

Ks. Marek Chmielewski

DUCHOWOŚĆ, DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA, DUCHOWOŚCI ZAKONNE*

Jednym z charakterystycznych zjawisk końca XX wieku, naczynowanego postmodernizmem, jest wyraźne zainteresowanie dla życia religijnego człowieka, a zwłaszcza dla jego wymiaru duchowego. W parze z tym idzie nieufność wobec zdolności poznawczych człowieka i zwrócenie się ku temu, co tajemnicze, nieuchwytnie oraz irracjonalne. Przejawem „wyższej świadomości” jest dziś publiczne przyznawanie się do wiary w rzeczywistość nadmysłową i zajmowanie się duchowością, najczęściej rozumianą jako „odmienne” (W. James) lub „szczytujące” (A. Maslow) stany świadomości. Im bardziej są one egzotyczne i oryginalne, tym większe wzbudzają uznanie. Szerzą się więc sekty i najdziwniejsze ruchy religijne. Bez wahania stawia się je nad chrześcijaństwo, które rzekomo się „wypaliło”, a jego miejsce ma zająć ideologia Ery Wodnika (New Age), uznająca m.in., że przejawem potęgi człowieka jest nie rozum, ale swoiście pojęty duch i uczucia, będące jakby receptorami wszechogarniającej kosmicznej mocy.

W ten typowy dla postmodernizmu sposób, zaciera się ostrość pojęć i gubi się istota życia duchowego, a w szczególności chrześcijańskiej duchowości. To niebezpieczne zjawisko zaczyna się wdzierać także w obszar teologii katolickiej, najczęściej w postaci redukcjonizmu psychologicznego albo eklektyzmu doktrynalnego i metodologicznego zwłaszcza w odniesieniu do duchowości. Nie pozostaje to bez znaczenia dla całej teologii,

* Wydrukowano w: *w: Duchowość świętego Franciszka*, red. S. C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 31-48.

gdyż w obszarze duchowości najpełniej mogą spotykać się niekiedy skrajnie wyspecjalizowane dyscypliny teologiczne¹.

Zachodzi więc potrzeba doprecyzowania pojęcia duchowości w ogóle oraz ukazania specyfiki duchowości chrześcijańskiej i jej złożoności. Ta złożoność wyraża się w licznych szkołach duchowości i stylach życia duchowego, które tak w historii, jak i obecnie rozwijały się głównie w środowiskach zakonnych. Z konieczności ograniczymy się tu przeglądowego ukazania tej problematyki metodologicznej dotyczącej duchowości.

1. Kwestia nazwy oraz istoty duchowości

Wspomniane powyżej powszechne zainteresowanie życiem duchowym dobitnie świadczy o tym, że duchowość jest zjawiskiem ogólnoludzkim, niejako wpisanym w rozumność człowieka. Antoni J. Nowak OFM słowo „duchowość” zalicza do pojęć pierwotnych, a więc niedefiniowalnych, podobnie jako pierwotnym i niedefiniowalnym pojęciem jest „osoba”. Wynika z tego, że jak osoba wyraża się przez swoją osobowość, tak religijna funkcja rozumnej natury ludzkiej wyraża się w duchowości. Duchowość zatem w znaczeniu uniwersalnym jest tą właściwością natury ludzkiej, dzięki której zdolna jest ona doświadczać Transcendencji, a przez to również autotranscendować².

Dawniej nazywano to życiem wewnętrznym i do dziś pojęcia te często traktuje się zamiennie, gdy tymczasem zachodzi istotna różnica pomiędzy życiem wewnętrznym a życiem duchowym. Ponadto niektórzy autorzy dostrzegają różnicę pomiędzy życiem

¹ Zob. M. Belda, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*, „*Annales theologici*” 6(1992), s. 443-444.

² Por. A. J. Nowak, *Duchowość osób konsekrowanych*, [w:] *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lublin 1998, s. 178-180.

duchowym a duchowością. Faktem jest jednak, że pojęcie „życie wewnętrzne” ma mocną podstawę biblijną. Bardzo często występuje także w literaturze teologicznoduchowej oraz dokumentach Kościoła.

Św. Paweł, na przykład, kilka razy używa określenia „życie wewnętrzne” pisząc o rozdarciu człowieka pragnącego wypełniać Prawo Boże a zarazem ulegającego skłonnościom natury (por. Rz 7, 22; 2 Kor 4, 16). W liście do Efezjan Apostoł modli się „o wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka” dla swoich adresatów (3, 16).

Doktorowie Kościoła i wielcy święci bardzo często posługiwali się określeniem „życie wewnętrzne”. W obfitej literaturze teologicznoduchowej znajdujemy wiele cennych dzieł na ten temat. Wystarczy dla przykładu wymienić *Twierdzą wewnętrzną* św. Teresy od Jezusa.

Jeśli zaś chodzi o nauczanie Kościoła, to pojęciem „życie wewnętrzne” posługuje się m.in. Sobór Watykański II, jednak go nie definiuje. Na przykład w Dekrecie *Presbyterorum ordinis* zachęca kapłanów, aby zespalali w jedno swoje życie wewnętrzne z działalnością zewnętrzną³.

Natomiast Jan Paweł II w encyklice o Duchu Świętym utożsamia życie wewnętrzne z życiem duchowym, stwierdzając: „Pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy»” (DV 58). Nieco dalej zaś w tym samym punkcie czytamy: „Kościół — jak nikt inny — jest świadom tego, co w człowieku wewnętrzne, a zarazem najbardziej głębokie i istotne, bo duchowe i niezniszczalne”. Sam termin

³ D. de Pablo Maroto, *La espiritualidad en el Concilio Vaticano II. Bibliografía fundamental*, „Revista de Espiritualidad” 34(1975), s. 329; I. Colosio, *Il Concilio Vaticano II e la vita spirituale*, „Rivista di ascetica e mistica” 7(1962), s. 319.

