem się tego pojęcia obserwuje się tendencję do jego nadużywania. W rezultacie prowadzi to do upraszczających uogólnień i niebezpiecznych dwuznaczności⁶.

Najczęściej, zwłaszcza w nurtach humanistycznych, duchowość rozumiana jest jako element ludzkiej natury przeciwstawny cielesności⁷. W tym sensie np. W. Granat mówi o duchowości duszy ludzkiej, mając na myśli jej niematerialność⁸. Podobnie H. Langkammer, pisząc o biblijnych podstawach duchowości, przytacza różne definicje, które wskazują na duchowość jako harmonię pomiędzy najbardziej wewnętrznym życiem człowieka a jego aktywnością zewnętrzną; w odniesieniu do chrześcijaństwa duchowość jest to harmonia tego, co pochodzi od Ducha Świętego i wyraża się w pobożności, z całą sferą cielesno-materialną człowieka⁹.

Obok pojęcia "duchowość" we współczesnej literaturze teologicznej funkcjonują inne nazwy, które uważane są za jego synonimy, chociaż w rzeczywistości nimi nie są. Posługują się nimi nawet oficjalne dokumenty Kościoła. Są to m.in.: "teologia ascetyczna" (ascetyka), "teologia mistyczna" (mistyka) albo łącznie – "teologia ascetyczno-mistyczna", "życie duchowe", "życie wewnętrzne", "doskonałość" i "pobożność". Wobec pojęciowego zamieszania należy je tu poddać krytycznej ocenie.

⁵ T. 1-4, Paris 1918-1928.

⁶ Zob. F. R u i z S a l v a d o r, *Temática de la teología espiritual*, "Seminarium", 26(1974) 194.

⁷ Zob. A. O r l i n i, *La spiritualità cattolica. Concetti e generalità*, "Miscellanea francescana", 57(1957), n. 2, s. 155-157; G. V i n a y, "Spiritualità". *Inviato a una discussione*, "Studi medievali", 2(1961) 706.

⁸ *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 125 nn.

⁹ *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987, s. 9 nn.

1. ASCETYKA I MISTYKA

"Ascetyka" i "mistyka", zwykle traktowane razem jako "teologia ascetyczno-mistyczna", nie są nazwami specyficznie chrześcijańskimi, ponieważ asceza i mistyka, jako formy życia duchowego, występują także poza chrześcijaństwem. Ponadto ani "mistyka", ani pochodny od niej przymiotnik nie znajdują się w Piśmie św. Do zachodniego słownika teologicznego pojęcie to w postaci "teologia mistyczna" wprowadził na początku VI w. Pseudo-Dionizy Areopagita¹⁰.

Warto dodać, że w 1665 r. polski franciszkanin Ch. Dobrosielski napisał dzieło pt. *Summarium Asceticae et Mysticae Theologiae*¹¹, uważane powszechnie za pierwszy w teologii zachodniej systematyczny traktat teoretyczny z dziedziny duchowości, napisany metodą scholastyczną. Dobrosielski jako pierwszy rozdzielił, a zarazem połączył ascetykę z mistyką. Stosując taki sam podział, włoski jezuita G. B. Scaramelli w latach 1752-1754 napisał traktaty *Direttorio ascetico* i *Direttorio mistico*. Odtąd utrwalił się zwyczaj osobnego omawiania dwóch aspektów chrześcijańskiego życia duchowego¹².

2. ŻYCIE DUCHOWE

Okazuje się, że ścisły sens dość powszechnej nazwy duchowości "życie duchowe" jest bardzo niejasny, nie ma bowiem jednoznacznej definicji ani życia, ani ducha. Ponieważ nie ma żadnego życia duchowego bez udziału czynników fizycznych czy fizjologicznych, dlatego określenie to trzeba brać w znaczeniu przenośnym. Rzeczowo życie duchowe można określić jako świadomy wybór duchowych treści i pobożne ich przeżycie z intencją zdobycia zasługi nadprzyrodzonej. Wówczas życie duchowe oznacza tyle, co życie religijne. Z kolei życie religijne wcale nie musi implikować życia duchowego, jak bywa to na przykład w religiach pogańskich, gdzie religijny jest ten, kto spełnia przepisy rytualne¹³

¹⁰ *O teologii mistycznej*, tł. z jęz. gr. M. Bulhak, Kraków 1932.

