

Ks. Marek Chmielewski

## ZAGADNIENIE DUCHOWOŚCI W «KATECHIZMIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO»\*

Bez wątplenia jednym z epokowych wydarzeń po Soborze Watykańskim II jest wydanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, oficjalnie ogłoszonego przez Jana Pawła II 11 X 1992 r. Konstytucją Apostolską *Fidei depositum*.

Jego celem, jak czytamy we Wstępie, jest „...przedstawienie organicznego i syntetycznego wykładu istotnych i podstawowych treści nauki katolickiej, obejmującej zarówno wiarę, jak i moralność w świetle Soboru Watykańskiego II i całości Tradycji Kościoła” (p. 11). Ma on posłużyć – pisze Papież we wspomnianej Konstytucji – jako „...pewny i autentyczny punkt odniesienia w nauczaniu nauki katolickiej, a w sposób szczególnie jako tekst wzorcowy dla katechizmów”<sup>1</sup>.

Nasuwa się zatem pytanie: czy i w jakim stopniu w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* jest również obecny temat duchowości chrześcijańskiej? W coraz liczniejszych opracowaniach i komentarzach do *Katechizmu* temat ten jest prawie nieobecny. Komentatorzy piszący na tematy duchowe w *Katechizmie* koncentrują się zasadniczo na modlitwie, obszernie wyłożonej w części czwartej<sup>2</sup>.

---

\* Druk w: „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 5, s. 5-25.

<sup>1</sup> Konstytucja Apostolska *Fidei depositum*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994, s. 8.

<sup>2</sup> Zob. np.: Ch. Bernard, *La preghiera nella vita cristiana*, w: *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, red. R. Fisichella, Edizioni Piemme (Casale Monferrato) 1993, s. 1135-1153; U. Vanni, *La preghiera del Signore: Il «Padre nostro»*, tamże, s. 1157-1188; A. Chapelle, *La preghiera cristiana*, w: *Il Catechismo del Vaticano II. Introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Edizioni Paoline (Cinisello Balsamo) 1993, s. 87-100; J. Sesé, *Oración y santidad*, „Scripta Theologica” 25(1993), s. 719-736; Z. Wit, *Kult i modlitwa*, w: *Katechizm Kościoła*

Pierwszym krokiem w poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytanie będzie wyszukanie w polskim przekładzie *Katechizmu* najbardziej typowych dla teologii duchowości pojęć, które mogą stanowić „klucz” do jego interpretacji.

## 1. Słownictwo teologiczno-duchowe

Dokonując semantycznej analizy tekstu pod kątem interesującego nas zagadnienia, weźmiemy pod uwagę kluczowe pojęcia funkcjonujące w literaturze teologiczno-duchowej, takie jak: asceza, doskonałość, duchowość, duchowy, mistyka, modlitwa, pobożność, świętość i życie wewnętrzne<sup>3</sup>.

Wypada najpierw zająć się terminem *d u c h o w o ś ć*. Występuje on zaledwie 5 razy w 3 punktach poświęconych modlitwie, przy czym w p. 2684 pojawia się aż trzykrotnie. Czytamy tam m.in.: „W komunii świętych rozwinęły się w historii Kościołów różne duchowości. Osobisty charyzmat świadka miłości Boga do ludzi mógł być przekazywany, jak na przykład «duch» Eliasza Elizeuszowi i Janowi Chrzcicielowi, by uczniowie mogli uczestniczyć w tym duchu. Duchowość znajduje się także w miejscu zetknięcia różnych prądów liturgicznych i teologicznych oraz świadczy o inkulturacji wiary w określone środowisko ludzkie i jego historię. Różne duchowości chrześcijańskie uczestniczą w żywej tradycji modlitwy i są niezbędnymi przewodnikami dla wiernych. W swojej bogatej różnorodności rozszczepiają one czyste i jedyne Światło Ducha Świętego”. Punkt 2693, należący do sekcji zwanej „W skrócie”, jest dosłownym powtórzeniem przedostatniego z cytowanych zdań.

---

*Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki i E. Pudelko, Lublin 1995, s. 135-1147.

<sup>3</sup> Autor jest świadom możliwości pomyłek w podawaniu ile razy i w ilu punktach *Katechizmu* występuje dany termin. Informacje te należy zatem traktować jako pomocniczą przesłankę dla postawionego zagadnienia oraz jego ilustrację.

Natomiast p. 2705, omawiając środki ułatwiające uprawianie medytacji, obok Pisma Św., świętych ikon, tekstów liturgicznych, pism mistrzów duchowych, przyrody i historii, wymienia także dzieła z zakresu duchowości.

Jak widać, nie jest to – niestety – definicja duchowości.

Terminem pochodnym jest przymiotnik *d u c h o w y*, który w różnych formach gramatycznych pojawia się w przekładzie polskim w 98 punktach na oznaczenie 55 rzeczowników<sup>4</sup>. Najczęściej występuje w takich konotacjach, jak: życie duchowe – 12 razy; dusza duchowa – 8 razy; istoty lub stworzenia duchowe – 7 razy; dobro (dobra) duchowe – także 7 razy; walka duchowa, tradycja duchowa i pieczęć duchowa – po 5 razy. Bardzo rzadko (od jednego do trzech razy) pojawiają się terminy: kierownictwo duchowe, postęp duchowy, śmierć duchowa, wiek duchowy, wolność duchowa i piękno duchowe. Nie ma natomiast pojęcia *d o ś w i a d c z e n i e d u c h o w e*, które we współczesnej teologii duchowości jest pojęciem kluczowym. Brak także pojęć pochodnych, jak: doświadczenie mistyczne, doświadczenie religijne i doświadczenie wewnętrzne.

Warto zwrócić uwagę na antynomie: „duchowy-materialny” lub „duchowy-cielesny”. W liczbie pojedynczej i mnogiej występują w 12 punktach, w tym koniunktywnie aż 10 razy.

„Duchowość” i „duchowy” są derywatami od słowa „duch”. Otóż słowo *d u c h w* w *Katechizmie* występuje w 637 punktach. W 552 przypadkach odnosi się wprost do Ducha Świętego, (w tym 444 razy jest imieniem własnym Trzeciej Osoby Boskiej), a w 22 zawiera treści antropologiczne i pojawia się zwykle w zestawieniu ze słowem „ciało”, albo jako synonim struktury psychiczno-duchowej człowieka.