„człowiek wewnętrzny”, oznaczający tego, kto żyje w Duchu Świętym, w tej encyklice występuje kilka razy (por. DV 59-62).

Pomimo — jak widać — pewnego usankcjonowania tej nazwy głównie przez starsze pokolenie teologów, zdecydowana większość współczesnych autorów krytykuje ją jako zbyt szeroką dla interesującej nas dziedziny życia chrześcijańskiego, a tym samym nieadekwatną i noszącą na sobie ślady tendencji manichejskich⁴. Zwraca się ponadto uwagę na to, że ściśle biorąc nie ma czegoś takiego, jak życie wewnętrzne, bo człowiek — z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej — stanowi jedność psychofizyczną i niezwykle trudno precyzyjnie wyodrębnić taką sferę jego aktywności realizującej się w jego centrum osobowym, a więc „wewnątrz”, która zarazem nie uruchamiałaby jakiejś aktywności zewnętrznej, uchwytniej dla otoczenia (np. postawy ciała, mimika, gesty itp.)⁵.

Słusznie zatem twierdzi ks. Wincenty Granat, że termin „[...] życie wewnętrzne należy rozumieć w znaczeniu bardzo ogólnym. Może ono oznaczać bogaty i różnorodny świat ludzkich myśli, pragnień, doznań, instynktów i wartościowań moralnych. Obok tego mówi się, że ktoś posiada głębokie lub płytkie życie wewnętrzne, przez co należy rozumieć, że posiada słaby lub mocny charakter, czy też realizuje wartości humanistyczne lub nie”⁶. Podobną myśl wyraża ks. Stanisław Witek, stwierdzając, że życie wewnętrzne to po prostu życie psychiczne, „[...] wyraża-

⁴ Zob. W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne. Powiązanie z teologią*, Poznań-Warszawa 1980, *passim*.

⁵ Zob. A. Żynel, *Duchowość chrześcijańska i jej podstawy w świetle teologii posoborowej*, [w:] *Chrześcijańska duchowość* (seria: „W nurcie zagadnień posoborowych”, t. 14), red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 14-15.

⁶ W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*, AK 85(1975), s. 195.

jące się w pożądaniami i namiętnościach, jakie prawdziwy uczeń Chrystusa powinien «ukrzyżować», aby iść w pełni za swoim Mistrzem”⁷.

Nieco inaczej tę kwestię ujmuje Louis Bouyer. Rozpatruje on życie wewnętrzne w relacji do życia religijnego i życia duchowego. Może zatem istnieć życie religijne, które nie będzie zawierać żadnego życia duchowego, ani życia wewnętrznego jako całości kształtu twórczych możliwości człowieka. Takie życie religijne ograniczać się będzie do elementarnego kultu i rytualizmu. Może istnieć także bogate życie wewnętrzne nie mające jednak nic wspólnego z życiem religijnym. Tym samym nie może być traktowane jako życie duchowe w najszerszym tego słowa znaczeniu. Są bowiem ludzie, także niewierzący, a nawet zdeklarowani materialści, którzy wykazują ogromne bogactwo wyobraźni, myśli i uczuć, które nie musi wcale pozostawać w jakimkolwiek związku z życiem religijnym, a tym bardziej życiem duchowym, jeżeli przez to ostatnie rozumieć będziemy co najmniej otwarcie się na rzeczywistość inną niż świat uchwytny zmysłowo. Przez życie wewnętrzne Bouyer rozumie zatem świadomość własnej egzystencji. Jeżeli ta egzystencja znajduje odniesienie do jakkolwiek pojętej rzeczywistości transcendentnej, wówczas można mówić o duchowości. Jeżeli z kolei ta rzeczywistość transcendentna postrzegana będzie w kategoriach osobowych i w płaszczyźnie wiary, to będziemy mieli życie duchowe. Ponadto omawiany autor zauważa, że „[...] życie wewnętrzne dąży samorzutnie do przekształcenia się w życie duchowe...”⁸.

Duchowość zatem należy do życia wewnętrznego i stanowi jego integralną część. Natomiast szczególną postacią duchowo-

⁷ S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 15.

⁸ Zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 1982, s. 11-12.

ści, jako religijnej funkcji rozumnej natury ludzkiej, jest życie duchowe, czyli przejaw działania Ducha Świętego w człowieku ochrzczonym⁹. Pisze o tym św. Paweł ukazując relację Adam-Chrystus (1 Kor 15, 45-49). Nawiązuje on do starożytnej antropologii filozoficznej wyróżniającej w człowieku ciało, duszę i ducha (por. 1 Tes 5, 23). Dusza jest tym, co sprawia, że ciało ludzkie żyje już nie na poziomie życia wegetatywnego, lecz na poziomie życia zmysłowo-rozumowego, (a więc — zgodnie z przyjętą terminologią — życia wewnętrznego i duchowości). Jest to poziom natury, który reprezentuje pierwszy stworzony człowiek — Adam. Dopiero Chrystus dokonawszy dzieła Odkupienia posyła Ducha Ożywiciela i w ten sposób podnosi człowieka na poziom życia nadprzyrodzonego, a więc życia duchowego, czyli życia w Duchu Świętym. On bowiem jest źródłem tego rodzaju twórczego bytowania, które zapoczątkowane na ziemi znajduje swą pełnię w wieczności, w wizji uszczęśliwiającej.

