

KS. MAREK CHMIELEWSKI

DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA
NA TLE WSPÓŁCZESNYCH KONCEPCJI DUCHOWOŚCI
ZARYS PROBLEMATYKI

CHRISTIAN SPIRITUALITY IN THE BACKGROUND
OF MODERN CONCEPTIONS OF SPIRITUALITY

OUTLINE OF ISSUES

A b s t r a c t. The notion of “spirituality” is very popular in the contemporary times and therethrough is an ambiguous. The abundant literature of the object presents different conceptions of the spirituality, so we can qualify them as a “new spirituality”. The atheistic spirituality (or the spirituality without God) and the psychology of spirituality are the most distinguishes among them. The common feature of them is to base on written in human nature the ability to a transcendency. Also Karol Wojtyła in that ability to the autotranscendency sees the essence of spirituality, which manifests oneself in wide understanding of the culture and of the civilization.

The author of the article proposes to name this basic form of spirituality which has its source in human nature the anthropogenical spirituality. If the ability to autotranscendency has a soteriological direction, it becomes then the religious spirituality. The Christian spirituality is her special form by virtue of the supernatural factor. Because its character is “from above”, it is not reducible to other form of spirituality.

Contained in the last part of the article the methodological proposal admits to solve, from one side, the possible tension between different symptoms of the “new spirituality”, especially the spirituality without God, and the Christian spirituality. From the second side, it forbids to put an equals sign between them. On the background of different symptoms of “the new spirituality” and the psychology of spirituality, the Christian spirituality appears as a particularly remarkable the proposal of the transcendency and of the fulfilling of the human spirit.

Key words: spirituality; transcendency; psychology of spirituality; methodology, anthropology.

Być może teologowie i duszpasterze, jak również wielu zaangażowanych wiernych świeckich z niepokojem, może nawet ze „świętym” oburzeniem, przyjmuje fakt, że współcześnie obok duchowości chrześcijańskiej funkcjonują różne typy duchowości, określane przez socjologów religii jako „nowa duchowość”. Cieszy się ona rosnącą popularnością do tego stopnia, że badacze tego zjawiska bardzo poważnie stawiają pytanie, czy w ciągu najbliższych kilkudziesięciu lat przetrwa tradycyjna duchowość chrześcijańska? Z kolei teologowie i duszpasterze nie bez racji dostrzegają liczne niebezpieczeństwa dla wiary, jakie niesie ze sobą ta „nowa duchowość”?

Oprócz tych pytań pojawia się nie mniej zasadnicza kwestia, jak współcześnie uprawiać teologię duchowości? Nie chodzi bowiem o to, aby w duszpasterstwie i w refleksji teologicznej stawiać znak równości pomiędzy różnymi przejawami duchowości, lecz aby znajdując wspólną płaszczyznę antropologiczną, być zdolnym do przeciwstawiania się niebezpieczeństwu synkretyzmu oraz indyferentyzmu. Podejmowane tu zagadnienie ma zatem charakter metodologiczny.

1. „NOWA DUCHOWOŚĆ”

Analizując współczesne przemiany społeczno-kulturowe, socjologowie dostrzegają charakterystyczne dla przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia zjawisko, które zwykle określa się jako „nowa duchowość”¹. Użycie cudzy-słowa w tym przypadku jest jak najbardziej zasadne, gdyż opisywane zjawisko nie jest duchowością w klasycznym rozumieniu, ani też całkowicie nowe.

Określenie to w języku socjologii pojawiło się dopiero w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Służy do identyfikowania dość niejednorodnego zjawiska, które kształtuje się poza instytucjonalnymi formami religii, a nierzadko także w formalnym oderwaniu od jakiegokolwiek zaangażowania religijnego. Jak zauważa jeden z badaczy, o ile dawniej doświadczenie duchowe było nacechowane religijnie, to dzisiaj przybiera ono także charakter pozareligijny. Duchowość staje się nie tylko pojęciem bardzo modnym, ale

¹ Zjawisko to opisuje ks. Janusz Mariański w artykule pt. *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy – mit czy rzeczywistość*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2015, nr 13(4), s. 22-45. Autor podaje kilkadziesiąt określeń „nowej duchowości”, na przykład: duchowość bez Kościoła, postduchowość, duchowość uniwersalna, duchowość jaźni, duchowość holistyczna, technoduchowość, cyberduchowość, duchowość pogranicza. Zob. tamże, s. 29.

nabiera znaczenia o wiele szerszego, przekraczającego kontekst religijny, a tym bardziej kościelny. Postrzegana jest jako rzeczywistość znacznie szersza, aniżeli religia. Dotyczy to szczególnie „nowej duchowości”². Zauważa się, że ostatnio coraz częściej termin „duchowość” jest używany zamiast pojęcia „religijność” w odniesieniu do wyznawanej wiary. O ile bowiem dotychczas religijność była uważana za fundamentalną cechę ludzkiej egzystencji, to obecnie, z chwilą kiedy religie zinstytucjonalizowane zaczęły – jak się wydaje – tracić na znaczeniu, „nowa duchowość” nabiera znaczenia, i to zarówno jako duchowość religijna, jak i pozareligijna. Ta ostatnia na ogół nie posiada publicznych reprezentacji, powszechnie przyjmowanych dogmatów, wspólnotowo celebrowanych rytuałów i kultów. W miejsce instytucji religijnej, podmiotem określającym to, co jest duchowe, staje się konkretna osoba. Cechą nowej duchowości jest zatem przejście od instytucjonalizacji do indywidualizacji.

Duchowość, będąca dotychczas niemal wyłączną domeną teologów i duszpasterzy, obecnie stała się przedmiotem zainteresowania psychologii oraz nauk społecznych i zaczęła przenikać do mentalności ludzi współczesnych. J. Mariański zauważa, że sam termin „«nowa duchowość» wydaje się już posiadać ugruntowaną pozycję w dyskursie naukowym”, choć z uwagi na wielość i różnorodność zjawisk określanych tym terminem, wymaga on szczegółowych eksplikacji i wypracowania odpowiedniej metodologii badań³.

Dla opisanego, przynajmniej w zarysie, czym jest „nowa duchowość”, pożyteczne będzie przyjęcie założenia, że w szerokim znaczeniu przez duchowość rozumie się „przekonania, postawy i działania człowieka, w których realizują się jego dążenia do transgresji, czyli pojmowanego na różne sposoby przekraczania własnej doczesnej kondycji i aktualnej sytuacji życiowej”⁴. Podobnie duchowość definiuje Maria Gołaszewska, według której jest to postawa egzystencjalna, oparta „na intuicyjnym poznaniu i pełnej akceptacji *Summum Bonum* poprzez doświadczenie wewnętrzne”. Autorka dodaje, że zająć postawę, to tyle, co przejawiać gotowość do określonego rodzaju zachowań w działaniu, myśleniu, orzekaniu, stawianiu tez oraz przejawach woli i uczuciowości-

² Zob. K. LESZCZYŃSKA, Z. PASEK, *Nowa duchowość w badaniach społecznych*, w: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Kraków 2008, s. 17.

³ J. MARIAŃSKI, *Nowa duchowość*, s. 25.