W tradycyjnej teologii duchowości często zamiast terminu „duchowy” używano określenia *w e w n ę t r z n y*. Otóż przymiotnik ten jest obecny w *Katechizmie* w 41 punktach, z czego 6

---

<sup>4</sup> W przekładzie włoskim przymiotnik ten pojawia się 130 razy w 124 punktach na oznaczenie 61 rzeczowników.

razy służy na oznaczenie „człowieka wewnętrznego”, 5 razy dotyczy modlitwy. Jako przysłówek występuje kilkakrotnie, z czego jeden raz wiąże się z czasownikiem „wzrastać” (p. 1700). Tylko jeden raz pojawia się termin „życie wewnętrzne” (p. 2186) w klasycznym znaczeniu.

Termin *a s c e z a* jest obecny 5 razy: w dwóch przypadkach (p. 1734; 2015) asceza stanowi istotny i pozytywny element rozwoju duchowego, w dwóch innych (p. 2733; 2755) jest mowa o znużeniu w życiu duchowym (*acedia*), jako braku lub wypaczeniu ascezy, zaś p. 2043 mówiąc o Przykazaniach Kościelnych stwierdza, iż „piąte przykazanie [...] wyznacza okresy ascezy i pokuty, które przygotowują nas do uroczystości liturgicznych...”. Nie ma natomiast w tekście pojęcia *a s c e t y k a*. Interesujące jest jednak to, że treść, jaką w pojęcie „asceza” wkładała tradycyjna teologia duchowości *Katechizm* obszernie przedstawia mówiąc o „walce duchowej”, rozumianej tu dość szeroko (zob. p. 405, 921, 2515-2516, 2725, 2752).

Tradycyjnie z ascezą wiązano mistykę, zwykle jako jej przeciwstawienie, a czasami również jako jej dopełnienie. W *Katechizmie* termin *m i s t y k a* w formie rzeczownikowej nie pojawia się. Natomiast w formie przymiotnikowej występuje wiele razy, zwykle na oznaczenie Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa. Tylko jeden raz w p. 2014 i oznacza najgłębsze zjednoczenie z Chrystusem, jako szczyt duchowego rozwoju.

Jeśli chodzi o termin *d o s k o n a ł o ś ć*, to w różnych formach gramatycznych występuje w 51 punktach, z czego w 9 odnosi się do Boga i wskazuje na Jego istotę. W 17 przypadkach mowa jest o osiągnięciu doskonałości chrześcijańskiej<sup>5</sup>.

Ten sam zakres znaczeniowy obejmuje pojęcie *ś w i ę t o ś ć*. W polskim tłumaczeniu *Katechizmu* pojawia się ono w 67 miejscach w bardzo zróżnicowanych konotacjach, które można zebrać w cztery zasadnicze grupy: a) świętość w sensie abstrakcyj-

---

<sup>5</sup> Zob. pp. 1308, 1374, 1693, 1704, 1709, 1711, 1731-1732, 1973, 2013, 2015, 2028, 2045, 2359, 2550, 2690, 2825.

nym (p. 58, 826, 1202, 1475, 1709, 1768, 2581); b) świętość ontologiczna Boga (np. p. 208-209, 459, 749, 2152, 2182, 2261); c) świętość Kościoła (np. p. 156, 670, 773, 825, 1986); d) powołanie chrześcijanina do świętości (np. p. 824, 829, 1533, 1695, 2013, 2813). Zagadnieniu świętości poświęcono specjalny paragraf w trzeciej części *Katechizmu*, poświęconej moralności chrześcijańskiej (p. 2012-2016). Zawarty tam wykład *Katechizmu* o świętości, jako celu i powołaniu chrześcijanina, zasadniczo da się ująć w powyższe grupy znaczeniowe. To, co szczególnie może zainteresować teologa duchowości w związku ze świętością, to między innymi imperatyw ascetyczny wyrażony w słowach: „Droga do doskonałości wiedzie przez Krzyż. Nie ma świętości bez wyrzeczenia i bez walki duchowej. Postęp duchowy zakłada ascezę i umartwienie...” (KKK 2015).

P o b o ż n o ś ć, jako jedno z pojęć związanych z duchowością, (przynajmniej w tradycyjnej teologii), znajduje zróżnicowane zastosowanie 15 punktach w różnych formach gramatycznych.

Na koniec analizy semantycznej należy zwrócić uwagę na pojęcie m o d l i t w a, które spośród całego słownictwa typowego dla teologii duchowości, w *Katechizmie* występuje najczęściej: w obu liczbach 671 razy w 369 punktach, co jest zrozumiałe z uwagi na IV rozdział, w całości poświęconym modlitwie, w którym termin ten jest obecny około 530 razy. Uwzględnić należy ponadto pojęcia związane z modlitwą, jak: medytacja i kontemplacja. Otóż słowo m e d y t a c j a w polskim przekładzie pojawia się zaledwie 2, zaś występujący 6 razy w przekładzie włoskim czasownik „medytować”, w wersji polskiej został zastąpiony czasownikiem „kontemplować”. Sam zaś termin k o n t e m p l a c j a lub jego derywaty w polskim przekładzie pojawia się w 37 punktach, podczas gdy w wersji włoskiej zaledwie 17 razy w 8 punktach.

Jak więc widać, słownictwo specyficzne dla literatury teologiczno-duchowej nie należy do wiodących środków przekazu

treści wiary w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Przeciwnie, wydaje się być szczątkowe i nasuwa przypuszczenie, że również koncepcja życia duchowego potraktowana została marginalnie. Nie znajdujemy bowiem wyjaśnienia, na czym w istocie polega życie duchowe. Brak ponadto omówienia innych istotnych dla życia duchowego zagadnień, jak chociażby doświadczenie duchowe, które jest u samych podstaw duchowości. Wydaje się to być zignorowaniem osiągnięć wiedzy teologicznej w tym zakresie.

## 2. „Katechizm posoborowy”

Zgodzenie się na tak surową ocenę oficjalnego nauczania Kościoła, usankcjonowanego najwyższym autorytetem, byłoby nie tylko brakiem pokory i miłości względem Kościoła, a tym samym narażeniem się na zerwanie jedności wiary, ale także świadczyłoby o rażącej niekompetencji w zakresie poruszanego zagadnienia.

