

Ks. Marek Chmielowski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin: RW KUL 1999, ss. 344.

Autor w swojej pracy podjął temat bardzo aktualny i interesujący, przez który nie tylko wchodzi w nurt teologicznych refleksji nad metodologią teologii duchowości, ale przede wszystkim wnosi cenny wkład w pogłębienie tegoż zagadnienia.

Prezentowana rozprawa jest próbą całościowego ukazania metodologii teologii duchowości począwszy od ukazania ośrodków i publikacji teologicznoduchowych, poprzez pojęcie teologii duchowości, jej przedmiotu, metody, źródeł, aż do wykazania jej odrębności wśród dyscyplin teologicznych. Istotą tych wnikliwych analiz jest wykazanie istnienia integralnej metody personalistycznej, w aspekcie formalnym, epistemologicznym i treściowym.

Rozdział pierwszy (s. 23-54) omawia ogólnie usankcjonowanie teologii duchowości jako przedmiotu studiów w świetle dokumentów Kościoła przed i po Soborze Watykańskim II. Przedstawia też ośrodki i organizacje naukowe teologii duchowości w świecie i w Polsce, ważniejsze posoborowe publikacje teologicznoduchowe, jak książki, czasopisma, bibliografie, słowniki, serie wydawnicze, podręczniki i leksykony.

Rozdział drugi (s. 55-80) jest syntetycznym przeglądem doktryny wybranych teologów najpierw dotyczącej pojęć teologii duchowości w tradycji Kościoła, następnie we współczesnej literaturze teologicznej. Zamyka go synteza poglądów, która skupia się na nauce trzech teologów: A. Guerra, C. Sáncheza i M. Beldy (s. 77-79).

Rozdział trzeci (s. 81-144) ukazuje we właściwym świetle przedmiot materialny katolickiej teologii duchowości, którym jest przede wszystkim życie duchowe (s. 81), normatywny opis jego istoty, form i przejawów. Czyni to Autor w świetle dokumentów Kościoła od Soboru Watykańskiego II (s. 82-87) z uwzględnieniem nauki *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, wykazując brak jednoznacznego pojęcia duchowości i życia duchowego. Podobna sytuacja istnieje w poglądach współczesnych teologów. Spowodowane jest to wieloznacznością tego pojęcia (s. 89), które można rozpatrywać na płaszczyźnie antropologicznej i teologicznej (s. 89-92). W konkluzji Autor stwierdza, że przez „duchowość w sensie ścisłym rozumie się powszechny fenomen ludzkiej natury zorientowanej na Transcendencję, będący funkcją życia wewnętrznego jako całokształtu aktywności psychicznej oraz dyspozycji poznawczo-wolitywno-afektywnych” (s. 92). W zależności od religijno-kulturowych koncepcji tej Transcendencji można mówić o duchowości innych wyznań itd. Gdy przedmiotem odniesienia jest Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego, wówczas mówimy o duchowości chrześcijańskiej (s. 93-94). Mamy zatem trzy płaszczyzny lub stopnie zróżnicowania form życia duchowego w obrębie jednej duchowości chrześcijańskiej, wyrastającej z Objawienia (s. 98). Również znamy różne szkoły duchowości oznaczające uznanie wielości form wyrażania się doświadczenia duchowego w obrębie jednej duchowości chrześcijańskiej (s. 104).