¹¹ Cracoviae 1665. Zob. W. S l o m k a, *Spór wokół wydania i treści "Summarium Asceticae et Mysticae Theologiae" Chryzostoma Dobrosielskiego OFM*, "Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 21(1970) 247-254; t e n ż e, *Dobrosielski Stefan OFMRef*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. III, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza, Lublin 1979, kol. 1395 n.

¹² Zob. J. A u m a n n, *Teologia spirituale*, Roma 1990, s. 11 n.

¹³ Zob. A. Ż y n e l, *Duchowość chrześcijańska i jej podstawy w świetle teologii posoborowej*, [w:] *Chrześcijańska duchowość* (W nurcie zagadnień posoborowych, t. XIV), pod red. B. Bejzego, Warszawa 1981, s. 13 n.

Związane z tym pojęcie "teologia duchowa" również nie jest zadowalająco adekwatne, ponieważ cała teologia jest duchowa, tj. dotyczy sfery ducha ludzkiego¹⁴. Krytykowana jest także podobna nazwa "teologia życia duchowego"¹⁵.

3. ŻYCIE WEWNĘTRZNE

Dość rozpowszechnionym synonimem duchowości jest "życie wewnętrzne". Ściśle biorąc nie ma czegoś takiego, jak życie wewnętrzne, bo człowiek przeżywa wszystko jako całość psychofizyczna w obrębie środowiska. Dlatego – zdaniem W. Granata¹⁶ – życie wewnętrzne należy rozumieć w znaczeniu bardzo ogólnym. Może ono oznaczać bogaty i różnorodny świat ludzkich myśli, pragnień, doznań, instynktów i wartościowań moralnych. Obok tego mówi się, że ktoś posiada głębokie lub płytkie życie wewnętrzne, przez co należy rozumieć, że ma słaby lub mocny charakter czy też realizuje lub nie wartości humanistyczne. Trzeba więc i to określenie brać analogicznie i przenośnie.

Podobnie L. Bouyer¹⁷, rozpatrując "życie wewnętrzne" w relacji do "życia duchowego", rozumie je jako całokształt twórczych możliwości człowieka, które niekoniecznie muszą się wiązać z życiem religijnym. Do życia duchowego dochodzimy wówczas, gdy życie wewnętrzne rozwija się w świadomym związku z rzeczywistością duchową, która nie musi być koniecznie pojmowana jako boska. Życie wewnętrzne można więc rozumieć jako co najmniej otwarcie się na rzeczywistość inną niż świat zmysłowo uchwytny.

4. DOSKONAŁOŚĆ

W praktyce życia chrześcijańskiego istotę doskonałości stanowi wysiłek ludzki – planowy, systematyczny, wytrwały, czyli to wszystko, co potem nazwano ascezą. Dlatego o doskonałości najczęściej mówiło się w ascetyce¹⁸. Ponadto "doskonałość" oznacza osiągnięcie pełni możliwości w jakiejś dziedzinie zarówno w sensie podmiotowym (mówi się wtedy np. o doskonałości artysty, naukowca itp.), jak

¹⁴ Queral, art. cyt., s. 331.

¹⁵ A. G. Matanić, *Spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Milano 1990, s. 38.

¹⁶ Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina, "Ateneum Kapłańskie", 67(1975), t. 85, s. 195.

¹⁷ *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tł. z jęz. fr. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 11 n.

¹⁸ Żynel, art. cyt., s. 15.

i w sensie przedmiotowym (mówi się bowiem o doskonałej sztuce, doskonałym dziele itd.). Mówiąc więc o "doskonałości", należałoby zawsze uściślać, o jaką doskonałość chodzi. Doskonałość w dziedzinie życia religijnego – to świętość. "Doskonałość" nie może więc być synonimem "duchowości", oznacza bowiem cel, do którego prowadzi proces zwany "duchowością".

5. POBOŻNOŚĆ

Z przedstawionymi powyżej pojęciami wiąże się także "pobożność". Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* pisze o duchowości maryjnej i odpowiadającej jej pobożności, które znajdują przebogate źródła w historycznym doświadczeniu osób i wspólnot chrześcijańskich¹⁹. Papież rozróżnia "naukę wiary" od "życia z wiary", która jest autentyczną duchowością²⁰. Wydaje się więc, że w myśli Jana Pawła II duchowość bardziej dotyczy sfery intelektualno-przeżyciowej i motywacyjnej, pobożność zaś jest idącą za tym praktyką życia motywowanego wiarą²¹.

II. PRZEDMIOT TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Poruszone tu zagadnienia semantyczne w pewnym sensie już wyjaśniły, co jest przedmiotem teologii duchowości.

