

KS. JAN K. MICZYŃSKI

WSPÓŁCZESNE UJĘCIA
EMPIRYCZNEGO CHARAKTERU TEOLOGII DUCHOWOŚCI*CONTEMPORARY VIEWS
ON THE EMPIRICAL NATURE OF SPIRITUAL THEOLOGY

Abstract. The article shows a contemporary reflection on spiritual theology. The field of spiritual theology became abstracted from the theological studies in the XXth century. The article explains its empirical nature, which consists in examining the spiritual experience of specific people – either directly through observation or indirectly through written texts. While analysing the chosen contemporary literature, the article presents different conceptions of possible theological examination of an experience. It also explains scientific methods which are applied by spiritual theologians (besides the traditional methods: deductive, descriptive, phenomenological). The article shows suggested new methods, evaluates them, and groups them in the following way: a) methods of learning through personal experience; b) methods of observation; c) methods of text exegesis – hermeneutic; d) methods representing merging principle.

Such an analysis of a contemporary reflection on spiritual theology leads to the following conclusions: a) one can notice many attempts of searching for new, more thorough methods of

Ks. dr hab. JAN K. MICZYŃSKI – kierownik Sekcji Teologii Duchowości, Instytut Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: jan.miczyński@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1052-5655>

* Niniejszy artykuł jest m.in. próbą oceny głosu teologów duchowości zgromadzonych w dniach 25–28 września 2019 r. na międzynarodowym kongresie nt. „Studia duchowości chrześcijańskiej i teologia duchowości: Metodologie w rozwoju” odbywającym się na Papieskim Uniwersytecie „Antoniano” w Rzymie. Materiały kongresowe zostały udostępnione na stronie internetowej czasopisma *Mysterion* 12, nr 2 (2019) [dostęp 31.12.2020, www.mysterion.it]. Artykuł ten nawiązuje do zaproponowanej przez prof. Rossano Zas Friz De Col próby systematyzacji tez przedstawionych na tej konferencji [zob. „Il futuro del metodo nello studio dell’esperienza cristiana”, *Mysterion* 12, nr 2 (2019): 438–445] i jest również pogłębieniem analizy – w kontekście współczesnej literatury przedmiotu – sprawozdania, opublikowanego przez autora niniejszego artykułu pt. „VIII Forum Wykładowców Teologii Duchowości we Włoszech”, *Duchowość w Polsce* 22–23 (2020–2021): 203–209.

examining the spiritual experience of people; b) spiritual theology is inspired in this point by many human sciences; c) the multitude of methods stress multidimensionality of human experience, a mystery of a person; d) while focusing on only one particular method, one is in danger of reductionism; e) there is a need for a method that would merge all the others – it seems that a personalistic method could serve this purpose.

The personalistic system assumes that the hermeneutical key for understanding any experience is a mystery of a person.

Keywords: spiritual theology; experience; method; cognition; person; personalism.

Przyjmuje się dziś, że teologia duchowości zaczęła istnieć jako samodzielna dyscyplina naukowa na początku XX wieku. Na jej wyodrębnienie złożyło się kilka czynników, między innymi: stale rosnąca literatura teologiczno-duchowa, publikowanie nowych podręczników duchowości w latach 1920–1930, ogłoszenie w 1926 r. św. Jana od Krzyża doktorem Kościoła, wprowadzenie jej do programu studiów na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie „Angelicum” w 1917 r. oraz w 1919 r. na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, a przede wszystkim sankcjonujące autonomię teologii duchowości nauczanie kolejnych papieży – począwszy od Piusa X¹. Przedmiotem właściwym teologii duchowości jest doświadczenie duchowe człowieka, a jej źródłami są – podobnie jak w innych naukach teologicznych – Pismo Święte i Tradycja (Ojcowie Kościoła, Liturgia, Magisterium, a także powszechne nauczanie teologiczne). Z racji na swój przedmiot teologia duchowości poświęca dodatkowo dużo uwagi źródłom empirycznym: *bezpośrednim* (tekstom źródłowym, niekoniecznie naukowym, będących zapisem doświadczenia osobistego – czyli nieformalnym, np. pismom autobiograficznym), bądź *pośrednim* (naukowym opracowaniom opisującym w sposób systematyczny konkretne doświadczenie duchowe – czyli formalnym, np. hagiografii)². Dodatkowo pomocniczym źródłem, służącym pełniejszej analizie

¹ Były to m.in. następujące wypowiedzi: Pius X, adh. *Haerenti animo* (1908); Pius XI, enc. *Studiorum ducem* (1923), list apostolski *Unigenitus Dei Filius* (1927), enc. *Deus scientiarum Dominus* (1931), enc. *Ad Catholici Sacerdotii* (1935); Pius XII, adh. *Menti nostrae* (1950); enc. *Sedes sapientiae* (1956). Odrębność teologii duchowości popierał również: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II. Szerzej na temat wyłonienia się teologii duchowości jako samodzielnej dyscypliny naukowej i akademickiej zob. Giovanni Moiola, „Théologie spirituelle”, w: *Dictionnaire de la vie spirituelle*, red. Stefano de Fiore, Tullo Goffi (Paris: Cerf, 2001), 1120; Marek Chmielewski, „Teologia duchowości”, w: *Leksykon teologii duchowości*, red. Marek Chmielewski (Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002), 878; Marek Chmielewski, „Metodologia duchowości katolickiej”, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. Walerian Słomka i inni (Lublin: RW KUL, 1993), 49.

² Warto zauważyć, że w sumie wszystkie źródła teologiczne (także podstawowe, jak: Pismo Święte, orzeczenia soborów powszechnych, liturgia, dzieła Ojców Kościoła itd.) są w jakimś

doświadczenia duchowego określonych ludzi, są takie nauki jak: psychologia, pedagogika, socjologia i filozofia³; jak również: filologia, hermeneutyka, etnologia, kulturoznawstwo, historia i wiele jeszcze innych, bardziej szczegółowych.

Biorąc pod uwagę przedmiot teologii duchowości, można powiedzieć, że ma ona *charakter empiryczny (doświadczeniowy, doświadczalny)*⁴, a jej spe-

sensie zapisem doświadczenia konkretnych ludzi – stanowią przekaz Objawienia w ludzkiej szałce słownej; są wyrazem przyjęcia słowa Bożego przez określonych ludzi, jego asymilacji i przekazania go innym – w określonych warunkach kulturowych, społecznych, geograficznych itp. [por. Lucjan Balter, „Teologia”, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki (Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002), 1232; André Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tłum. Hanna Zaremska (Gdańsk: Marabut, 2004²), 6]. Trzeba tu również przypomnieć naukę Kościoła o wyjątkowej naturze natchnienia biblijnego, które wyróżnia Pismo Święte spośród wszelkich innych tekstów religijnych: „Prawdy przez Boga objawione, które są zawarte i wyrażone w Piśmie św., spisane zostały pod natchnieniem Ducha Świętego. Albowiem święta Matka – Kościół uważa na podstawie wiary apostołskiej księgi tak Starego, jak i Nowego Testamentu w całości, ze wszystkimi ich częściami za święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (por. J 20, 31; 2 Tm 3, 16; 2 P 1, 19–21; 3, 15–16). Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane” (Sobór Watykański II, „Konstytucja o Objawieniu Bożym «Dei Verbum», nr 11, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje* (Poznań: Pallottinum, 1967).

³ Chmielewski, „Teologia duchowości”, 880–882; por. Luigi Crippa, *Introduzione ad uno studio teologico della spiritualità* (Napoli: Editrice Domenicana Italiana, 2015), 70.