Apostoł zauważa, że „[...] nie było wprawdzie tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem” (1 Kor 15, 46). Zatem nie z powodu zasługi człowieka, ale z miłości Bóg swoją mocą podnosi człowieka do godności dziecka Bożego, które zdolne jest przynosić obfite owoce Ducha (por. Ga 5, 23). To działanie Ducha Świętego w człowieku nie niszczy jego życia wewnętrznego, przeciwnie — oczyszcza i udoskonala je (*gratia non tollit naturam sed eam perficit*). „Dzięki udzielaniu się Boga, duch ludzki, który «zna to, co ludzkie», spotyka się z «Duchem, który przenika głę-

⁹ Charles André Bernard zwraca uwagę, że mówiąc o teologii życia duchowego podkreślamy bardziej aspekt przedmiotowy, mówiąc natomiast o teologii duchowości, podobnie jak o teologii wyzwolenia itp., przechodzimy od aspektu przedmiotowego do aspektu metodologicznego. — [Ch. A. Bernard], *Discussioni: 1ª parte, [w:] Teologia spirituale. Temi e problemi*, red. M. Gioia, Roma 1991, s. 209.

bokości Boże». [...] Takie wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również siebie samego, swoje człowieczeństwo. Doznaje pełnego urzeczywistnienia ów obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku” — pisze Jan Paweł II (DV 58-59).

Życie duchowe jest zatem dziełem łaski, toteż nikt, nawet wyposażony w niezwykle bogate życie wewnętrzne, nie jest w stanie wznieść się na poziom Ducha¹⁰. Jego zapoczątkowanie dokonuje się w chwili chrztu św., kiedy człowiek staje się świątynią Ducha Świętego i zostaje wszczepiony w Mistyczne Ciało Chrystusa — w Kościół Święty. Oznacza to, że nie jest możliwe życie duchowe — w ścisłym tego słowa znaczeniu — poza widzialną wspólnotą Kościoła katolickiego. Toteż franciszkański teolog Alfonso Orlini, nie waha się stwierdzić, że „albo życie duchowe jest katolickie, albo nie ma go wcale”¹¹.

Życie duchowe jest sposobem egzystencji całkowicie przenikniętej wiarą, która jest otwarta na Ducha Świętego i w której wyraża się życie Ducha Świętego. U podstaw życia duchowego jest zawsze doświadczenie Ducha Świętego działającego we wspólnocie Kościoła. To doświadczenie oznacza całkowite znalezienie się człowieka ochrzczonego w orbicie wydarzenia, jakim jest Chrystus, a zarazem pełną potencjalną i zaktualizowaną skuteczność zbawczego działania Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym¹². Życie duchowe zatem, potocznie nazywane również

¹⁰ J. Weismayer, *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, Kraków 1993, s. 16.

¹¹ „Se è vero che fuori della Chiesa non vi è salute, non vi è quindi nè grazia nè santità. Perciò la santità è solo nella Chiesa, quindi anche la perfezione e la spiritualità; e non solo nella loro entità formale e divina, ma anche quale insegnamento, parte non accessoria del magistero ecclesiastico” — A. Orlini: *La spiritualità. Concetti e generalità*, „Miscellanea francescana” 57(1957), f. 2, s. 157.

¹² J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumato-*

duchowością chrześcijańską, to — z jednej strony — takie działanie Ducha Świętego na mocy Misterium Paschalnego Chrystusa, a — z drugiej strony — taka współpraca człowieka z tym działaniem, że jego skutkiem jest dojrzałość we wierze, a więc świętość, i zarazem pełnia rozwoju osobowego w Kościele.

W tym miejscu można wskazać na cztery zasadnicze płaszczyzny bądź wymiary tej uświęcającej i personalizującej współpracy podmiotu duchowego z łaską Bożą. Są to mianowicie: życie sakramentalne, życie modlitwy, praktyka cnót chrześcijańskich, czyli asceza, oraz apostołstwo. Wymieniają je wszyscy tzw. autorzy ascetyczni, każdy w sposób sobie właściwy inaczej rozkładając akcenty. Te cztery wymiary życia duchowego, które powinny być przedmiotem badania ze strony każdego, kto zajmuje się duchowością, bardzo plastycznie przedstawia m.in. św. Franciszek Salezy w dziele *Filotea*, porównując pobożność do drabiny patriarchy Jakuba z Rdz 28, 12¹³.

2. Historia i semiotyka pojęcia „duchowość”

logie und Spiritualität bei Augustinus, [w:] *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, red. C. Heitmann, H. Mühlen, Hamburg-München 1974, s. 223; B. Fraling, *Überlegungen zum Begriff der Spiritualität*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 92(1970), s. 189.

¹³ „Spójrz na drabinę Jakubową, ona bowiem jest prawdziwym obrazem pobożności. Obydwa boki drabiny, podtrzymujące szczeble, po których się wstępuje, wyobrażają modlitwę, wypraszającą nam miłość Bożą i sakramenta, wylewające tę miłość. Szczeble to nic innego, tylko różne stopnie miłości, po których postępujemy z cnoty w cnotę, to zniżając się do działania na korzyść bliźniego, to wznosząc się kontemplacją do zjednoczenia z Bogiem przez miłość”. — św. Franciszek Salezy, *Filotea czyli droga do życia pobożnego*, Olsztyn 1985, s. 29.

Wiele światła na rozumienie pojęcia „duchowość” w aspekcie chrześcijańskim, rzuca jego etymologia i historia. W formie abstrakcyjnej pojawiło się ono w epoce patrystycznej w listach pseudohieronimiańskich datowanych na lata dwudzieste V wieku, których rzeczywistym autorem jest najprawdopodobniej Pelagiusz († ok. 423-429), albo któryś z jego uczniów. W jednym z listów, zaadresowanych do dorosłego ochrzczonego imieniem Thesiphont, autor zachęcał do ustawicznego rozwoju. Wyraził to m.in. w zdaniu: *Age, ut in spiritualitate proficias*¹⁴.