Warto nadmienić, że niektórzy zajmujący się metodologią duchowości preferują nazwę "duchowość" zamiast "teologia duchowości", a to ze względu na wynikające z niej moralne zobowiązanie do praktykowania pogłębionego życia duchowego adekwatnie do uprawianej nauki. Trzeba zatem rozróżnić duchowość jako egzystencjalną odpowiedź na całość chrześcijańskiego doświadczenia religijnego i duchowość jako refleksję naukową nad tymże doświadczeniem²².

¹⁹ Encyklika "Redemptoris Mater" Ojca świętego Jana Pawła II o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła, [Rzym 1987], nr 48.

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. V i n a y, art. cyt., s. 708.

²² Zob. T. A l v a r e z, *Experiencia cristiana y teología espiritual*, "Seminarium", 26(1974) 94-109; Q u e r a l t, art. cyt., s. 330; M a l a n i ć, dz. cyt., s. 35 nn.

Przedmiotem materialnym teologii duchowości jest duchowość, której pojęcie jest bardzo zróżnicowane. Zdaniem A. Żynela²³ opisy lub robocze definicje duchowości przyjmują za podstawę syntezę cech ludzkich i ewangelicznych; różnią się one jednak w poglądzie na obraz tej syntezy. Dla jednych – stwierdza Żynel – taką syntezą jest osobowość dojrzała w wierze, ukształtowana z jednej strony według specyfiki osobowości, jej powołania czy charyzmatów, a z drugiej strony według wskazań doktryny chrześcijańskiej. Inni tę syntezę rozumieją bardziej funkcjonalnie: jako praktyczną postawę wobec życia, podyktowaną religijną lub etyczną oceną, i jako reakcję świadomości religijnej na przedmioty odnoszące się wprost i bezpośrednio do Boga – w wymiarze zarówno intelektualnym jak i praktycznym. Dlatego K. Górski pisał, że "duchowość jest to przeżywanie stosunku człowieka do Boga, takiego, jaki się przejawia w ramach Kościoła, w oparciu o jego dogmaty, sakramenty i naukę o łasce"²⁴.

J. de Guibert SJ († 1942) jest pierwszym autorem, który zajmował się istotą duchowości. Według niego jest ona: a) przede wszystkim osobistym życiem duchowym jakiegoś człowieka, na które składają się jego myśli, formy modlitewne, szczególne praktyki oraz łaski; b) następnie jest sposobem, w jaki prowadzi on innych do chrześcijańskiej doskonałości poprzez wpajanie im zasad i wskazywanie szczegółowych celów; c) wreszcie jest nauką duchową, sformułowaną w pismach danego autora na podstawie jego osobistego doświadczenia duchowego²⁵. Podobnie rozumie duchowość O. Filek OCD²⁶.

G. Corti utożsamia duchowość z chrześcijańską świętością na różnych jej poziomach. O ile teologia służy poznaniu prawd objawionych, o tyle duchowość polega na ich przeżywaniu w konkretnym życiu. Z tego wypływa zróżnicowanie form duchowości, spowodowane różną proporcją środków doskonałości²⁷.

Do powyższego stanowiska zbliżają się G. Thils i H. U. von Balthasar. Według nich duchowość jest konkretną formą świętości, jaką wierni realizują zależnie od warunków, w których żyją. Między świętością a duchowością zachodzi taka różnica, jak pomiędzy istotą rzeczy a formą, którą ona może konkretnie przybierać²⁸.

²³ Art. cyt., s. 22 n. Por. A. M. Besnard, *Kierunki rozwojowe współczesnej duchowości*, "Concilium", 1-10(1965/66) 654.

²⁴ *Od religijności do misyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, cz. I, Lublin 1962, s. 5.

²⁵ *Le spiritualité de la Campagne de Jésus*, Rome 1953, s. XVIII-XIX.

²⁶ *Wokół terminu "duchowość"*, "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 13(1966), z. 3, s. 41 nn.

²⁷ G. Corti, *Teologia dommatica e spiritualità cattolica*, [w:] *Teologia e spiritualità. VII Settimana di spiritualità promossa dall'Università cattolica del Sacro Cuore (Milano, 4-10 maggio 1952)*. Milano 1952, s. 63 n.

²⁸ G. Thils, *Saincté chrétienne*, Thiel 1958, s. 27-29; H. U. von Balthasar, *Spiritualität*, "Theologisches Jahrbuch", 1961, s. 170 nn.