Sobór Watykański II również nie opracował specjalnego traktatu z zakresu duchowości, mimo to żaden z teologów nie wątpi o jego przełomowym znaczeniu zarówno dla praktyki życia duchowego, jak i teologii duchowości, o czym świadczy nie słabnące w literaturze teologicznej zainteresowanie zagadnieniem duchowości w nauczaniu soborowym<sup>6</sup>. W tej samej perspektywie

---

<sup>6</sup> Zob. np.: I. Bardes, J. Huguet, *Progres teologic i espiritualitat en el Vatican II*, „*Questiones de Vida Cristiana*” 33-34(1966), s. 500-517; J. Castellano Cervera, *Los grandes temas de la espiritualidad „tradicional” en la doctrina del Vaticano II*, „*Revista de Espiritualidad*” 34(1975), s. 166-188; G. Holotik, *Pour une spiritualité catholique selon Vatican II*, „*Nouvelle Revue Théologique*” 107(1985), s. 838-852; tenże, *Ansätze zu einer zeitgemässen Spiritualität nach dem II. Vatikanum*, Bern, 1985; tenże, *Les sources de la spiritualité selon Vatican II*, tamże, 109(1987), s. 66-77; D. de Pablo Maroto, *La espiritualidad emergente del concilio Vaticano II*, „*Analecta Calasanciana*” 31(1989), s. 295-343; T. Matus, *La Teologia della vita spirituale nei documenti del Concilio Vaticano II*, „*Oggidomani*” 5(1980), s. 158-164, 199-208, 247-252; V. Morero, *Concilio e vita interiore. Spunti di meditazione sui temi concilia-*

należy ujmować *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który – jak wyraził się Ojciec Święty w homilii z 8 XII 1992 r. – jest „Katechizmem posoborowym”<sup>7</sup> w pełnym tego słowa znaczeniu.

Inicjatywa bowiem opracowania katechizmu, który uwzględniałby w całości nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz sytuację Kościoła Katolickiego w świecie współczesnym, zrodziła się podczas Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w 1985 r., zwołanego w 30-lecie zakończenia prac Soboru, jako wyraz troski o wcielanie jego uchwał w życie Kościołów lokalnych.

Nie tylko w zamiarze, lecz także w treści *Katechizmu* wyraźna jest wierność nauczaniu Soboru i wrażliwość na „zmysł wiary” oraz doświadczenie duchowe Kościołów lokalnych. O tym, że jest to rzeczywiście „Katechizm posoborowy” świadczy już sam fakt częstego cytowania dokumentów Vaticanum II – aż 767 razy, konfrontowanych ze „znakami czasu”, wyłonionymi dzięki szerokiej konsultacji, poprzedzającej jego opracowanie<sup>8</sup>. Specjalna komisja bowiem, powołana 10 VII 1986 r. przez Jana Pawła II, składająca się z kardynałów i biskupów pod przewodnictwem kard. Józefa Ratzingera<sup>9</sup>, na rozesłaną ankietę otrzymała łącznie około 24 tys. sugestii, w tym od 1092 biskupów z całego świata. Dotyczyły one głównie zagadnień moralnych<sup>10</sup>. Twierdzi się za-

---

ri, Milano 1967; J. L. Urrutia, *Espiritualidad postconciliar (según el Corazon de Cristo)*, Santander 1972; W. G. Wheeler, *The crisis of Spirituality: After the Council*, „The Tablet” 220(1966), s. 181-182.

<sup>7</sup> w: *Il Catechismo del Vaticano II*, dz. cyt., s. 183.

<sup>8</sup> Zob. A. Amato, *Il catechismo nella storia della Chiesa. Un sintetico sguardo storico*, w: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, dz. cyt., s. 563.

<sup>9</sup> Skład Komisji: kard. W. Wakefield Baum, kard. Bernard F. Law, kard. Simon D. Lourdusamy, kard. Jozef Tomko, kard. Antonio Innocenti, abp Jerzy Stroba, abp Néophytos Edelby, abp Henry Sebastian D’Souza, abp Isidore De Souza, abp Jan P. Schotte, bp Felipe Santiago Benitez. – „L’Osservatore Romano” 126(1986) nr 135, s. 1.

<sup>10</sup> Zob. R. Martinelli, *Le fasi di elaborazione del Catechismo*, w: *Il Catechismo del Vaticano II*, dz. cyt., s. 25; L. Pacomio, *Storia e struttura del Catechismo*, w: *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, dz. cyt., s. 564-569.

tem, że *Katechizm* jest pierwszym przykładem inkulturacji wiary w świecie współczesnym, odpowiadającej na jego problemy i wyzwania o charakterze religijnym, moralnym, społecznym i duchowym<sup>11</sup>.

Od strony formalnej wzoruje się on na stylu myślenia teologicznego i redagowania typowym dla dokumentów Vaticanum II, toteż zawiera, oprócz cytatów z dokumentów tegoż Soboru, bardzo liczne i czasem obszerne fragmenty Pisma św., pism Ojców Kościoła, a także *Magisterium Ecclesiae*. Mimo tego nie można powiedzieć, aby przedstawiał się jako konglomerat twierdzeń dogmatycznych i norm moralnych. Przeciwnie, jest on harmonijną syntezą odnowy zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II. Nie chodziło zatem o stworzenie oryginalnego dzieła teologicznego, ale o wyznaczenie wiary i o ukazanie „piękna prawdy w jej harmonii”, mimo iż Ojciec Święty w Konstytucji *Fidei depositum* oraz Wstęp do *Katechizmu* podkreślają jego szczególnie walor doktrynalny<sup>12</sup>.

Zrozumiały jest zatem dystans, jaki przejawia *Katechizm* wobec teologicznych „nowości”. Dotyczy to tym bardziej teologii duchowości, która będąc stosunkowo „młoda” dyscypliną teologiczną, wciąż jeszcze poszukuje swej tożsamości, o czym świadczą niekiedy daleko idące rozbieżności w poglądach współczesnych spirytualistów na naturę, cel i metodę teologii duchowości<sup>13</sup>. Dokument ogranicza się zatem do pozytywnego wykładu prawd wiary, życia liturgiczno-sakramentalnego, norm moralnych i praktyki modlitwy, ujmowanych w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II i posoborowego doświadczenia Kościołów lokalnych. Unika teologicznej systematykacji duchowości,

---

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Catechismo e inculturazione*, „Il Regno. Documenti” 37(1992), s. 585-589.

<sup>12</sup> Zob. S. Maggolini, *Criteri per la stesura*, w: *Il Catechismo del Vaticano II*, dz. cyt., s. 47.