⁴ K. SKOWRONEK, Z. PASEK, *Wstęp. Czy istnieje duchowość bez sacrum? Kilka słów o duchowości niereligijnej*, w: *Pozareligijne wymiary duchowości*, red. Z. Pasek, K. Skowronek, R. Tyrała, Kraków 2013, s. 8.

ci. Chodzi zatem o postawę określającą sposób życia i zaangażowanie w nadawanie mu sensu. Ważną rolę w tym zakresie odgrywa uczuciowość, wyrażająca się w jakiejś formie uwielbienia jako najwyższej formie akceptacji owego *Summum Bonum*. „Postawa jest w naszym przypadku – pisze Gołaszewska – ufundowana na określonych przeświadczeniach, stanowiących podstawę, założenia, układ odniesienia do naszych zachowań. Owym układem odniesienia jest w przypadku «duchowości» intuicyjnie uzyskane poznanie *Summum Bonum*”⁵.

Najwyższe Dobro, przywołane w powyższej definicji jako punkt odniesienia dla postawy egzystencjalnej, może być ujmowane teistycznie lub nie-teistycznie. W pierwszym przypadku jest to Absolut, osobowy Bóg, Stwórca świata i Władca wszystkiego, co jest stworzone. Wobec tego duchowość ma podłoże religijne; jest duchowością religijną. Natomiast w drugim przypadku mamy do czynienia z duchowością niereligijną, dla której punktem odniesienia nie jest osobowy Bóg, lecz tzw. wartości uniwersalne, jak na przykład: dobro, prawda, piękno, pluralizm czy tolerancja. Omawiana tu „nowa duchowość” sytuuje się głównie w tym drugim obszarze, gdyż rozwija się zasadniczo poza religią, na przykład poprzez kontakt ze sztuką lub naturą.

Psychologowie i socjologowie podkreślają, że niezależnie od tego, jakiego rodzaju jest punkt odniesienia, w duchowości centralnym pojęciem jest transcendencja rozumiana relacyjnie w związku z czymś, co przekracza nasze „ja”, a co inspiruje do subiektywnie odczuwanego wzrostu i rozwoju. Tak rozumiana duchowość stała się przedmiotem zainteresowania psychologii i poddawana jest badaniom za pomocą metod właściwych dla tej dyscypliny naukowej. Ksiądz Mariański zauważa, że psychologiczne badania nad duchowością są bardziej zaawansowane, aniżeli badania nad jej społecznymi aspektami, co leży w kompetencjach socjologii. Ta ostatnia coraz częściej zajmuje się problemami duchowości zarówno religijnej, jak i nie związanej z religijnością, o czym świadczy stale rosnąca literatura na ten temat⁶. Zwłaszcza dla socjologów interesującym przedmiotem badań jest to, że we współczesnym społeczeństwie przybywa osób, które odchodzą od tradycyjnych religii. I choć nie uważają siebie za religijnych, to jednak określają się jako poszukujący duchowości. Można zaryzykować tezę, że im więcej przejawów sekularyzacji we współczesnym świecie, tym większe jest zainteresowanie duchowością w każ-

⁵ M. GOŁASZEWSKA, *Poetyka duchowości*, w: *Oblicza nowej duchowości. Dyskusja o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przełomie tysiącleci*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1995, s. 207-208.

⁶ J. MARIAŃSKI, *Nowa duchowość*, s. 28.

dej postaci, nie tylko duchowością religijną. Zapewne to miał na myśli św. Jan Paweł II, który w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* pisze, iż „znakiem czasu” jest to, „że mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy? Także inne religie, obecne już na szeroką skalę również na terenach od dawna schryścianizowanych, proponują własne sposoby zaspokojenia tej potrzeby i czynią to czasem w sposób bardzo przekonujący” (nr 33). Zasadnym jest więc mówić o „zwrocie ku duchowości”, który jest cechą charakterystyczną dla przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia⁷.

Lawinowo rosnąca literatura duchowościowa jednoznacznie wskazuje, że interesująca nas sfera życia, do niedawna pojmowana jako zjawisko związane z religijnością, obecnie emancypuje się spod wpływów religii i uzyskuje status niezależności. Nie mając już wyłącznie religijnych konotacji, pojawia się w bardzo różnych kontekstach. Współcześnie duchowość ujmowana jest jako fenomen występujący poza oficjalnymi strukturami kościelnymi, a nierzadko jako alternatywa wobec religii czy też forma kontestacji tradycyjnych religii⁸. W postmodernistycznej kulturze naznaczonej konsumpcjonizmem, duchowość postrzegana jest także jako przedmiot komercji, dostosowujący się do potrzeb rynku. Z tej racji bywa redukowana do środka mającego zapewnić dobrostan i zaspokoić różnorodne potrzeby psychiczne.

Nowa duchowość, jako zjawisko znamienne dla czasu przełomu tysiącleci, odznacza się wielką różnorodnością, co w praktyce uniemożliwia sformułowanie jednoznacznej definicji. Niemniej jednak ks. Mariański wskazuje na kilka cech charakterystycznych tego megatrendu społeczno-kulturowego, który ma swe źródło w rozmaitych tradycjach religijnych i ezoterycznych zarówno wschodnich, jak i zachodnich. Otóż „nowa duchowość” wiąże się z procesem indywidualizacji i subiektywizacji, co nierzadko prowadzi do dystansu lub otwartej kontestacji wobec zinstytucjonalizowanych religii i rytuałów, a także podważania dogmatów i norm moralnych. Mimo iż może być brak wyraźnych odniesień do religii, to jednak cechą „nowej duchowości” jest odwoływanie się do jakiegokolwiek transcendencji i oparcie się na zdolności do przekraczania własnego „ja”, co ma służyć przede wszystkim własnemu rozwojowi, doskonaleniu wnętrza, poczucia szczęścia i spełniania się w życiu. Poszukuje się więc sposobów i narzędzi do transcendowania, służących głównie do

⁷ Por. tamże, s. 30.

⁸ Zob. Z. PASEK, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013, s. 37-38.

nadania sensu życiu codziennemu. W związku z tym wiara religijna nierzadko przekształca się w wiarę we własne „ja”, a w konsekwencji następuje przesunięcie od wspólnoty do jednostki oraz skupienie się na immanentnych wartościach i celach. W tym znaczeniu duchowość wiąże się bardziej ze światem wewnętrznym jednostki, zaś religijność ma bardziej odniesienia zewnętrzne⁹.

Innymi słowy, „nowa duchowość to jeden z megatrendów początków XXI w., to doświadczenie *sacrum*, niekiedy bezimiennego, rozumianego w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś, co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Duchowość ta podkreśla rolę doznań i duchowych ćwiczeń, traktuje ludzkie ciało jako wypełnione wewnętrznym, duchowym sensem oraz manifestację kreatywnej siły Ducha; odnosi się z szacunkiem do natury i propaguje zdrowe odżywianie; przywiązuje dużą wagę do więzi międzyludzkich opartych na wierności i miłości; do etyki wyrażającej się w poszanowaniu uznawanych przez siebie wartości moralnych; jest wrażliwa na sztukę, podkreśla też równość płci. Duchowość ta jest holistyczna, demokratyczna, łatwo dostępna i niehierarchiczna; stawiana jest ona w opozycji do zinstytucjonalizowanej religii, czyli jest pozakościelna”¹⁰.

