

JERZY WIESŁAW GOGOLA OCD

METODA EMPATYCZNO-SAPIENCJALNA W TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Problem metody naukowej w teologii duchowości może się wydać dla wielu, może dla większości, czymś zupełnie abstrakcyjnym i nie posiadającym praktycznego znaczenia. Takiej opinii nie podzielą jednak ci, którzy zajmują się tą nauką *ex professo*. Na przekór pierwszym wrażeniom i szybkim opiniom, nie jest to jedynie problem naukowców, ale właściwie wszystkich prowadzących życie duchowe. Duchowość bowiem oznacza zarówno życie duchowe, jak i zbiór zasad rządzących tym życiem. Problem metody naukowej dotyczy oczywiście duchowości jako doktryny, jednak z uwagi na ścisłe powiązanie nauki o życiu duchowym z tymże życiem duchowym staje się ważny dla wszystkich. W przypadku nauki będzie oznaczać odpowiedni sposób podejścia do literatury duchowej; w przypadku życia będzie oznaczać odpowiednią postawę względem własnego życia duchowego lub życia duchowego innych.

Studium metody duchowości szło w parze z refleksją nad naturą duchowości jako nauki. Teolodzy pogłębiali temat, publikując owoce swoich dociekań. Obecna refleksja w zamiarze autora ma stanowić pewne dopowiedzenie, czy może ukazanie jednego ze sposobów logicznego zastosowania posiadanej wiedzy o metodzie duchowości w konkretnych sytuacjach. W tym celu nie trzeba dokonywać szczegółowej analizy tego, co dotąd powstało, ale również nie da się do końca uciec od historii, gdyż nasza refleksja pozostałaby zawieszona niejako w powietrzu. Stąd, chociaż zasadniczy powód tej refleksji dotyczy pewnej postawy teologa duchowości, którą tu nazywamy empatyczno-sapiencjalną, nadając jej rangę metody, w pierwszej części artykułu przedstawimy uproszczoną syntezę tego, co zostało dotąd osiągnięte w kwestii metody duchowości.

1. SYNTEZA OSIĄGNIĘĆ W ZAKRESIE METODY TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Metoda w ogólności to taki sposób podejścia do danej rzeczywistości i wykorzystania odpowiednich środków, który pozwala dotrzeć do prawdy w sposób pewny¹. Natomiast „przez metodę naukową rozumie się tok operacji przy stawianiu zagadnień, ich rozwiązywaniu oraz uzasadnianiu i systematyzowaniu odpowiedzi, a także w znaczeniu szerszym ogół czynności i środków zastosowanych do sprawnego osiągnięcia rezultatów badania. Teologia jako nauka również posługuje się właściwymi sobie metodami, których istotą jest poznawanie rzeczywistości w świetle Objawienia. [...] Dobiera się je przeważnie spośród sposobów filozofowania i uprawiania humanistyki”². M. Chmielewski wylicza trzy możliwe punkty widzenia odnośnie metody teologii duchowości: formalny, epistemologiczny i treściwy³. W pierwszym przypadku uwzględnia się przesłanki, język i pojęcia, jakimi ona się posługuje; w drugim dobór pewnego rodzaju aktów poznawczych i czynności wiedzytwórczych najbardziej właściwych dla danej dyscypliny (tu autor wskazuje na fenomenologię); w trzecim bada się doświadczenie duchowe w trzech fazach: weryfikacja, obiektywizacja w świetle Objawienia i nauki Kościoła oraz ustalenie praktyczne norm aktualizacji życia duchowego.

Trzy różne, oddzielne spojrzenia na jedną metodę przez jednego teologa nie uławniają uchwycenia jej istoty. Co więcej, można by bez trudu znaleźć jeszcze inne punkty widzenia, dołączyć je do powyższych i pozostawić bez konkluzji. Powyższe rozróżnienie, szeroko potem rozpracowane przez autora⁴, daje nam już przedsmak złożoności zagadnienia. W takiej sytuacji należy całą sprawę oprzeć na jednej podstawie – jest nią natura teologii duchowości. Do tego należy zauważyć rzecz poniekąd oczywistą, że metodą posługuje się jeden teolog, dla którego uwzględnienie różnych punktów widzenia w badaniu duchowego doświadczenia będzie jedynie jakimś etapem na drodze dochodzenia przez niego do ostatecznej prawdy. Teolodzy studiujący zagadnienie metody istotnie zajmują się najpierw naturą duchowości, by potem przejść do jej źródeł i metody. Na gruncie polskim aktualny stan badań nad metodą teologii duchowości przedstawia ks. Marek Chmielewski (KUL) w książce: *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*⁵, w której po-

¹ Por. J. MAMIĆ, *Il metodo induttivo e deduttivo nella Teologia spirituale*, [w:] „Teresianum” 52 (2001), s. 625.

² M. CHMIELEWSKI, *Teologia duchowości*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. tenże, Lublin–Kraków 2002, s. 882–883.

³ Tamże, s. 883.

⁴ M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 145n.

⁵ Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999; zob. także M. CHMIELEWSKI, *Teologia duchowości*, s. 878–883.

święca dwa rozdziały metodzie, streszczając aktualny stan badań w tej dziedzinie, oraz źródłom teologii duchowości. To solidne, wręcz drobiazgowo opracowanie z odnośną bibliografią może stanowić punkt odniesienia dla tych, którzy pragną jeszcze raz zająć się historią zagadnienia.