⁴ Teolog francuski Jean Mouroux stwierdził, że osoba ludzka rejestruje swoje doświadczenie na trzech poziomach: a) *empirycznym* (fr. *empirique*, wł. *empirico*); b) *doświadczalnym, eksperymentalnym* (fr. *expérimental*, wł. *sperimentale*), który odnosi się do przeprowadzanego doświadczenia naukowego jako metody poznawczej; c) *doświadczeniowym* (fr. *expérientiel*, wł. neologizm: *esperienziale*), wskazującym na osobiste przeżycie [zob. Charles André Bernard, *Introduzione alla Teologia Spirituale* (Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1996²), 22; Jesús Manuel García, „La teologia spirituale oggi. Una descrizione del suo statuto epistemologico”, w: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD – Roma 24–29 aprile 2000* (Roma: Edizioni del Teresianum – Edizioni OCD, 2001), 216]. Przyjmując tę terminologię można powiedzieć, że teologia duchowości, której przedmiotem właściwym jest doświadczenie (gr. *empeiria*), ma wymiar doświadczeniowy, doświadczalny i empiryczny – choć w sensie ścisłym nauką empiryczną nie jest [nauki empiryczne bowiem przyznają doświadczeniu dominującą bądź wyłączną rolę, a dla teologii podstawowym źródłem jest Objawienie przekazane w pełni w Jezusie Chrystusie; dodatkowo zaś istnieje zasadnicza różnica w rozumieniu doświadczenia w naukach empirycznych, w filozofii, jak i w teologii; zob. Werner Thiede, „Erfahrung”, w: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, red. Christian Schültz (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1988), 308; Wojciech Sokółowski, „Empiryzm”, w: *Encyklopedia katolicka*, red. Romuald Łukaszuk, Ludomir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz, t. 4 (Lublin: TN KUL, 1985), 965–959]. Zawarte w tytule wyrażenie „charakter empiryczny teologii duchowości” zwraca uwagę na fakt, że przedmiotem właściwym teologii duchowości jest doświadczenie (poddawane obserwacji). Można by było poszerzyć tytuł, dodając: „charakter doświadczalny i doświadzeniowy”, dla podkreślenia, że „doświadczanie” jest w niej również w jakimś sensie *metodą badawczą* (choć naznaczoną pewną dozą subiektywizmu), niemniej – wydaje się – byłoby to niepotrzebną w tym miejscu próbą terminologicznego uszczegółowienia.

cyfiką jest badanie aktu wiary od strony tego, kto wierzy, czyli analiza sposobu wcielenia wiary w konkretne – uwarunkowane różnymi czynnikami – życie. Teologia duchowości stara się przy tym opisać rozwój danego doświadczenia duchowego, ukazać jego strukturę i kierujące nim prawa⁵.

I tu właśnie jawi się problem, gdyż teologia staje dziś w obliczu sporu o to, czy w ogóle jest możliwe dotarcie do rzeczywistości wyrażonych w prawdach objawionych, czy też jedynie do zdań wiary o Bogu. W pierwszym przypadku teologia byłaby realnym poznawaniem Boga i Bożej rzeczywistości, w drugim zaś jedynie *sui generis* filologią eklezyjalną, albo religijnym literaturoznawstwem czy kulturoznawstwem⁶. Teologia duchowości stara się bronić twierdzenia, że doświadczenie Boga jest możliwe i że jest ono – choć w różnym stopniu (bezpośrednio czy pośrednio) – poznawalne. Afirmuje tym samym znane w teologii systematycznej określenie istoty ludzkiej jako *potentia oboedientialis*, czyli zdolnej do recepcji samoudzielającego się Boga⁷.

Dlatego – w tym kontekście – warto poddać analizie współczesne propozycje teologów duchowości dotyczące sposobu poznawania i opisywania doświadczenia (religijnego, chrześcijańskiego), czyli również i samego rozumienia charakteru empirycznego (doświadczalnego, doświadczeniowego) tej dyscypliny, którą reprezentują. Interesujące są tu różne próby rozwijania klasycznych metod badawczych, a także propozycje nowych, bardziej szczegółowych. Organizowane są na ten temat międzynarodowe konferencje, pojawiają się nowe publikacje⁸. Z trwającej dyskusji wyłaniają się następujące

⁵ Por. Bernard, *Introduzione*, 45, 48; Bruno Secondin i Tullo Goffi, *Corso di spiritualità. Esperienza – Sistematica – Proiezioni* (Brescia: Queriniana, 1989), 14. W literaturze można spotkać wiele definicji opisowych teologii duchowości, których autorami są m.in. J. Aumann, Ch.A. Bernard, I. Colosio, T. Goffi, G. Gozzelino, G. Moioli, F. Ruiz Salvador, S.M. Schneiders, B. Secondin, D. Sorrentino, F. Vandenbroucke, J. Weismayer, K. Waaijman – wszystkie zgodnie uznają, że bada ona konkretne doświadczenie (życie chrześcijańskie) i przez to nabiera kolorytu „egzystencjalnego”, „przeżyciowego”, „doświadczeniowego” [zob. Crippa, *Introduzione ad uno studio teologico della spiritualità*, 36–39; García, „La teologia spirituale oggi”, 208–210].

⁶ Por. Czesław Stanisław Bartnik, *Poznanie teologiczne* (Lublin: Pracownia Poligraficzna PKLO, 1998), 349.

⁷ Por. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, „Potentia oboedientialis”, w: Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987), 347.

⁸ Np. Międzynarodowy Kongres OCD „Teologia duchowości” – zorganizowany w dniach 24–29 kwietnia 2000 na Papieskim Wydziale Teologicznym „Teresianum” w Rzymie [zob. materiały sympozyjne: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD – Roma 24–29 aprile 2000* (Roma: Edizioni del Teresianum – Edizioni OCD, 2001)]; Sympozjum „Teologia i duchowość dzisiaj. Ujęcie interdyscyplinarne” (wł. *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio interdisciplinare*) – zorganizowane w dniach 9–10 grudnia 2011 r. na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie [zob. materiały sympozyjne: *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio interdisciplinare*, red. Jesús Manuel García (Roma: LAS, 2012)]; Międzynarodowy Kongres „Studia duchowości chrze-

kwestie do rozstrzygnięcia: Czy stosowane metody badawcze są adekwatne? Jakie są ich słabe, a jakie mocne strony? Czy są one jedynie fragmentaryczne, czy też tworzą całościowy obraz teologiczny? Czy są szczegółowymi metodami badawczymi tworzącymi spójną metodę teologiczną? Jaka jest również natura poznania w poszczególnych metodach?

1. POZNANIE W TEOLOGII

Przed przystąpieniem do omówienia proponowanych w teologii duchowości poszczególnych metod badawczych, które mają prowadzić do poznania konkretnego doświadczenia (religijnego, chrześcijańskiego), warto przypomnieć jak rozumiany jest akt poznawczy osoby ludzkiej. Dostrzega się w nim kilka poziomów⁹:

– *poznanie ogólne* – w którym człowiek odbiera jakąś informację, a także poznaje swoje poznawanie;

– *poznanie religijne* – które bazuje na tym pierwszym, uściśla przedmiot poznania i to poznanie ukierunkowuje;

– *poznanie teologiczne* – które jest już naukowym uporządkowaniem wyżej wspomnianego poznania przedteologicznego – czyli ogólnego bądź religijnego – obejmującym jednocześnie *poznanie eklezjalne* (w łonie Kościoła); uświadamia ono sobie pryncypia, stopnie pewności prawd, dąży do stworzenia spójnego systemu i wynikającej z niego właściwej prakseologii.