W ciągu kolejnych stuleci pojęcie to przechodziło ewolucję znaczeniową od sensu ściśle religijnego w okresie od V do XI wieku, przez sens filozoficzny w pierwszej połowie XII wieku, aż po sens jurydyczny, który całkowicie zaniknął pod koniec XVI wieku.

W sensie religijnym „duchowość” oznaczała życie w Duchu Świętym i często była przeciwstawiana „cielesności” (*carnalitas*) lub nawet „zwierzęcości” (*animalitas*). Chodziło więc o wskazanie rzeczywistości i aktywności, które nie pochodziły z natury, lecz z łaski — od Ducha Świętego działającego w człowieku. Jako termin filozoficzny „duchowość” oznaczała sposób bycia lub poznania, przeciwstawiający się tendencjom cielesno-zmysłowemu i wskazywała raczej na niematerialność duszy ludzkiej. Jurydyczne natomiast rozumienie „duchowości” oznaczało administrowanie dobrami kościelnymi, materialnymi i duchowymi, a więc sprawowanie kultu, jurysdykcję, przedmioty kultu itp.¹⁵

W XIII wieku termin ten był niemal w powszechnym użyciu. Jednak w pismach św. Bonawentury pojawił się tylko 8 razy, zaś u św. Tomasza z Akwinu 9 razy. Św. Bonawentura używał go na

¹⁴ św. Hieronim, *De scientia divinae legis*, PL 30, 105-116; 9, 114d-115a.

¹⁵ Zob. A. Solignac, *Spiritualité*, DSAM t. 14, k. 1142-1143.

określenie cech ciał uwielbionych¹⁶, zaś św. Tomasz nadał mu wyłącznie sens ascetyczny, mówiąc o chwale, jakiej dostępuje człowiek „duchowy”, gdy pokona skłonności ciała. Duchowość (*spiritualitas*), według św. Tomasza, jest raczej przeciwstawieniem cielesności (*carnalitas*)¹⁷.

Ponowny renesans termin „duchowość” przeżywał w okresie polemik pomiędzy Bossuetem i Fenelonem, przy czym u Bossueta nabrał on wydźwięku pejoratywnego i może dlatego został niemal całkowicie zarzucony aż do lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Oficjalnie do słownika teologicznoduchowego powrócił w tytule dzieła Augusta Saudreau *Manuel de spiritualité* (Paris 1920), a następnie w trzutomowym dziele Pierre Pourrata pt. *La spiritualité chrétienne* (Paris 1918-1928). Do upowszechnienia tego pojęcia przyczyniło się m.in. czasopismo „La Vie Spirituelle” oraz *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*¹⁸.

Termin „duchowość” jest także obecny w oficjalnym nauczaniu Kościoła, choć rzadziej niż „życie duchowe”, traktowane zresztą bardzo często jako jego synonim. Sobór Watykański II używa pojęcia „duchowość” tylko 4 razy (DE 6, 15; DZ 6; DM 29), zaś pojęcie „życie duchowe” — 23 razy. Także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wierny doktrynie Vaticanum II, ogranicza się jedynie do użycia 5 razy słowa „duchowość” w 3 punktach poświęconych modlitwie bez określenia jego treści, zaś „życie duchowe” — 21 razy¹⁹. Zdecydowanie częściej pojęcia te funkcjonują w dokumentach Jana Pawła II, wśród których adhortacja *Vita*

¹⁶ Św. Bonawentura, *In Sent.*, I, d. 37, 1, a. 2, q. 1; ad 4; zob. A. Solignac, art. cyt., k. 1146.

¹⁷ STh I-II, q. 73, a. 5; III, q. 34, a. 1, ad 1; q. 65, a. 2, ad 1.

¹⁸ Zob. A. Solignac, art. cyt., k. 1149.

¹⁹ Zob. M. Chmielewski, *Zagadnienie duchowości w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995) z. 5, s. 5-25.

consecrata szczególnie obfituje w tę terminologię. Na 112 punktów dokumentu słowo „duchowość” użyte zostało 30 razy, zaś „życie duchowe” — 11 razy. Znamienne jest to, że przymiotnik „wewnętrzny”, tak charakterystyczny dla dawniejszej epoki teologii duchowości, w tym dokumencie pojawia się tylko 3 razy (VC 6, 81 i 103).

Warto dodać, że ostatnio pojęcie „duchowość” brane jest przez teologów w dwojakim sensie: jako praktyka życia duchowego (sens subiektywny) i jako usystematyzowana refleksja nad tymże życiem duchowym (sens obiektywny). W tym drugim przypadku oznacza po prostu teologię duchowości. Autorzy piszący po włosku preferują nazwę „teologia duchowa” (*teologia spirituale*) z uwagi na moralne zobowiązanie uprawiających tę dyscyplinę do praktykowania pogłębionego życia duchowego²⁰. Inni, jak na przykład Augusto Guerra, utożsamiający duchowość z życiem wewnętrznym, i polski teolog karmelitański Otto Filek, przez duchowość rozumieją także szkoły życia duchowego, tworzone głównie przez środowiska zakonne. Można więc mówić o trzech zakresach znaczeniowych pojęcia „duchowość” branego w kontekście chrześcijańskim, wskazujących zarazem na trzy fazy rozwoju świadomości teologicznoduchowej: indywidualną praktykę życia w Duchu Świętym, usystematyzowaną refleksję teologiczną nad życiem duchowym oraz struktury wspólnoto-

²⁰ Zob. G. Switek, *Spiritualität*, [w:] *Wörterbuch Christlicher Ethik*, red. B. Sto-eckle, Freiburg-Basel-Wien 1975, s. 227; T. Alvarez, *Experiencia cristiana y Teología Espiritual*, „Seminarium” 26(1974), s. 94-109; A. Queralt, *La „Espiritualidad” como disciplina teológica*, „Gregorianum” 60(1979), s. 330-331; A. G. Matanić, *Spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990, s. 35 n.

wego praktykowania życia duchowego w oparciu o doktrynę o tymże życiu²¹.