2. DUCHOWOŚĆ BEZ RELIGII

W ramach szeroko rozumianej „nowej duchowości” na pierwszy plan wysuwa się otwarcie deklarowana duchowość ateistyczna, a także duchowość bez religii. Nie należy stawiać znaku równości pomiędzy duchowością ateistyczną a duchowością bez religii, bo choć są to zbliżone kategorie, to jednak nie zupełnie tożsame. Wskazuje na to lektura przykładowo wybranych dwóch dzieł. Autorem pierwszego z nich pt. *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga* (przekł. E.E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011) jest francuski filozof André Comte-Sponville, który przedstawia się jako materialista, racjonalista i humanista. Drugie z przywołanych dzieł nosi tytuł *Przebudzenie. Duchowość bez religii* (przekł. J. Żuławnik, Łódź 2015), którego autorem jest Sam Harris, amerykański filozof, współzałożyciel i dyrektor generalny Project Reason – organizacji *non profit*, która zajmuje się upowszechnianiem wartości świeckich.

⁹ J. MARIĄSKI, *Nowa duchowość*, s. 38-39.

¹⁰ J. MARIĄSKI, S. WARGACKI, *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy” 4(2011), s. 138.

Comte-Sponville przyznaje, że został wychowany w religii chrześcijańskiej i choć nie wierzy w istnienie osobowego Boga, to jednak pragnie pozostać wierny całemu dziedzictwu, jakie wyrasta z chrześcijaństwa i stanowi fundament kultury europejskiej. Odróżniając wiarę od wierności, podkreśla, że o ile wiara jest u podstaw religii, to wierność jest podstawą duchowości. Dzięki wierności wobec kulturowego dziedzictwa tworzy się więź duchowa, na której buduje się społeczeństwo. Z kolei brak wiary rodzi nihilizm, zaś jej wypaczenie – fanatyzm. Natomiast brak wierności skutkuje zwyczajnym barbarzyństwem. Dlatego dla zachowania własnej tożsamości konieczna jest wierność dziedzictwu, z którego się wyrasta, a która stanowi podstawę szeroko rozumianej duchowości. Francuski filozof stanowczo więc twierdzi, że „ważniejsza od wiary jest wierność”, zwłaszcza wobec ludzkości, co nazywa on humanizmem praktycznym, „który nie jest religią, lecz moralnością. [...] Pierwszym obowiązkiem i zasadą wszystkich innych obowiązków jest żyć i działać po ludzku”¹¹.

Według cytowanego autora, drugim ważnym aspektem duchowości ateistycznej, który ściśle wiąże się z wiernością wartościom humanistycznym, jest zakorzenienie w terażniejszości. Píše on: „[...] już jesteśmy w Królestwie. Po co marzyć o raju? Królestwo jest tu i teraz. Naszym zadaniem jest zagospodarowanie tej materialnej i duchowej przestrzeni (świat, my sami: terażniejszość), w której nie ma niczego, w co trzeba wierzyć, ponieważ wszystko można poznać, nie ma na co mieć nadziei, ponieważ wszystko można zrobić lub pokochać; zrobić – to, co zależy od nas; kochać – to, co od nas nie zależy”¹². Zdaniem tego autora, uchwycenie terażniejszości staje się udziałem mistyków i kontemplatyków. Można do niej dojść także na drodze medytacji. Stanowi ono szczyt duchowości. „Jest rzadkim i cudownym uczuciem przeżywać zarazem tajemnicę i oczywistość, pełnię i prostotę, jedność i wieczność, ciszę i spokój ducha, akceptację i niezależność... To szczyt życia, który osiągamy w wyjątkowych chwilach”¹³. Według naszego autora jest to jednocześnie doświadczenie wieczności. W jego służbie pozostaje duchowość. Jest ona drogą i zarazem wędrówką ku wieczności doświadczanej w terażniejszości. „Ci, którzy doszli do końca, choćby tylko raz, wiedzą, że nie prowadzi nigdzie indziej, tylko dokładnie tam, gdzie już jesteśmy, że absolut nie

¹¹ A. COMTE-SPONVILLE, *Duchowość ateistyczna*, s. 54, 62-63.

¹² Tamże, s. 71.

¹³ Tamże, s. 201.

jest celem drogi (lub że nie jest celem drogi tak długo, jak długo się go nie osiągnie), lecz samą drogą”¹⁴.

Zakorzenianie w teraźniejszości, które z metafizycznego punktu widzenia daje doświadczenie zanurzenia w wieczności, implikuje zaangażowanie w rzeczywistość, która otacza człowieka. Autor stwierdza zatem, że bardziej wierzy „duchowości, która nas otwiera na świat, na innych, na wszystko”. Nie chodzi więc o to, „żeby zamknąć się we własnej duszy, ale o to, żeby zamieszkać wszechświat” w sposób realny. Comte-Sponville w pewnym sensie sprzeciwia się tradycyjnej chrześcijańskiej duchowości, która – jego zdaniem – koncentrując się na życiu wewnętrznym, zbyt wiele uwagi poświęca własnemu „ja”. Tymczasem „duchowość jest przeciwieństwem introspekcji”, gdyż duch jest otwarciem, przebudzeniem i wyzwoleniem. Zatem „życie duchowe to życie ducha. Ale muszę dodać – pisze autor – tylko w miarę jak udaje mu się uwolnić – przynajmniej trochę, przynajmniej czasami – od «mojego drogiego, kochanego ja». [...] chodzi o to, żeby żyć bardziej – nareszcie żyć, zamiast mieć nadzieję na życie – i w tym celu trzeba wyjść z siebie tak dalece, jak to jest możliwe. A więc nie w tym rzecz, żeby umrzeć dla siebie, ale w tym, żeby otworzyć się na życie, na rzeczywistość, na wszystko”¹⁵.

Na podstawie przytoczonych wypowiedzi francuskiego filozofa można stwierdzić, że opowiada się on zdecydowanie za duchowością immanencji, aniżeli transcendencji, duchowości otwarcia, aniżeli wewnętrżności. Z tego wyprowadza wniosek, że duchowość jest wcześniejsza aniżeli religia, i że duchowość, jako otwarcie na doświadczenie tego, co jest *hic et nunc*, nie potrzebuje religii, może się bez niej obejść. Duchowość ateistyczna nie stoi zatem w opozycji do duchowości religijnej, jak zdaje się to sugerować potoczne rozumienie ateizmu, ale jest jej formą bardziej pierwotną i zarazem uniwersalną. Respektując dziedzictwo kulturowe, z jakiego wyrasta i w jakim funkcjonuje, duchowość ta skupia się nie tyle na wymiarze wertykalnym, jak czynią to duchowości teistyczne, w tym chrześcijańska, co przede wszystkim na wymiarze horyzontalnym. Jest więc przejawem swoiście rozumianego humanizmu.