Zadaniem teologii duchowości jest ukształtowanie poznania przednaukowego w naukowe. Winna ona przy tym – tak jak cała teologia – umieć poznawać prawdy objawione, odczytywać je w stale nowy sposób dzięki właściwej hermeneutyce, układać je w harmonijną całość i wiązać z życiem duchowym ludzkiego „ja”, ze światem wewnętrznym osoby i jej relacji społecznych¹⁰. Jej zadaniem jest łączenie w koherentny, logiczny, epistemologiczny i prakseologiczny system trzech elementów: a) systemu znakowego języka¹¹;

ścijskiej i teologia duchowości: Metodologie w rozwoju” (ang. *The Study of Christian Spirituality and Spiritual Theology: Evolving Methodologies*, wł. *Metodologie in evoluzione*) – zorganizowany w dniach 25–28 września 2019 r. na Papieskim Uniwersytecie „Antonianum” w Rzymie [zob. materiały: *Mysterion* 12, nr 2(2019), dostęp 31.12.2020, www.mysterion.it].

⁹ Bartnik, *Poznanie teologiczne*, 347.

¹⁰ Por. tamże, 349, 351.

¹¹ Trzeba tu rozumieć język i jego granice bardzo szeroko – jako obejmujące naszą czasowość, mówienie, myślenie, komunikowanie się, wspólny świat rozmawiających osób; zob. Hans-Georg Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. Piotr Dehnel, Beata Sierocka (Warszawa: Aletheia, 2003), 38.

b) treści płynących z Objawienia; c) zbioru wszystkich danych (m.in. pochodzących z doświadczeń konkretnych ludzi)¹².

Trzeba tu dodać, że w Kościele katolickim dostrzega się dwa sposoby poznawania: *naturalne* (bez objawienia, za pomocą zmysłów, umysłu bądź intuicji; por. Rz 1,19–20) i *objawione* (które możliwe jest dzięki łasce Bożej, poprzez wiarę; por. 1 Kor 2,12; 13,12). To sprawia, że istnieją dwa rodzaje teologii – naturalna i objawiona¹³. Teologia systematyczna łączy oba nurty, podkreślając, że poznanie może dokonać się poprzez logiczne rozumowanie, ale również intuicyjnie i duchowo¹⁴.

Dlatego też w teologii duchowości, która skupia się na doświadczeniu duchowym (jako przedmiocie właściwym) i bada je w świetle Objawienia, przyjęły się jako główne trzy następujące metody badawcze (wymienione przez m.in. Ch.A. Bernarda):

– *dedukcyjna* – która ukazuje *praktyczne zastosowanie* prawd zawartych w Objawieniu (jest naznaczona dużym obiektywizmem, choć nie można zapominać, że również dane płynące z Objawienia czerpią natchnienie z *podstawowego doświadczenia wiary* również konkretnych ludzi, np. św. Pawła)¹⁵;

– *opisowa*¹⁶ – (*indukcyjna*) analizująca konkretne doświadczenie (np. przez analizę tekstu) i poddająca je krytyce w świetle Objawienia;

– *fenomenologiczna*¹⁷ – która opiera się na intuicji i przez *redukcję ejdeytyczną* stara się wniknąć w istotę rzeczy (doświadczenia); redukcja ta polega na wyłączeniu elementów: a) *subiektywnych*; b) płynących z różnego rodzaju *teorii*; c) pochodzących z *tradycji* (czyli tego, co inni twierdzili na ten temat); tak utworzony „fenomen” podlega kolejnym redukcjom: wyłączone jest jego *istnienie* (intuicja skupia się jedynie na treści), a następnie wyłączone są dane *nieistotne*¹⁸.

¹² Por. Bartnik, *Poznanie teologiczne*, 351.

¹³ Por. tamże, 347–348; por. Andrzej Anderwald, „Poznanie Boga”, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, 948; por. Marian Kowalewski, „Poznanie Boga”, w: tenże, *Mały słownik teologiczny* (Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1960), 295.

¹⁴ Wolfgang Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, tłum. Janina Fenrychowa (Kraków: Wydawnictwo „M”, 1998), 53, 114; Kowalewski, „Poznanie Boga”, 295.

¹⁵ Zob. Bernard, *Introduzione*, 50–51.

¹⁶ Zob. tamże, 51–53.

¹⁷ Zob. tamże, 53–54.

¹⁸ Por. Józef Maria Bocheński, *Współczesne metody myślenia* (Poznań: W drodze, 1992), 26–40. Nie należy się obawiać, że wyłączenie danych pochodzących z tradycji (rozumianej jako poglądy innych) stanowi odrzucenie Magisterium Kościoła. Metoda fenomenologiczna jest bowiem w teologii duchowości metodą pomocniczą, pomagającą jedynie wniknąć w istotę rzeczy samej, bezpośrednio, bez – w tym przypadku – opierania się na jakichkolwiek danych „zewnętrznych”.

Wspomniane metody dają szerokie możliwości badawcze, ale w świetle rozwijających się nauk humanistycznych (filozofii, psychologii, socjologii, filologii itp.) teologowie duchowości pytają się, czy są one wystarczające, czy wyczerpują wszystkie możliwości ujęcia przedmiotu, czy nie są zbyt ogólne, czy dają całościowy obraz człowieka wraz z jego doświadczeniem duchowym.

2. POZNANIE PRZEZ OSOBISTE DOŚWIADCZENIE

Teologia duchowości staje dziś również przed problemem różnego rozumienia pojęć – wśród różnych dyscyplin naukowych systemów, a nawet i w samej teologii. Inaczej rozumiana jest na przykład „duchowość” na płaszczyźnie psychologii czy socjologii, a inaczej w dyscyplinach teologicznych. Zresztą, dla uniknięcia nieporozumień, na określenie więzi z Bogiem teologowie duchowości częściej używają wyrażenia „życie duchowe”. I podobnie jest z terminem „doświadczenie”. W teologii wyróżnia się różne typy doświadczenia – religijne oraz chrześcijańskie – niemniej dalej trwa dyskusja, czym właściwie jest doświadczenie osobowe samo w sobie. Podobnie, gdy chodzi o jego funkcję w teologii. Można w ostatnich latach dostrzec zwrot ku doświadczeniu, choć potrzebne jest jeszcze metodologiczne dopracowanie. Nie udało się ustalić, w jakim stopniu i w jaki sposób doświadczenie, które naznaczone jest subiektywnością, może stanowić źródło dla teologii. Doświadczenie jawi się jednak jako *sui generis* przewodnik po współczesnych problemach człowieka¹⁹.

Nie wchodząc tu w szczegółowe treści dyskusji na temat doświadczenia, można uznać, że zakres tego pojęcia obejmuje zarówno kontakt przedmiotowy z rzeczywistością, jak i sam podmiot wchodzący w relację poznania. Jak pisze Ch.A. Bernard, poznanie to może prowadzić do wewnętrznej formacji osoby lub do tworzenia nauki²⁰. Dlatego też w literaturze teologiczno-duchowej można spotkać coraz częściej rozróżnienie na: „coś, co jest przeżyte” (wł. *il vissuto*) spontanicznie oraz na następujące potem „doświadczenie” (wł. *l'esperienza*), bardziej zreflektowane i usystematyzowane²¹. Niemniej stale aktualne jest znane wyrażenie, które obejmuje te dwa elementy, a miano-

¹⁹ Por. Krzysztof Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003), 181–191, 266–268.

²⁰ Por. Bernard, *Introduzione*, 22–23.

²¹ *Corso fondamentale di spiritualità*, red. Istituto di Spiritualità di Münster, tłum. Valentino Maraldi (Brescia: Queriniana, 2006), 26–30.

wicie „życie doświadczeniowe” (wł. *la vita esperienziale*), czyli życie bazujące na doświadczeniu (w tłumaczeniu polskim brzmiące trochę jak tautologia)²².