3. Doświadczenie duchowe jako podstawa duchowości

Na kanwie metodologicznej refleksji nad teologią duchowości, wielu współczesnych teologów zgłasza własne koncepcje duchowości i życia duchowego. Wspólną cechą tychże koncepcji jest wskazywanie doświadczenia duchowo-religijnego jako podstawy duchowości w ogóle, a chrześcijańskiego życia duchowego w szczególności.

Mówiąc o doświadczeniu nie chodzi nam tutaj o dokonywanie jakiegoś laboratoryjnego eksperymentu, ani o doświadczenie w sensie sensualistycznym, czyli doznanie jednostkowego wrażenia zmysłowego. Podstawą duchowości jest natomiast doświadczenie rozumiane jako uświadomiony akt, przez który podmiot duchowy wchodzi w relację do Boga, świata i samego siebie. Ponieważ każda relacja z metafizycznego punktu widzenia jest jakimkolwiek przyporządkowaniem czegośkolwiek czemuś²², dlatego tak rozumiane doświadczenie duchowe polega bardziej na aktualizacji dynamizmu doznawania, aniżeli na aktualizacji dynamizmu działania. Polega więc na aktualizacji tkwiących w podmiocie potencjalności ku autotranscendencji.

Jeżeli podmiot uświadamia sobie, że przedmiotem tej relacji, aktualizującym dyspozycje religijne tkwiące w naturze ludzkiej, jest jakkolwiek pojęte Bóstwo, to wówczas mamy do czynienia z doświadczeniem religijnym. Jednakże z uwagi na charakter lub

²¹ A. Guerra, *Teología espiritual, una ciencia no identificada*, „Revista de Espiritualidad”, 39(1980), s. 336-343; O. Filek, *Wokół terminu „duchowość”*, RTK 13(1966) z. 3, s. 41-42.

²² Zob. M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 329.

cel tego przyporządkowania podmiotu doświadczanemu przedmiotowi religijnemu można mówić o różnym zabarwieniu tego doświadczenia. Gdy podmiot nastawiony jest na poznanie istoty przedmiotu doświadczenia, wówczas będzie to doświadczenie metafizyczne, a gdy przedmiot postrzegany będzie w aspekcie piękna lub dobra, wtedy będzie to odpowiednio doświadczenie estetyczne lub etyczne. Natomiast o doświadczeniu religijnoduchowym w ścisłym tego słowa znaczeniu mówimy wówczas, gdy podmiot duchowy wchodzi w bezpośrednią relację z Bóstwem przede wszystkim ze względu na cel soteriologiczny.

W autentycznym doświadczeniu religijnoduchowym, podobnie jak w każdym innym, podmiot przyjmuje określone postawy, mające do przedmiotu tegoż doświadczenia trojaki odniesienie: intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące oraz behawioralne. Oznacza to, że podmiot w rezultacie doświadczenia duchowego, aktualizującego w nim potencjalności ku autotranscendencji, powinien mieć przynajmniej prekonceptyjne poznanie doświadczanego przedmiotu, a więc jakiś rodzaj intuicji, a nawet pojęciowe uchwycenie doświadczanej rzeczywistości, co dokonuje się w sferze rozumu. Następnie na mocy tego poznania powinno dokonać się uznanie przedmiotu doświadczenia i płynących zeń treści jako centralnej wartości, co z kolei dokonuje się głównie w sferze woli. Wreszcie poznanie i uznanie przedmiotu doświadczenia powinno znaleźć potwierdzenie w konkretnym działaniu lub zachowaniu, czyli w tzw. odniesieniu behawioralnym²³.

²³ Por. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 15-48; M. Rocheach, *Beliefs, attitudes, and values*, San Francisco 1968, *passim*; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 179.

Takie, fenomenologiczno-psychologiczne widzenie doświadczenia duchowo-religijnego dało podstawę ks. Walerianowi Słomce do zgłoszenia autorskiej koncepcji duchowości, nawiązującej m.in. do *Instrumentum laboris* (nr 21) VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów z 1990 roku, którego był ekspertem. Według ks. Słomki, duchowość to „zespół postaw serca pobudzonego przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji...” wobec nadnaturalnie objawiającego się Boga, spotykanego, przyjętego i doświadczanego przez wiarę, nadzieję i miłość oraz dary Ducha Świętego²⁴.

Warto zwrócić uwagę na dwa szczególne momenty tej definicji. Pierwszy wiąże się z wyeksponowaniem „serca” jako bezpośredniego i właściwego podmiotu zajmowanych postaw, przy czym przez serce należy rozumieć afektywne centrum osobowe i szczyt ludzkiego bytu, który mistycy określają jako „szczyt duszy” (*apex animae*), „duszę duszy” albo „dno duszy”. W tym afektywnym centrum osobowym dokonuje się identyfikacja świata wartości i pozostawanie z nimi w komunii miłości. „Kresem tej komunii miłości jest mistyczne doznawanie obecności i działania Ducha Świętego, któremu ostatecznie zawdzięcza się przebóstwienie i uszczęśliwiająca komunie z Bogiem oraz całym stworzeniem”²⁵.

Zatem właściwym i bezpośrednim podmiotem doświadczenia duchowego jest „serce” w takim znaczeniu, w jakim opisuje

²⁴ W. Słomka, *Teologia duchowości*, [w:] M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, s. 231-236; tenże, *Teologia duchowości pośród innych dyscyplin teologicznych*, [w:] *Veritatem facientes. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 405-406.