Nasze preferencje kierują się w stronę syntezy metody duchowości A. Matanicia, której główne punkty tu przytoczymy. Bez wahania można ją uznać za reprezentatywną i na jej tle ukazać charakter i treść metody empatyczno-sapiencjalnej. Do niej bowiem odwołują się studia późniejszych autorów, nie modyfikując jej w żadnym punkcie. A. Matanić OFM (ur. 1920 w Chorwacji) należy do tych autorów wypowiadających się w kwestii duchowości, którzy budzą powszechny szacunek i uznanie wśród teologów na całym świecie. W niewielkiej książeczce *La spiritualità come scienza (Duchowość jako nauka)*, liczącej mniej niż 200 stron, zawarł całą syntezę dotyczącą kluczowych momentów duchowości jako nauki. Nas oczywiście interesuje najbardziej rozdział o metodzie i źródłach, jakkolwiek nie jest on do końca czytelny bez znajomości innych rozdziałów, zwłaszcza o naturze duchowości.

Jeszcze w roku 1990 Autor wyrażał przekonanie, że nikt przed nim nie przedstawił całościowej syntezy na temat metodologii duchowości, która jako samodzielna nauka liczyła sobie wówczas około 70 lat⁶. Prawdopodobnie po osiemnastu latach od tamtej chwili stwierdzenie to pozostaje nadal aktualne, jakkolwiek wiele cennych studiów o metodzie powstało zarówno wcześniej, jak i potem. Dla przykładu, w roku 1971 karmelita bosy Ciro Garcia publikuje ważną wówczas książkę *Corrientes nuevas de teologia espiritual (Nowe kierunki teologii duchowości)*, która, przepracowana i poszerzona, ukazała się ponownie w roku 2002⁷. Poświęca w niej cały rozdział metodzie i źródłom, prezentując właściwie aktualny stan rzeczy w tym względzie. Godne odnotowania jest kolejne współczesne studium na temat metody, zaprezentowane podczas Międzynarodowego Kongresu Teologii duchowości w Rzymie w roku 2000 przez Jakuba Mamicia OCD (z Bośni i Hercegowiny) i opublikowane w materiałach tegoż Kongresu⁸, a także wymienione już studium M. Chmielewskiego.

Problem metody duchowości jest stosunkowo nowy i ściśle związany z ukonstytuowaniem się teologii duchowości jako nauki. Nie było w tym względzie problemu, dopóki teologia duchowości stanowiła integralną część teologii dogmatycznej i moralnej. Metoda była ściśle teologiczna, właściwa tamtym naukom. Problem pojawił się właśnie w momencie, gdy teologia duchowości stała się autonomiczną

⁶ Pierwsza Katedra Ascetyki i Mistyki powstała na Angelicum w Rzymie w 1917 roku, a kolejna na Gregorianum w roku 1920; natomiast w roku 1931 Stolica Apostolska nakazuje wszystkim seminariom duchownym, by do swojego *Ratio studiorum* włączyły nauczanie tej dyscypliny teologicznej (por. C. GARCIA, *Teologia espiritual contemporanea. Corrientes y perspectivas*, Burgos 2002, s. 27).

⁷ C. GARCIA, *Teologia espiritual contemporanea*.

⁸ Por. J. MAMIĆ, *Il metodo induttivo*, s. 623–638.

dyscypliną teologiczną. Wówczas powstała potrzeba wyłonienia źródeł i właściwej dla niej metody.

Przedmiot materialny teologii duchowości jest szerszy, gdyż studiuje się tu życie duchowe w wymiarze teologicznym, ale również zjawiskowym (fenomenologicznym). „Duchowość jest nauką o życiu duchowym, które jest rozważane tak w wymiarze teologicznym, jak i we wszystkich wymiarach fenomenologicznych”⁹ – zgodnie z definicją, jaką jej daje A. Matanić. Właśnie ten drugi wymiar wymaga kilku innych dziedzin poznania, a mianowicie: antropologii, psychologii, historii, doświadczenia (jako rzeczywistości przeżywanej)¹⁰. W tej sytuacji nie wystarczy już sama metoda teologiczna. Potrzebne będą także metody właściwe wspomnianym naukom pomocniczym. A. Matanić wyraża w tej kwestii opinię miarodajną i akceptowaną przez ogół współczesnych teologów, a mianowicie, że naturę duchowości jako nauki złożonej stanowią głównie trzy gałęzie wiedzy: teologia, historia i psychologia, przy czym wkład każdej z nich dotyczy aspektu praktycznego¹¹. W tej sytuacji metoda tak złożonej nauki musi być także złożona: po części jest teologiczna, po części historyczna i po części praktyczno-doświadczalna.

A. Matanić szukając odpowiedzi na pytanie, czym jest duchowość jako nauka, różna od teologii dogmatycznej i moralnej, ujawnia całą złożoność problematyki. Ta różność zaznacza się chociażby przez fakt istnienia mistyki, która niejednokrotnie niesie z sobą obecność zjawisk nadzwyczajnych. Jakkolwiek nie należą one do istoty mistyki, wymagają rozeznania i odpowiedniego podejścia praktycznego. Pociąga to za sobą konieczność odwołania się do psychologii, chociażby po to, by zweryfikować zdrowie psychiczne podmiotu, oraz do nauki sprawdzonych mistrzów duchowości z minionych wieków, a więc do historii.

O złożoności duchowości i jej metody świadczą powszechnie znane dziś połączenia typu: „teologia i duchowość”, „historia i duchowość”, „psychologia i duchowość”. Główna metoda stosowana przez różnych autorów każe mówić duchowości spekulatywnej (teologicznej, dedukcyjnej), historycznej lub pozytywnej (indukcyjnej, opisowej) i duchowości praktycznej (psychologicznej, pedagogicznej, formacyjnej).

