

Ks. Marek Chmielewski

METODOLOGICZNE ASPEKTY DUCHOWOŚCI MARYJNEJ*

Współcześnie jesteśmy świadkami dość żywego zainteresowania duchowością, nie rzadko utożsamianą ze stanami „wyższej”, to znaczy „odmiennej świadomości” (W. James), lub ze „szczytującymi stanami świadomości” (A. Maslow). Różnorodność przejawów tego „przebudzenia duchowego” może czasem przypominać — mówiąc językiem Tomasza Mertona — wrzask sępów krążących nad padliną¹. Okazuje się bowiem, że im bardziej wątpliwy i kontrowersyjny jest przedmiot tegoż zainteresowania, tym większy czyni się wokół niego hałas. Rodzi to wiele nieporozumień odnośnie do duchowości w ogóle, a nawet podejrzeń co do jej merytorycznej zasadności i celowości. Po części dotyka to także duchowości chrześcijańskiej i teologicznej refleksji nad nią. Wciąż jeszcze bowiem odżywiają poglądy, według których teologia duchowości to zwykła ascetyka i rodzaj pobożnej wiedzy stanowiącej część teologii moralnej².

Za ten stan rzeczy ponoszą odpowiedzialność także sami teologowie duchowości, którzy wciąż za mało uwagi poświęcają metodologicznej stronie uprawianej przez siebie dziedziny. Podobnie — jak zauważa ks. Lucjan Balter — autorzy zajmujący się duchowością maryjną czy też pobożnością maryjną nie precyzują

* Opublikowano w: „Salvatoris Mater”, 1(1999), nr 2, s. 320-336.

¹ *Zen i ptaki żądzy*, Kraków 1995, s. 7.

² Zob. A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990, s. 9.

pojęć, jakimi się posługują, uważając je za ogólnie znane i zrozumiałe dla wszystkich³. Nie trudno zgadnąć, jakie mogą być tego konsekwencje w praktyce życia chrześcijańskiego, tym bardziej, że tendencji do rozmywania pojęć sprzyja postmodernistyczny sposób myślenia, programowo lekceważący logikę i jakąkolwiek metodologię⁴.

W pełni zasadną więc wydaje się próba doprecyzowania podstawowych pojęć z zakresu teologii duchowości, jaką zamierzamy podjąć w niniejszym studium z punktu widzenia mariologii. Być może w osobnym opracowaniu trzeba będzie się zająć szerszym omówieniem pod tym kątem właściwego przedmiotu materialnego i formalnego teologii duchowości, specyficznymi dla tej dyscypliny źródłami oraz metodą.

1. ŻYCIE WEWNĘTRZNE A ŻYCIE DUCHOWE

W dawniejszej literaturze teologicznej dość powszechnie stosowano pojęcie „życie wewnętrzne”. Także obecnie, zwłaszcza starsi autorzy, używają go zamiennie z terminami „duchowość” i „życie duchowe”. Warto jednak zwrócić uwagę, że każdy z tych terminów wskazuje na odrębny desygnat.

Wiele treści na temat życia wewnętrznego zawarte jest w Piśmie św., zwłaszcza w listach Pawłowych, w dziełach wybitnych teologów oraz w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Św. Paweł kilka razy używa określenia „życie wewnętrzne” pisząc o rozdarciu człowieka, który chce wypełniać Prawo Boże, a zarazem ulega skłonnościom natury (por. Rz 7, 22; 2 Kor 4, 16). W liście do Efe-

³ L. Balter, *Duchowość i pobożność maryjna w świetle kościelnej tradycji*, „Ateneum Kapłańskie” 110(1988), s. 395-396.

⁴ Zob. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 9-27.

zjan modli się „o wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka” dla swoich adresatów (3, 16). W ślad za Apostołem doktorowie Kościoła i wielcy święci chętnie posługiwali się określeniem „życie wewnętrzne”, czego przykładem jest m.in. dzieło św. Teresy od Jezusa pt. *Twierdza wewnętrzna*. Pojęcia „życie wewnętrzne” używa m.in. Sobór Watykański II, ale go nie definiuje⁵. Natomiast Jan Paweł II w encyklice o Duchu Świętym utożsamia życie wewnętrzne z życiem duchowym, stwierdzając że „pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy»” (DV 58). Dodaje przy tym, że „Kościół — jak nikt inny — jest świadom tego, co w człowieku wewnętrzne, a zarazem najbardziej głębokie i istotne, bo duchowe i niezniszczalne” (tamże).