W tej perspektywie niektórzy współcześni teologowie duchowości przypominają, że u podstaw tworzenia nauki ma stać własne osobiste doświadczenie. Postulują, by starać się przez poznanie intelektualne, bądź intuicyjne, „wniknąć” w istotę doświadczenia, by spróbować „samemu doświadczyć”, uczuciowo przeżyć i intelektualnie zasymilować prawdy: zawarte w Piśmie Świętym, przekazane przez Magisterium, uobecniane w liturgii Kościoła i zapisane przez Świętych. Tym samym „metodą” nazywają nie tyle naukowy proces badawczy, prowadzenie ściśle ukierunkowanej myśli czy tworzenie spójnego systemu, ile „drogę do poznania” czy „wejścia w doświadczenie”. Tym samym nie koncentrują się na tworzeniu samej teologii duchowości, ale na studiowaniu chrześcijańskiej duchowości. Jest zbliżone do ćwiczeń proponowanych w ośrodkach formacyjnych i niewątpliwie ubogacające.

Wśród niektórych współczesnych propozycji warte wyróżnienia i oceny są następujące metody²³: a) *heurystyczna*, b) *kontemplacyjna*, c) *mistagogiczna*, d) *konstruktywistyczno-relacyjna*, e) *wewnętrznej praxis*.

Ad a) *Metoda heurystyczna* (B. Flanagan, N. Molina)²⁴ (nazwa pochodzi od gr. *heurisko* – znajduję) – bazuje na intuicji, polega na praktykowaniu duchowych ćwiczeń, stawianiu hipotez związanych z procesem wzrostu duchowego, odnajdywaniu nowych faktów, szukaniu związków istniejących między nimi; stara się ona wszystkie dane ująć w jakąś organiczną całość, tworząc całościowy obraz przemiany wewnętrznej człowieka. W tej „metodzie” człowiek jednocześnie „doświadcza” i „obserwuje swoje doświadczenie”, stanowi zatem podmiot i przedmiot poznawania.

Ad b) *Metoda kontemplacyjna* (M. Frohlich)²⁵ – obejmuje m.in. następujące elementy, które określają słowa: obecność (zwiększona świadomość siebie, aktywne uczestnictwo); poszukiwanie (zbieranie danych, rozeznawanie,

²² Zob. Vladimir Truhlar, *I concetti fondamentali della teologia spirituale* (Brescia: Queriniana, wyd. 2, 1982), 19nn. Znane są także wyrażenia: „doświadczenie duchowe” (wł. *esperienza spirituale*) oraz „[to, co] przeżyte duchowo” (wł. *vissuto spirituale*); zob. Domenico Sorrentino, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale* (Assisi: Citadella Editrice Assisi, 2007), 23.

²³ Por. Miczyński, „VIII Forum”, 205–207.

²⁴ Zob. Bernadette Flanagan, „Research as Spiritual Practice”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 374–379; Noelia Molina, „Blending Organic and Intuitive Research Methods: Spiritual Transformation”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 380–387 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

²⁵ Zob. Mary Frohlich, „Spirit, Spirituality, and Contemplative Mathod”, *Mysterion* 12, nr 2 (2019), 136–139 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it]. Na temat kontemplacji jako drogi do poznania prawdy Bożej zob. książkę: Rossano Zas Friz De Col, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore* (Milano: San Paolo, 2010).

ocena i wybór w odniesieniu do danych); powstanie (rodzenie się wyartykułowanego wglądu, ponowne uczestnictwo w forach publicznych). Celem tej metody jest dogłębne studiowanie przedmiotu i uzyskanie osobistego doświadczenia.

Ad c) *Metoda mistagogiczna* (Ch. Lombaard)²⁶ – bazuje na osobistym rozważaniu słowa Bożego; pomaga w rozpoznawaniu i rozwiązywaniu problemów z dziedziny życia duchowego człowieka poprzez sięganie do Biblii.

Ad d) *Metoda konstruktywno-relacyjna* (R. Studzinski)²⁷ – kładzie akcent na poszukiwaniu własnej tożsamości i osobistej przemianie wewnętrznej, stanowi fundament chrześcijańskiego programu formacyjnego. Służy konstruktywnemu powiązaniu danych pochodzących z różnych dyscyplin, jak np.: filozofia, antropologia, socjologia, psychologia, neuronauki; pozwala lepiej zrozumieć, na czym powinna koncentrować się formacja duchowa.

Ad e) *Metoda wewnętrznej praxis* (M. O'Sullivan)²⁸ – kładzie nacisk na autentyczną podmiotowość człowieka, a zarazem potrzebę autentyczności podmiotu; wskazuje na fakt, że prawdziwy rozwój człowieka łączy się ściśle ze światem wartości ostatecznych. Człowiek stanowi podmiot własnego aktu poznawczego i dokonywania wyboru (w pracy naukowej – w doborze źródeł, ukierunkowywania myśli itp.). Musi więc świadomie kierować dynamizmem autotranscendującej wierności normom autentyczności. Ujmując prościej, rzetelna praca naukowa płynie z właściwej wewnętrznej *praxis*.

Wartością wspomnianych metod jest to, że dążą do tworzenia teologii żywej, łączącej prawdę objawioną z życiem ludzkim. Chociaż wprowadzają pewną systematyzację, są naznaczone subiektywizmem. Mają niezbywalną wartość świadectwa, niemniej trzeba je określić nie jako *stricte* naukowe, ale jako – w pozytywnym znaczeniu – pobożnościowe, prowadzące ku tworzeniu teologii egzystencjalnej, łączącej nadprzyrodzoność ze stworzeniem. Dlatego ważnym zadaniem jest położenie akcentu na rzetelną obiektywizację własnego doświadczenia duchowego, ujmowanie go w kontekście prawd Objawionych, jak również nauczania i życia Kościoła.

²⁶ Zas Friz De Col, *Il futuro*, 440.

²⁷ Zob. Raymond Studzinski, „Spiritual Formation in a Postsecular Age: a Constructive-Relational Perspective”, *Mysterion* 12, nr 2(2019), 333–340 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

²⁸ Zob. Michael O'Sullivan, „Authentic Subjectivity as a Methodology for Studying Spirituality”, *Mysterion* 12, nr 2(2019), 271–278 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

3. POZNANIE PRZEZ OBSERWACJĘ I ANALIZA KRYTYCZNA

Inną formą poznania jest przeprowadzenie obserwacji i analizy przedmiotu „od zewnątrz”, jako obserwator, ze słusznym „intelektualnym chłodem” względem badanej rzeczy. W tym kierunku idą teologowie duchowości, którzy proponują metody opisowe, o charakterze indukcyjnym oraz fenomenologicznym. Tworzone przez nich opisy biorą pod uwagę różne aspekty życia ludzkiego – uwarunkowania historyczne, kulturowe, geograficzne, religijne, psychologiczne, pedagogiczno-rozwojowe itp. Mają też różne stopnie wnikliwości i przybierają różne kształty. Na przykład, biorąc pod uwagę historię, tworzone są opisy: źródłowe (przez naocznych świadków), autorskie (usystematyzowane naukowo), wyjaśniające (np. ukazujące mechanizmy przyczynowo-skutkowe), ekspozycyjne (uwypuklające jakiś wybrany aspekt). Mogą być opisy przeszłości, teraźniejszości i futurystyczne²⁹. Jednocześnie teologowie starają się niekiedy dołączyć do sporządzanego przez nich opisu odpowiednie kryterium oceny, by później poddać dane doświadczenie stosownej klasyfikacji. Można przy tym dostrzec różne próby tworzenia metod mieszanych.

Obrazem tego, co wspomniano wyżej, są następujące metody³⁰: a) historyczno-krytycznej oceny uczuć w świetle Biblii; b) etnograficzna; c) mapping; d) estetyczno-performatywna; e) kwalitatywna; f) teologiczno-decyzyjna; g) fenomenologiczna analiza interpretacyjna.