W tym nurcie rozumienia duchowości pozostaje też Orlini²⁹. Jego rozumienie duchowości jest jednak zbyt jednostronne. W "duchowości" widzi Orlini sens profetyczny. Według niego jest ono bowiem pojęciem ogólnym wskazującym na wszystkie fenomeny ducha, tzn. owoce współdziałania ducha ludzkiego z Duchem Świętym. W tym rozumieniu duchowość utożsamia się z doskonałością i ze świętością. Uderzające jest stwierdzenie autora, że jak nie ma zbawienia poza Kościołem, tak też nie ma poza Kościołem świętości. Bezsensowne – jego zdaniem – jest zatem mówienie na przykład o duchowości gnostyckiej, protestanckiej lub pogańskiej. "Duchowość – stwierdza Orlini – jest katolicka albo nie ma jej wcale".

Podstawą jedynej, autentycznej duchowości – według przytoczonych egzemplarycznie koncepcji duchowości – jest skoncentrowanie na Chrystusie (chrystocentryzm), a przez Niego na Trójcy Świętej. Jest ona partycypacją w misterium Chrystusa poprzez życie wewnętrzne łaską, aktualizowane przez wiarę, nadzieję i miłość. Wobec tego duchowość chrześcijańska jest takim udzielaniem się życia Bożego, że człowiek staje się rzeczywistym uczestnikiem natury Bożej (zob. 2 P 1, 4), dzieckiem Bożym (zob. 1 J 3, 1). W tym znaczeniu już w V i VI w. funkcjonowało w teologii pojęcie "duchowość", wyrażające stan osobowości uformowanej przeżywaniem tajemnicy chrześcijaństwa. Z punktu widzenia psychologicznego można by mówić o nowym kształcie osobowości, nowym sposobie myślenia i wartościowania, jaki został zdobyty dzięki doświadczeniu wiary³⁰.

Z tego właśnie powodu J. Aumann mówi o trudności, jaką napotyka się w uprawianiu teologii duchowości z powodu przejścia od życia do doktryny, od poznania intuicyjnego w chrześcijańskim doświadczeniu religijnym do poznania naukowego właściwego teologii systematycznej³¹.

Powyzsze koncepcje duchowości odnosiły się jedynie do rzeczywistości życia chrześcijańskiego. Tymczasem zarówno religiologia, jak i prosta obserwacja pozwalają dostrzec w każdej religii i kulturze zachowania ludzi analogiczne do tak rozumianej duchowości chrześcijańskiej.

Interesująca i twórcza w tym względzie jest koncepcja duchowości, jaką prezentuje W. Słomka, twórca Sekcji Teologii Duchowości KUL. Opierając się na fenomenologii E. Husserla, nasz teolog wypracował koncepcję duchowości, którą zaprezentował m.in. podczas VIII Zwyczajnego Generalnego Synodu Biskupów w 1990 r., poświęconego formacji kapłańskiej. Zdaniem W. Słomki "duchowość jest zbiorem postaw, przez które, zgodnie z myślą kard. Wojtyły, rozumiemy «zajęte stanowisko, a zarazem gotowość działania według zajętego

²⁹ Art. cyt., s. 155-157.

³⁰ Ż y n e l, art. cyt., s. 12.

³¹ Dz. cyt., s. 15-18.

stanowiska; które zgodnie z licznymi badaniami psychologicznymi mają do swego przedmiotu odniesienia intelektualne, emocjonalno-wartościujące i behawioralne»³².

W. Słomka wyjaśnia, iż "postawy ludzkiej nie można utożsamiać ani z aktem poznawania, ani z działaniem, choć postawa zakłada poznanie i wyraża się w działaniu. Wspomniane zajęcie stanowiska i gotowość działania według zajętogo stanowiska wskazuje wyraźnie, że w postawie odgrywają zasadniczą rolę zarówno dane podmiotowe, jak i przedmiotowe, że postawa jest zawsze dynamicznym sposobem bycia podmiotu w relacji do jakiegoś przedmiotu, którym może być każda rzeczywistość realna, a nawet fikcyjna. Podkreśla się przy tym, że omawiane tu odniesienie podmiotu do przedmiotu nie jest rodzaju jednorazowego aktu, ale stanowi stałą dyspozycję nabytą w długim procesie doświadczenia czy przemieniającego nawrócenia. Nie oznacza to oczywiście, że postawa nie ulega przemianom, ale że jako stała dyspozycja – zajęte stanowisko i stała gotowość do zadziałania w obliczu określonego przedmiotu znamionuje osobowość danego człowieka tak dalece, iż pozwala przewidywać jej zachowanie się w obliczu określonych przedmiotów swego odniesienia. Ewentualna postulowana zmiana postawy może mieć miejsce jedynie albo w długim procesie oddziaływania czynników intelektualnych, emocjonalnych i behawioralnych, albo też w wyniku przemieniającego przeżycia, które zwykle utożsamia się z cudem nawrócenia"³³. Wobec tego należy uznać, że "postawa chrześcijańska jest tym wypadkiem postawy ludzkiej, która swą genezę zawdzięcza światu chrześcijańskiemu i rodzi się na gruncie chrześcijańskiej świadomości i chrześcijańskich wartości" – dodaje W. Słomka³⁴.