Mimo usankcjonowania nazwy „życie wewnętrzne”, większość współczesnych autorów poddaje krytyce stosowanie jej na określenie życia duchowego, jako zbyt szeroką, a przy tym noszącą na sobie ślady tendencji manichejskich. Zwracają oni uwagę, że ze względu na jedność psychofizyczną człowieka niezwykle trudno jest precyzyjnie wyodrębnić taką sferę jego aktywności realizującej się w centrum osobowym, a więc „wewnątrz”, która zarazem nie uruchamiałaby jakiejś aktywności zewnętrznej, uchwytniej dla otoczenia (np. postawy ciała, mimika, gesty itp.). Toteż przyjmuje się, że życie wewnętrzne to bogaty i różnorodny świat ludzkich myśli, pragnień, doznań, instynktów i wartościowań moralnych⁶.

⁵ Na przykład w Dekrecie *Presbyterorum ordinis* zachęca kapłanów, aby ze spalali w jedno swoje życie wewnętrzne z działalnością zewnętrzną. — Zob. 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.

⁶ Zob. W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*,

Wynika z tego, że może istnieć życie religijne, które nie będzie zawierać żadnego życia duchowego ani nie będzie angażować życia wewnętrznego jako całokształtu twórczych możliwości człowieka. Takie życie religijne ograniczać się będzie do elementarnego kultu i rytualizmu. Przeciwnie, może istnieć bogate życie wewnętrzne nie mające jednak nic wspólnego z życiem religijnym. Są bowiem ludzie, także niewierzący, a nawet zdeklarowani materialści, którzy wykazują ogromne bogactwo wyobraźni, myśli i uczuć, nie pozostających w jakimkolwiek związku z życiem religijnym, a tym bardziej życiem duchowym, o ile przez to ostatnie rozumieć będziemy co najmniej otwarcie się na rzeczywistość inną niż świat uchwytny zmysłowo.

Przez życie wewnętrzne można zatem rozumieć także 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 chrześcijańskiej, wówczas stanie się życiem duchowym⁷.

Innymi słowy: każdy człowiek z uwagi na swą rozumną naturę posiada życie wewnętrzne, układające się w jakąś duchowość, która w przypadku chrześcijanina zawsze powinna mieć postać życia duchowego, czyli życia w Duchu Świętym. Duchowość zatem należy do życia wewnętrznego i stanowi jego inte-

„Ateneum Kapłańskie” 85(1975), s. 195; W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne. Powiązanie z teologią*, Poznań-Warszawa 1980, passim; 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; S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 15.

⁷ Zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 1982, s. 11-12.

gralną część. Natomiast szczególną postacią duchowości, jako religijnej funkcji rozumnej natury ludzkiej, jest życie duchowe, czyli — jak uczy Jan Paweł II — „życie z wiary” (RM 48), albo „życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego” (VC 93)⁸

Jeżeli zatem św. Paweł, św. Teresa od Jezusa i tyłu innych autorów uznawanych powszechnie za autorytety w dziedzinie duchowości mówi o życiu wewnętrznym, to znaczy, że sfera psychoemocjonalna, wolitywna i poznawcza człowieka ochrzczonego powinny być przeniknięte darami Ducha Świętego. To działanie Ducha Świętego w człowieku nie niszczy jego życia wewnętrznego, przeciwnie — oczyszcza je i udoskonala zgodnie z aksjomatem *gratia non tollit naturam sed eam perficit*. Potwierdza to Jan Paweł II pisząc: „Dzięki udzielaniu się Boga, duch ludzki, który «zna to, co ludzkie», spotyka się z «Duchem, który przenika głębokości 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” (DV 58-59).

Jak wynika z powyższego, utożsamienie życia wewnętrznego z życiem duchowym byłoby pochopnym sakralizowaniem tego, co dopiero w długim i złożonym procesie oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia powinno być przeobrażone tchnieniem Ducha na wzór Chrystusa, aby można było powiedzieć za św. Pawłem: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje w mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Wówczas dopiero chrześcijanin stając się prawdziwie *homo novus*, w pełni żyje życiem duchowym. Jest ono zatem dzie-

⁸ Por. G. del Pozo, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, w: *Duch Odnowiciel* (kolekcja „Communio”, t. 12), red. L. Balter, Pallottinum 1998, s. 218-232.

łem łaski, toteż nikt, nawet wyposażony w niezwykle bogate życie wewnętrzne, nie jest w stanie wznieść się na poziom Ducha⁹.

Życie w Duchu Świętym jako oś chrześcijańskiej duchowości ma swój fundament i początek we chrzcie 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 znaczeniu tego słowa — poza widzialną wspólnotą Kościoła katolickiego. Dlatego franciszkański teolog Alfonso Orlini, nie waha się stwierdzić: „Albo życie duchowe jest katolickie, albo nie ma go wcale”¹⁰.