Ad a) *Metoda historyczno-krytycznej oceny uczuć w świetle Biblii* (D. Volgger)³¹ – skupia uwagę na świecie ludzkich uczuć i emocji, jako komponentcie życia duchowego i poddaje tę przestrzeń analizie w świetle *podstawowego doświadczenia* zapisanego na kartach Starego i Nowego Testamentu; bierze pod uwagę kontekst kulturowy, obyczajowy, geograficzny, a także uznaje, że uczucia mogą być kształtowane.

Ad b) *Metoda etnograficzna* (B. Miles)³² – polega na obserwacji duchowej postawy danej grupy etnicznej czy społeczności lokalnej, w jej środowisku

²⁹ Por. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, 207–208.

³⁰ Por. Miczyński, „VIII Forum”, 205–207.

³¹ Zob. David Volgger, „Sentimenti ed emozioni nella Sacra Scrittura: un metodo storico-critico per lo studio della spiritualità”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 341–347 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

³² Zob. Bernadette Miles, „Ethnographic Spiritual Direction: A Methodology for Researching Spiritual Experience in Leadership and Organizational Development”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 279–288; por. Gilberto Cavazos-González, „Enlace Keynote: the Theological Study of Christian Spirituality”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 448 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

naturalnym – sposobu jej życia i kultury. Można powiedzieć, że wiąże się w jakimś sensie z etnologią (antropologią kulturową) i tzw. kognitywnym nurtem w antropologii kulturowej (nazywanym inaczej etnonauką, semantyką etnograficzną). Zwraca uwagę na kulturę i pobożność ludową, jak również na współczesną kulturę i pobożność popularną.

Ad c) *Mapping* (C. Lee)³³ – jest metodą nietradycyjną, opiera się na obserwacji postaw duchowych (niekoniecznie chrześcijańskich), przeprowadzaniu wywiadów i nanoszeniu wyników badań na mapę miast, krajów i kontynentów. Graficznie można przedstawić zarówno miejsca przeprowadzonych badań, jak i miejsce wskazywane w badaniach (np. przestrzenie uważane przez respondentów za miejsca *sacrum*).

Ad d) *Metoda estetyczno-performatywna* (S. Trawöger)³⁴ – skupia się na terażniejszości i poprzez kontemplację oraz „estetykę performatywności” (ang. *aesthetics of performativity*) ma pomóc teologowi dobrze odczytać terażniejszość. Dostrzega potrzebę łączenia teologii typu bardziej spekulatywnego z *praxis*, dlatego postuluje, by opisywać ludzkie doświadczenia i jednocześnie pytać się, w jakim stopniu mogą być one teologicznym źródłem. Poznanie poprzez kontemplację służy pomocą w przewyciężeniu dostrzeganych niekiedy pozornych sprzeczności w postrzeganiu przedmiotu.

Ad e) *Metoda kwalitatywna* (D. Goodwin)³⁵ – zbiera materiał za pomocą metod stosowanych w naukach społecznych (np. ankieta); skupia się na ocenie „jakości” postawy duchowej badanych osób; bada korelacje istniejące wewnątrz określonej grupy społecznej. Tym samym stara się łączyć nauki społeczne z teologią.

Ad f) *Metoda teologiczno-decyzyjna* (L. Pereira de Oliveira)³⁶ – stara się ująć doświadczenie duchowe jako proces, skupiając uwagę na historii i dynamice podejmowanych decyzji. Uwypukla zatem wolę człowieka i przedmiot podejmowanych wyborów (ang. *decision making*). Nawiązuje do historycznego opisu ekspozycyjnego oraz do psychologicznych badań osobowości, zatem w jakimś sensie stanowi próbę łączenia historii i psychologii z teolo-

³³ Zob. Cindy S. Lee, „Mapping the Sacred Spaces of the City”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 310–316 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

³⁴ Zob. Sibille Trawöger, „Relating the Practice of Christian Contemplation and ‘Aesthetics of Performativity’”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 263–270 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

³⁵ Zob. Denise Goodwin, „Qualitative Studies in Theology: the Spirituality of War – Affected Children, Social Science Research Design and the Mutual Critical Correlational Method”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 289–298 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

³⁶ Zob. Licia Pereira de Oliveira, „Il metodo teologico-decisionale”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 222–241 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

gią; *nota bene* metoda ta nazywana była wcześniej *metodą fenomenologiczno-kognitywną*.

Ad g) *Fenomenologiczna analiza interpretacyjna* (G.G. Scorgie, K. Scorgie, A. Chow, N. Hsieh)³⁷ – stara się stanowić drogę ku pełnemu szacunku poznaniu intymnego życia duchowego i narracji innych. Ma otwierać na poznawanie różnorodności chrześcijańskich doświadczeń i szczegółowe ich przejawy. Ma jednocześnie zapewniać zachowanie unikalnych głosów poszczególnych ludzi. Stara się łączyć fenomenologię z opisem wyjaśniającym, jak również z teologią pastoralną (wnioskami duszpasterskimi). Nie pretenduje do tego, by być uznawaną za metodę *stricte* teologiczną, ale usiłuje być wsparciem dla innych metod. Jawi się jednak pytanie, czy dobrze jest tu rozumiana sama „fenomenologia”, i – w związku z tym – czy poprawnie sformułowana jest nazwa metody. Wydaje się bowiem, że „fenomenologia” jest tu utożsamiana z intuicyjnym, całościowym i spójnym postrzeganiem wielu szczegółów doświadczenia duchowego, w całym jego kolorycie i różnorodności, bez jakiegokolwiek redukcji, a zatem całkowicie „nieklasycznie”.

W proponowanych przez teologów duchowości metodach można dostrzec pewną wspólną tendencję do otwierania się na interdyscyplinarność oraz do uzgodnienia języka teologicznego z językiem innych nauk humanistycznych. Doświadczenie duchowe opisywane jest za pomocą szczegółowych metod znanych w innych dyscyplinach, takich jak np. psychologia, socjologia, pedagogika, kulturoznawstwo czy geografia. I są to niewątpliwie próby wartościowe, ożywiający teologię, niemniej trzeba postawić pytanie, czy w poszczególnych przypadkach nie jest gubiona tożsamość teologii jako nauki o Bogu. Realne jest bowiem niebezpieczeństwo tak dalekiego pójścia w kierunku innych nauk humanistycznych, że teologia duchowości zostanie przez nie wchłonięta i będzie realizować jedynie ich naukowe cele. Na dodatek, jeśli naśladowanie metodologiczne innych nauk jest niedokładne, teologia duchowości naraża się na krytykę i oskarżenia o nierzetelność i niekonsekwencję³⁸.

Niewątpliwie, różnorodność, wieloaspektowość i uszczegółowienie metod opisowych w teologii duchowości daje możliwość ukazania bogactwa i plastyczności doświadczenia człowieka, jednak zachodzi obawa, czy tworzenie jedynie szczegółowych szkiców nie powoduje powolnego rozpadu całości-

³⁷ Zob. Glen G. Scorgie i Kate Scorgie, Alexander Chow, Nicholas Hsieh, „Exploring Chinese Christian Spiritual Experience: Reflections on a Qualitative Research Methodology”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 299–309 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

³⁸ O zagrożeniu tym – w odniesieniu do całej teologii – mowa jest w: Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, 220.

wego obrazu życia duchowego na jednowektorowe, redukcyjne i aspektowe fragmenty, bądź też rozumienia teologii duchowości jako „nauki subiektywnej”.

4. POZNANIE PRZEZ WŁAŚCIWĄ HERMENEUTYKĘ TEKSTÓW

Ten sam proces uszczegóławiania metod można dostrzec również w obszarze hermeneutyki tekstów teologiczno-duchowych³⁹. Proponowane są ujęcia o nachyleniu bardziej archiwistycznym, filologicznym czy filozoficznym. Bierze się przy tym pod uwagę fakt, iż każde spisanie doświadczenia jest już jakimś ograniczeniem, a ma to znaczenie dla samej intencji pisania, a następnie rozumienia tekstu⁴⁰. Jako przykłady mogą posłużyć proponowane następujące metody⁴¹: a) wielowartościowa, b) interpretacji duchowej, c) hermeneutyczno-integralna.