<sup>13</sup> Zob. M. Belda, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*, „Annales theologici” 6(1992), s. 431-457.

stawiając akcent na jej egzystencjalno-praktyczny wymiar.

Mimo tego, da się wyłonić w nauczaniu *Katechizmu* pewne nowe akcenty, które dzięki pogłębionej i wszechstronnej analizie oraz skonkretyzowaniu ich w ramach przygotowywania katechizmów lokalnych, stanowiąc mogą cenne przesłanki dla duchowości katolickiej, jak i dla refleksji teologicznej nad życiem duchowym.

### 3. Przesłanki dla duchowości katolickiej

Mówiąc o przesłankach dla duchowości katolickiej, mamy na myśli praktyczne wskazania odnośnie do życia duchowego, które *Katechizm* podaje wprost, bądź też należy je wydobyć na drodze analizy teologicznej całości jego nauczania.

Nowością *Katechizmu* jest nade wszystko mistagogiczny charakter jego doktryny. Polega on na doprowadzeniu do osobistego doświadczenia wiary, jakie najpełniej realizuje się w sprawowaniu liturgii Kościoła i modlitwie. Dzięki temu chrześcijanin doświadcza, że jest uświęcany mocą Ducha Świętego w Kościele. Oznacza to, iż rozwijając się jako osoba ludzka, odzyskuje pełnię „obrazu i podobieństwa” otrzymanych w akcie stworzenia.

#### 3.1. Duchowość mistagogiczna

Podstawowymi elementami patrystycznej katechezy była doktryna zsyntetyzowana w *Credo*, liturgia przeżywana w sprawowaniu sakramentów, pouczenie moralne zawarte w ustawicznym wezwaniu do nawrócenia i przestrzegania przykazań oraz duchowość wyrażająca się w modlitwie, zwłaszcza w *Ojciec Nasz*. Nawiązując do starożytnych katechizmów, także posoborowy *Katechizm* prezentuje cztery części, organicznie ze sobą powiązane: wiara wyznawana (część I – *Wyznanie wiary*), następnie celebrowana i przekazywana w liturgii Kościoła (część II – *Celebracja misterium chrześcijańskiego*), wyrażająca się w prak-

tyce życia zgodnego z normami moralnymi (część III – *Życie w Chrystusie*) osiąga swój szczyt w osobowym doświadczeniu Boga poprzez modlitwę (część IV – *Modlitwa chrześcijańska*). W życiu chrześcijańskim wyznawanie wiary, sprawowanie sakramentów i świętość ludzkiej aktywności, dopełniają się w duchowości i są jej wyrazem<sup>14</sup>.

Nie ulega zatem wątpliwości, że celem zasadniczym *Katechizmu* jest doprowadzenie do doświadczenia wiary, co w starożytnej terminologii określano mianem *m i s t a g o g i a*.

Samo słowo pojawia się w tekście zaledwie jeden raz jako określenie katechezy liturgicznej mającej na celu wprowadzenie w Misterium Chrystusa (p. 1075). Nie dziwi to, gdy uwzględnia się fakt, iż termin ten nie był używany ani przez św. Pawła, mimo że pochodne pojęcie „misterium” jest dla niego niemal fundamentalne, ani przez Ojców Apostolskich. Wystąpił dopiero w pismach apologetycznych środowiska aleksandryjskiego i w przeciwstawieniu do misteriiów pogańskich oznaczał całość życia chrześcijańskiego ukierunkowanego na wieczność. Szczególnym momentem tak rozumianej mistagogii w życiu Kościoła pierwszych wieków było sprawowanie sakramentów chrztu i eucharystii wprowadzających w misteria wiary chrześcijańskiej. Współcześnie, dzięki posoborowemu powrotowi do źródeł, termin ten pojawił się na nowo w teologii, ale zwykle bywa używany tylko w odniesieniu do liturgii<sup>15</sup>. W tym też kontekście stosuje go *Katechizm*.

Zgodnie ze swoją etymologią, mistagogia chrześcijańska jest stopniowym wprowadzaniem w bezpośrednio doświadczenie Tajemnicy Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym, odznaczającym się nie tyle poznaniem intelektualnym, co przede wszystkim zaistnieniem relacji interpersonalnych o charakterze jedno-

---

<sup>14</sup> Zob. A. Chapelle, art. cyt. s. 87; A. Amato, art. cyt., s. 546; A. M. Triacca, *L'economia sacramentale*, w: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, dz. cyt., s. 846.

<sup>15</sup> Zob. M. A. Schreiber, *Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale*, „*Ephemerides Carmelitice*” 28(1977), s. 27-28.

czącym. Z tej racji ani sama teologia nie jest mistagogią, ani też mistagogia nie może aktualizować się w oparciu o jakąkolwiek teologię. Koniecznym warunkiem mistagogii jest to, aby teologia stała się integralnym elementem życia duchowego; żeby była zanurzeniem się w Misterium Paschalnym ze świadomością refleksyjną; żeby była wynikiem doświadczenia tegoż Misterium<sup>16</sup>. Jest to proces rozłożony w czasie i dąży do stopniowego uduchowienia podmiotu, a wraz nim jego historii. I to jest właśnie istotnym celem duchowości, na co zwraca uwagę współczesna teologia<sup>17</sup>.

Taki sam cel, jak wspomnieliśmy, przyświeca treści *Katechizmu*, który swą strukturą nawiązuje do katechizmów epoki patrystycznej. W pierwszych wiekach bowiem katecheza była w sposób zasadniczy nastawiona na pouczenie nawróconych dorosłych i wprowadzenie ich w pełnię życia chrześcijańskiego, czego wyrazem było życie duchowe. Niesłuszne jest zatem twierdzenie, jakoby *Katechizm* marginalnie traktował duchowość. Przeciwnie, wydaje się, że – aczkolwiek nie została ona potraktowana *expressis verbis* – jest punktem wyjścia i zarazem celem katechizmowego nauczania, pragnącego doprowadzić do osobistego doświadczenia wiary.

### 3.2. Doświadczenie wiary

Zaraz na początku, *Katechizm* po ukazaniu, że człowiek z racji swego stworzenia na obraz i podobieństwo Boga zdolny jest poznawać Go, miłować i szukać (p. 31), próbuje opisać akt wiary (p. 153-160), omawiając jego elementy. Wiara jest więc darem Boga i nadprzyrodzoną cnotą, toteż do zaistnienia aktu wiary

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 37-40.