Drugi z przywołanych autorów, pozostając w tym nurcie humanizmu, reprezentuje bardziej radykalne stanowisko. Sam Harris stwierdza bowiem, że „rozdzielenie duchowości i religii jest ze wszech miar słuszne. [...] Ducho-

¹⁴ Tamże, s. 202.

¹⁵ Tamże, s. 203-205.

wość trzeba odróżnić od religii, ponieważ ludzie każdego wyznania – a także ci nie identyfikujący się z żadnym z nich – mają podobne doświadczenia duchowe. Te stany umysłu z reguły interpretuje się przez pryzmat takiej czy innej doktryny religijnej, ale wiemy, że to błąd”¹⁶. W dalszym toku swego wywodu, autor – wychodząc od tezy, że „przez «duchowość» należy rozumieć pogłębianie samego rozumienia i nieustające przebijanie się przez iluzoryczną zasłonę własnego «ja»”¹⁷ – wykazuje, że u jej podstaw jest transcendencia własnego „ja”. I podobnie jak A. Comte-Sponville, twierdzi, że „[...] życie duchowe polega na pokonywaniu złudzenia własnego «ja» poprzez zwracanie uwagi na doznania przeżywane w chwili obecnej”¹⁸. Jednak środkiem do tego nie jest praca umysłu, a więc klasyczne sposoby rozmyślenia, jakie proponuje Biblia czy Koran, lecz tzw. uważność, czyli stan czystej, obiektywnej i nieporuszonej uwagi skierowanej na treść świadomości, niezależnie od tego, czy ta jest przyjemna, czy nie”¹⁹. A zatem w byciu uważnym nie chodzi o intensywniejsze myślenie o doświadczeniu, lecz o intensywniejsze doświadczanie, również procesu powstawania myśli. Autor za bezcelowe uznaje te sposoby medytacji, które w istocie są rozmyślaniami z zamkniętymi oczami. Istotne jest natomiast „przebudzenie ze snu myślenia dyskursywnego” tak, aby pozwolić na swobodny przepływ myśli, obrazów i skojarzeń, a więc tego wszystkiego, co jest treścią świadomości. Jak pisze, „problemem nie są myśli same w sobie, ale myślenie bez pełnej świadomości, że myślimy”²⁰. W ten sposób dochodzi się do prawdziwego celu medytacji, jakim nie jest osiągnięcie niezmaconego dobrostanu, lecz utrata poczucia odrębności własnego „ja” i doświadczenie otwartej, bezkresnej świadomości, aż po poczucie jedności z kosmosem. Zauważa bowiem, że „badanie natury świadomości – oraz przekształcanie jej treści poprzez celowe ćwiczenia – stanowi podstawę życia duchowego”²¹.

Zanim w dalszej części swej książki Sam Harris, rozwijając temat natury świadomości, poświęci wiele miejsca neuronauce i neurofizjologii, a więc badaniom nad funkcjonowaniem mózgu, stwierdza, że celem praktyki duchowej, a więc duchowości jako takiej, „nie jest osiągnięcie trwałego oświecenia,

¹⁶ S. HARRIS, *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, s. 14, 17.

¹⁷ Tamże, s. 18.

¹⁸ Tamże, s. 41.

¹⁹ Tamże, s. 45.

²⁰ Tamże, s. 47-50.

²¹ Tamże, s. 61.

nie pozwalającego na dalszy wysiłek i rozwój, lecz zyskanie daru bycia wolnym w tej chwili, w samym środku tego, co akurat się dzieje”²².

Przedstawiona w zarysie koncepcja duchowości bez Boga zdradza wyraźne nastawienie immanentystyczne z elementami antropologii dalekowschodniej. Bliska jest także ujęciu właściwemu psychologii duchowości.

3. PSYCHOLOGIA DUCHOWOŚCI

Duchowość w swej wielowymiarowej postaci jest nie tylko przedmiotem zainteresowania filozofii, religioznawstwa czy teologii, ale także socjologii, a zwłaszcza psychologii, która – jak się wydaje – rości sobie do niej szczególne prawa, czyniąc ją specyficznym przedmiotem badań, także empirycznych. Struktury organizacyjne psychologii jako nauki (na przykład Polskie Towarzystwo Psychologii Religii i Duchowości), jak również niezwykle bogata literatura na ten temat upoważnia do wyodrębnienia specjalności, jaką jest psychologia duchowości.

Za pioniera psychologii duchowości na gruncie polskim uważa się Pawła Mariana Sochę z Uniwersytetu Jagiellońskiego²³. Zaznacza on, że wymiar duchowy, zwany też noetycznym, jest niesprowadzalny do psychicznego, a tym bardziej biologicznego wymiaru człowieka. Duchowość stanowi najwyższą sferę aktywności psychicznej każdej osoby, decydującą o jakości jej życia. A ponieważ duchowość obejmuje bardzo szeroki zakres tejże aktywności, dlatego jest rzeczą niemożliwą podanie wyczerpującej definicji, toteż sam termin „duchowość”, występujący w wielu obszarach nauki, należy do najbardziej wieloznacznych.

Dokonując przeglądu różnych koncepcji duchowości, ujmowanej od strony psychologicznej, omawiany autor wskazuje na pięć znaczeń terminu „duchowość”. Na pierwszym miejscu podaje a) wrodzoną, daną człowiekowi przez Boga lub naturę lub inną potęgę nadprzyrodzoną „istotową” właściwość. Ponadto wymienia b) naturalną, biologiczną właściwość gatunku *homo sapiens*; c) dziedzinę działania duchów, czyli pozazmysłowy wymiar rzeczywis-

²² Tamże, s. 60; zob. A. JASTRZĘBSKI, *Neuroteologia czy neuromitologia? O próbach neurobiologicznego badania modlitwy*, „Duchowość w Polsce” 15(2013), s. 235-244.

²³ Zob. A. ANCZYK, Paweł M. Socha. *Sylwetka Jubilata. Bibliografia prac Pawła M. Sochy*, w: *Religia. Religijność. Duchowość. W poszukiwaniu nowych perspektyw. Księga jubileuszowa dla Pawła M. Sochy od przyjaciół i uczniów*, red. H. Grzymała-Moszczyńska, D. Motak, Kraków 2015, s. 9-19.

tości; d) dziedzinę praktyk zmierzających do „uduchowienia i/lub wejścia w bezpośredni kontakt ze sferą nadprzyrodzoną”, i wreszcie e) proces lub zintegrowany zespół procesów psychicznych, występujący jako adaptacyjna odpowiedź każdego człowieka na świadomość własnej egzystencji i kondycji²⁴.