Jak pisał kilkadziesiąt lat temu Colombo, teologia duchowości nie może być tworzona jedynie na drogach dedukcji przez abstrakcyjne wyciąganie wniosków z danych Objawienia i magisterium Kościoła, ale musi być dopełniona na drogach indukcji faktami pochodzącymi z danych historycznych i z danych płynących z doświadczenia¹². Skupmy się więc na wspomnianych trzech powiązaniach.

⁹ A. MATANIĆ, *La spiritualità come scienza*, Milano 1990, s. 42.

¹⁰ Tamże, s. 91.

¹¹ Tamże.

¹² Por. tamże, s. 92.

Dwumian „teologia i duchowość” wskazuje na to, że duchowość stanowi część teologii i może być traktowana jak każda inna nauka teologiczna, i że w związku z tym przeważa w niej metoda teologiczna. Dwumian „duchowość i historia” wyraża fakt istnienia także historii duchowości rozumianej jako rzeczywistość przeżyta w różnoraki sposób (np. życie duchowe zakonników w danym okresie historycznym) albo doktryna dotycząca np. idei mistyki w oparciu o konkretne źródła historyczne. Wówczas przeważać musi metoda historyczno-krytyczna. W końcu dwumian „duchowość i psychologia” oznacza, że duchowość jest także nauką o człowieku, a zatem, że studium o człowieku wchodzi również w zakres tej nauki. W tym wypadku przeważać musi metoda nauk o człowieku. Na tej samej zasadzie można by jeszcze mówić o „socjologii i duchowości”.

W takiej sytuacji problem metodologii duchowości polega najpierw na poznaniu tych różnych metod i umiejętności zastosowania ich tak, by lepiej poznać duchowość lub wybrane jej elementy. Ale problemem jest już sama umiejętność połączenia tych metod przy zastosowaniu odpowiedniej hierarchii wartości, tj. dającą primat odpowiedniej z tych metod. Weźmy dla przykładu podstawowy temat z duchowości, jakim jest umartwienie. Można je studiować z punktu widzenia teologicznego, ukazując jego teorię w oparciu o źródła objawione; ale można także analizować je z punktu widzenia historycznego, prezentując je w odniesieniu do danej grupy chrześcijan, np. mnichów, w określonym okresie historycznym; można wreszcie studiować je od strony psychologicznej przy pomocy danych płynących z psychologii w połączeniu ze sztuką wychowawczą. Z każdej z tych stron powinna przyjść konkluzja, że nie ma chrześcijańskiej świętości bez umartwienia.

Studiując jedno zagadnienie z trzech różnych punktów widzenia, łatwo wyobrazić sobie sytuację, w której trzy konkluzje nie okażą się spójne. Której z tych metod przysługuje w takim wypadku pierwszeństwo? Nie powinno być tutaj żadnych wątpliwości: pierwszeństwo musi należeć do metody teologicznej; stoimy przecież na gruncie teologii duchowości. Ona potrzebuje historii i psychologii, ale te ostatnie gałęzie wiedzy już z natury rzeczy nie mogą być wiodące. Znane są współcześnie fakty, kiedy kapłan posiadający psychologiczne wykształcenie daje pierwszeństwo psychologii. Skutek jest taki, że Ewangelia zostaje potraktowana instrumentalnie, a mianowicie wtłoczona w ramy psychologii, gdzie pełni funkcję środka do osiągnięcia określonych dóbr psychicznych czy nawet materialnych. Studiuje się np. powiązania pomiędzy chrześcijańską modlitwą a zdrowiem (psychicznym, fizycznym, duchowym). Czym innym jest, stojąc na gruncie teologicznym, będąc niejako postronnym obserwatorem, dojść do konkluzji, że autentyczna modlitwa faworyzuje zdrowie (każdego rodzaju), czym innym natomiast stać na gruncie psychologii i mieć na względzie tylko i wyłącznie zdrowie. Psychologia ze swej natury zainteresowana jest ludzką psychiką szeroko pojętą i trudno od niej oczekiwać ukierunkowania na życie wieczne. W tym drugim wypadku, gdy mianowicie uprzywilejowana zosta-

je dziedziną psychologiczną, modlitwa łatwo może być potraktowana jako zwykły środek do zdrowia¹³. Zarówno historia, jak i psychologia, socjologia czy jeszcze inne nauki traktowane są zawsze jako nauki pomocnicze teologii, nigdy wiodące.

W konkluzji należy stwierdzić, że w zaistniałej sytuacji możemy mieć do czynienia z teologami duchowości, którzy będą bardziej teologami; z teologami duchowości, którzy będą bardziej historykami duchowości; wreszcie z tymi, którzy będą bardziej psychologami, zwłaszcza stojąc na gruncie psychologii religijnej czy pedagogii.

2. ZAŁOŻENIA „NOWEJ” METODY

Po całych wiekach rozwoju duchowości trudno jest dzisiaj mówić o jakiegokolwiek nowości w teologii. Dlatego w zapowiedzi tego punktu pojawił się cudzysłów i również dlatego należy go potraktować bardziej jako zabieg literacki mający na celu większe zwrócenie uwagi na pewien aspekt poznawania życia duchowego, niż jako proponowanie czegoś zupełnie nowego. Święta Teresa z Lisieux, dla przykładu, swoją metodę świętości nazwała „małą drogą, zupełnie nową”, gdy tymczasem z obiektywnego punktu widzenia nie jest ani mała, ani zupełnie nowa. Człowiek czasami odkrywa rzeczy znane od wieków, o których zresztą był pouczany przez Kościół, i z chwilą, gdy to zrozumie niejako od wewnątrz, uważa to za swoją własność i może traktować jak swego rodzaju odkrycie Ameryki, która istniała od stworzenia świata. Również proponowana tu metoda jest w pewnym sensie uchycieniem czegoś znanego, ale w nowy sposób, dotąd niedostatecznie wyeksponowany.