To doświadczenie Autor rozważa jako przedmiot formalny teologii duchowości, analizując doświadczenie zwykłe (s. 110-114), specyfikę chrześcijańskiego doświadczenia duchowego (s. 114-119), akcentując jego wymiar eklezjalny. Z tym wymiarem doświadczenia duchowego Autor wiąże problem *sensus fidei* i *sensus fidelium* – wymiar podmiotowy i wspólnotowy, a także „miejsca” jego aktualizacji o charakterze – jak zaznacza – wertykalnym i horyzontalnym (s. 119-124). Dużo uwagi ks. Chmielewski poświęca w ramach doświadczenia duchowego bardzo trudnemu zagadnieniu, jakim jest doświadczenie mistyczne, które „wyraża szczytowy moment udziału chrześcijanina w Misterium Paschalnym Chrystusa. Jest to zarazem najwyższy stopień aktualizacji władz człowieka wspartych darami Ducha Świętego” (s. 128). Skutkiem tegoż doświadczenia jest w płaszczyźnie afektywnej kontemplacja, zaś w płaszczyźnie moralno-duchowej przeobstwienie (s. 129-130). W doświadczeniu mistycznym szczególną rolę odgrywa afektywność duchowa, której Autor poświęca wiele miejsca, dokonując najpierw identyfikacji i rozróżnienia wielorakich przejawów oraz funkcji ludzkiej psychiki (s. 131-143). Powyższe analizy prowadzą Autora do stwierdzenia, iż przeprowadzenie rozróżnienia między podmiotem materialnym i formalnym *quod* pozwala na określenie tożsamości posoborowej teologii duchowości katolickiej. Podając jej określenie odwołuje się do koncepcji ks. Waleriana Słomki, że o duchowości rozstrzyga kształt postaw wobec wartości (s. 143-145).

Rozdział czwarty (s. 145-200) omawia metodę w teologii, klasyczne metody i metodę transcendentalną B. Lonergana (s. 149-152). Następnie przedstawia problem ten w literaturze zachodniej od lat trzydziestych, ukazując różne spory między teologami (s. 153-157), włączając polski wkład w wypracowanie metody teologii duchowości (s. 157-164), z uwzględnieniem metody wypracowanej przez ks. W. Słomkę (s. 160-161). Ks. Chmielewski ukazuje również podejście doktrynalno-sapiencjalne (s. 166-172), stwierdzając, że metoda teologii duchowości oparta na Biblii „może

przyczynić się do definitywnego przewyciężenia pewnych tendencji dualistycznych w duchowości chrześcijańskiej, sięgających korzeniami do neoplatonizmu” (s. 172); podejście egzystencjalno-antropologiczne (s. 172-180), polegające na uprawianiu „teologicznej refleksji nad chrześcijańskim życiem duchowym w jego wszystkich uwarunkowaniach: antropologicznych, historycznych, kulturowych itp. (s. 173). Powrót do źródeł biblijnych, liturgicznych i eklezjalnych – zdaniem Autora – prowadzi do wypracowania metody integralnej, łączącej w sobie elementy fenomenologii i postępowania indukcyjno-dedukcyjnego. Spełnić to może metoda przyjmująca personalizm za podstawę (s. 180), albowiem w aspekcie formalnym ujmuje on „osobę Boga i człowieka zarówno w ich ontologicznej odrębności i niepowtarzalności, jak i we wzajemnej komunii miłości” (s. 184). Ujmuje relację Bóg–człowiek w życiu wewnętrznym. Zaś w aspekcie epistemologicznym personalizm dopuszcza możliwość zastosowania metod właściwych fenomenologii do opisu oraz identyfikacji doświadczenia duchowego, a nie jako tylko filozoficznego poglądu na rzeczywistość ducha (s. 185); weryfikacji i obiektywizacji tegoż doświadczenia w świetle danych Objawienia i nauki Kościoła (s. 189). Zastosowanie elementów metody fenomenologicznej wynika z samego przedmiotu materialnego, ujmowanego źródłowo, jak i z celu, jaki stawia sobie teologia duchowości – stwierdza Autor (s. 192). Z kolei w aspekcie treściowym synteza stosowanych w posoborowej teologii duchowości metod domaga się weryfikacji doświadczenia duchowego (s. 192-194) i obiektywizacji, która polega najpierw na „wykazaniu, że jest ono stale obecne w przekazie biblijnym i całym nauczaniu Kościoła” (s. 196). Chodzi o „osadzenie teologicznej interpretacji opisanego fenomenologicznie doświadczenia duchowego na przesłankach biblijno-patrystycznych i eklezjalno-doktrynalnych” (s. 197). W proponowanej integralnej metodzie personalistycznej Autor opowiada się jasno za preferencją dla funkcji eksplikatywnej teologii duchowości, która pozwala ją odróżnić od teologii moralnej. W ten sposób, od strony treściowej, teologia duchowości „stawia sobie za cel przede wszystkim odkrywanie, wyjaśnianie i ustalanie praw rządzących życiem duchowym. Są to trzy wzajemnie warunkujące się działania służące bezpośrednio materialnemu pomnażaniu wiedzy” (s. 198). Ks. Chmielewski uważa, że integralna metoda personalistyczna „spełnia wszystkie wymogi, jakie stawia z jednej strony teologiczny charakter tej dyscypliny oraz konieczność uwzględniania podmiotowych uwarunkowań chrześcijańskiego życia duchowego i duchowości w ogóle, a także – z drugiej strony – współczesne kryteria naukowości” (s. 200).