Paweł Socha nie podejmuje się definiowania duchowości, co uważa za rzecz niemożliwą, ale proponuje własną bardzo interesującą i godną uwagi klasyfikację ujęć duchowości, jaka występuje w bogatej współczesnej literaturze, ukazującej to zagadnienie od strony teologii, filozofii, socjologii i psychologii. Dla tej ostatniej duchowość w ostatnich dziesięcioleciach stała się jednym z głównych przedmiotów badań, choć nie zawsze nazywanym w ten sposób. Dlatego też mówi on zarówno o duchowości jawnej, jak i ukrytej w uprawianiu psychologii. Do cech pozwalających ją identyfikować zalicza między innymi: a) transcendowanie lub przemianę, czyli wychodzenie poza stan dotychczasowy. Dotyczy to zwłaszcza osobowości, obrazu „ja”, systemu wartości czy przekonań; b) dążenie do sensu, rozumienie otaczającego świata, siebie oraz relacji międzyludzkich i ze światem; c) umiejętność adaptacji do zmieniających się uwarunkowań; d) zdolności poznawcze i samoświadomość; e) dążenie do integracji wewnętrznej, wyrażającej się dobrostanem, zdrowiem psychicznym i fizycznym; f) integracja ze światem zewnętrznym, obejmującym byty naturalne i nadprzyrodzone. Nie chodzi zatem o ujmowanie duchowości jako autonomicznego bytu, niesprowadzalnego do psychiki, a tym bardziej fizycznych właściwości mózgu, gdyż to jest przedmiotem zainteresowań neurofizjologii²⁵.

Za punkt wyjścia do wspomnianej klasyfikacji różnych ujęć duchowości, jakie występują we współczesnej literaturze, Paweł Socha przyjmuje fakt, że duchowość sama w sobie bywa rozumiana jako zjawisko nadnaturalne (nadprzyrodzone) albo naturalne, i ujmowana (chodzi o sposób podejścia) w sposób naturalistyczny albo antynaturalistyczny. W efekcie daje to cztery formy lub sposoby definiowania duchowości, przy czym w każdym przypadku kluczowa jest transcendencja lub transcendowanie, czyli przekraczanie dotychczasowej formy, prowadzące do przemiany²⁶.

²⁴ Zob. P.M. SOCHA, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2014, s. 24-28.

²⁵ Zob. P.M. SOCHA, *Duchowość jawna i ukryta. Czy warto kruszyć kopie o naukowy status badania duchowości?*, „Roczniki Psychologiczne” 16(2013), z. 3, s. 369-370.

²⁶ Zob. P.M. SOCHA, *Duchowość jako przemiana. Nowa teoria duchowości i jej zastosowanie w badaniach*, w: *Religijność i duchowość. Dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 263-265.

W świetle powyższych założeń duchowość nadprzyrodzona to ta, w której transcendentja rozumiana jest rzeczownikowo, a więc jako byt, natomiast duchowość naturalna jest wówczas, gdy transcendentja jest rozumiana czasownikowo, a więc jako transcendowanie.

Naturalistycznie rozumiana duchowość nadprzyrodzona jest to zatem duchowość, która wynika z „naturalnej” transcendentji, czyli mającej status bytu. W takim przypadku – kiedy człowiek w naturalny sposób, to jest właściwy dla jego natury i egzystencji, wchodzi w relację z boską lub inną nadprzyrodzoną transcendentją – duchowość jest odniesieniem do transcendentji Boga Osobowego, Bytu Absolutnego lub innego ducha.

Natomiast antynaturalistycznie rozumiana duchowość nadprzyrodzona to duchowość immanentnie zawarta w ludzkiej naturze, w jego niematerialnej istocie, a więc w tym, co tradycyjnie określane jest jako dusza, a co nie poddaje się badaniom empirycznym. Innymi słowy, jest to niematerialna dusza jako zasada egzystencji.

Z kolei duchowość naturalna, lecz rozumiana antynaturalistycznie, jest wejściem w relację. Staje się więc przedmiotem refleksji i pozwala się badać przy zastosowaniu metod psychologicznych oraz fenomenologicznych. Jej celem jest zapewnienie człowiekowi oczekiwanego przezeń dobrostanu.

Wreszcie duchowość naturalna, ujmowana naturalistycznie, pomija ontyczny status transcendentji i odniesienie podmiotu do jakkolwiek rozumianej nadprzyrodzoności. Jest zatem rozumiana jako transcendowanie podmiotu, wychodzenie „poza siebie”, przekraczanie swojego *status quo*, które prowadzi do przemiany. W tym sensie duchowość jest mechanizmem przystosowania się do zmieniających się warunków, gdyż służy rozwojowi. Ten rodzaj duchowości jest przedmiotem badań empirycznych, także przy zastosowaniu metod eksperymentalnych²⁷.

Dwa ostatnie ujęcia duchowości naturalnej, nazywanej czasem duchowością humanistyczną, są przedmiotem zainteresowania psychologii, głównie pod kątem rozwoju²⁸.

²⁷ P. SOCHA, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, s. 34-35.

²⁸ Zob. P. SOCHA, *Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia*, w: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia. Osobowość. Wiara. Religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 15-44.

4. DUCHOWOŚĆ ANTROPOGENICZNA U PODSTAW DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Na tle zarysowanych powyżej głównych współczesnych nurtów duchowości pojawia się w pełni uzasadniona kwestia miejsca dla duchowości religijnej, zwłaszcza chrześcijańskiej, a zarazem kształtu teologicznej refleksji nad nią. Nie jest jednak celem niniejszego studium bezpośrednia odpowiedź na pytanie, czy i w jakim stopniu „nowa duchowość”, a zwłaszcza duchowość nieregeligijna, pozostaje w całkowitej opozycji do duchowości chrześcijańskiej, stanowiąc dla niej realne zagrożenie? To zagadnienie było bowiem przedmiotem nauczania ze strony Magisterium Kościoła, zawartego między innymi w liście Kongregacji do Spraw Nauki Wiary adresowanym do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej pt. *Orationis formas* (z 15 X 1989) oraz w dokumencie wspólnym Papieskiej Rady Kultury i Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego pt. *Jesus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age* (z 3 II 2003).

Przedmiotem naszego zainteresowania są natomiast kwestie metateologiczne, a więc to, jaki należałoby przyjąć metodologiczny paradygmat duchowości z uwagi na wieloznaczność tego pojęcia, a także jakie z tego wynikają implikacje, na przykład, dla formacji duchowej i duszpasterstwa.

Klasyczna teologia duchowości katolickiej, jakiej przykład znaleźć można w powszechnie cenionych dziełach takich autorów, jak: Hadrian Tanquerey, Reginald Garrigou-Lagrange czy Antonio Royo-Marín, bazuje na neoscholastycznym modelu teologii, określanym niekiedy jako teologia „odgórna”. Jej sposób uprawiania, wciąż w znacznym stopniu aktualny, polega na tym, że za przesłankę większą bierze się dane Objawienia i Magisterium Kościoła. Z nich na drodze dedukcji właściwej dla filozofii wyprowadzane są wnioski ze względu na przesłankę mniejszą, jaką jest określony model życia duchowego, nie zaś realne uwarunkowania podmiotu duchowego. Jest to więc teologia dedukcyjna. Ten typ myślenia teologicznego o życiu duchowym, jako efekcie współpracy z Duchem Świętym, jest – jak się wydaje – nie do pogodzenia z przedstawionymi powyżej współczesnymi modelami refleksji nad duchowością.