Na ukazanym powyżej tle proponowana tu metoda empatyczno-sapiencjalna musi być rozumiana jako podkreślenie pewnych postaw badawczych i elementów stosowanych dotychczasowych metod. Nawiązuje ona bezpośrednio do koncepcji duchowości jako sztuki prowadzenia dusz do świętości. Nie rozwijamy tu szerzej wątku kierownictwa duchowego, który jest wystarczający jasny, bo pojawiający się we wszystkich podręcznikach z zakresu duchowości ogólnej. Nawiążemy jednak do sprawowania kierownictwa duchowego, by wyjaśnić sposób wykorzystania omawianej metody w procesie badania duchowości różnych osób. Pierwsza z nich, empatyczna, pozwala opracowywać posiadane źródła z punktu widzenia osoby, której one dotyczą, wczuwając się do pewnego stopnia w jej realia psychiczne i historyczne. Druga natomiast odwołuje się do osoby badającego źródła. Chodzi bowiem o dwie rzeczy: z jednej strony o mądrość, którą badający nabył dotąd przez kontakt osobi-

¹³ Powyższa refleksja pojawiła się na kanwie wysłuchanego referatu o Mihaly Szentmartoni SJ, *Mistica cristiana e salute*. Jego autor, przemawiając podczas Międzynarodowego Seminarium w Bośni i Hercegowinie we wrześniu 2007 roku na temat mistycznego doświadczenia Boga, nie popełnił błędu, jaki tutaj grozi, ale sam temat sprowokował wyrażone powyżej zastrzeżenia.

sty z Bogiem oraz z najlepszą tradycją duchową i mistyczną chrześcijaństwa; z drugim o mądrość, którą dysponuje Kościół, posiadając tak wielu świętych z różnych epok i środowisk. W tym drugim przypadku istotna będzie zdolność badającego do właściwego korzystania z tej obiektywnej mądrości. Ostatecznie te dwa źródła mądrości powinny się w nim łączyć, czyniąc go teologiem coraz bardziej kompetentnym w swojej dziedzinie.

Empatia. Ponieważ naszym głównym celem jest skupienie się na metodzie, o empatii powiemy jedynie w sposób ogólny i skrótowy. *Słownik wyrazów obcych* określa empatię jako „uczuciowe utożsamianie się z inną osobą i wywoływanie w sobie uczucia, które ona przeżywa”¹⁴. Z kolei w słowniku psychologii¹⁵ czytamy, że empatia jest doświadczeniem uczuć innych ludzi dzięki afektywnej relacji z nimi, a przez analogię może oznaczać także poznanie o charakterze estetycznym w przypadku podziwiania dzieł sztuki; dalej zaś, pewne zachowania pozwalające poznawać innych na drodze nienaukowej. Dla nas istotna jest zależność istniejąca pomiędzy postępowaniem empatycznym a poznaniem.

Wydaje się, że to słownikowe określenie nabrało na gruncie duchowości o wiele głębszego znaczenia. To głębsze znaczenie bierze się z uwzględniania pobudek takiego utożsamienia i relacji z innymi, jego celu i sposobu realizacji. Taka pobudka ma swoje źródło w misterium Wcielenia. Bóg staje się także człowiekiem i posiada pełne doświadczenie ludzkiej natury. Pobudką takiego Bożego postępowania jest miłość, która pragnie człowieka zbawić przez zjednoczenie z Sobą. Można więc powiedzieć, że chrześcijańska empatia będzie naśladowaniem Boga Wcielonego.

Wierzący uczestniczy przez łaskę w Bożym poznaniu i w Bożej miłości. Zjednoczenie z Bogiem pozwala na upodobnienie się do Boga w tym, co należy do Jego istoty: w poznawaniu i w miłowaniu. Mistycy potwierdzają to logiczne rozumowanie: człowiek przemieniony w procesie uświęcenia patrzy na wszystko z Bożej perspektywy, niejako „Jego oczyma”, i jest zdolny miłować całe stworzenie na sposób boski. Na marginesie można tu nawet wspomnieć o jednym z nadzwyczajnych fenomenów mistycznych, który polega na wymianie serca: mistyk doświadcza posiadania serca Chrystusa. Dla wyrobienia sobie pojęcia o możliwościach poznania i miłowania przez człowieka przemienionego należałoby odczytać chociażby *Pieśń duchową* św. Jana od Krzyża; albo przynajmniej zachwyt jego ducha wyrażony w tzw. *Modlitwie duszy rozmówionej* zamieszczonej w pismach mniejszych:

„Moje są niebiosa i moja jest ziemia, moje są narody, moi grzesznicy i sprawiedliwi! Aniołowie są moi, Matka Boża jest moja, wszystkie rzeczy są moje,

¹⁴ Warszawa 1980, s. 190.

¹⁵ Por. H. PERON, *Vocabulaire de la psychologie*, Paris 1979⁶, s. 149.

i sam Bóg jest moim i dla mnie, gdyż Chrystus jest mój i wszystek dla mnie! [...] Wyszedłszy z siebie, wejdź do pełni i ciesz się w twojej chwale!”¹⁶.