Ad a) *Metoda wielowartościowa* (T. Bartók)⁴² (wł. *polivalente*, ang. *multivalent*, *polyvalent*); w odróżnieniu od *jednowartościowej* (wł. *monovalente*, ang. *monovalent*) – wykracza poza badany tekst, stara się uwzględnić możliwie jak najwięcej czynników (geograficznych, kulturowych, socjologicznych, psychologicznych, politycznych itp.), sposobów ujęcia i naświetlenia tekstu. Dla wyjaśnienia warto tu dodać, że metoda jednowartościowa stara się wniknąć w tekst i zrozumieć go poprzez sam tekst.

Ad b) *Metoda interpretacji duchowej* (D. Horan⁴³) – skupia uwagę na charakterze dialogicznym tekstu pisanego – jednej osoby dla innej; stara się interpretować relację między ludźmi w świetle relacji z Bogiem.

Ad c) *Metoda hermeneutyczno-integralna* (Annie Pan Yi Jung)⁴⁴ – stara się połączyć w spójną całość cztery elementy: teorię (prawdy Objawione), tekst, kontekst i praktykę.

³⁹ W najściślejszym sensie hermeneutykę rozumie się jako dyscyplinę wyjaśniania, rozumienia i interpretowania języka mówionego i utwalonego na różne sposoby. Czesław Stanisław Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna* (Lublin: Polihymnia, 1994), 16; por. Piotr Goliszek, „Ku hermeneutyce katechetycznej”, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. Krzysztof Gózdź, t. 1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009), 1071–1077.

⁴⁰ Por. Gadamer, *Język i rozumienie*, 118.

⁴¹ Por. Miczyński, „VIII Forum”, 205–207.

⁴² Tibor Bartók, „Metodi monovalenti e polivalenti nello studio della spiritualità gesuitica”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 181–187 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

⁴³ Por. Zas Friz De Col, *Il futuro*, 439.

⁴⁴ Annie Pan Yi Jung, „Transforming Christian Spirituality: Hermeneutical Method and Methodology”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 363–373 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

Wydaje się, że wspomnianym metodom (bardziej lub mniej szczegółowym) – choć niewątpliwie mają one wiele wartości – brakuje mimo wszystko jakiegoś określonego klucza hermeneutycznego. Zawierają elementy hermeneutyki skrypturystycznej, filologicznej, historycznej, socjologicznej, kulturologicznej, jurysprudenckiej, filozoficznej czy teologicznej (a w niej m.in. biblijnej, dogmatycznej, liturgicznej, kerygmatycznej, duchowościowej)⁴⁵, ale brak im jakiegóż zasady scalającej. Ważną propozycją w tym względzie jest hermeneutyka personalistyczna⁴⁶, która stawia jako klucz do rozumienia całej rzeczywistości – misterium osoby (a w ujęciu chrześcijańskim – Osobę Jezusa Chrystusa). Potrzebne jest szukanie – również z perspektywy teologii duchowości – jakiegóż hermeneutyki uniwersalnej, odkrywającej sens finalny, absolutny, całościowy. Jest nim ostateczne spełnienie się życia osób stworzonych w Komunii Osób Niestworzonych.

5. POZNANIE PRZEZ PORÓWNANIE

Dla właściwego sposobu interpretacji badanego doświadczenia tradycyjni teologowie duchowości słusznie proponują odnoszenie się stale do depozytu wiary zawartego w Objawieniu (m.in. R. Moretti). I w tym sensie można mówić o *nurcie doktrynalno-sapiencjalnym*, który w jakimś sensie rozwija i dopełnia *metodę dedukcyjną*, wyprowadzającą chrześcijańską *praxis* z depozytu wiary⁴⁷. W tym sensie Boże Objawienie stanowi źródło i kryterium oceny każdego konkretnego doświadczenia duchowego.

Innym nurtem, rozwijającym z kolei metodę indukcyjną, jest *nurt egzystencjalno-antropologiczny*⁴⁸, który akcentuje realność, wielość i różnorodność ludzkich doświadczeń duchowych. Wiąże się z nim, choć nie w sposób bezpośredni, wszelkie poszukiwania badawcze polegające na porównywaniu analizy teologiczno-duchowej z wynikami innych nauk. I tak proponowane są następujące metody: a) metoda porównująca kontemplację sztuki i modlitwę, b) metoda porównawcza i kontekstualna, c) metoda interreligijna.

⁴⁵ Por. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, 17. Na temat metody czytania tekstów teologiczno-duchowych zob. Federico Ruiz, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale* (Bologna: EDB, 2004), 31nn; Jerzy Wiesław Gogola, *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości* (Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2012), 30.

⁴⁶ Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*.

⁴⁷ Zob. Marek Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości* (Lublin: RW KUL, 1999), 166–172.

⁴⁸ Zob. tamże, 172–180.

Ad a) *Metoda porównująca kontemplację sztuki i modlitwę* (Y.D. Schlobitten)⁴⁹ – akcentuje elementy wspólne przeżywania piękna Boga oraz dzieł kultury. Łączy jednocześnie teologię z filozoficznym działem estetyki, jak również z historią sztuki.

Ad b) *Metoda porównawcza i kontekstualna* (E. Hense)⁵⁰ – ukazuje doświadczenie duchowe człowieka w kontekście nowych spostrzeżeń filozoficznych.

Ad c) *Metoda interreligijna* (J. Dupuche)⁵¹ – porównuje chrześcijaństwo z innymi religiami; szuka elementów styčných z doświadczeniami obecnymi w innych konfesjach i odnajduje jako wspólny element m.in. przeżywanie przyjemności (zachodzi wówczas niebezpieczeństwo redukcji doświadczenia osobowego do jednego tylko fenomenu, np. uczucia, przy jednoczesnym pominięciu treściowej istoty doświadczenia); metoda ta ukazuje duchowość chrześcijańską w szerokim kontekście różnych denominacji, sekt i wyznań, tworzonego współcześnie swoistego „marketingu” religijnego (V. Tčraudkalns, N. Andrejevs)⁵².

Trzeba tu dodać, że dużym wyzwaniem dla teologii duchowości jest konfrontacja z wynikami ze strony neuronauk (bez mylenia – tzw. neurorewolucją, która przybiera formę naukowości, a nierzadko opiera się na ideologii, generalizacjach i nadinterpretacjach)⁵³. Należy tworzyć konstruktywny dialog pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi, biologicznymi, w tym przypadku badającymi ludzki mózg i jego odpowiedzialność za tworzenie się osobowości człowieka. Niemniej trzeba stale przypominać, że akt wiary, doświadczenie duchowe (życie według Ducha Świętego – por. Rz 8,9) wymyka się narzędziom badawczym jakiegokolwiek nauki przyrodniczej czy humanistycznej (np. psychologii) i nie jest redukowalne jedynie do połączeń neuronowych, fizjologii, stanów chemicznych człowieka itp. – choć są one niewątpliwie ważne i godne dogłębnego zbadania.

⁴⁹ Zob. Yvonne Dohna Schlobitten, „Estetica della conversione. La purezza dello sguardo (Lauterkeit des Blicks) della Weltanschauung estetica di Romano Guardini come fondamento del discorso metodologico transdisciplinare”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 348–362 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

⁵⁰ Zob. Elisabeth Hense, „The Nijmegen Titus Brandsma Edition – A Comparative and Contextualized Approach, Based on New Philology Insights”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 257–262 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

⁵¹ Por. Zas Friz De Col, *Il futuro*, 441.

⁵² Por. Cavazos-González, „Enlace Keynote”, 450.