2. ŻYCIE DUCHOWE MARYI

W świetle powyższych uściśleń terminologicznych niewiele można powiedzieć o życiu wewnętrznym Maryi, a więc o Jej uczuciach, pragnieniach, sposobie myślenia itp. Nie to bowiem mieli na celu św. Łukasz i św. Jan Apostoł wnikliwie ukazując obecność Maryi w życiu Jezusa Chrystusa i wspólnoty apostołskiej. Z niezaspokojonej przez nich potrzeby bliższego poznania życia wewnętrznego tej niezwyklej Kobiety ze strony chrześcijan, zrodziły się apokryfy i cała tzw. pobożność ludowa, która karmi się dociekaniem, jakie związki psycho-emocjonalne zachodziły pomiędzy Matką Bożą a Jej Boskim Synem, dziewiczym Oblubieńcem Józefem, św. Elżbietą i całą gromadą rzeczywistych oraz fikcyjnych postaci biblijnych. W tej potrzebie odtworzenia stanów wewnętrznych Maryi trzeba między innymi widzieć źródło powstawania na przestrzeni wieków przeróżnych obrzę-

⁹ J. Weismayer, *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, Kraków 1993, s. 16.

¹⁰ A. Orlini: *La spiritualità. Concetti e generalità*, „Miscellanea Francescana” 57(1957), f. 2, s. 157.

dów i misteriów maryjnych, niekiedy o wysokim walorze katechetyczno-teologicznym, jak również folklorystyczno-kulturowym¹¹.

Dość zwięzły w formie literackiej przekaz biblijny odsłania natomiast niezwykle bogate życie duchowe Matki Bożej, czyli pełnię jej życia w Duchu Świętym. W tej płaszczyźnie bowiem ukazuje się cała prawda o Maryi i Jej roli w ekonomii zbawienia, jak również prawda o Bogu Ojcu objawiającym się w Chrystusie mocą Ducha Świętego. Słusznie zatem w trosce o odnowę współczesnej mariologii i duchowości maryjnej Sobór Watykański II, a w ślad za nim Paweł VI i Jan Paweł II postulują, aby pełniej uwzględniać związek Maryi z Trzecią Osobą Boską zarówno w płaszczyźnie dociekań teologicznych, jak i praktyki pobożności maryjnej (por. MC 27).

Soborowa konstytucja dogmatyczna o Kościele nawiązując do patrystyki i liturgii, Maryję nazywa „przybytkiem (*sacrarium*) Ducha Świętego” (KK 53), chcąc podkreślić, że jest On przyczyną sprawczą i wzorcą życia i postaw Matki Pana, ponieważ stale w Niej zamieszkuje. Oznacza to, że między Duchem Świętym a Maryją zachodzą najbardziej intymne więzi, których szczytowym momentem jest Wcielenie. Wskazuje to na głęboki wymiar trynitarny życia duchowego Maryi¹².

Podobnie Paweł VI postulując, aby „[...] praktyki pobożności względem Maryi Panny wyraźnie wykazywały charakter trynitarny i chrystologiczny” (MC 25), przypomina, że „[...] uświęcające działanie Ducha Świętego w Dziewicy Nazaretańskiej jest szczytowym momentem jego poczyznań w historii zbawienia”

¹¹ Zob. J. J. Kopeć, *Elementy maryjne w polskiej pobożności ludowej*, „Ateneum Kapłańskie” 111(1988), s. 29-43.

¹² Zob. S. Gręś, *Sanktuarium Ducha Świętego*, „Communio” 3(1983) nr 5, s. 76-84.

(MC 26). Wielokrotnie podkreślali to także Ojcowie Kościoła, przypisując Duchowi Świętemu „[...] wiarę, nadzieję i miłość, które ożywiały serce Najświętszej Dziewicy” (tamże).

Również Jan Paweł II podkreśla istotną rolę Ducha Świętego w życiu Maryi rozważając słowa Archanioła: „łaski pełna”. Pozdrowienie oprócz tego, że odnosi się do wybrania Maryi na Matkę Syna Bożego, wskazuje na całe Jej „nadprzyrodzone obdarowanie”, jakie dokonało się za sprawą Ducha Świętego (por. RM 9). Przejawem tego jest heroiczne posłuszeństwo wiary Maryi, porównywanej do wiary Abrahama. Odnośnie do tego Ojciec Święty pisze: „[...] jak potężne jest działanie łaski w Jej duszy, jak przenikliwy wpływ Ducha Świętego, Jego światła i mocy” (RM 18).

W ostatnich latach inspirowane nauczaniem Soboru i posoborowych papieży studia mariologiczne, także polskie, poszły w kierunku badań nad związkiem Trzeciej Osoby Boskiej z Maryją, nie wahając się nazywać Ją „Nosicielką Ducha Świętego – Pneumatoforą”¹³. Takie właśnie zainteresowanie teologów oraz ludu Bożego bardziej życiem duchowym Maryi, aniżeli Jej życiem wewnętrznym daje mocne fundamenty zarówno dla mariologii, jak i duchowości maryjnej, znajdującej swój wyraz w tzw. pobożności maryjnej.