Jan od Krzyża wskazuje nam tu jeszcze jeden element empatii: wyjście z siebie. Oznacza ono, bez wchodzenia w szczegółowe rozważania, oderwanie od siebie, przezwyciężanie egoizmu i egocentryzmu, które nas zamykają w sobie i zaślepiają na Boga, bliźniego i na całą rzeczywistość. Temu oczyszczeniu Doktor Mistyczny poświęci może nawet większość swoich dzieł.

Z teologicznego punktu widzenia można więc głębiej spojrzeć na empatię, o której mówią psycholodzy. Dostrzec mianowicie jej źródło w Bożej pedagogii zbawczej, a jeszcze konkretniej w Chrystusowej łasce, którą człowiek otrzymuje w jakimś stopniu już na poziomie ludzkiej natury. W ten sposób nawet człowiek jeszcze nie wierzący posiada zdolność międzypersonalnej komunikacji i poznawania. Ta zdolność komunii z innymi może być następnie podniesiona przez współpracę z łaską chrztu na bardzo wysoki poziom, na którym jest się zdolnym nawet oddać życie za drugich za przykładem Chrystusa.

Empatia wymaga zatem relacji z daną rzeczywistością, do pewnego stopnia utożsamienia się z nią, dzięki czemu możliwe jest pewne jej poznanie. Ma ono specyficzny charakter, określane w słownikach jako „nienaukowy”. Celem takiego poznania jest zajęcie odpowiedniego stanowiska względem drugiej osoby i ewentualne określone działanie. Mamy tu na myśli kierownictwo duchowe, ale nie tylko. Im kierownik duchowy bardziej zjednoczony jest z Bogiem, tym lepiej może zrozumieć drugiego człowieka. Człowiek jest istotą stworzoną do komunii z Bogiem, ale i z bliźnimi. Komunia oznacza najpierw uzdolnienie, a następnie wymaganie. Właśnie na linii relacji osobowej, która znajduje się w samym sercu Bożej pedagogii zbawienia, należy poszukiwać istoty działania empatycznego. Nasze relacje z bliźnimi powinny mieć na celu ich ostateczne dobro. Jest ono formułowane przez mistyków również w kategoriach relacji: zjednoczenie z Bogiem.

Duchowość jako nauka jest uporządkowaną refleksją nad życiem duchowym. Właśnie wychodząc od rzeczywistości życia duchowego, chętnie dzisiaj ujmowanego w kategoriach osobowej komunii człowieka z Bogiem, łatwo jest zrozumieć zastosowanie empatii w badaniach konkretnej duchowości.

Podobnie jak kierownictwo duchowe, od wieków pojmowane jako „sztuka” prowadzenia ludzi do Boga, tak duchowość jako nauka stawia sobie za cel prowadzenie wierzącego po drodze prowadzącej do świętości. Taka jej funkcja wymaga uwzględnienia nie tylko Objawienia, ale także chrześcijańskiego doświadczenia, a więc praktycznej wiedzy o świętości, jakiej dostarczają ci, którzy osiągnęli świętość. Konieczność korzystania z doświadczenia w uprawianiu tej nauki sprawia,

¹⁶ JAN OD KRZYŻA, *Dzieła*, Kraków 1986⁴, s. 90.

że staje się ona, przynajmniej w pewnej mierze, także sztuką¹⁷. Współcześnie nie brak autorów, którzy w ogóle funkcję szeroko pojętego kierownictwa duchowego rozszerzają na całą duchowość¹⁸. Trudno nie zgodzić się z takim podejściem. Jeżeli nauka ta odkrywa prawa rządzące procesem uświęcenia, to po to, by je stosować w życiu. Owo stosowanie w praktyce zasad rozwoju duchowego chrześcijanina jest dziełem niezwykle delikatnym i wymagającym solidnej podbudowy teologicznej. Wiedza konieczna do ukierunkowania chrześcijańskiego życia na świętość w każdych okolicznościach życiowych nie może ograniczyć się do niewzruszonych teologicznych zasad. Wymaga zdolności ich aplikacji w zmiennych uwarunkowaniach życiowych osób, które ze swej strony także są zmiennie.

Do podobnych wniosków dojdziemy traktując duchowość jako teologię chrześcijańskiego doświadczenia. W doświadczeniu także najważniejsza jest uświadomiona relacja z daną rzeczywistością, która składa się na poznanie doświadczalne. To poznanie lub wiedza o życiu duchowym stanowi bazę dla konkretnych badań duchowości, a w praktyce kierownictwa duchowego – jego istotny warunek (św. Teresa od Jezusa, św. Jan od Krzyża).

Bez stosowania postawy empatycznej trudno jest prowadzić zwykły dialog z drugim człowiekiem, a co dopiero kierownictwo duchowe, gdzie osoba kierownika staje się niejako pośrednikiem dialogu penitenta z Bogiem. Bez postawy empatycznej naukowe studium duchowości osoby za pośrednictwem jej pism również nie będzie skuteczne, albo mówiąc inaczej, nie będzie miało duszy.

Mądrość (łac. *sapientia*). Pominiemy tu szczegółowe rozważania, skupiając się jedynie na praktycznym aspekcie mądrości w znaczeniu biblijnym¹⁹ i zgodnie z punktem widzenia teologii duchowości. Mądrość polega na tym, by człowiek w swoim postępowaniu kierował się roztropnością i zaradnością, by mógł coś osiągnąć w życiu. Na gruncie chrześcijańskiej duchowości owo „coś” do osiągnięcia to zjednoczenie z Bogiem, które stanowi centrum świętości. Mądrość będzie zdolnością chrześcijanina do właściwego rozeznania drogi świętości i kroczenia nią.