Tymczasem po Soborze Watykańskim II w uprawianiu teologii katolickiej, a zwłaszcza teologii duchowości, coraz bardziej upowszechnia się model „oddolny”, oparty na myśleniu indukcyjnym. Ma ono za punkt wyjścia doświadczenie duchowe podmiotu, które jest identyfikowane na drodze oglądu fenomenologicznego, a następnie weryfikowane i interpretowane w świetle danych Objawienia i nauczania Kościoła. Wydaje się zatem, że ten typ upra-

wiania teologii duchowości daje możliwość znalezienia „płaszczyzny porozumienia” ze współczesnymi nurtami duchowymi, a raczej zrozumienia, czym duchowość jest sama w sobie i jakie ma to implikacje dla duchowości katolickiej²⁹.

Inspirująca dla współczesnej teologii duchowości katolickiej jest myśl kard. Karola Wojtyły, kontynuowana i rozwijana przez niego także po objęciu papieżstwa. Otóż w studium pt. *Osoba i czyn* (Kraków 1969), pisząc o duchowości, wychodzi on od pojęcia transcendencji ujmowanej w sensie epistemologicznym, która wskazuje na znamienne dla aktów ludzkiego poznania przekraczanie podmiotu w kierunku przedmiotu. Ta zdolność do autotranscendencji, jak ją określił kard. Wojtyła, stanowi sedno duchowości, rozumianej szeroko, jako właściwość wpisana w ludzką naturę i z niej wyrastająca. Z tej racji proponuję nazwać ją duchowością antropogeniczną³⁰. Gdy ta zdolność do autotranscendencji przybiera wyraźne ukierunkowanie soteryjne, a więc jest poszukiwaniem Absolutu, rozumianego także jako *Summum Bonum*, który może nadać sens życiu, wówczas mamy do czynienia z duchowością religijną. Nie chodzi więc o formalne włączenie się w ustrukturalizowane religie, takie jak na przykład judaizm, hinduizm, islam czy chrześcijaństwo, ale o doświadczenie egzystencjalne, zwane często duchowym, identyfikowane przez podmiot jako religijne, które znajduje swój wyraz także w jakichś aktach kultu.

Jak czytamy we wspomnianym dziele, człowiek jako osoba przez swój czyn w sposób świadomy i wolny wykracza poza aktualne doświadczenie własnego „ja”, przez co ujawnia swą niematerialną, a więc duchową naturę oraz przynależną jej duchowość. Nie można jednak utożsamiać jej z zaprzeczeniem materialności, jak czyniła to wczesna scholastyka posługując się pojęciem *spiritualitas*³¹. Według kard. Wojtyły, który jest zdeklarowanym personalistą i zarazem po mistrzowsku posługuje się językiem fenomenologii, istotę duchowości trzeba natomiast upatrywać w prawdziwości, czyli przyporządkowaniu do prawdy³². Wynika z tego, że duchowość człowieka wyraża się nie tylko w świadomości i myśleniu, ale także w działaniu. Wszystkim bowiem przejawom duchowości, a więc tego, co zostało wyżej nazwane du-

²⁹ Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 63-65; S. KAMIŃSKI, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, Lublin 1994, s. 476-478.

³⁰ Paweł M. Socha twierdzi, że „nie tyle religijność, ile duchowość jest cechą antropiczną” – *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, s. 58.

³¹ Zob. A. SOLIGNAC, *Spiritualité*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. XIV, red. M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, Paris 1990, k. 1142-1143.

³² K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1985², s. 218-219.

chowością antropogeniczną, musi odpowiadać realna immanencja ducha, czyli jakiś pierwiastek duchowy. Wobec tego – jak pisze kard. Wojtyła – „przejawów duchowości w człowieku nie sposób pojąć ani wyjaśnić bez owej stałości oraz substancjalności pierwiastka duchowego w nim”³³.

Zgodnie z wyjaśnieniami naszego autora, na ten duchowy pierwiastek w człowieku jako osobie wskazuje dostrzegalne powiązanie dwóch dynamizmów: działania („człowiek działa”) i doznawania („coś się dzieje w człowieku” lub „coś się dzieje z człowiekiem”). Nie tylko nie burzy to jedności osoby, ale ujawnia złożoność człowieka jako bytu cielesno-duchowego, dzięki czemu ma on świadomość, że posiada swoje ciało, a więc posiada siebie. Ta samoświadomość posiadania siebie zarówno w działaniu, jak i doznawaniu jest jednym z istotnych przejawów duchowości wywodzącej się ze złożonej natury ludzkiej i jej właściwej. Z tej racji, jak wspomniano, proponuję nazywać ją duchowością antropogeniczną. Przejawem duchowego pierwiastka w człowieku jest zatem niematerialność jego aktów poznawczo-wolitywno-afektywnych, które ujawniają się przez czyn. W każdym z nich aktualizuje się wrodzona zdolność do autotranscendencji, w którą zaangażowana jest zarówno świadomość, jak i wolność podmiotu oraz działanie i doznawanie. Do tego zaś niezbędny jest cały jego cielesny wymiar³⁴.

Ta kluczowa prawda powraca przynajmniej parokrotnie w nauczaniu papieskim. Dostrzegalna jest też pewna ewolucja poglądów św. Jana Pawła II, który w późniejszym okresie wiąże duchowość braną w sensie antropogenicznym nie tylko z prawdziwością, czyli dążeniem do prawdy, ale przede wszystkim z miłością, rozumianą jako samodarowanie się osoby drugiej osobie – Boskiej czy ludzkiej. Miłość zaś z istoty swej jest totalizująca, to znaczy ogarnia całą osobę, w każdym jej wymiarze, zarówno duchowo-moralnym, jak i psychofizycznym. Prześledzenie nauczania papieża, zwłaszcza odnośnie do małżeństwa i rodziny, pozwala zauważyć, że ewoluuje ona w sensie przedmiotowo-treściowym od werytatywnej (łac. *veritas* – prawda) do agapetycznej (gr. *agape* – miłość) koncepcji duchowości, zaś w sensie formalnym od metafizycznej do teologicznej, a nawet mistycznej³⁵.

³³ Tamże, s. 221.

³⁴ Zob. A. SZOSTEK, *Autotranscendencja podstawą duchowości w ujęciu kard. Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II – Mistrz duchowy* (Homo meditations, 27), red. M. Chmielewski, Lublin 2006, s. 37-51.

³⁵ Zob. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji* (Biblioteka teologii duchowości, 3), Lublin 2013, s. 305-311.

Potwierdzeniem tej tezy są między innymi słowa z posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* (z 22 XI 1981). Papież rozwija w niej myśl, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, powołując go do istnienia z miłości i do miłości (por. Rdz 1,27). Podkreśla przy tym, że w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety Bóg wpisał zdolność do miłości, a zarazem odpowiedzialność za wspólnotę, jaka z niej się rodzi. W tym kontekście pada stwierdzenie, że „człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej” (FC 11). W tych słowach została wyakcentowana integralność duszy i ciała, a zarazem wskazana miłość jako zasadnicze spoiwo jedności osobowej człowieka. Tym, co sprawia, iż wymiary duchowy i cielesny przenikają się w sposób nierozzerwalny, jest miłość, rozumiana jako wzajemne samodarowanie osób dla uszczęśliwienia.