<sup>17</sup> J. Castellano Cervera, *Mistagogia pastorale e spiritualità*, w: *La spiritualità. Ispirazione, ricerca, formazione*, red. B. Secondin i J. Janssens, Roma 1984, s. 29-42; F. Ruiz Salvador, *Camino del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, Madrid 1991 (wyd. 4), s. 44-45.

potrzebna jest łaska Boża. Z drugiej jednak strony jest ona aktem autentycznie ludzkim, to znaczy opartym na inteligencji człowieka i jego wolności, które współpracują z łaską Bożą.

Uprzywilejowanym przez *Katechizm* pojęciem na określenie aktu wiary jest pawłowe wyrażenie „posłuszeństwo wiary” (por. Rz 1, 5). W różnych formach gramatycznych pojawia się ono w tekście kilka razy. Za tym jednak wyrażeniem kryje się nowa koncepcja wiary, jako poznania nie tyle w sensie intelektualnej konceptualizacji, co raczej jako ujęcia swojego życia w perspektywie Bożego powołania. Wierzyć, u św. Jana oznacza konkretne, wzajemnie przenikające się postawy: rozpoznać, zobaczyć, słuchać, dotknąć itd. Toteż, aby okazać „posłuszeństwo wiary” – w myśl *Katechizmu* – trzeba najpierw doświadczyć rzeczywistości Boga objawiającej się w Chrystusie mocą Ducha Świętego<sup>18</sup>.

Wprawdzie nie znajdujemy w tekście wyrażenia „doświadczenie wiary”, niemniej jednak tenor szeregu wypowiedzi, zwłaszcza w sekcji pierwszej części pierwszej, pozwala rozumieć akt wiary nie jako aktywność intelektualno-poznawczą, lecz jako wejście w bezpośrednią osobową relację z Chrystusem mocą otrzymanej łaski. W dwóch miejscach zostało to wyraźnie podkreślone. W p. 38 jest mowa o potrzebie oświecenia człowieka przez Objawienie Boże nie tylko w tym, co przekracza jego możliwości poznawcze, lecz również w zakresie prawd religijnych i moralnych nieprzystępnych dla rozumu. Podobnie p. 1027 opisując życie błogosławionych w niebie podkreśla, iż ta tajemnica szczęśliwego zjednoczenia z Bogiem i wszystkimi, którzy są w Chrystusie, przekracza możliwości zrozumienia i opisanego, a jednak nie przestaje być realna.

Znamienne jest to, że w *Katechizmie* wykład poszczególnych prawd wiary i moralności zwykle rozpoczyna się od przytoczenia opisu wydarzenia biblijnego lub powołania się na praktykę

---

<sup>18</sup> Zob. R. Fisichella, *La risposta dell'uomo a Dio*, w: *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, dz. cyt., s. 627-636.

pierwszych wieków. Na tej bazie *Katechizm* rozwija swoją doktrynę, dzięki czemu nie jest ona obciążona hermetycznym intelektualizmem teologicznym, lecz wyrażona językiem prostym i żywym. Doświadczenie duchowe bowiem zawsze wyprzedza teologię.

Szczególnym miejscem doświadczenia wiary, czyli „rozpoznania”, „zobaczenia”, „słuchania” i „dotykania” Jezusa jest liturgia i modlitwa, w których najpełniej aktualizuje się Misterium Paschalne Chrystusa (zob. p. 1200, 2177). Za Soborem *Katechizm* podkreśla, iż liturgia jest szczytem życia Kościoła, a tym samym życia duchowego poszczególnych wiernych. Jedynie uczestnicząc w niej, wierzący może zrozumieć Kim jest Jezus Chrystus – Syn Boży (p. 444) i otrzymać udział w nowym życiu (por. p. 654). Celebrowanie w liturgii Misterium Paschalnego jest uprzywilejowanym miejscem uczenia się modlitwy (p. 2659) i źródłem jego duchowego wzrostu we wspólnocie Kościoła.

### 3.3. *Rozwój duchowy*

Celem życia duchowego jest osiągnięcie chrześcijańskiej doskonałości, zwanej w *Katechizmie* także „doskonałością wieku duchowego” lub „doskonałością świętości” (por. p. 825, 1308). Polega ona na praktykowaniu miłości (por. p. 915, 1711, 1827), której żywym wcieleniem jest Jezus Chrystus (p. 1953). „Kościół prosi więc Ojca o posłanie Ducha Świętego, by uczynił On z życia wiernych żywą ofiarą dla Boga przez duchową przemianę na obraz Chrystusa...” (p. 1109). Innymi słowy, celem życia duchowego, jako dynamicznego procesu rozwoju, jest naśladowanie Chrystusa (p. 1709), aż po najpełniejsze zjednoczenie z Nim, określane jako zjednoczenie mistyczne, do którego powołani są wszyscy bez wyjątku wierni, niezależnie od stanu życia (por. p. 2014).

Pierwszym nieodzownym krokiem na drodze realizacji tak wzniosłego celu jest nawrócenie. *Katechizm* precyzuje, że środ-

kami pomocnymi do nawrócenia są m.in.: gesty pojednania, wspomaganie biednych, troska o sprawiedliwość, upomnienie braterskie, rewizja życia, rachunek sumienia, przyjmowanie cierpień i wytrwałość w prześladowaniach (zob. p. 1435). „Droga do doskonałości wiedzie przez Krzyż – czytamy. – Nie ma świętości bez wyrzeczenia i bez walki duchowej. Postęp duchowy zakłada ascezę i umartwienie, które prowadzą stopniowo do życia w pokoju i radości błogosławieństw” (p. 2015). Oprócz tego, do uniwersalnych środków duchowego postępu trzeba zaliczyć: walkę duchową, modlitwę oraz kierownictwo duchowe, o którym wzmiankuje mówiąc o potrzebie wdrożenia w modlitwę (zob. p. 2690; 2695). Z walką duchową natomiast wiąże się konieczność próby dla duchowego postępu (zob. p. 2847) oraz wysiłek modlitwy (zob. p. 2725), konieczny do habitualnego postępowania zgodnie z Duchem Chrystusa (zob. p. 2752).

W ten sposób ochrzczeni pozostając „obrazem Bożym”, odzyskują utracone przez grzech „podobieństwo” do Syna (por. pp. 705 i 734). Stąd można mówić o życiu duchowym jako procesie nowego stwarzania. Proces ten posiada swoje etapy, wyznaczone m.in. przez sakramenty (por. p. 1210). Nie można jednak mylić dojrzałości naturalnego wzrostu z dojrzewaniem duchowym, które jest niezależne i osiągalne nawet w bardzo młodym wieku. Młodociani święci są przykładem „doskonałości wieku duchowego” (p. 1308).