¹³ Zob. np.: J. M. Salgado, *Pneumatologie et Mariologie. Bilan actuel et orientations possibles*, „Divinitas” 15(1971), s. 421-428; J. M. Alonso, *Mariologia y Pneumatologia. En torno al libro de H. Mühlen*, „Ephemerides Mariologicae” 21(1971), s. 115-121; 22(1972), s. 395-405; *Nosicielka Ducha. Pneumatofora*, red. J. Wojtkowski, S. C. Napiórkowski, Lublin 1998; S. de Fiores, *Na drogach Ducha z Maryją*, Warszawa 1998; S. Fudala, *Duch Święty i Maryja wzorem oblubieńczej miłości między Bogiem a ludźmi*, „Karmel” 18(1998) nr 2, s. 36-41; Ł. Kasperek, *Maryja Dziewica – matką i wzorem prowadzonych przez Ducha*, tamże, nr 4, s. 19-25; A. J. Nowak, *Maryja – Łaski Pełna, otwarta na Ducha Świętego, wzorem osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane” 6(1998) nr 1, s. 35-39; S. Hareźga, *Z Maryją odkrywamy Ducha Świętego*, tamże, nr 4, s. 17-22.

3. POJĘCIE DUCHOWOŚCI

Otwarcie się na jakkolwiek pojętą Transcendencję należy do elementarnych właściwości ludzkiej natury. Duchowość zatem jako takie właśnie otwarcie na Transcendencję jest zjawiskiem ogólnoludzkim, niejako wpisanym w rozumność człowieka. Z tej racji Antoni J. Nowak OFM słowo „duchowość” zalicza do pojęć pierwotnych, a więc niedefiniowalnych, podobnie jak pierwotnym i niedefiniowalnym pojęciem jest „osoba”. Zatem jak osoba wyraża się przez swoją osobowość, tak religijna funkcja rozumnej natury ludzkiej wyraża się w duchowości. Duchowość w znaczeniu uniwersalnym jest więc tą właściwością natury ludzkiej, dzięki której zdolna jest ona doświadczać Transcendencji, a przez to również autotranscendować¹⁴.

Samo słowo „duchowość” pojawiło się już w pierwszej połowie V wieku w listach pseudohieronimiańskich. W jednym z nich autor, najprawdopodobniej Pelagiusz, zachęca do duchowego rozwoju nowoochrzczonego imieniem Thesiphont w słowach: *Age, ut in spiritualitate proficias*¹⁵. Później słowo to przechodziło ewolucję znaczeniową od sensu ściśle religijnego w okresie od V do XI wieku, przez sens filozoficzny w 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*). Jako termin filozoficzny „duchowość” oznaczała sposób bycia lub poznania, przeciwstawiający się tendencjom cielesno-

¹⁴ Zob. A. J. Nowak, *Duchowość osób konsekrowanych*, w: „*Vita consecrata*”. *Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lublin 1998, s. 179-181; tenże, *Religijność bez Boga*, [w:] *Najważniejsza jest miłość*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 327-336.

¹⁵ Św. Hieronim, *De scientia divinae legis*, PL 30, 105-116; 9, 114d-115a.

zmysłowym 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.

W okresie scholastyki słowo „duchowość”, choć było w niemal powszechnym użyciu, sporadycznie pojawiało się w pismach św. Tomasza z Akwinu¹⁶ i św. Bonawentury¹⁷.

Oficjalnie do słownika teologiczno-duchowego termin ten wszedł na przełomie XIX i XX wieku w wyniku licznych sporów epistemologicznych dotyczących natury życia duchowego. Upowszechnił się dzięki popularności dzieł Augusta Sautreau pt. *Manuel de spiritualité* (Paris 1920) i Pierre Pourrata pt. *La spiritualité chrétienne* (Paris 1918-1928) oraz wielotomowego *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (Paris 1937-)¹⁸.

Samo słowo „duchowość” występuje 4 razy w dokumentach Soboru Watykańskiego II (DE 6, 15; DZ 6; DM 29), zaś *Katechizm Kościoła Katolickiego* używa go 5 razy w 3 punktach poświęconych modlitwie (KKK 2684, 2693, 2705)¹⁹.

Jako rzeczywistość uniwersalna, duchowość zawsze powinna być dookreślona przymiotnikowo, czym innym bowiem jest duchowość chrześcijańska w ogóle, a zupełnie czym innym, na przykład, duchowość dalekowschodnia. Wobec tego duchowość chrześcijańska, a ściślej — katolicka, to życie duchowe, przez

¹⁶ Zob. STh I-II, q. 73, a. 5; III, q. 34, a. 1, ad 1; q. 65, a. 2, ad 1.

¹⁷ *In Sent.*, I, d. 37, 1, a. 2, q. 1; ad 4.

¹⁸ Zob. A. Solignac, *Spiritualité*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 14, red. A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac, Paris 1990, k. 1142-1146; O. Filek, *Wokół terminu „duchowość”*, RTK 13(1966) z. 3, s. 41-42.