²⁵ W. Słomka, *Teologia duchowości*, art. cyt., s. 240-241.

je m.in. Dietrich von Hildebrand²⁶. Wynika z tego, że wymiar emocjonalno-wartościujący, wprost odwołujący się do woli, w zajmowanych postawach duchowych ma znaczenie priorytetowe. Z tej racji współczesną teologię duchowości postrzega się raczej jako teologię afektywną (*teologia affettiva*)²⁷.

Omawiany autor świadom jest nieporozumienia, jakie może rodzić takie ujmowanie duchowości, w centrum którego jest doświadczenie duchowe odwołujące się do afektywności. Zwłaszcza usystematyzowana refleksja teologiczna nad nim wydaje się staczać ku sentymentalizmowi i subiektywizmowi oraz jakby uniezależniać od autorytetu słowa Bożego i nauki Kościoła, stając się na nowo teologią relatywistyczną w duchu modernizmu i postmodernizmu. Należy jednak zauważyć, że doświadczenie chrześcijańskie o tyle jest autentyczne, o ile jest udziałem w takim doświadczeniu duchowym samego Kościoła, a przez Kościół w doświadczeniu Apostołów i Jezusa Chrystusa. Pismo św. i orzeczenia Magisterium Kościoła, jako ostateczna i natchniona werbalizacja chrześcijańskiego doświadczenia duchowego, pozostają nadal konieczną i obiektywizującą, choć nie jedyną podstawą uprawianej w ten sposób teologii duchowości²⁸.

Z faktu, że doświadczenie duchowe obok Objawienia i Magisterium Ecclesiae stanowi przesłankę teologii, wynika drugi ważny moment omawianej koncepcji duchowości. Mianowicie, w odróżnieniu od klasycznego, aprioryczno-dedukcyjnego sposobu uprawiania teologii duchowości, zacieśnianej do obszaru wiary chrześcijańskiej, ta koncepcja daje możliwość opisu i ba-

²⁶ D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1985; zob. S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.

²⁷ Zob. Ch. A. Bernard, *Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo 1985.

²⁸ W. Słomka, *Teologia duchowości*, art. cyt., s. 236.

dania wszelkich przejawów duchowości, także dalekich od chrześcijaństwa. Co więcej, wskazując na trojakie odniesienie podmiotu duchowego do przedmiotu doświadczenia, koncepcja ta daje klucz do identyfikacji postaw duchowych przy zastosowaniu odpowiednich metod fenomenologicznych. W tym ujęciu stanowi to dopiero punkt wyjścia dla weryfikacji i oceny teologicznej.

Wyraża się w tym otwarciu Kościoła na wszystkie przejawy działania Ducha Świętego i współpracy z Nim, także poza widzialnymi strukturami Kościoła (por. KK 13-17). Jest to także uznanie oczywistego faktu pluralizmu w zakresie form i przejawów duchowości rozumianej jako właściwość bytu ludzkiego, a tym bardziej jest to uszanowanie zróżnicowania w obszarze jednej w istocie duchowości chrześcijańskiej.

4. Jedność i zróżnicowanie duchowości

Niezaprzeczalnym jest fakt istnienia wielu i różnych form życia duchowego w łonie jednej co do istoty duchowości chrześcijańskiej²⁹. Chodzi nam tu głównie o formy duchowości, historycznie ukształtowane w tzw. szkoły duchowości, ściśle związane z poszczególnymi rodzinami zakonnymi. Należy w tym widzieć przejaw nieogarnionego działania Ducha Świętego, który „każdemu udziela tak, jak chce” (1 Kor 12, 11) dla wspólnego budowania Mistycznego Ciała Kościoła (por. KK 5 i 12; DA 3).

Wielość form życia duchowego w Kościele jest przejawem niewyczerpalnego bogactwa sposobów naśladownictwa Chry-

²⁹ A. Matanić, *Vocazioni e spiritualità*, Roma 1968, s. 11-12; tenże, *Le scuole di spiritualità nel magistero pontificio*, Brescia 1964, s. 28-31; tenże, *Temi fondamentali di spiritualità scientifica*, Roma 1976, s. 26-29; tenże, *La spiritualità come scienza...*, dz. cyt., s. 45-49, 60-67.

stusa i udziału w Jego świętości, jak również złożonych uwarunkowań ludzkiej egzystencji w Kościele i świecie. Duchowość chrześcijańska bowiem nie jest czymś zewnętrznym, ale jest rzeczywistością obejmującą człowieka we wszystkich jego wymiarach i konkretnej rzeczywistości, w której on żyje i w której poszukuje najbardziej adekwatnej odpowiedzi na swoje powołanie do świętości (por. KK 39). Ta różnorodność duchowości oznacza duchowe i apostołskie bogactwo Kościoła, jakim Duch Święty go obdarza, a dzięki któremu Mistyczne Ciało rozwija się i coraz bardziej upodabnia do swojej Głowy, wypełniając zarazem coraz doskonalej swoją misję w świecie. Z tej racji nie można konkretnej formy duchowości brać w sposób wyizolowany. Kryterium weryfikującym autentyczność poszczególnych form duchowości, historycznych czy współczesnych, jest odzwierciedlanie tego, co najbardziej istotne w życiu duchowym całego Kościoła. Świętość Kościoła bowiem wyraża się w różnych formach i na różne sposoby, jakie podejmują poszczególne członki (por. KK 41-42)³⁰.

Sobór Watykański II usankcjonował kwestię wielości duchowości, wskazując na zróżnicowanie chrześcijaństwa w płaszczyźnie konfesyjnej, jak również wyliczając środki doskonałości odpowiednie do stanów życia w Kościele (kapłańskiego, zakonnego i świeckiego)³¹ i form zaangażowania (kontemplacja i apo-

³⁰ A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza...*, dz. cyt., s. 43-45; R. Moretti, *La spiritualità e le spiritualità*, „Presbyteri”. Quaderni di spiritualità 4(1970), s. 691-692.