Rozdział piąty (s. 201-234) prezentuje źródła teologii duchowości, którymi – według poglądów teologów posoborowych – są Pismo św. i Tradycja (s. 201-204). Pismo św. dostarcza bogatego i wiarygodnego materiału faktograficznego, ukazującego konkret doświadczenia duchowego rodzącego określone postawy duchowe. To doświadczenie duchowe aktualizuje się w określonych czasach i miejscach (s. 206). Tradycja Kościoła zaś zawiera obiektywne prawdy wiary i niejako wzorce interpretacyjne dla doświadczenia duchowego (s. 208). Również dokumenty Kościoła stanowią źródło doktrynalne: dokumenty dykasterii watykańskich, źródła oficjalne lub jurydyczne pochodzące z autorytetu Kościoła lub aprobowane jego powagą; dekrety i związane z nimi akty beatyfikacji lub kanonizacji (s. 209-211); tradycja teologiczna (s. 212).

Autor dzieli specyficzne dla teologii duchowości źródła empiryczne na nieformalne, czyli bezpośrednie, i formalne, czyli pośrednie. Pierwsze źródła zawierają bezpośrednie informacje podmiotu o jego doświadczeniu duchowym i dzielą się na indywidualne i zbiorowe (s. 213). Źródła indywidualne wyrażają opisy doświadczenia mistycznego, jak np. pisma autobiograficzne itp., zaś zbiorowe – pobożność ludową, stowarzyszeń itp. (s. 214-220). Źródła formalne pośrednie dostarczają danych na drodze opisu fenomenologicznego lub postępowania indukcyjnego, które zostały ujęte w pewne weryfikowalne formy, jak np. poglądy (s. 220). W nich z kolei Autor wyróżnia źródła opisowo-komunikujące, zawierające opis dokonany przez osoby trzecie z zamiarem przekazania ich innym osobom odległym w czasie lub przestrzeni; źródła analityczno-systematyczne, jak mistagogiczne, mistologiczne i mistograficzne (s. 220-224). Całość rozważań zamyka ukazanie roli innych dyscyplin naukowych dla teologii duchowości, jak: psychologia, pedagogika, socjologia, nauki filozoficzne (s. 228-233) i tabela przedstawiająca schemat podziału źródeł wyżej wymienionych.

Ostatni, szósty, rozdział (s. 235-297) prezentuje zależność teologii duchowości oraz jej odrębność wśród dyscyplin teologicznych. Najwięcej uwagi Autor poświęca relacji z teologią moralną (s. 236-247), z którą różni się ona przedmiotem badań wyrażających realizację osobistego ideału człowieka (s. 246). Większa różnica zachodzi między nią a dogmatyką (s. 238-253). Ks. Chmielewski porusza także relację z teologią pastoralną, liturgiką i naukami humanistycznymi (s. 253-260). Podejmuje także zagadnienie integrującego charakteru teologii duchowości, struktury studium podanej przez różnych teologów i szkoły (s. 261-274). Na zakończenie rozdziału Autor podaje własną strukturę teologii duchowości, wyróżniając sześć głównych jej działów (s. 274-275). Mocno podkreśla umiejętność łączenia teorii o życiu duchowym z praktyką życia chrześcijańskiego, proponując roboczą nazwę integralności pionowej (s. 277). Również szczegółowo omawia przedmiot historii duchowości, hagiografii, duchowości systematycznej, praktycznej, duchowości stanów życia w Kościele, duchowości porównawczej i psychopedagogiki duchowości (s. 279-295). Ujmuje ten podział schematem tabeli (s. 296-297). Do pracy zostały jeszcze dołączone aneksy programów seminaryjnych studiów duchowości (s. 307-320).