⁵³ Aleksander Posacki, „‘Neurorewolucja’ jako wyzwanie i zagrożenie dla teologii, pedagogiki i edukacji”, *Duchowość w Polsce* 22–23(2020–2021): 179–189.

6. W POSZUKIWANIU ZASADY SCALAJĄCEJ

Wspomniane zostały dotychczas metody poznawcze i analityczne proponowane w teologii duchowości, wydaje się, że mają charakter aspektowy. Na tym tle jawi się problem głównej, scalającej wszystko (jeśli to jest możliwe) metody myślenia – metody teologicznej. Można przyjąć za Cz.S. Bartnikiem, że podstawowymi elementami ogólnej metody teologicznej są: opis historyczny, opis teologiczny, wyjaśnienie, rozumienie, postawienie tezy (weryfikacja hipotezy)⁵⁴. Znane są w teologii duchowości próby scalenia metod cząstkowych i przedstawienia jednego systemu teologicznego, niemniej potrzeba jeszcze wielu dopracowań.

Proponowane są następujące metody: a) doświadczeniowa, b) integralna, c) integralno-dialogiczna, d) metoda personalistyczna.

Ad a) *Metoda doświadczeniowa* (wł. *esperienziale*) (J.M. García Gutiérrez)⁵⁵ – która stanowi *sui generis* rdzeń rozwoju i procesu przekształcania się teologii doświadczenia chrześcijańskiego w teologię życia chrześcijańskiego w XXI wieku; zawiera następujące fazy: etap pierwszy – historyczno-krytyczno-fenomenologiczny; etap drugi – krytyczno-hermeneutyczno-teologiczny; etap trzeci – planowanie (element normatywny)⁵⁶.

Ad b) *Metoda integralna* (hiszp. *método integral*) (S. Gamarra)⁵⁷ – łączy metodę indukcyjną i dedukcyjną; skupia uwagę na realności wiary konkretnego podmiotu i jego duchowego doświadczenia; bierze pod uwagę fakt, że doświadczenie duchowe chrześcijańskie opiera się na obiektywnym dziele Jezusa Chrystusa i powinno być postrzegane w kontekście teologicznej antropologii chrześcijańskiej.

Ad c) *Metoda integralno-dialogiczna* (papież Franciszek, F. Asti)⁵⁸ – opisana w konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium*, charakteryzująca się dialogicznością, dzieleniem się z innymi, kontemplacją i interdyscyplinarnością.

Ad d) *Metoda personalistyczna* (Cz.S. Bartnik, M. Chmielewski, J.K. Miczyński)⁵⁹ – przyjmuje za klucz hermeneutyczny rozumienia całej rzeczywi-

⁵⁴ Zob. Czesław Stanisław Bartnik, *Metodologia teologiczna* (Lublin: Pracownia Poligraficzna PKLO, 1998), 201–245.

⁵⁵ Zob. Jesús Manuel García Gutiérrez, „Evoluzione del metodo della teologia del vissuto cristiano in Occidente”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 140–172 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

⁵⁶ Zob. Jesús Manuel García, *Teologia spiritual. Epistemologia e interdisciplinarietà* (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2013), 241–249.

⁵⁷ Por. Saturnino Gamarra, *Teología espiritual* (Madrid: BAC, 2004), 15.

⁵⁸ Francesco Asti, „La teologia spirituale al tempo della «Veritatis Gaudium»”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 405–426 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

⁵⁹ Zob. Chmielewski, *Metodologiczne problemy*, 180–200; Jan Krzysztof Miczyński, „Il

stości fenomen osoby; dostrzega w osobie wymiar: intelektualny, wolitywny, moralny i religijny; przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; świat wewnętrzny i zewnętrzny; świat doznań i czynów; to, „kim jest”, jak również to, „kim się staje”; stara się przewyciężyć cząstkowe ujęcia innych metod.

WNIOSKI KOŃCOWE

Niniejsze opracowanie nie pretenduje do tego, by być uznane za całościowe i wyczerpujące. Stanowi próbę oceny toczącej się wśród teologów duchowości dyskusji, w jaki sposób poznawać, analizować, opisywać doświadczenie chrześcijańskie, by tworzyć systematyczną, żywą i głęboką refleksję teologiczną na temat życia człowieka, które ma wymiar biologiczny, psychiczny i duchowy. Na podstawie przeprowadzonych w artykule rozważań można wysnuć następujące wnioski.

1. Teologia duchowości powinna dążyć do tego, aby łączyć dwa elementy – obiektywny i subiektywny; by nie była jedynie nauką o tekstach, świadectwach, doświadczeniach, ale by była nauką o Bogu Żywym⁶⁰.

2. Dla uniknięcia redukcjonizmu potrzebne jest otwieranie się na wiele cząstkowych metod badawczych, ale jednocześnie potrzebna jest dbałość o tożsamość teologiczną dyscypliny; nie można ulec chęci całkowitego upodobnienia się do innych i skądinąd wartościowych nauk humanistycznych.

3. Potrzebna jest wewnątrz teologii głęboka refleksja na temat całościowej metody, dopracowanie jej (wydaje się, że silną metodę można zaczerpnąć z polskiego personalizmu, przedstawicielami którego są: K. Wojtyła, W. Granat, Cz.S. Bartnik i inni).

Twórcza dyskusja i żywy namysł nad tożsamością teologii duchowości może zapobiec oderwaniu jej nie tylko od „naukowości”, nie tylko od teologii rozumianej całościowo, nie tylko od życia, ale również i przede wszystkim od Boga.

metodo personalistico nella teologia spirituale”, *Mysterion* 12, nr 2(2019): 248–256 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it]; por. Grzegorz Barth, „W poszukiwaniu personalistycznego wzorca uprawiania teologii. Koncepcja metodologii teologicznej”, w: *In Persona Christi*, t. 2, 351–362.

⁶⁰ Por. Bartnik, *Poznanie teologiczne*, 349.

BIBLIOGRAFIA

- Anderwald, Andrzej. „Poznanie Boga”. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, 943–948. Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002.
- Asti, Francesco. „La teologia spirituale al tempo della «Veritatis Gaudium»”. *Mysterion* 12, nr 2 (2019): 405–426 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Balter, Lucjan. „Teologia”. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, 1228–1235. Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002.
- Barth, Grzegorz. „W poszukiwaniu personalistycznego wzorca uprawiania teologii. Koncepcja metodologii teologicznej”. W: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. Krzysztof Gózdź. T. 2, 351–362. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Bartnik, Czesław Stanisław. *Hermeneutyka personalistyczna*. Lublin: Polihymnia, 1994.
- Bartnik, Czesław Stanisław. *Metodologia teologiczna*. Lublin: Pracownia Poligraficzna PKLO, 1998.
- Bartnik, Czesław Stanisław. *Poznanie teologiczne*. Lublin: Pracownia Poligraficzna PKLO, 1998.
- Bartók, Tibor. „Metodi monovalenti e polivalenti nello studio della spiritualità gesuitica”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 181–187 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Beinert, Wolfgang. *Teologiczna teoria poznania*. Tłum. Janina Fenrychowa. Kraków: Wydawnictwo „M”, 1998.
- Bernard, Charles André. *Introduzione alla Teologia Spirituale*. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, wyd. 2, 1996.
- Bocheński, Józef Maria. *Współczesne metody myślenia*. Poznań: W drodze, 1992.
- Cavazos-González, Gilberto. „Enlace Keynote: the Theological Study of Christian Spirituality”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 446–455 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Chmielewski, Marek. „Metodologia duchowości katolickiej”. W: *Teologia duchowości katolickiej*, red. Walerian Słomka i inni, 49–69. Lublin: RW KUL, 1993.
- Chmielewski, Marek. *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości*. Lublin: RW KUL, 1999.
- Chmielewski, Marek. „Teologia duchowości”. W: *Leksykon teologii duchowości*, red. Marek Chmielewski, 878–883. Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002.
- Corso fondamentale di spiritualità*, red. Istituto di Spiritualità di Münster. Tłum. Valentino Maraldi. Brescia: Queriniana, 2006.
- Crippa, Luigi. *Introduzione ad uno studio teologico della spiritualità*. Napoli: Editrice Domenicana Italiana, 2015.
- Flanagan, Bernadette. „Research as Spiritual Practice”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 374–379 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Frohlich, Mary. „Spirit, Spirituality, and Contemplative Method”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 129–139 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Gadamer, Hans-Georg. *Język i rozumienie*. Tłum. Piotr Dehnel, Beata Sierocka. Warszawa: Aletheia, 2003.
- Gamarra, Saturnino. *Teología espiritual*. Madrid: BAC, 2004.
- García Gutiérrez, Jesús Manuel. „Evoluzione del metodo della teologia del vissuto cristiano in Occidente”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 140–172 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].