W tym znaczeniu duchowość odnosi się do jakiegokolwiek wartości religijnej lub etycznej; a także jakiegokolwiek osoby, która wierzy w bóstwo lub w transcendencję i modeluje styl życia według własnych przekonań religijnych. Można zatem mówić nie tylko o duchowości chrześcijańskiej, kształtowanej przez Objawienie i łaskę w Kościele, ale również o duchowości zen, buddyjskiej, hebrajskiej, muzułmańskiej itd.

³² *Duchowość kapłańska*, "Ateneum Kapłańskie", 83(1991), t. 116, s. 109. Por. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 20; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988², s. 173.

³³ *Wolność i zniewolenie*, Wallington, N.J. 1988, s. 14.

³⁴ *Chrześcijańska wiara w Trójcę Świętą w postawie ludzkiej*, [w:] *Wiara w postawie ludzkiej* (Homo meditans, t. VI), pod red. W. Słomki, Lublin 1991, s. 79.

III. METODA TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Duchowość tak rozumiana wyprzedza refleksję teologiczną w ścisłym znaczeniu i jest przedmiotem zainteresowania teologii duchowości. Teologię duchowości wyodrębnia się w ramach jednej teologii, ujmowanej jako całość. Kongregacja Wychowania Chrześcijańskiego w *Normae quedam* określa ją jako część teologii, która opisuje historię zbawienia, zawsze aktualizującą się w życiu ascetyczno-mistycznym wiernych dążących do chrześcijańskiej doskonałości³⁵. Podobnie R. Garrigou-Lagrange³⁶ rozumie teologię duchowości (nazywaną wtedy teologią ascetyczno-mistyczną) jako praktyczne zastosowanie teologii moralnej do kierownictwa dusz w celu doprowadzenia ich do zjednoczenia z Bogiem. W jego ujęciu zatem teologia duchowości jest nauką teologiczną zajmującą się prawami i warunkami rozwoju życia chrześcijańskiego z punktu widzenia doskonałości. A. Royo Marín³⁷ teologię duchowości (nazywa ją "teologią doskonałości") rozumie jako część teologii, która bazując na danych Objawienia i doświadczeniu świętych, bada organizm życia nadprzyrodzonego, wyjaśnia prawa jego rozwoju i opisuje proces, jaki przechodzą dusze od początku życia chrześcijańskiego aż do szczytów doskonałości. Niemal identycznie wypowiada się Ch. A. Bernard³⁸, wskazując na chrześcijańskie doświadczenie duchowe jako specyficzny przedmiot teologii duchowości. D. Lasić i K. Colosio w podobnym ujęciu teologii duchowości bardziej akcentują element chrystologiczny i pneumatologiczny chrześcijańskiego doświadczenia religijnego³⁹. Z kolei A. G. Matanić⁴⁰ przez duchowość, jako naukę teologiczną, rozumie wiedzę o życiu duchowym rozważanym w jego wymiarze zarówno teologicznym, jak i fenomenologicznym.

W przytoczonych opiniach o naturze teologii duchowości łatwo dostrzec pewną ewolucję. Początkowo definiowano ją w ścisłym uzależnieniu od teologii moralnej, ostatnio zaś preferuje się ujęcia fenomenologiczne. O odrębności teologii duchowości wśród innych dziedzin teologii decydują przede wszystkim

³⁵ Cyt. za: R a m b a l d i, art. cyt., s. 21.

³⁶ *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, t. I, tł. z jęz. fr. s. Teresa Franciszka Służebnica Krzyża, Poznań 1960, s. 5.

³⁷ *Teologia della perfezione cristiana*, Milano 1987⁷, s. 23.