Mądrość człowieka jest uczestnictwem w mądrości Boga. Dar mądrości stanowi element organizmu nadprzyrodzonego i w systemie teologicznym św. Tomasza z Akwinu przypisany jest w pierwszym rzędzie miłości, po to, by ją wydoskonalać²⁰.

¹⁷ Można być mile zaskoczonym, odnajdując bardzo podobne twierdzenia u Giovanniego Moioi, który uważa, że teologia duchowości powinna być uprawiana bardziej jako „sztuka” i „dyscyplina” aniżeli spekulatywnie „czysta wiedza” (por. M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne problemy*, s. 168).

¹⁸ Por. F. RUIZ SALVADOR, *Camino del Espíritu. Compendio de Teología espiritual*, Madrid 1978², s. 40n.

¹⁹ Zob. np. *Mądrość*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań–Warszawa 1985, s. 459n.

²⁰ STh I-II, q. 68, a. 4; II-II, q. 8, a. 6.

Dary Boże, jak wiadomo, otrzymujemy w zarodku i należy je następnie rozwijać przez współpracę z łaską, podobnie zresztą, jak dzieje się to na płaszczyźnie naturalnej. Przez wychowanie, kształtowanie Bożych darów dochodzimy do sprawnego ich używania i wykorzystania do celów zgodnych z powołaniem.

Dla umiejscowienia proponowanej tu metody trzeba nawiązać do wypracowanych i funkcjonujących już w chwili obecnej postaw badawczych²¹. Profesor teologii duchowości z Kolumbii Javier Jaramillo OCD wyróżnia trzy nurty w sposobie uprawiania tej nauki. „Pierwszą grupę stanowią publikacje autorów traktujących teologię duchowości przede wszystkim jako naukę opartą na danych Objawienia, a więc posługującą się na ogół klasycznymi metodami teologicznymi. Są to w większości teologowie starszego pokolenia. W skład drugiej grupy wchodzi autorzy uprawiający teologię duchowości w ustawicznej konfrontacji z teologią moralną. Usiłują więc wykazać odrębność metodologiczną obu dyscyplin. Z tej racji samej metodzie poświęcają najwięcej uwagi. Trzecią wreszcie grupę stanowią ci teologowie, dla których teologia duchowości jest przede wszystkim refleksją nad życiem chrześcijańskim”²².

Powyższy podział sugerowałby, iż w proponowanym tu podejściu badawczym nawiążemy do nurtu pierwszego, tj. doktrynalno-sapiencjalnego. I tak, i nie. Sprawa jest o wiele bardziej złożona. Ten podział absolutnie nie oznacza jakiegos rozdzwieku wśród teologów duchowości, gdyż chodzi w nim raczej o odmienne rozłożenie akcentów. Zatem jest rzeczą oczywistą, że ten sam teolog raz będzie zmuszony korzystać z metody przeważająco-doktrynalnej, innym razem przeważająco-historycznej, a jeszcze innym razem przeważająco-antropologicznej czy psychologicznej. Czasem bardziej oprze się na metodzie dedukcyjnej, zaś innym razem, gdy np. przyjdzie mu analizować mistyczne doświadczenie danej osoby, musi raczej uciec się do opisu, porównania i indukcji. Z tej racji A. Matanić w swojej metodologicznej syntezie wznosi się ponad te podziały i proponuje metodę kompleksową (złożoną)²³. Trzeba jednak wyjaśnić, na czym polega ów nurt doktrynalno-sapiencjalny, skoro proponowana tu metoda do niego nawiązuje – przynajmniej z nazwy.

Metoda doktrynalno-sapiencjalna opiera się przede wszystkim na dedukcji. „Wypracowana przez nich (teologów neoscholastyki) doktryna ma wyraźne zabarwienie spekulatywne i normatywne, mówi bowiem o życiu duchowym w sposób wyabstrahowany i statyczny. Opisuje strukturę życia duchowego samego w sobie, prawa nim rządzące, jak również wynikające z tego zobowiązania. Z tej racji postulują, aby teologię duchowości traktować przede wszystkim jako wiedzę mądrościową”²⁴.

²¹ Por. M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne problemy*, s. 164n.

²² Tamże.

²³ Por. A. MATANIĆ, *La spiritualità come scienza*, s. 91n.

²⁴ M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne problemy*, s. 166.

W proponowanej przez nas metodzie chodzi o coś jeszcze innego i bardziej oczywistego. Mądrość wyprowadzamy z pojęcia doświadczenia. Doświadczenie zaś, jak to bliżej wyjaśniliśmy na innym miejscu²⁵, traktujemy jako szczególnego rodzaju wiedzę zdobywaną przez bezpośredni kontakt z daną rzeczywistością. Dopiero ta wiedza, gdy stanie się bogata, może być utożsamiona z mądrością.

Na tę mądrość składa się nie tylko własne doświadczenie, ale także kontakt z dziełami klasyków mistyki. Dzięki wieloletniemu obcowaniu z prawdziwymi mistykami za pośrednictwem ich pism możliwa jest lektura mądrościowa. Teolog zdobywa swego rodzaju zmysł mistyczny. Posiadając taki zmysł, nie jest trudno stwierdzić u kogoś istnienie autentycznego życia mistycznego. Dzieje się to na podobieństwo znawców np. sztuki. Jeden patrzy na obraz i nie widzi nic oprócz kolorów i zgrabnej formy; inny wpada w zachwyt i zostaje przeniesiony jakby w inny wymiar. Poprzez obraz dotyka obiektywnego piękna.