Nowością rozprawy ks. M. Chmielewskiego jest analiza nauczania posoborowych teologów na temat teologii duchowości, wykazując pełnoprawność tej dyscypliny teologicznej, mającej własną nazwę, przedmiot, metodę i źródła. Wprowadza własny podział źródeł, przedmiotu i programu studiów. Ujęcie zaś doświadczenia duchowego nie tylko w formie zobiektywizowanej w pismach teologicznych, ale w różnych formach szeroko pojętej kultury i myśli ludzkiej zawiera oryginalność teologii duchowości jako teologii chrześcijańskiego doświadczenia duchowego. W tym kontekście, dla tak rozumianej teologii duchowości odkrywają się „nowe miejsca” badawcze w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym.

Również na uwagę zasługuje koncepcja pracy ks. Chmielewskiego, która w swojej konstrukcji metodologicznej uwzględnia szeroką panoramę myśli teologicznej po Soborze Watykańskim II. Uwzględnienie także literatury klasycznej pozwoliło Autorowi prawidłowo odczytać w świetle dokumentów Kościoła odrębność teologii duchowości wśród innych dyscyplin teologicznych oraz jej rolę „zwoznika” całej teologii (s. 303).

Zawarta w rozprawie rzetelna analiza nauki polskich i zagranicznych posoborowych teologów duchowości wymagała ogromnego wysiłku, aby z jej różnorodności wydobyć ścisłe i jednoznaczne pojęcie teologii duchowości, jej przedmiotu, metody i źródeł. Zatem rozprawa ta ukazuje Autora jako dojrzałego teologa, specjalistę wysokiej rangi w tej dziedzinie wiedzy teologicznej. Autor swobodnie porusza się po „skomplikowanym” materiale źródłowym (obcojęzyczna literatura przedmiotu), budując syntetyczne, uwzględniające własne projekty i koncepcje studium na temat metodologii teologii duchowości. Zgłoszone przez ks. Chmielewskiego rozwiązania niektórych kwestii metodologicznych przyczyniły się do stworzenia przez niego projektu struktury tej dyscypliny, który bezwzględnie przyczyni się do zaspokojenia potrzeb dydaktycznych, a przede wszystkim potrzeb organizacji pracy badawczej. Równocześnie te autorskie oryginalne projekty dotyczące merytoryczności i wyodrębnienia metody teologii duchowości, stały się podstawą do ukazania nowoczesności tej dyscypliny teologicznej i samodzielności jej istnienia wśród innych dyscyplin teologicznych. Powyższe osiągnięcia badawcze mają bezcenne znaczenie dla dalszego rozwoju tej dziedziny teologicznej zarówno w zakresie doktrynalnym, jak i praktycznym.

Praca ks. M. Chmielewskiego w całości jest wnikliwa, twórcza i oryginalna. Autor nie posiada poprzedników. Ze względu na stworzoną syntezę metodologii oraz ze względu na wykazanie samoistnienia tej dyscypliny teologicznej w historii, praca Autora nie ma sobie podobnych nawet w literaturze europejskiej. Zresztą nie ma dotąd innego tak pełnego opracowania metodologii teologii duchowości na rynku polskim i zachodnim. Stanowi ona pionierskie studium w tym zakresie.

Dlatego książka ta powinna być podręcznikiem teologii duchowości dla wykładowców prowadzących badania, dla studentów piszących prace dyplomowe i dla kierowników duchowych. Powinna służyć jako podręcznik wykładowy dla wszystkich, którzy nie tylko uczą teologii duchowości, ale pragną poznać metodologię tej dyscypliny naukowej. Bez znajomości tegoż krytycznego dzieła nie wyobrażam sobie prowadzenia badań na seminariach naukowych z zakresu duchowości.

*Ks. Stanisław Urbański*