³⁸ "La teologia spirituale è una disciplina teologica che, fondata sui principi della rivelazione, studia l'esperienza spirituale cristiana, ne descrive lo sviluppo progressivo e ne fa conoscere le strutture e le leggi" (*Teologia spirituale*, Milano 1987³, s. 70).

³⁹ Zob. D. L a s i ć, *Theologia christiana perfectidia*, "Antonianum", 42(1967) 198; I. C o l o s i o, *Tentativo di una nuova definizione della teologia spirituale*, "Rivista di ascetica e mistica", 21(1976) 299.

⁴⁰ Dz. cyt., s. 42.

specyficzny przedmiot i metoda, które dotychczas rozpatrywano w ustawicznej konfrontacji z teologią moralną.

Zdaniem niektórych właściwością teologii moralnej jest studiowanie przykazań i wszystkiego tego, co jest obligatoryjne w dziedzinie ludzkiego działania, natomiast teologii duchowości – wszystko to, co jako rada ewangeliczna służy osiągnięciu doskonałości. Inni wołają rozróżnić w obrębie tej samej "teologii praktycznej" jakby dwa etapy: jeden – charakteryzujący się nauczaniem zasad o znaczeniu uniwersalnym i dalszym, drugi – odnoszący się do norm bezpośredniego działania.

Nieco z innego punktu widzenia traktowano teologię duchowości jako uszczegółowienie niektórych zagadnień moralnych, takich jak życie duchowe, modlitwa, kontemplacja, przypisując jej tym samym walor psychologiczny i edukacyjny oraz funkcjonalny⁴¹.

W. Słomka⁴², polemizując z moralistami, duchowość definiował jako teologię wychowania chrześcijańskiego, mającą wspólny z teologią moralną przedmiot materialny, jakim jest doskonałość człowieka, ale zupełnie inny przedmiot formalny. W odróżnieniu od teologii moralnej, która określa model doskonałości życia chrześcijańskiego, duchowość rozumiana jako teologia wychowania zajmowałaby się procesem osiągnięcia osobistego ideału chrześcijanina.

Już na podstawie przytoczonych poglądów na temat istoty teologii duchowości i właściwego jej przedmiotu widać, że autorzy dzielą się na "tradycjonalistów", uznających istotową i metodologiczną zależność teologii duchowości od teologii moralnej, oraz na "fenomenologów", wskazujących na chrześcijańskie doświadczenie religijne jako nie tylko przedmiot materialny teologii w ogóle, ale jako specyficzny przedmiot formalny teologii duchowości⁴³.

Wyodrębnienie teologii duchowości z całości wiedzy teologicznej i ukazanie jej autonomii względem teologii moralnej polega przede wszystkim na wskazaniu charakterystycznej dla teologii duchowości metody badawczej, co od początku naszego stulecia uchodzi za jedno z podstawowych kryteriów "naukowości"

⁴¹ R. Moretti, *L'unità della conoscenza teologica e il compito della teologia spirituale*, "Seminarium", 26(1974) 47-49; Ruiz Salvador, art. cyt., s. 191-201.

⁴² *Próba ujęcia teologii ascetyczno-mistycznej jako teologii wychowania*, [w:] *Materiały i studia Instytutu Studiów Kościelnych w Rzymie*, Rzym 1982, s. 122 nn.

⁴³ Zob. W. Słomka, *Teologia jako refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim*, "Studia Theologica Varsaviensia", 12(1974), fasc. 1, s. 45-60; t e n ż e, *Religijne doświadczenie alfa i omega naszej drogi ku Bogu*, [w:] *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*: (Homo meditans, t. IV), pod red. W. Słomki, Lublin 1986, s. 134 nn.

jakiegokolwiek dziedziny wiedzy⁴⁴. Nie można przy tym zapominać o podstawowej zasadzie jedności teologii. Wszystkie dziedziny teologii mają ten sam przedmiot materialny, co decyduje o jedności teologii, ale jednocześnie każda z nich ma sobie właściwy przedmiot formalny, czyli określony aspekt przedmiotu materialnego. Jest on podyktowany przez specyficzne źródła, jakimi posługuje się dana dziedzina teologii.