Wykształcony badacz, posiadający dobrze rozwinięty zmysł mistyczny, w kontakcie z pismami danej osoby szybko potrafi sobie wyrobić w miarę obiektywny sąd o jakości jej życia duchowego. Zresztą podobnie jest przy spotkaniu z żywą osobą. W każdej dziedzinie stosuje się tę mądrość jako owoc wieloletniego doświadczenia i zdolności do wyłaniania odpowiednich kandydatów na dane stanowisko, czy nawet uczniów na studia. Wykształcony i doświadczony kierownik duchowy po kilku spotkaniach z penitentem jest w stanie zorientować się w jego sytuacji duchowej. Na tej samej zasadzie teolog duchowości wchodzi w kontakt z daną osobą z przeszłości poprzez jej pisma i jest w stanie ocenić jakość jej życia duchowego.

Wykorzystanie takiej empatyczno-sapiencjalnej metody ma zastosowanie przy pierwszych kontaktach z pismami duchowymi bliżej nie znanej nam postaci, ale także w trakcie poważnych studiów nad jej duchowością, kiedy to korzysta się z innych dostępnych i najwłaściwszych metod. Wspomnieliśmy powyżej, że z pomocą postawy empatycznej dochodzi się do poznania danej rzeczywistości w sposób „nienaukowy”. Czy zatem można w sposób bezpieczny wprowadzać do nauki metody z założenia „nienaukowe”? Otóż przez to pytanie dotykamy samej istoty sprawy. Proponowana tu metoda nie funkcjonuje autonomicznie, niejako obok działających w teologii metod badawczych; nie może być ona stosowana do wymyślania faktów, o których nic nie wiemy, ale do interpretacji danych w oparciu o ogólną znajomość rzeczy. Jest to metoda wykorzystująca analogię i logikę. Potrzebna jest tu jednak roztropność studiujących, by w stosowaniu analogii i logiki nie posunąć się zbyt daleko.

Opieramy się na znajomości ludzkiej natury, znajomości własnej oraz utrwalonej w postaci naukowych opracowań. Kultura i inne uwarunkowania życia zmieniają

²⁵ J.W. GOGOLA, *Realność doświadczenia Boga w życiu chrześcijańskim*, [w:] „Homo Dei” 2(2007), s. 10–21.

się, ale człowiek w swej istocie pozostaje ten sam. Innymi słowy, nie można studiować duchowości człowieka, nawet żyjącego współcześnie, przy pomocy matematycznych narzędzi. Potrzebne jest podejście empatyczne, które prawie utożsamiałbym z podejściem „mądrościowym”, a więc takim, na które składa się doświadczenie ludzkiego życia przenikane Bożą łaską.

Ta „nienaukowa” metoda rodzi się z naukowego podejścia do źródeł wiedzy i ona powinna stanowić swego rodzaju osnowę dla stosowania innych metod. Wiedza płynąca z naszej intuicji i z postawy empatycznej nie posiada pewności naukowej. Jednak w naszym przypadku nie można jej lekceważyć. Tym bardziej, że ostatecznie i tak nie jest zadaniem naukowca dzielenie się swoimi wrażeniami i intuicjami, ale ukazanie prawdy w miarę obiektywnej. Jednakże podczas jej szukania człowiek nie może zachowywać się jak maszyna licząca, która po wprowadzeniu danych wyświetla wynik.

Przytoczmy dwa przykłady: św. Szymona z Lipnicy i św. Rafała Kalinowskiego.

Pierwszy z nich żyje w latach ok. 1435–1482, a do kanonizacji dochodzi dopiero 3 czerwca 2007 roku. Nie istnieją pisma autobiograficzne. Znane są jedynie pewne fakty, przy czym niektóre z nich trudno oddzielić od legendy. Czy jest dziś możliwe opracowanie jego życia duchowego? Owszem. Oprócz metody historycznej, pozwalającej ustalić fakty, daty, osoby, miejsca związane z nowym świętym, bardzo przydatna okaże się metoda dedukcyjna. Na podstawie faktu świętości stwierdzonej przez Kościół w procesie kanonizacyjnym można założyć istnienie wielu postaw w życiu Świętego, o których źródła nie mówią wprost. Skoro stwierdza się u niego świętość, to jest rzeczą oczywistą, że musiał do niej dojść respektując prawa procesu uświęcenia²⁶. W tym przypadku szczególnie przydatna jest postawa empatyczna i „naukowa mądrość”. Empatia bazuje na podobieństwie: człowiek może wczuć się w sytuację drugiego człowieka, artysta w życie artysty, zakonnik w życie drugiego zakonnika, etc. Chociaż żyjemy w innej epoce, nasza psychika jest zdolna przenieść się w czasy średniowiecza, zakładając oczywiście, że wiemy, jakie to były czasy; innymi słowy, że posiadamy odpowiednią kulturę historyczną dotyczącą tamtych czasów. Postawa mądrościowa wykorzystuje znajomość ludzkiej natury i dróg świętości, jakimi Duch Święty prowadzi Kościół. Kultura i inne uwarunkowania życia zmieniają się, ale człowiek w swej istocie pozostaje ten sam. Ewangelie spisane zostały prawie dwa tysiące lat temu, a mimo to są dla nas zrozumiałe. Tym bardziej nie powinno być nam zbyt trudno wczuć się w życie zakonnika żyjącego niewiele ponad 500 lat temu.