Trzeba jeszcze zauważyć, że główną przeszkodą rozwoju duchowego jest grzech, a zwłaszcza lenistwo duchowe czyli znużenie (*acedia*), zaliczane do grzechów przeciwko miłości Boga (zob. p. 2094).

### ***3.4. Uświęcająca moc Ducha Świętego w Kościele***

Jak wspomnieliśmy, nie ma w *Katechizmie* formalnej definicji życia duchowego. Niemniej jednak opierając się na kontekście, w jakim funkcjonują związane z nim pojęcia, można powiedzieć, że

istotą życia duchowego w ujęciu *Katechizmu* jest uświęcające działanie Ducha Świętego w człowieku począwszy od chwili chrztu, na które odpowiada on w sposób świadomy i wolny. Proces ten ma charakter dynamiczny i ze względu na cel nazywany bywa także uświęceniem lub udoskonaleniem. „Duch Święty jest wewnętrznym nauczycielem. Sprawiając narodziny «człowieka wewnętrznego» (Rz 7, 22; Ef 3, 16), usprawiedliwienie zakłada uświęcenie całego człowieka...” (p. 1995). Życie duchowe zatem, podobnie jak życie biologiczno-psychiczne, ma charakter relacyjny, co wynika z samej natury usprawiedliwienia, które „ustanawia współpracę między łaską Bożą i wolnością człowieka” (p. 1993). Na uświęcająco-udoskonalającą inicjatywę Ducha Świętego człowiek odpowiada w sposób świadomy i wolny. Warunkiem aktualizacji życia duchowego jest zatem wolność osobowa, której szczególną postacią jest postępowanie zgodne z normami moralności chrześcijańskiej (por. p. 1828). Ten podstawowy wymóg życia duchowego *Katechizm* podkreśla dwukrotnie stwierdzając, iż „życie moralne jest kultem duchowym” (p. 2031, 2047).

Uświęcające działanie Ducha Świętego i świadoma oraz dobrowolna odpowiedź wierzącego aktualizują się nie inaczej, jak tylko w Kościele, który – zgodnie z nauczaniem soborowym – jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i całego rodzaju ludzkiego” (p. 775; por. KK 1). Innymi słowy, doświadczenie wiary obecne w sprawowaniu Misterium Paschalnego ma zawsze wymiar eklezjalny. Zostało to mocno wyeksponowane w drugim artykule trzeciego rozdziału pierwszego działu części pierwszej (pp. 166-175). Artykuł ten nosi znamieny tytuł: *Wierzymy*.

### 3.5. „Imago Dei”

Dość obszernie traktując zagadnienie moralności (27 % tekstu), *Katechizm* osadza je na fundamentalnym stwierdzeniu od-

nośnie do godności człowieka (p. 1691). Punkt 1700 syntetyzuje doktrynę na ten temat zawartą w pierwszym rozdziale pierwszego działu części trzeciej.

Niezwykle ważne dla życia duchowego jest stwierdzenie, że ów obraz i podobieństwo do Boga, obecne w każdym bez wyjątku człowieku (zob. p. 1702) i stanowiące podstawę jego godności, uzyskał on na wzór Chrystusa „obrazu Boga niewidzialnego” (por. Kol 1, 15). A ponadto „w Chrystusie, Odkupicielu i Zbawicielu, obraz Boży, zniekształcony w człowieku przez grzech pierwszy, został odnowiony w swoim pierwotnym pięknie i uszlachetniony łaską Bożą” (p. 1701). Życie duchowe, w centrum którego jest Chrystus, ma więc nie tylko wymiar ściśle teologiczny, ale także głęboko antropologiczny. Co więcej, można powiedzieć, iż odzyskiwanie utraconego przez dziedzictwo grzechu pierwotnego „obrazu i podobieństwa Bożego”, dzięki wiernemu naśladowaniu Chrystusa, stanowi początek i kres chrześcijańskiej duchowości, która z tej racji pozostaje głęboko humanistyczna.

#### **4. Przesłanki dla teologii duchowości**

Gdyby ograniczyć się do prostej analizy formalnej i porównawczej treści *Katechizmu*, przyjmując za punkt wyjścia rozpowszerechnioną tradycyjną teologię duchowości, można byłoby w miarę zasadnie stwierdzić, że nie tylko nie wnosi on nic nowego, ale nawet w pewnych punktach czyni krok wstecz. Generalnie bowiem ujmując, tradycyjna teologia duchowości była mocno osadzona w neoscholastyce, a więc stosowała głównie metodę dedukcyjną i traktowała życie duchowe w kategoriach statycznych.

Odczytując *Katechizm Kościoła Katolickiego* bez żadnych wstępnych założeń metodologicznych, pomimo „ubóstwa” języka teologiczno-duchowego, da się wyłonić obok tradycyjnych

tematów, przynajmniej kilka nowych impulsów, które mogą ubogacić teologiczną refleksję nad życiem duchowym.

#### 4.1. Nowe ujęcie tematów klasycznych

Nowość ujmowania przez *Katechizm* tematów klasycznych w teologii duchowości polega m.in. na tym, że wychodzi on głównie od opisu zjawiska, od doświadczenia, a następnie osadza go w historii zbawienia, aby z tego wyprowadzić praktyczne wnioski. Definicje i wszelkie uściślające podziały, tak charakterystyczne dla tradycyjnych podręczników duchowości, mają tu znaczenie drugorzędne, a czasem są wręcz pomijane, jak w przypadku określenia duchowości.

Znamiennym przykładem takiej metodologii *Katechizmu* jest część czwarta, a zwłaszcza dział pierwszy. Nigdy chyba *Magisterium Ecclesiae* nie potraktowało tak obszernie problematyki modlitwy, jak mamy tego tu przykład<sup>19</sup>. Wykład rozpoczyna się pytaniem: co to jest modlitwa? W odpowiedzi zostały przytoczone nie tyle definicje, co raczej opisy doświadczenia modlitwy św. Teresy od Dzieciątka Jezus, św. Jana Damasceńskiego i św. Augustyna. Następnie omówiono rozwój modlitwy na od Starego Testamentu aż do założenia Kościoła (rozdz. 1), po czym przechodzi się do omawiania praktyki modlitwy w tradycji Kościoła, czemu poświęcono dwa następne rozdziały.