Metoda – według B. J. F. Lonergana⁴⁵ – nie jest zbiorem reguł, które należy ślepo i drobiazgowo przestrzegać. Stanowi raczej ramy dla zespołowej twórczości. Określa różne rodzaje czynności, które należy wykonywać realizując różne zadania. Jest zatem normatywnym wzorcem powtarzających się i wzajemnie powiązanych czynności, które prowadzą do gromadzenia i postępu wyników nauki. Chodzi więc o: a) umiejętność formułowania hipotez naukowych; b) czynności zmierzające do dotarcia do rzeczywistości, czyli gromadzenie materiałów naukowych odnoszących się do tych faktów (mówimy wtedy o metodach naukowych w wąskim znaczeniu); c) analizę nagromadzonych materiałów naukowych bądź też analizę teoretyczną, zmierzającą do weryfikacji postawionych hipotez naukowych; d) porządkowanie i prezentację teorii naukowych; e) praktyczne wykorzystanie wyników badań (teorii) naukowych, polegające na formułowaniu norm i dyrektyw działania⁴⁶.

Metodę badawczą właściwą danej dziedzinie wiedzy wyznaczają przedmiot badań i określone źródła. Dla teologii duchowości takim przedmiotem zainteresowania jest religijne doświadczenie chrześcijańskie. Specyficznym źródłem, na podstawie którego można opisywać jego strukturę, stopniowy rozwój i prawa rządzące tym rozwojem, jest nade wszystko świadectwo życia duchowo-religijnego. Do badania takich źródeł nie wystarczy jedna metoda spośród stosowanych w teologii. Badanie doświadczenia religijnego, łącznie z doświadczeniem mistycznym, musi dokonywać się na trzech równoczesnych płaszczyznach: empirycznej, ontologicznej i nadprzyrodzonej. Stąd też wydaje się, że niewystarczające jest stosowanie metod tylko dedukcyjnych lub tylko fenomenologicznych. Zachodzi potrzeba wypracowania metody integralnej⁴⁷, łączącej w sobie elementy opisu fenomenologicznego i postępowania dedukcyjnego. Dane opisu fenomenologicznego metoda ta poddaje teologicznej interpretacji.

⁴⁴ Zob. G. Moiola, *La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale*, "Scuola cattolica", 91(1963) 101 nn.

⁴⁵ *Metoda w teologii*, tł. z jęz. ang. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 9-14.

⁴⁶ J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 42.

⁴⁷ Zob. A. Huerga, *El método de la teología espiritual*, "Seminarium", 26(1974) 238; Matanić, dz. cyt., s. 91-95. Mówimy tu o specyficznej dla teologii duchowości metodzie integralnej w odróżnieniu od ogólnie stosowanej w teologii metody integralnej. Por. S. C. Napierkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 66-76.

Interesująca i twórcza w tym względzie jest W. Słomki koncepcja duchowości. W ujęciu tym duchowość jako nauka stanowi teologiczną interpretację postaw ludzkich ujawniających wobec danej rzeczywistości trojaki odniesienia: intelektualne – pozwalające poznawać tę rzeczywistość w świetle prawdy, emocjonalno-wartościujące – prowadzące do odkrycia egzystencjalnej wartości poznanej rzeczywistości i behawioralne – oznaczające m.in. konkretne zachowania podmiotu względem odkrytej i poznanej rzeczywistości. Jeżeli na przykład w danym przypadku przedmiotem badań będzie chrześcijańskie doświadczenie religijne, to tzw. metoda integralna w teologii duchowości pozwala nam przede wszystkim opisać postawę chrześcijanina względem Boga, biorąc za punkt wyjścia jego odniesienie intelektualne (kim jest Bóg?), emocjonalno-wartościujące (jaki jest Bóg?) i behawioralne (do czego zobowiązuje?). Opis ten w świetle interpretacji teologicznej jawi się jako życie teologalne: wiary, nadziei i miłości.

W odróżnieniu od teologii dogmatycznej i teologii moralnej teologia duchowości, posługując się metodą integralną (fenomenologiczno-dedukcyjną), nie wychodzi od przyjętych *a priori* założeń, lecz śledzi indywidualno-personalistyczny proces rozwoju życia teologalnego, które – nieco upraszczając zagadnienie – jest przedmiotem eksplikacji dla dogmatyki i przedmiotem zobligowania ze strony teologii moralnej.

Określenie przedmiotu i metody teologii duchowości implikuje szereg szczegółowych zagadnień metodologicznych. Wśród nich można wymienić m.in. problem epistemologii w teologii duchowości, tzn. kwestię, na ile to, co jest postrzegalne w chrześcijańskim doświadczeniu religijnym, jest obiektywne. Inną ważną sprawą jest charakterystyka źródeł zarówno duchowości, jak i teologii duchowości, następnie problem jedności i wielości duchowości. Z tym wiąże się kwestia stosunku teologii duchowości do innych nauk teologicznych i tzw. nauk pomocniczych, takich jak pedagogika, religiologia czy socjologia. Osobną zawiłą problematykę stanowi natura doświadczenia mistycznego i jego rola w chrześcijańskim życiu duchowym.