¹⁹ Zob. M. Chmielewski, *Zagadnienie duchowości w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995) z. 5, s. 6-9.

które rozumieć należy otwarcie się chrześcijanina na uświęcające działanie Ducha Świętego w mocy Misterium Paschalnego Jezusa Chrystusa i taką współpracę z łaską, że jej rezultatem jest dojrzałość we wierze i zarazem dojrzałość osobowości ochrzczonego²⁰. Zasadniczymi płaszczyznami bądź wymiarami tej uświęcającej i personalizującej współpracy podmiotu duchowego z łaską Bożą, są: życie sakramentalne, życie modlitwy, praktyka cnót chrześcijańskich czyli asceza oraz apostołstwo²¹.

Życie duchowe jest zatem 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 stanowi zasadniczy przedmiot zainteresowania ze strony współczesnej teologii duchowości. Chodzi mianowicie nie o doświadczenie w sensie laboratoryjnego eksperymentu albo jednostkowego wrażenia wywołanego przez jakiś bodziec w zmysłach. 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 czegokolwiek czemuś²², dlatego tak rozumiane do-

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie 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.

²¹ Św. Franciszek Salezy na początku dzieła *Filotea* życie modlitwy, sakramenty i ascezę, jako składowe chrześcijańskiej pobożności, porównuje do drabiny patriarchy Jakuba z Rdz 28, 12. — *Filotea czyli droga do życia pobożnego*, Olsztyn 1985, s. 29.

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

świadczenie duchowe polega bardziej na aktualizacji dynamizmu doznawania, aniżeli na aktualizacji dynamizmu działania. Mamy więc tu do czynienia z aktualizacją tkwiących w podmiocie potencjalności ku autotranscendencji. W te potencjalności wyposażają ochrzczonego udzielone mu dary Ducha Świętego i cnoty wlane, wraz z cnotami teologicznymi.

W autentycznym doświadczeniu religijno-duchowym, 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, powinien mieć przynajmniej prekonceptyjne poznanie doświadczanego przedmiotu, a więc jakiś rodzaj intuicji, a nawet pojęciowe uchwycenie doświadczanej rzeczywistości. To dokonuje się w sferze rozumu. Następnie na mocy tego poznania powinno dokonać się uznanie przedmiotu doświadczenia i płynących zeń treści jako centralnej wartości. To z kolei jest aktem woli. Wreszcie poznanie i uznanie przedmiotu doświadczenia powinno znaleźć potwierdzenie w konkretnym działaniu lub zachowaniu, czyli w tzw. odniesieniu behawioralnym²³.

Zgodnie z taką fenomenologiczno-psychologiczną perspektywą doświadczenia duchowo-religijnego ks. Walerian Słomka, nawiązując do *Instrumentum laboris* (nr 21) VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów z 1990 roku, którego był ekspertem, zgłasza własną koncepcję duchowości. Jest to — według niego — „zespół postaw serca pobudzonego przez Ducha, a mianowicie

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.

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. Jest ono afektywnym centrum osobowym, 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 uszczęśliwiającą komunie z Bogiem oraz całym stworzeniem”²⁵. Zatem właściwym i bezpośrednim podmiotem doświadczenia duchowego jest „serce”²⁶. 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.

Stawianie w centrum duchowości doświadczenia duchowego, odwołującego się do afektywności, może prowokować oskarżenia o relatywizowanie teologii w duchu modernizmu i post-

²⁴ W. Słomka, *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości* (seria „Duchowość w Polsce”, t. 1), Lublin 1993, s. 231-236; tenże, *Teologia duchowości wśród innych dyscyplin teologicznych*, w: *Veritatem facientes*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 405-406.

²⁵ Tamże, s. 240-241.

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

modernizmu, a także zarzut prowadzenia duchowości do płytkiego sentymentalizmu, co zresztą zdarzało się w historii duchowości, zwłaszcza w odniesieniu do kultu Matki Bożej. 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.

4. DOŚWIADCZENIE DUCHOWE MARYI

Uwzględniając powyższe uściślenia, należałoby dokonać różniczenia między duchowością Maryi, a duchowością maryjną. W centrum jednej i drugiej jest nieredukowalne doświadczenie duchowe, czyli rozpoznanie, uznanie i spontaniczna odpowiedź na uświęcające działanie Ducha Świętego. Z tej racji teolog zajmujący się duchowością Maryi, jeżeli chce pozostać wierny proponowanej metodologii, powinien podejmować próby opisu oraz interpretacji w świetle Objawienia i nauki Kościoła tego jakościowo najdoskonalszego doświadczenia obecności i działania Ducha Świętego, które wpisało się istotowo w osobowość i niezwykle powołanie Matki Bożej. W ujęciu systematycznym należałoby zatem badać Jej odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące oraz behawioralne do tego, co działo się w Jej sercu. Wielką pomocą służyć może egzegeza i teologia biblijna, pozwalająca pełniej odkrywać bogactwo treści w lako-

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

nicznym przekazie ewangelicznym.