Zagadnienie modlitwy w ujęciu *Katechizmu* wymaga osobnego opracowania. Niemniej jednak warto zauważyć, że w pierwszym dziale części czwartej mało mówi się o pozytywnym wymiarze modlitwy jako środka postępu duchowego. Wykład o modlitwie zdominowany jest tematem tzw. „walki modlitwy”, która ma na celu usuwanie błędnych poglądów o modlitwie, neutralizację pokus utrudniających modlitewne zjednoczenie z Bogiem itp. (p. 2726).

---

<sup>19</sup> A. Chappelle, art. cyt., s. 88.

Sporo uwagi poświęca się także problematyce ascezy, osadzając ją w kontekście rozwoju życia duchowego i modlitwy. Wprawdzie, jak wynika z analizy semantycznej, sam termin jest dość rzadki, to jednak problematyka znajduje swoje dość obszerne rozwinięcie, zwłaszcza tam, gdzie jest mowa o walce duchowej, której potrzeba wynika z samej natury ludzkiej (zob. p. 405 i 2516).

Zmienia się zatem wizja ascezy, która jest nie tyle praktyką specyficzną dla danej szkoły życia duchowego i często oderwaną od codzienności, co raczej integralnym elementem rozwoju chrześcijanina. Nie ma zatem opozycji pomiędzy tzw. życiem ascetycznym a mistycznym, którą obszernie zajmowała się tradycyjna teologia duchowości, upatrując w nich jakby dwie fazy doskonałości na drodze duchowego wzrostu.

Z tym wiąże się żywo dyskutowany na początku naszego stulecia problem powołania do życia mistycznego. *Katechizm*, w kontekście powszechnego powołania do świętości osiągananej na drodze osobistego zjednoczenia z Chrystusem, jednoznacznie i definitywnie rozstrzyga, że wszyscy już we chrzcie św. otrzymali taką możliwość, chociaż nie zawsze musi ona objawiać się poprzez zjawiska nadzwyczajne (p. 2014). Przy okazji zostało zasygnalizowane pojęcie mistyki, niekiedy zredukowanej do wąsko pojętego doświadczenia mistycznego. Ujęcie to można by nazwać mistyką sakramentalną.

Innym „klasycznym” tematem, znajdującym w *Katechizmie* nieco nowe naświetlenie, jest kwestia źródeł i środków życia duchowego. Mimo iż nie wymienia on wprost źródeł duchowości, choć czyni to w odniesieniu do życia moralnego (por. 1750) i modlitwy (por. p. 2662), to jednak uważna lektura pozwala wyróżnić dwie kategorie źródeł życia duchowego: a) źródła podmiotowe, czyli Jezus Chrystus, działający Jego mocą Duch Święty oraz łaska uświęcająca oraz b) źródła przedmiotowe, poprzez które życie duchowe jest udzielane wiernym, a więc: Kościół Święty, sakramenty i Pismo św. Warto zauważyć, że w stosunku

do przedsoborowej, manualistycznej teologii duchowości potraktowanie sakramentów św. i Biblii jako źródeł życia duchowego, a nie środków, jest znaczącą nowością.

Jezus Chrystus, który przez Misterium Paschalne dokonał pojednania ludzkości z Ojcem, jest tym, „z którego, niby ze Źródła i Głowy, wypływa wszelka łaska i życie Ludu Bożego” (p. 957). On wraz z Ojcem posyła Ducha Świętego „źródło i zasadę naszego uświęcenia” (p. 190).

Mając zaś na względzie całkowicie darmową inicjatywę Boga w powołaniu człowieka do życia wiecznego, trzeba wymienić jako źródło życia duchowego łaskę uświęcającą (por. p. 1266), zwaną także łaską usprawiedliwienia. „Jest ona w nas źródłem dzieła uświęcenia” (p. 1999).

To dzieło uświęcenia, wysłużone przez Chrystusa i udzielane przez Ducha Świętego mocą Jego łaski, dokonuje się w Kościele, który jest „...zgromadzeniem widzialnym i wspólnotą duchową” (p. 771). Jego struktura jest całkowicie podporządkowana świętości członków Chrystusa, (por. p. 824).

Dokonuje się to poprzez sprawowanie sakramentów, zwłaszcza tzw. sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, i głoszenie Słowa Bożego. We Chrzcie św. zostaje udzielone życie duchowe (por. p. 683; 950; 1254), osiągające swoje umocnienie w sakramencie Bierzmowania, który jako „pełne wylanie Ducha Świętego” (p. 1302) i ściślejsze wszczępienie w Chrystusa (p. 1316), nazywany jest „sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej” (p. 1308).

Szczególną zaś rolę odgrywa Eucharystia, nazywana „sakramentem sakramentów” (p. 1211). „Sposób obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest wyjątkowy. Stawia to Eucharystię ponad wszystkimi sakramentami i czyni z niej «jakby doskonałość życia duchowego i cel, do którego zmierzają wszystkie sakramenty»” (p. 1374). „Komunia święta w przedziwny sposób dokonuje w naszym życiu duchowym tego, czego pokarm materialny w życiu cielesnym [...] podtrzymuje, pogłębia i odnawia życie łaski otrzymane na chrzcie” (p. 1392).

Obok sakramentów św. ważnym źródłem życia duchowego jest Pismo św., zwłaszcza Ewangelia. „Tak wielka tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (p. 131; por. p. 1965-1974). By jednak Pismo św. istotnie było źródłem duchowego wzrostu, „Duch Święty udziela czytającym i słuchającym duchowego rozumienia słowa Bożego, według dyspozycji ich serca” (p. 1101).

*Katechizm*, jako owoc wdrażania Soboru Watykańskiego II w życie Kościoła, w niektórych interesujących nas punktach, prezentuje doktrynę teologicznie bardziej pogłębioną w stosunku do nauczania Soboru, co jest zrozumiałe z uwagi na stale dokonujący się rozwój samoświadomości Kościoła. Chodzi tu głównie o chrystocentryzm życia duchowego, a zwłaszcza zakotwiczenie go w Misterium Paschalnym; następnie wyraźne podkreślenie roli Ducha Świętego w duchowości Kościoła i poszczególnych jego członków; eklezjalno-wspólnotowy wymiar duchowości i związane z tym powszechne powołanie do świętości, w czym *Katechizm* radykalnie przeciwstawia się tradycyjnemu indywidualizmowi życia duchowego; a wreszcie ukazywanie Maryi jako Matki Kościoła i uniwersalnego wzoru życia duchowego.