- García, Jesús Manuel. „La teologia spirituale oggi. Una descrizione del suo statuto epistemologico”. W: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD – Roma 24–29 aprile 2000*, 205–238. Roma: Edizioni del Teresianum–Edizioni OCD, 2001.
- García, Jesús Manuel. *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2013.
- Gogola, Jerzy Wiesław. *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2012.
- Goliszek, Piotr. „Ku hermeneutyce katechetycznej”. W: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. Krzysztof Góźdz. T. 1, 1071–1082. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Goodwin, Denise. „Qualitative Studies in Theology: the Spirituality of War-Affected Children, Social Science Research Design and the Mutual Critical Correlational Method”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 289–298 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Hense, Elisabeth. „The Nijmegen Titus Brandsma Edition – A Comparative and Contextualized Approach, Based on New Philology Insights”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 257–262 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Kowalewski, Marian. „Poznanie”. W: *Mały słownik teologiczny*, red. Marian Kowalewski, 295. Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1960.
- Lee, Cindy S. „Mapping the Sacred Spaces of the City”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 310–316 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Miczyński, Jan Krzysztof. „VIII Forum Wykładowców Teologii Duchowości we Włoszech”. *Duchowość w Polsce* 22–23(2020–2021): 203–209.
- Miczyński, Jan Krzysztof. „Il metodo personalistico nella teologia spirituale”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 248–256 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Miles, Bernadette. „Ethnographic Spiritual Direction: A Methodology for Researching Spiritual Experience in Leadership and Organizational Development”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 279–288 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Moioli, Giovanni. „Théologie spirituelle”. W: *Dictionnaire de la vie spirituelle*, red. Stefano de Fiores, Tullo Goffi, 1120–1127. Paris: Cerf, 2001.
- Molina, Noelia. „Blending Organic and Intuitive Research Methods: Spiritual Transformation”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 380–387 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- O’Sullivan, Michael. „Authentic Subjectivity as a Methodology for Studying Spirituality”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 271–278 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Pan Yi Jung, Annie. „Transforming Christian Spirituality: Hermeneutical Method and Methodology”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 363–373 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Pereira de Oliveira, Lícia. „Il metodo teologico-decisionale”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 222–241 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Posacki, Aleksander. „‘Neurorewolucja’ jako wyzwanie i zagrożenie dla teologii, pedagogiki i edukacji”. *Duchowość w Polsce* 22–23(2020–2021): 179–189.
- Rahner, Karl i Herbert Vorgrimler. *Mały słownik teologiczny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987.
- Ruiz, Federico. *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*. Bologna: EDB, 2004.
- Schlobitten, Yvonne Dohna. „Estetica della conversione. La purezza dello sguardo (Lauterkeit des Blicks) della Weltanschauung estetica di Romano Guardini come fondamento del dis-

- corso metodologico transdisciplinare”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 348–362 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Scorgie, Glen G. i Kate Scorgie, Alexander Chow, Nicholas Hsieh. „Exploring Chinese Christian Spiritual Experience: Reflections on a Qualitative Research Methodology”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 299–309 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Secondin, Bruno i Tullo Goffi. *Corso di spiritualità. Esperienza – Sistemica – Proiezioni*. Brescia: Queriniana, 1989.
- Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekry, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 1967.
- Sokołowski, Wojciech. „Empiryzm”. W: *Encyklopedia katolicka*, red. Romuald Łukaszyk, Ludomir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz. T. 4, 965–969. Lublin: TN KUL, 1985.
- Sorrentino, Domenico. *L’esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*. Assisi: Citadella Editrice Assisi, 2007.
- Studzinski, Raymond. „Spiritual Formation in a Postsecular Age: a Constructive-Relational Perspective”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 333–340 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Teologia e spiritualità oggi. Un approccio interdisciplinare*, red. Jesús Manuel García. Roma: LAS, 2012.
- Thiede, Werner. „Erfahrung”. W: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, red. Christian Schültz, 308–134. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1988.
- Trawöger, Sibille. „Relating the Practice of Christian Contemplation and ‘Aesthetics of Performativity’”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 263–270 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Truhlar, Vladimir. *I concetti fondamentali della teologia spirituale*. Brescia: Queriniana, wyd. 2, 1982.
- Vauchez, André. *Duchowość średniowiecza*. Tłum. Hanna Zaremska. Gdańsk: Marabut, wyd. 2, 2004.
- Volgger, David. „Sentimenti ed emozioni nella Sacra Scrittura: un metodo storico-critico per lo studio della spiritualità”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 341–347 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Zas Friz De Col, Rossano. „Il futuro del metodo nello studio dell’esperienza cristiana”. *Mysterion* 12, nr 2(2019): 438–445 [dostęp 31.12.2021, www.mysterion.it].
- Zas Friz De Col, Rossano. *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*. Milano: San Paolo, 2010.

WSPÓŁCZESNE UJĘCIA EMPIRYCZNEGO CHARAKTERU TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Streszczenie

Artykuł przedstawia współczesną refleksję nad wyodrębnioną z nauk teologicznych w XX wieku – teologią duchowości. Wyjaśnia jej empiryczny charakter, który polega na badaniu doświadczenia duchowego konkretnych ludzi – czy to bezpośrednio (przez obserwację), czy też pośrednio (poprzez teksty). Analizując wybraną współczesną literaturę, autor ukazuje różne koncepcje możliwości teologicznego poznania doświadczenia. Przybliża metody badawcze stosowane aktualnie przez teologów duchowości (obok metod tradycyjnych: dedukcyjnej, opisowej, fenomenologicznej).

Artykuł podaje proponowane nowe metody, ocenia je i grupuje w sposób następujący: a) metody poznawania poprzez osobiste doświadczenie; b) metody obserwacji; c) metody interpretacji tekstów – hermeneutyczne; d) metody stanowiące zasadę scalającą. Poprowadzona w ten sposób analiza współczesnej refleksji dotyczącej empirycznego charakteru duchowości, prowadzi do następujących wniosków: dostrzega się wiele prób poszukiwania nowych, bardziej szczegółowych metod poznawania doświadczenia duchowego ludzi; teologia duchowości inspirowana jest w tym wieloma naukami humanistycznymi; wielość metod podkreśla wielowymiarowość ludzkiego doświadczenia, misterium ludzkiej osoby; przy skupieniu się tylko na jednej metodzie szczegółowej istnieje niebezpieczeństwo redukcjonizmu; potrzebna jest jakaś metoda scalająca wszystkie inne metody – wydaje się, że może być nią metoda personalistyczna.

System personalistyczny przyjmuje, że kluczem hermeneutycznym do rozumienia wszelkiego doświadczenia jest misterium osoby.

Słowa kluczowe: teologia duchowości; doświadczenie; metoda; poznanie; osoba; personalizm.