³¹ Trudno w tym miejscu zgodzić się z tezą F. Ruiz Salvadora, według którego stany życia w Kościele nie stanowią odrębnych duchowości, ale jedynie stwarzają mocną bazę materialną dla licznych duchowości, natomiast współczesne ruchy i wspólnoty stanowią pomost pomiędzy stanami życia a odrębnymi duchowościami. — F. Ruiz Salvador, *Compendio de teología espiritual*, Madrid 1991⁴, s. 587-591; Odmienne poglądy zgłasza J. D. Gaitán, *Espiritualidad y espiritualidades*, „Revista de Espiritualidad”, 43(1984), s. 696-697.

stolat)³². Mimo tego — jak zauważa François Vandebroucke — różnicowanie duchowości obecnie odbierane jest raczej jako zjawisko negatywne, chociaż nieuniknione³³.

Bogactwo form duchowości można porównać do światła słońca, które choć pochodzi z jednego źródła, to jednak w zależności od tego, kiedy, jak, w jakich warunkach, pod jakim kątem i na jaki pada przedmiot, mieni się mnóstwem barw i odcieni. Kolor bowiem jest specyficzną właściwością oświetlanego przedmiotu, aktualizowaną przez padające nań światło. Zatem kolor istnieje dzięki światłu, a jednocześnie światło ulega modyfikacji w swej barwie w zależności od tego, jaki z przedmiotu wydobywa kolor. Podobnie jedna co do istoty duchowość chrześcijańska, której podstawą jest doświadczenie Boga Trójjedynego przez Chrystusa w Duchu Świętym, wyraża się na liczne sposoby w zależności od wielorakich uwarunkowań doświadczającego podmiotu³⁴.

Autorzy podejmujący to zagadnienie wskazują zarówno na teologiczne jak i antropologiczne racje różnicowania form życia duchowego. Wśród racji teologicznych najwięcej mówi się o pluralistycznym charakterze samego Objawienia, będącego źródłem życia duchowego, i o wspólnotowej naturze Kościoła, jako zasadniczego środowiska, w którym może rozwijać się życie duchowe. Każda bowiem autentyczna wspólnota zasadza się na

³² Zob. I. Werbiński, *Jedność i wielość duchowości*, [w:] *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka i inni, Lublin 1993, s. 83-84; por. E. Cornelis, *Duchowość chrześcijańska i duchowości niechrześcijańskie*, „Concilium” 1-10(1965/66), s. 660-685.

³³ Zob. F. Vandebroucke, *Duchowość i duchowości*, „Concilium”, 1-10(1965/66), s. 665.

³⁴ Zob. tamże, s. 670; R. Moretti, art. cyt., s. 686-689; por. KK 37; DE 4. 9. 14-15. 17. 19; DWK 3 i 5; DRN 2. 4.

jedności w różnorodności. Z drugiej zaś strony – jak zauważa Charles André Bernard – przyczyną zróżnicowania form chrześcijańskiego życia duchowego są tkwiące w podmiocie możliwości percepcji Objawienia, działania łaski oraz pośrednictwa Kościoła. Różne sposoby, jakimi dociera do człowieka ochrzczonego to, co niekiedy określa się jako „obiektywność chrześcijańska”, sprawiają, że jedna w istocie duchowość chrześcijańska znajduje liczne wyrazy i formy w zależności od złożonych uwarunkowań historycznych, społeczno-kulturowych, psychologicznych itp.³⁵

Mając na względzie te uwarunkowania, franciszkanin z Kroacji – Atanasio G. Matanić podaje kilka kryteriów systematyzacji poszczególnych form i przejawów duchowości³⁶. Kryterium etniczno-geograficzne upoważnia do mówienia np.: o duchowości chrześcijańskiego Wschodu lub Zachodu, duchowości francuskiej, włoskiej, niemieckiej, a także polskiej. Ekspozowanie w przekazie doświadczenia duchowego typowych dla niego treści doktrynalnych, pozwala wyodrębnić, np.: duchowość pasyjną, duchowość pentekostalną, duchowość maryjną, duchowość eucharystyczną itp. Jest to tzw. kryterium doktrynalne. Ze względu na preferencję dla określonych praktyk ascetycznych, związanych z poszczególnymi cnotami chrześcijańskimi lub zespołem cnót, wyodrębnia się na podstawie tzw. kryterium ascetyczno-pragmatycznego, np.: duchowość miłosierdzia, wspólnotową, pokutną, modlitewną, misjonarską itp. Jest także kryterium antropologiczno-psychologiczne, według którego mówi się, np.: o duchowości kobiety lub mężczyzny, duchowości dzieci i mło-

³⁵ Zob. Ch. A. Bernard, *Médiations spirituelles et diversité des spiritualités*, NR-Th 92(1970), s. 605-633; J. Sudbrack, *Espiritualidad*, [w:] *Sacramentum mundi*, t. 2, Barcelona 1972, s. 837-838; J. D. Gaitán, art. cyt., s. 677-685; F. Ruiz Salvador, dz. cyt., s. 577-582.

³⁶ Zob. A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza...*, dz. cyt., s. 47-49.

dzieży, dorosłych lub starców itp. Częściej natomiast stosuje się kryterium historyczno-chronologiczne, pozwalające wyodrębnić, np.: duchowość czasów apostoelskich, duchowość pierwszych wieków, średniowiecza, baroku, współczesną, posoborową itd. Z tym ostatnim kryterium wiąże się wyodrębnianie form duchowości według charyzmatu wielkich zakonodawców i fundatorów szkół duchowości. Mamy zatem, np.: duchowość benedyktyńską, franciszkańską, dominikańską, karmelitańską, ignacjańską itd.