Temat ten, osadzony w kontekście antropologii filozoficznej, powrócił w liście do rodzin *Gratissimam sane* (z 2 II 1994), wydanym w Roku Rodziny. Przywołując myśl Kartezjusza, który współczesnemu myśleniu o człowieku nadał charakter dualistyczny, św. Jan Paweł II stwierdził, że „nowożytny racjonalizm oznacza radykalne przeciwstawienie ducha i ciała w człowieku”. Tymczasem – jak podkreślił – człowiek „jest osobą przez swoje ciało i ducha zarazem. Nie można tego ciała sprowadzić do wymiarów czystej materii. Jest bowiem ciałem «uduchowionym», podobnie jak duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że poniekąd można go nazwać duchem «ucieleśnionym»” (nr 19).

Z obydwu, najbardziej reprezentatywnych, wypowiedzi papieża wynika, że typowe dla duchowej natury człowieka napięcie sytuuje się nie tyle na osi: ciało–dusza, co interesuje głównie filozofię i psychologię, lecz na osi: prawda–miłość, co jest przedmiotem głównie teologii. Nasuwa się wniosek, że im bardziej człowiek odkrywa porządek rzeczy i poznaje siebie, tym bardziej spełnia się w akcie samooddania i coraz bardziej integruje jako osoba. Wspomniana zdolność do autotranscendencji, czyli przekraczania wymiaru cielesnego przez ducha, czerpie swój dynamizm z prawdy i miłości, obejmuje zaś akty poznawcze, wolitywne i afektywne, które ujawniają się w czynie³⁶.

³⁶ O ścisłym związku prawdy i miłości, które są u podstaw duchowości antropogenicznej, uczy Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* (z 29 VI 2009). Czytamy tam o potrzebie „łączenia miłości z prawdą nie tylko w kierunku wskazanym przez św. Pawła, «*veritas in caritate*» (Ef 4,15), ale również w odwrotnym i komplementarnym kierunku – «*caritas in*

Jednym słowem, wszystko co charakteryzuje człowieka jako *homo sapiens*, a więc wszelkie przejawy jego rozumnej aktywności, a zwłaszcza wytwory cywilizacji i kultury, są przejawem jego duchowości, branej w sensie antropogenicznym.

W związku z tym należałoby mówić o różnych rodzajach duchowości antropogenicznej, odpowiednio do tego, ku czemu człowiek transcenduje w poszukiwaniu prawdy i miłości dzięki swej wolności oraz rozumności. Jeśli zatem autotranscendencja ma ukierunkowanie soteryjne, a więc jest zwróceniem się ku czemuś lub komuś, co w myśli kard. Wojtyły zostało nazwane transcendencją poziomą, lub jest zwróceniem ku własnemu wnętrzu (transcendencja pionowa) w celu przekroczenia ograniczeń czasoprzestrzennych i zapewnienia sobie trwałości bytu i szczęścia, wówczas można mówić o duchowości religijnej. Jest ona szczególną postacią duchowości antropogenicznej. W tym obszarze mieszczą się zróżnicowane pod względem doktrynalnym, etycznym i kulturowo-obrzędowym duchowości wszystkich religii świata, także chrześcijaństwo, jednak z bardzo istotnym zastrzeżeniem. A mianowicie, różne duchowości religii niechrześcijańskich można określić jako „oddolne”, czyli naturalne, albo przyrodzone. Natomiast duchowość chrześcijańską z punktu widzenia wiary katolickiej należy traktować jako religię „odgórną”, a więc nad-przyrodzoną (nadanaturalną). Mamy więc do czynienia z pewnego rodzaju „skokiem” jakościowym pomiędzy duchowościami różnych religii a duchowością chrześcijańską. Jak wiadomo, ma ona za przedmiot samoobjawienie się Boskiej Trójcy Osób we Wcielonym Synu Bożym Jezusie Chrystusie. Cechuje ją więc to, że jest oparta na Objawieniu biblijnym i ma charakter trynitarno-chrystologiczny, eklezjalny i sakramentalny, jak również maryjny³⁷. To oznacza, że pod względem doktrynalnym, etycznym i kulturowo-obrzędowym jest ona nieporównywalna i nieredukowalna do jakichkolwiek innych duchowości religijnych, a tym bardziej niereligijnych (ateistycznych).

W myśl scholastycznego aksjomatu *gratia non tollit naturam sed eam supponit et perficit*, duchowość chrześcijańska, mimo iż jest wynikiem działania łaski Bożej, to opiera się na wspomnianym dynamizmie autotranscendencji

veritate». Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w «ekonomii» miłości, ale z kolei miłość trzeba pojmować, cenić i żyć nią w świetle prawdy. W ten sposób nie tylko przysłużymy się miłości oświeconej prawdą, ale przyczynimy się do uwiarygodnienia prawdy” (nr 2).

³⁷ Zob. M. CHMIELEWSKI, *Główne rysy duchowości katolickiej*, w: *Duchowość, mistyka i medytacja chrześcijańskiego świata – katolicyzm* (Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?), red. I. Kamiński, J. Perszon, J. Kulwicka-Kamińska, Toruń 2014, s. 13-27.

wania, który jako właściwość ludzkiej natury jest wspólny wszystkim duchowościom religijnym. Z tej racji jedynie pod względem psychiczno-zjawiskowym (fenomenologicznym) można wskazać na pewne wspólne dla wszystkich duchowości przejawy. Znajdują one swe odbicie w postawach, które – jak wspomniano wyżej – do przedmiotu doświadczenia duchowego mają odniesienie poznawcze, aksjologiczno-efektywne i działaniowe. Oznacza to, że w sensie przedmiotowym nadprzyrodzona duchowość chrześcijańska jest jedna i nieredukowalna, zaś w sensie podmiotowym ma ona wiele form i przejawów, praktycznie tyle, ile osób nią żyje i ją praktykuje. Tę kwestię dobrze ilustruje obraz światła słonecznego, które padając na rozmaite przedmioty oraz żywe organizmy, odbija i wydobywa z nich nieskończoną ilość barw oraz kształtów. Tak samo jedna co do istoty duchowość chrześcijańska w każdym ochrzczonym, który nią żyje, ze względu na jego osobową indywidualność, znajduje nieskończoną i niepowtarzalną ekspresję. W tym sensie w ramach jednej duchowości chrześcijańskiej wyodrębnia się różne jej formy aspektowe, w zależności nie tylko od obiektywnych przesłanek doktrynalnych, ale również od tego, jak i dlaczego poszczególne osoby czy grupy przyjmują i przeżywają określone treści wiary oraz w jaki sposób na co dzień je praktykują. Mamy więc do czynienia z jedną co do istoty duchowością chrześcijańską w różnorodności swoich form³⁸.

*

Soborowy „zwrot antropologiczny” w życiu i działalności Kościoła katolickiego oraz w uprawianiu teologii skłania do tego, aby w szerszym niż dotychczas zakresie uwzględnić człowieka z całym jego osobowym bogactwem, które jak w zwierciadle odbija się w doświadczeniu duchowym. Zapewne to miał na myśli św. Jan Paweł II, który w pierwszej swej encyklice pisał, iż „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa” (RH 14).