²⁶ Zob. bardziej szczegółowy plan przeprowadzenia takich badań: J.W. GOGOLA, *Duchowość św. Szymona z Lipnicy*, [w:] *Świętość zrodzona z miłości. Materiały z sesji naukowej o Szymonie z Lipnicy (1435–1482)*, Kraków 2007, s. 105–119.

Przechodząc do św. Rafała Kalinowskiego trzeba stwierdzić, że jego duchowość powszechnie uznawana jest za wybitnie ascetyczną. Stało się tak głównie dlatego, że na jego życie patrzyli przede wszystkim historycy, którzy wyeksponowali pewne fakty z jego życia. Zabrakło jak dotąd studiów z punktu widzenia mistyki, a więc punktu widzenia najbardziej właściwego dla duchowości. Wystarczy przeciętna znajomość rzeczy, by jego postać ukazała się w innym świetle, niemożliwym do zaobserwowania z innej strony. Otóż lektura listów, wspomnień i konferencji świętego Karmelity wprowadza czytelnika, obeznanego z literaturą mistyczną, w poniekąd znany duchowy klimat. Jest to klimat ponadprzeciętnej wrażliwości na sacrum; klimat powiewu Ducha, któremu św. Rafał jest doskonale uległy. W źródłach natrafiamy na świadectwa ostrych umartwień pokutnych. Bez odkrycia mistycznych fundamentów tych surowych praktyk, nie zostaną one właściwie ocenione, a tym samym nie zaświadczą o prawdziwym duchu Świętego. Pewien procent surowości da się na pewno wytłumaczyć wpływami duchowości epoki przełomu XIX i XX wieku, w pewnej mierze zdominowanej przez jansenizm, który Kalinowski mógł sobie przyswoić przez lektury, zwłaszcza francuskojęzyczne. Jednak te wpływy nie wytłumaczą sprawy najważniejszej, mianowicie pewnej nieprzeciętnej inspiracji, która pcha go do modlitwy, do uczestnictwa w sakramentach, do wspaniałomyślnej i kosztownej służby bliźniemu i to we wszystkich środowiskach swojego życia, na Syberii, podczas posługi jako wychowawca Augusta Czartoryskiego, czy wreszcie w Karmelu. Jego gorliwości nie da się w całości wytłumaczyć osobistą mobilizacją i wysiłkiem ascetycznym.

Na tych przykładach, wskazanych niejako przelotnie, widać potrzebę połączenia wielu metod, zwłaszcza dedukcyjnej z historyczną, opisową, porównawczą – a jednocześnie widać potrzebę i ważność metody empatyczno-sapiencjalnej, pozwalającej praktycznie zastosować nabytą wiedzę na temat duchowości.

ZAKOŃCZENIE

Niezwykła złożoność zagadnienia metody w teologii duchowości nakazuje unikanie podejścia „matematycznego” czy wręcz mechanicznego. Wielcy pisarze mistyczni z minionych wieków byli jednocześnie świętymi i mistrzami duchowymi. Nauka zawsze wyłaniała się z życia, niejako podpatrując prawa, które nim rządzą. Powyższa refleksja, oprócz zwerbalizowania „nowej” metody, miała na celu zwrócenie uwagi na tę oczywistą jakość teologa zajmującego się duchowością, którą można nazwać mistrzostwem duchowym. Nie bez związku ze sprawą przytoczone zostały przykłady badań w innych dziedzinach nauki, jak archeologia czy historia. Prawdziwy znawca przedmiotu tych dyscyplin łatwo zbada jakość danego znaleziska. Na gruncie duchowości trudno jest badać duchowość jakiejś osoby nie posiadając przynajmniej „naukowej mądrości” w tej dziedzinie duchowości.

Przyjmujemy za cenionymi dziś znawcami teologii duchowości jako nauki, że jej metoda musi być złożona, kompleksowa. Ale właśnie w stosowaniu tej złożonej metody podkreślić należy ogromną ważność zdolności badającego, w szczególności jego postawy empatycznej i mądrości.

RIASSUNTO

JERZY WIEŚŁAW GOGOLA OCD

Il metodo empatico-sapienziale in teologia spirituale

Più che esporre un metodo nuovo, il testo vuol suscitare una certa sensibilità verso il modo di studiare la vita spirituale delle persone in base a testi da loro scritti o in presenza addirittura di scarsità di fonti. La denominazione stessa, „metodo empatico-sapienziale”, rimanda all’atteggiamento empatico necessario per poter condurre un dialogo o allacciare una relazione profonda con una persona. Contemporaneamente rimanda anche alla concezione della sapienza, che qui intendiamo come esperienza matura della realtà. A noi interessa, ovviamente, la vita spirituale di persone, gruppi, ambienti, ecc.

Alla base di questa concezione del metodo sta il fatto che, prima dell’elaborazione scientifica della spiritualità, esisteva già la realtà concreta del discernimento e della direzione spirituale, chiamata „arte”. Nello studio della spiritualità vogliamo accentuare, perciò, la qualità del teologo. Egli deve avere una capacità empatica per entrare in un dialogo vero con le persone ed arrivare alla loro verità. Deve possedere una scienza, almeno scientifica, acquisita grazie alla propria esperienza di Dio e della vita umana ed al contatto con i classici della mistica. Tale metodo non può, ovviamente, funzionare in modo autonomo, ignorando i metodi classici di teologia, ma mostra un modo di usare tali metodi.