W związku z duchowościami zakonnymi należy mówić o tzw. „szkołach duchowości”³⁷, które powstawały głównie na bazie charyzmatu wielkich zakonodawców i dlatego rozwijały się na ogół jako konkretna, ustrukturalizowana forma duchowości zakonnej.

Szkoła duchowości rodzi się z podwójnego doświadczenia duchowego. Jest nim najpierw doświadczenie wybitnej charyzmatycznej osobowości założyciela. Następnie to doświadczenie duchowe indukuje podobne przejawy życia duchowego pierwszych jego uczniów i późniejszych naśladowców. Po upływie pewnego czasu, ktoś z naśladowców, śledząc doświadczenie fundatora i jego bezpośrednich uczniów, wydobywa i systematyzuje doktrynalny oraz praktyczny sens pierwotnego doświad-

³⁷ Termin „szkoła duchowości” pojawił się w drugiej połowie XIX wieku w związku z badaniami prowadzonymi nad życiem monastycznym. Upowszechnienie tego pojęcia dokonało się jednak dopiero w latach dwudziestych obecnego stulecia dzięki publikacjom P. Pourrata, H. Bremonda, J. Gautiera, jak również pracom badawczym prowadzonym na Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie i na Uniwersytecie Gregoriańskim. — Zob.: P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 1-4, Paris 1918-1928; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. 1-12, Paris 1929-1936; J. Gautier, *La spiritualité catholique*, Paris 1953; R. Blatnický, *Il concetto di scuola di spiritualità*, Roma 1967.

czenia duchowego, opisuje strukturę tego doświadczenia i środki doń prowadzące. Taką rolę w szkole duchowości franciszkańskiej odegrał m.in. św. Bonawentura. W ten sposób zasadnicze rysy szkoły duchowości, wypracowane przez fundatora i jego bezpośrednich współpracowników, otrzymują nowy wymiar doktrynalny. Dzięki temu depozyt fundamentalnego doświadczenia duchowego może być przekazywany naśladowcom, na nowo odkrywany, interpretowany i pogłębiany.

W zależności od tego, w jakiej mierze naśladowcy fundatora i jego bezpośrednich współpracowników rozwijają i ubogacają depozyt duchowego doświadczenia, można mówić o ilościowym lub jakościowym rozwoju szkoły duchowości. Rozwój ilościowy polega na liczebnym wzroście uczestniczących w tym dziedziczeniu duchowym, zaś rozwój jakościowy dotyczy aspektu doktrynalnego, prawnego i egzystencjalnego szkoły³⁸.

Aby więc mówić o szkole duchowości w sensie ścisłym, należy wyróżnić element podmiotowy i przedmiotowy. Jeśli chodzi o element podmiotowy, to jest nim osoba założyciela i naśladowców. Natomiast odnośnie do elementu przedmiotowego oczekuje się oryginalności doktryny. Chodzi tu o oryginalność w sensie absolutnym, kiedy pojawia się nowa forma życia duchowego lub nowa jakość teologiczna dająca także początek nowej szkole teologicznej, lub oryginalność w sensie formalnym, kiedy mamy do czynienia z nowym ujęciem teologicznym prawd uniwersalnych. Ten ostatni przypadek zachodzi najczęściej³⁹.

Wszystkie te formy życia duchowego w Kościele zbieżne są w elementach istotnych, różne zaś w elementach akcydental-

³⁸ R. Blatnický, dz. cyt., s. 21-28.

³⁹ Zob. tamże, s. 33-43; A. Favale, *Spiritualità e scuole di spiritualità*, „Salesianum” 52(1990), s. 841-845; por. E. Pacho, *Le scuole di spiritualità*, [w:] *La spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, Milano 1993, s. 73-74.

nych. Prawidłowość tę trafnie uchwycił Giovanni Colombo porównując poszczególne szkoły duchowości do prądów morskich, które w istocie nie są niczym innym jak morską wodą, różnią się jednak kierunkiem i prędkością własnego ruchu. Zwykle na obrzeżach konkretnego prądu morskiego trudno dostrzec ów ruch i kierunek, ponieważ woda miesza się z innymi, ponadto dużo wody pozostaje poza wszelkimi prądami. Statki przecinają te nurty dążąc do swych portów. Jeśli jednak potrafią wykorzystać istniejące prądy morskie, żegluga staje się szybsza, pewniejsza i łatwiejsza⁴⁰.

Podobnie jest z chrześcijańskim powołaniem do doskonałości. Może ono realizować się poza jakimikolwiek stylami, nurtami czy szkołami duchowości, jednakże włączenie się w określony i historycznie sprawdzony nurt życia duchowego, jakim jest bez wątpienia szkoła duchowości danej rodziny zakonnej, wybitnie pomaga do osiągnięcia doskonałości.

*

Nasuwa się więc refleksja końcowa, że w dobie nasilonego zainteresowania dla duchowości w ogóle, potrzebą chwili jest ustawiczne pochylenie się nad tym nurtem duchowości, w której się jest zakorzenionym. Jedynym jednak sposobem przeciwstawienia się mglistym postmodernistycznym tendencjom, niebezpiecznym dla chrześcijańskiego życia duchowego i duchowości jako takiej, jest — z jednej strony — krytyczne oraz precyzyjne pod względem merytorycznym i metodologicznym uprawianie teologii duchowości, a z drugiej — głęboka i wielkoduszna ule-

⁴⁰ G. Colombo, *Le fonti della Teologia Spirituale. La storia della spiritualità, le scuole di spiritualità*, „Teologia” 17(1992), s. 229.

głość Duchowi Świętemu działającemu w Kościele Świętym i przez Kościół. Jest to pilne zadanie w dziele nowej ewangelizacji, wyznaczone zarówno dla teologów, jak i dla ludu Bożego.