Wydaje się, że podobną metodą posługuje się Jan Paweł II między innymi we wspomnianej encyklice maryjnej.

By zilustrować możliwość takiego ujęcia doświadczenia działania Bożego mocą Ducha Świętego w Maryi, warto rozważyć pokrótce sceny Zwiastowania i Nawiedzenia (por. Łk 1, 26-56). Otóż dialog Maryi z Archaniołem potwierdza głęboką Jej świadomość aktualizującego się Misterium Wcielenia. Maryja wie i rozumie, co się w Niej i przez Nią dokonuje. Jej wiara jest zatem wiarą „rozumiejącą”, gdyż jest wzmocniona szczególnymi darami Ducha Świętego. Wypowiedziane *fiat* wskazuje na to, że rozpoznanie woli Bożej wpisuje się najgłębiej w całą motywację Dziewicy z Nazaretu. Zaś pełen ekstatycznego uniesienia hymn *Magnificat*, pozwala odgadnąć, jak wielkie bogactwo uczuć towarzyszyło tej fundamentalnej odpowiedzi na uświęcające działanie Ducha Świętego. Natomiast wymownym przykładem behawioralnego odniesienia ze strony Maryi do doświadczenia działającego w Niej Ducha Świętego jest Jej gotowość służenia św. Elżbiecie.

Kończąc wnikliwą analizę tych dwóch wydarzeń, Ojciec Święty zestawia słowa Archanioła „łaski pełna” i słowa św. Elżbiety „błogosławiona, któraś uwierzyła”. W nich bowiem odsłania się zasadnicza treść mariologiczna i najgłębszy przejaw postawy duchowej wypływającej z owego doświadczenia napełnienia Duchem Świętym. „Pełnia łaski, przy zwiastowaniu anielskim oznacza dar Boga samego — pisze Jan Paweł II — wiara Maryi, którą głosi Elżbieta przy nawiedzeniu, wskazuje na to, jak Dziewica nazaretańska odpowiedziała na ten dar” (RM 12).

Na rozpoznaną wolę Boga względem siebie i zarazem uznaną za najwyższy imperatyw moralny, Maryja odpowiedziała „posłuszeństwem wiary”. „Odpowiedziała więc całym swoim

ludzkim, niewieścim «ja». Zawierało się w tej odpowiedzi wiary doskonałe współdziałanie «z łaską Bożą uprzedzającą i wspomagającą» oraz doskonała wrażliwość na działanie Ducha Świętego, który «darami swymi wiarę stale udoskonala» (RM 13).

W tym stwierdzeniu Papież wyprzedza treści, które pełniej wyraził rok później w liście apostolskim *Mulieris dignitatem* (z 15 VIII 1988), pisząc o „geniuszu kobiety”. Jego istotą jest wrodzona kobiecie zdolność do miłowania i bycia miłowaną (por. MD 29-30), a w związku z tym „wrażliwość na człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem!” (MD 30), jak również szczególna wrażliwość na to, co Boskie — na natchnienia Ducha. Z tej racji — zauważa Papież — „Chrystus rozmawia z kobietami o sprawach Bożych, znajdując u nich dla tych spraw zrozumienie: autentyczny rezonans umysłu i serca, odpowiedź wiary” (MD 15). Oznacza to, że kobieta w sposób szczególny jest dysponowana do postawy medytacyjnej względem tajemnic Objawienia. Jest to ważny element duchowości kobiety wprost wyływający z wrodzonego jej „geniuszu kobiety”²⁹.

Maryja odpowiadając *fiat* na objawioną Jej wolę Ojca Przedwiecznego, odsłoniła całe bogactwo swojego „geniuszu kobiety”, który wpisuje się w samo centrum Jej duchowości i stanowi zarazem wzór do naśladowania nie tylko przez chrześcijańskie kobiety³⁰. Z kolei naśladowanie Maryi, to najbardziej wiarygodny aspekt pobożności maryjnej.

²⁹ Zob. M. Chmielewski, *Medytacyjny wymiar «geniuszu kobiety»*. Refleksja nad Listem Apostolskim «*Mulieris dignitatem*», „Ateneum Kapłańskie” 122(1994), s. 283-293.

³⁰ Zob. tenże, „*Geniusz kobiety*” Maryi jako wzór chrześcijańskiego życia duchowego, w: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej* (seria: „Duchowość w Polsce”, t. 3), red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 161-174.

5. DUCHOWOŚĆ I POBOŻNOŚĆ MARYJNA

W omawianej encyklice *Redemptoris Mater* Jan Paweł II precyzyjnie rozróżnia między „duchowością maryjną”, a odpowiadającą jej „pobożnością maryjną”, przy czym duchowość jest nie tylko „samą nauką wiary, ale także życiem z wiary” (RM 48). A skoro wiara, jak uczy św. Jakub Apostoł (por. Jkb 42, 14-18), musi wyrażać się w konkretnych czynach, więc zewnętrznym przejawem „życia z wiary” jest pobożność. Zawiera się w niej owo behawioralne odniesienie do przedmiotu doświadczenia duchowego, o którym była mowa wcześniej.