Mówiąc o duchowości, należy więc pamiętać, że jako właściwość ludzkiej natury może ona przybierać rozmaite formy i przejawiać się na nieskończoną ilość sposobów. Można powiedzieć, że jest tyle duchowości (w sensie antro-

³⁸ Szerzej na ten temat zob.: M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 93-100.

pogenicznym), ile jest osób. Każdy bowiem ma jakąś swoją niepowtarzalną duchowość.

Nie ma więc podstaw, aby innym niż chrześcijańskie przejawom ducha ludzkiego odmawiać prawa do nazywania ich duchowościami. Tym bardziej nie ma żadnych podstaw, aby stawiać pomiędzy nimi znak równości, zwłaszcza w aspekcie treściowym, dopuszczając się przez to karygodnego synkretyzmu. Porównywanie czy zestawianie różnych duchowości pomiędzy sobą, łącznie z duchowością chrześcijańską, a tym bardziej wartościowanie ich w aspekcie soteriologicznym, o ile jest w ogóle możliwe, dopuszczalne jest jedynie na płaszczyźnie fenomenologii, psychologii oraz socjologii. Fenomenologia ma bowiem za zadanie opisać bez przedwstępnych założeń samo zjawisko transcendowania, psychologia zajmuje się badaniem jego mechanizmu, zaś socjologia analizuje społeczne oddziaływanie i skutki danej duchowości. Nauki o człowieku nie mają zatem odpowiednich narzędzi, aby badać religijno-soteryjne aspekty duchowości, gdyż jest to zadanie teologii, ewentualnie religioznawstwa. Tam więc, gdzie kończą się kompetencje wspomnianych nauk humanistycznych, otwiera się szeroka dziedzina refleksji teologicznej, która wyrasta z wiary w Boga Trójjedynego. Wielość duchowości na płaszczyźnie antropogenicznej czy nawet religijnej nie deprecjonuje duchowości chrześcijańskiej. Na tym tle ta ostatnia jawi się jako szczególnie godna uwagi propozycja transcendowania i spełniania się ducha ludzkiego.

BIBLIOGRAFIA

- ANCZYK A., Paweł M. Socha. Sylwetka Jubilata. Bibliografia prac Pawła M. Sochy, w: Religia. Religijność. Duchowość. W poszukiwaniu nowych perspektyw. Księga jubileuszowa dla Pawła M. Sochy od przyjaciół i uczniów, red. H. Grzymała-Moszczyńska, D. Motak, Kraków 2015, s. 9-19.
- BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Watykan 2009.
- CHMIELEWSKI M., Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej, Lublin 1999.
- CHMIELEWSKI M., Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji (Biblioteka teologii duchowości, 3), Lublin 2013.
- CHMIELEWSKI M., Główne rysy duchowości katolickiej, w: Duchowość, mistyka i medytacja chrześcijańskiego świata – katolicyzm (Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?), red. I. Kamiński, J. Perzson, J. Kulwicka-Kamińska, Toruń 2014, s. 13-27.

- COMTE-SPONVILLE A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, przekł. E.E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- GOŁASZEWSKA M., *Poetyka duchowości*, w: *Oblicza nowej duchowości. Dyskusja o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przełomie tysiącleci*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1995, s. 207-213.
- HARRIS S., *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, przekł. J. Żuławnik, Łódź 2015.
- JASTRZĘBSKI A., *Neuroteologia czy neuromitologia? O próbach neurobiologicznego badania modlitwy*, „*Duchowość w Polsce*” 15(2013), s. 235-244.
- KAMIŃSKI S., *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, Lublin 1994.
- LESZCZYŃSKA K., PASEK Z., *Nowa duchowość w badaniach społecznych*, w: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Kraków 2008, s. 9-20.
- MARIAŃSKI J., WARGACKI S., *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „*Przegląd Religioznawczy*” 4(2011), s. 127-149.
- MARIAŃSKI J., *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy – mit czy rzeczywistość*, „*Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*” 2015, nr 13(4), s. 22-45.
- NAPIÓRKOWSKI S.C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991.
- PASEK Z., *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013.
- SKOWRONEK K., PASEK Z., *Wstęp. Czy istnieje duchowość bez sacrum? Kilka słów o duchowości niereligijnej*, w: *Pozareligijne wymiary duchowości*, red. Z. Pasek, K. Skowronek, R. Tyrała, Kraków 2013, s. 7-16.
- SOCHA P., *Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia*, w: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia. Osobowość. Wiara. Religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 15-44.
- SOCHA P.M., *Duchowość jako przemiana. Nowa teoria duchowości i jej zastosowanie w badaniach*, w: *Religijność i duchowość. Dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 262-274.
- SOCHA P.M., *Duchowość jawna i ukryta. Czy warto kruszyć kopie o naukowy status badania duchowości?*, „*Roczniki Psychologiczne*” 16(2013), z. 3, s. 369-390.
- SOCHA P.M., *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2014.
- SOLIGNAC A., *Spiritualité*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. XIV, red. M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, Paris 1990, k. 1142-1173.
- SZOSTEK A., *Autotranscendencja podstawą duchowości w ujęciu kard. Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II – Mistrz duchowy (Homo meditans, 27)*, red. M. Chmielewski, Lublin 2006, s. 37-51.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985².

DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA
NA TLE WSPÓŁCZESNYCH KONCEPCJI DUCHOWOŚCI

ZARYS PROBLEMATYKI

S t r e s z c z e n i e

Współcześnie pojęcie „duchowość” jest bardzo popularne i przez to wieloznaczne. Obfita literatura przedmiotu prezentuje różne koncepcje duchowości, które można określić jako „nowa duchowość”. Wśród nich najbardziej wyróżnia się duchowość ateistyczna (duchowość bez Boga) i psychologia duchowości. Ich wspólną cechą jest opieranie się na wpisanej w ludzką naturę zdolności do transcendowania. Także kard. Karol Wojtyła w zdolności do autotranscendencji upatruje istoty duchowości, która przejawia się w szeroko rozumianej kulturze i cywilizacji.

Autor artykułu proponuje, aby tę podstawową formę duchowości, która ma źródło w ludzkiej naturze, nazwać duchowością antropogeniczną. Jeżeli zdolność do autotranscendencji ma ukierunkowanie soteryjne, wówczas staje się ona duchowością religijną. Jej szczególną formą, ze względu na czynnik nadprzyrodzony, jest duchowość chrześcijańska. Ponieważ ma charakter „odgórny”, jest nieredukowalna do żadnej innej formy duchowości.

Zawarta w ostatniej części artykułu propozycja metodologiczna zdaje się rozwiązywać – z jednej strony – możliwe napięcie między różnymi przejawami „nowej duchowości”, zwłaszcza duchowości bez Boga, a duchowością chrześcijańską. Z drugiej zaś strony – nie pozwala na stawianie znaku równości między nimi. Na tle różnych przejawów „nowej duchowości” i psychologii duchowości, duchowość chrześcijańska jawi się jako szczególnie godna uwagi propozycja transcendowania i spełniania się ducha ludzkiego.

Słowa kluczowe: duchowość; transcendencja; psychologia duchowości; metodologia, antropologia.