Ostatnio w metodologii teologii duchowości obok "wytycznych" Kościoła posoborowego dla duchowości zwraca się bardzo uwagę na osobistą postawę uprawiającego teologię duchowości⁴⁸. Podjęcie tych tematów przekracza jednak ramy niniejszego szkicu, a ponadto należałoby je omawiać w świetle przyjętej metody teologii duchowości. Z racji różnorodności, a nierzadko – jak widzieliśmy – rozbieżności w poglądach na przedmiot i metodę teologii duchowości wydaje się, że jest jeszcze za wcześnie na takie wyczerpujące opracowanie.

⁴⁸ E. Ancilli, *Orientamenti di spiritualità contemporanea*, "Seminarium", 26(1974) 203-229.

W zakończeniu niniejszego szkicu metodologicznego odnośnie do teologii duchowości, nawiązując do słów św. Grzegorza Wielkiego: "ars est artium regimen animarum"⁴⁹ i pamiętając o wieloznaczności pojęcia "duchowość", można postawić pytanie: czy duchowość sama w sobie jest sztuką czy nauką?, a jeżeli nauką, to jakiego typu?

W świetle tego, co tu zostało powiedziane, należy jednoznacznie i stanowczo stwierdzić, że duchowość rozumiemy jako praktykę życia chrześcijańskiego wyrastającą i prowadzącą do doświadczenia Boga przez wiarę, nadzieję i miłość oraz dary Ducha Świętego. Teologia duchowości zaś, jako metodyczna refleksja nad chrześcijańskim doświadczeniem duchowo-religijnym, rozumiana jest przede wszystkim jako nauka teologiczna w sensie ścisłym, ma bowiem specyficzny przedmiot swego zainteresowania, jakim jest właśnie chrześcijańskie doświadczenie religijne, stale doskonalącą się metodę badawczą, którą umownie nazwaliśmy integralną – fenomenologiczno-dedukcyjną, a także właściwe sobie źródła teologiczno-fenomenologiczne. Jako więc dyscyplina teologiczna, aczkolwiek o charakterze bardziej praktycznym, pozostaje w ścisłym powiązaniu z innymi dyscyplinami teologicznymi, zwłaszcza z dogmatyką i teologią moralną, a także odwołuje się do nauk pomocniczych. Nie wolno jednak zapominać, że istotnym celem teologii jest służba człowiekowi na drodze jego uświęcenia i zbawienia. Z tej racji teologia duchowości jest także sztuką lub przynajmniej fundamentem trudnej sztuki prowadzenia dusz do chrześcijańskiej doskonałości⁵⁰.

QUESTIONI FONDAMENTALI DI METODOLOGIA DELLA TEOLOGIA DI SPIRITUALITÀ

S o m m a r i o

Questo articolo sui questioni fondamentali di metodologia della teologia di spiritualità presenta sommariamente tre problemi metodologici importantissimi per chiamarla la scienza. Ci sono: il nome e compito, l'oggetto proprio di teologia di spiritualità ed il metodo. Tutto si tratta nel confronto con la teologia morale.

⁴⁹ S. Gregorius Magnus, *Regulae pastoralis liber, ad Joannem episcopum civitatis Ravennae*, p. I, cap. 1, PL 77, 14.

⁵⁰ Zob. H u e r g a, art. cyt., s. 240 n.

Più dell'attenzione l'autore dedica alla concezione di spiritualità fatta da W. Słomka, il fondatore della Sezione di Teologia di Spiritualità dell' Università Cattolica di Lublin. Si spiega che la spiritualità può significare o una attitudine religioso-spirituale dell'uomo o la teoria delle attitudini religioso-spirituali dell'uomo. L'attitudine non è né sola coscienza, né atto di agire, ma è la presa di posizione e la prontezza di agire costituita da tre dimensioni: intellettuale, emozio-valorizzante e behaviorale.

Grazie a ciò la spiritualità si dimostra non solamente l'arte della direzione spirituale, però come la vera scienza con l'oggetto distinto dalla teologia morale e con il metodo originale.

Tradotto da p. Marek Chmielewski