„Pobożność” należy do najczęściej używanych słów w języku teologiczno-kościelnym. Pochodzi ono od łacińskiego *pietas*, które pierwotnie oznaczało postawę członków rodziny względem ojca, a przez to względem autorytetu cywilnego, na przykład imperatora. Wskazywało więc horyzontalny kierunek relacji interpersonalnych. Później szacunek dla głowy rodziny lub społeczeństwa przeniesiono na zmarłych przodków, co sprawiło, że *pietas* zaczęło oznaczać także odpowiedni kult zmarłych i bóstw domowych. Nabrało więc wymiaru wertykalnego, przy czym zawsze był to kierunek oddolny, idący od człowieka do Bóstwa³¹. Ten podwójny wymiar pobożności podkreśla także św. Tomasz, wiążąc ją z cnotą religijności. Nastawieniem woli człowieka, by oddać siebie samego z motywu miłości na służbę Bogu jako ostatecznemu celowi, Akwinata nazywa pobożnością we właściwym tego słowa znaczeniu, zaś troskę o najbliższych, innych członków społeczności i ojczyznę, nazywa pietyzmem³².

³¹ Zob. E. Ruffini, *Esercizi di pietà*, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, red. S. De Fiores, T. Goffi, Cinisello Balsamo 1985⁴, s. 509-511.

³² STh II-II, q. 82, a. 1-2; II-II, q. 101, a. 1.

Podkreślenie wertykalno-horyzontalnego wymiaru pobożności o tyle zasługuje na uwagę, że jedno z najczęstszych wypaczeń pobożności, a zwłaszcza pobożności maryjnej polega na odcinaniu się od zaangażowania w sprawy doczesne. Jest to postawa niekiedy określana jako tzw. sakralizm³³, a w mowie potocznej — bigoteria.

Drugim, realnym zagrożeniem dla pobożności chrześcijańskiej jest jej oderwanie od podbudowy intelektualnej, koniecznej dla integralności wiary zgodnie z aksjomatem *fides querens intellectum*, jak również niewłaściwe zaangażowanie sfery emocjonalno-motywacyjnej. Ten problem wydaje się, że dotyczy szczególnie pobożności maryjnej, czemu wyraz dał m.in. Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Marialis cultus*, pisząc o niewłaściwych sposobach wyrażania kultu. Są nimi m.in.: „[...] zwodnicza łatwowierność, zwracająca uwagę raczej na zewnętrzne praktyki niż na poważną gorliwość religijną: czcze i przemijające wzruszenie uczuciowe, zupełnie obce duchowi Ewangelii...” (MC 38).

Jak zatem powinna być kształtowana autentyczna duchowość maryjna i odpowiadająca jej pobożność?

Wspomniana adhortacja Pawła VI odnośnie do tego podaje w drugiej części dziewięć podstawowych zasad odnowy kultu maryjnego. Choć mowa jest w nich o kulcie, a nie o duchowości, to jednak z ich treści wynika, że chodzi o całościowy kształt postaw religijno-duchowych względem Boga aktualizowanych na wzór Maryi. Z tej racji Papież Maryję, będącą wzorem dla całego Kościoła, nazywa nauczycielką pobożności (por. MC 21).

³³ Sakralizm w radykalnej postaci za jedynie uświęcające uznaje tylko te czynności, które bezpośrednio dotyczą kultu Bożego. Wszystko inne co najwyżej ma charakter obojętny względem pobożności. — J. G. Piwiński, *Rola ćwiczeń pobożnych w rozwoju osobistego życia religijnego*, „Przegląd Powszechny” 69(1952), t. 234, s. 3-26.

Każdy więc, kto zajmować się będzie duchowością maryjną, zarówno od strony normatywnej, jak i fenomenologiczno-opisowej, oraz każdy chrześcijanin pielęgnujący w sobie synowską postawę względem Matki Pana, powinien uwzględnić te zasady w tych trzech odniesieniach względem doświadczenia duchowego, którego przedmiotem jest osoba Maryi i dzieło Ducha Świętego w Niej. Zasady te wskazują wyraźnie na przesłanki intelektualne wiary katolickiej, właściwie motywują postawę wiary i podpowiadają konkretne działania w celu naśladowania Maryi w Jej relacji do Osób Boskiej Trójcy, do Kościoła Świętego i całego Bożego stworzenia.

Dla kształtowania świadomości wiary pryncypialne znaczenie mają pierwsze cztery zasady, które w adhortacji *Marialis cultus* określone zostały jako podstawowe zasady odnowy kultu maryjnego. Są to: zasada trynitarna, chrystologiczna, pneumatologiczna i eklezjalna. Zabezpieczają one oddawanie czci „Ojcu przez Syna w Duchu” (por. MC 25). „Ponadto jest konieczne, by praktyki pobożności, którymi chrześcijanie poświadczają swoją cześć i poszanowanie dla Matki Pana, jasno i wyraźnie wskazywały miejsce, jakie zajmuje Ona w Kościele” (MC 28). Starożytna zasada mariologii eklezjologicznej brzmi: *Ecclesia mater — Mater Ecclesiae*. Można ją rozumieć w ten sposób, że Kościół staje się macierzyński na tyle, na ile wpatruje się i naśladuje Matkę Kościoła. Istnieje bowiem z woli Chrystusa głęboki związek Maryi z Jego Mistycznym Ciałem (por. RM 5), toteż Maryja jest „pierwowzorem Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (KK 64). Tylko w takiej trynitarno-eklezjologicznej perspektywie w pełni zrozumiała jest rola Maryi w dziele zbawienia.

Postulowane przez Pawła VI dowartościowanie Pisma św. w duchowości i pobożności maryjnej także nie jest bez znaczenia

dla owego odniesienia intelektualno-poznawczego względem doświadczenia synowskiej relacji ochrzczonego do Maryi. „Kult Najświętszej Panny żadną miarą nie może oddalać się od tego ogólnego ukierunkowania życia chrześcijańskiego”, jakże wytycza Pismo św. (MC 30).

Jeśli zaś chodzi o motywacyjny i praktyczny (behawioralny) aspekt duchowości i pobożności maryjnej, to — zgodnie z przyjętą przez nas koncepcją duchowości chrześcijańskiej — należy zwrócić uwagę na tzw. wskazania szczegółowe, zawierające się głównie w zasadach: liturgicznej i ekumenicznej, a także zasadzie antropologicznej i naśladownictwa.

Dokument wyraźnie przestrzega przed mieszaniem liturgii eucharystycznej z praktykami typowymi dla pobożności maryjnej, co zaciera rolę Eucharystii, jako „szczytowego momentu spotkania wspólnoty chrześcijańskiej” (por. MC 31). Równie ważna jest przestroga, aby w praktykach pobożności maryjnej starannie unikano wszystkiego, co mogłoby innych braci chrześcijan wprowadzać w błąd odnośnie do prawdziwej nauki Kościoła Katolickiego (por. MC 32), tym bardziej, że istnieją „niemałe rozbieżności pomiędzy sposobem myślenia licznych braci z innych Kościołów i wspólnot kościelnych, a nauką katolicką «o roli Maryi w dziele zbawienia»” (MC 33).

Ważnym z punktu widzenia odniesienia motywacyjnego jest postulat Pawła VI, aby w oddawaniu czci Najświętszej Dziewicy zwrócić szczególną uwagę na osiągnięcia współczesnej antropologii (por. MC 34). Obraz Maryi bowiem, wytworzony przez pewien typ literatury pobożnej, jest nie do przyjęcia przez współczesnego człowieka, co zniechęca go do oddawania kultu Maryi i naśladowania Jej. Właśnie naśladowanie Maryi jako wzoru całkowitego przyłgnięcia do woli Bożej (por. MC 35) jest szczególną

troską Kościoła i miarą autentyczności postaw duchowych względem Maryi, zwłaszcza ze strony kobiet (por. MC 36-37).

W podsumowaniu refleksji będących zaledwie próbą uściślenia terminologii dotyczącej duchowości w ogóle, a duchowości maryjnej w sposób szczególny, nasuwa się pytanie: czy podejmowane zabiegi metodologiczne nie odbiorą duchowości maryjnej, dynamicznie odradzającej się po Soborze Watykańskim II, specyficznego jej piękna i spontaniczności wyrazu?

Odpowiedź wydaje się narzucać sama. Wbrew hołdującym nadmiernej spontaniczności zwolennikom postmodernizmu, trzeba stwierdzić, że jak o pięknie i funkcjonalności każdego żywego organizmu w dużym stopniu rozstrzyga jego kręgosłup, tak o tożsamości każdego dzieła człowieka decyduje jego wewnętrzna struktura. To samo dotyczy szeroko pojętej duchowości, a więc także duchowości maryjnej i odpowiadającej jej pobożności. Im mocniejszy fundament, tym większa możliwość architektonicznej fantazji; im solidniejsza podbudowa metodologiczna duchowości maryjnej, tym większa wrażliwość na Tajemnicę Maryi i działającego w Niej oraz przez Nią Ducha Świętego. Przejrzysta metodologia mariologii i duchowości maryjnej zagwarantuje prawowierność pobożności maryjnej, która dzięki temu — jak pisze św. Ludwik Grignon de Montfort — stanie się pewną drogą do Boga w Jezusie Chrystusie³⁴.

³⁴ *Tajemnica Maryi*, nr 23, Poznań 1982, s. 25.