Godne uwagi jest także dowartościowanie kierownictwa duchowego, o którym jest mowa w związku z modlitwą. Wydaje się, że tkwi w tym pewna nowość. W tradycyjnym bowiem ujęciu, przez mocny związek z sakramentem pokuty, obciążone było ono kazuistyką moralną i traktowane jako jeden ze środków ascetycznych. W myśli *Katechizmu* kierownictwo duchowe sytuuje się bezpośrednio na linii mistagogicznej aktywności Kościoła.

Zasygnalizowane tu tematy nie wyczerpują listy nowych ujęć klasycznych zagadnień teologii duchowości, co wymagać będzie dalszych wnikliwych studiów porównawczych.

#### 4.2. Formalna nieobecność niektórych tematów

Nie sposób także nie zauważyć formalnego braku pewnych tematów, które pod wpływem zmian zachodzących w Kościele i świecie po Soborze Watykańskim II znalazły dość obszerne opracowanie w odnośnej literaturze teologicznej i zyskały sobie miano niemalże klasycznych. Nie musi to oznaczać absolutnej ich nieobecności w *Katechizmie*. Mówiąc o formalnym braku danego tematu, mamy na myśli nie zajęcie się nim wprost, lecz co najwyżej pośrednio przy omawianiu kwestii bardziej ogólnych.

Do grupy tematów formalnie nieobecnych należy zaliczyć m.in. żywe w Kościele w okresie posoborowym zjawisko zrzeszania się w celu aktualizacji i pogłębiania życia duchowego. Kwestia ta znalazła swe odbicie już w uchwałach Soboru, zwłaszcza w Dekrecie o Apostolstwie Świeckich. Ostatnio zaś dużo uwagi zrzeszeniom w Kościele poświęcił Jan Paweł II w Adhortacji Apostolskiej *Christifideles laici* (p. 29-30), podejmując próbę ich klasyfikacji oraz weryfikacji z punktu widzenia ortodoksji i ortopraksji eklezjalnej. Tymczasem *Katechizm Kościoła Katolickiego* nie podejmuje zagadnienia ruchów, wspólnot lub grup w Kościele, a tym bardziej złożonej kwestii tzw. zjawisk alternatywnych, czyli sekt oraz nowych religii. Te ostatnie stały się przedmiotem wnikliwych studiów odpowiednich dykasterii Stolicy Apostolskiej, w wyniku których ogłoszono specjalny raport pozwalający w praktyce duszpasterskiej przynajmniej na wstępną identyfikację tego zjawiska<sup>20</sup>.

Jak zatem wytłumaczyć ten brak, zwłaszcza, że *Katechizm* ma doniosłe znaczenie duszpasterskie?

Z punktu widzenia historyczno-socjologicznego zjawisko ruchów i wszelkich nowych form życia duchowego, w większości o charakterze przejściowym, pojawiało się jako reakcja na kryzys wiary określonych środowisk, spowodowany często niedosta-

---

<sup>20</sup> *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7(1986) nr 5, s. 3-6.

teczną katechezą. Można powiedzieć, że są one „reakcją samoobronną” Kościoła na zanik bezpośredniego doświadczenia wiary lub jego falsyfikację. Natomiast wydaje się, że dla *Katechizmu*, wybitnie mistagogicznego, nie jest tak bardzo istotne pod jaką postacią dokona się mistagogia wiary: czy w strukturach hierarchicznych, czy też w małych grupach. Żywotną sprawą Kościoła pozostanie zawsze przekaz wiary (ewangelizacja, a następnie mistagogia) nie tyle jako systemu twierdzeń dogmatycznych i dedukcyjnego zbioru reguł etyczno-moralnych, ale jako bezpośredniego i osobistego spotkania z Chrystusem (doświadczenia duchowego – doświadczenia wiary).

Z tej racji zastanawiające jest, jak już wspomnieliśmy, że w *Katechizmie* nie pojawia się pojęcie „doświadczenie duchowe”, a tym samym nie ma formalnego potraktowania tego zagadnienia, mimo iż niemal wszyscy teologowie duchowości są zgodni co do tego, że jest ono u samych podstaw duchowości, aczkolwiek różnią się w rozumieniu istoty doświadczenia. Prawdopodobnie ze względu na te różnice, jak i płynące z nich niebezpieczeństwa redukcjonizmu doświadczenia duchowego bądź to do uczucia, jak sugerował modernizm, bądź do empiryzmu, jak proponują nurty gnostyckie, czy wreszcie do tzw. immediatyizmu, obecnego zwłaszcza we współczesnych nurtach neo-mistycznych<sup>21</sup>, *Katechizm* wstrzymał się od ostatecznych rozstrzygnięć doktrynalnych w tym zakresie.

Nie mówi także w sposób formalny o tzw. miejscach doświadczenia duchowego, wśród których współczesna teologia duchowości, obok „klasycznych” (modlitwa, sakramenty), wymienia także cielesność, zaangażowanie społeczno-polityczno-kulturalne, ekologię itp.<sup>22</sup> Wprawdzie pojawia się w p. 1886 dość

---

<sup>21</sup> Zob. G. Moiola, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 1992, s. 42-50; X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981, s. 50-63.

<sup>22</sup> Zob. A. Guerra, *Natura e luoghi dell'esperienza spirituale*, w: *Corso di spiritualità. Esperienza-sistemica-proiezioni*, red. B. Secondin, T. Goffi, Brescia 1989, s. 41-47.

znamienne stwierdzenie: „Społeczność jest nieodzowna do urzeczywistnienia powołania ludzkiego [...] Społeczność ludzka... jest przede wszystkim wartością duchową”, ale jest ono zbyt ogólne, by można było rozpatrywać je w kategoriach „miejsca doświadczenia duchowego”.

W związku z tym marginalnie potraktowany został problem duchowości kobiety, który pod wpływem katolickich i niekatolickich nurtów feministycznych, w ostatnich latach stał się przedmiotem wielu rozległych studiów. Ważnym impulsem w tej materii był List Apostolski Jana Pawła II o powołaniu i godności kobiety *Mulieris dignitatem*.

W teologii duchowości żywo jest dyskutowany problem jedności i wielości duchowości. *Katechizm* formalnie nie podejmuje tego zagadnienia, tym bardziej, że nie daje wyjaśnienia, co rozumie przez duchowość. Niemniej jednak opierając się na Vaticanum II i na nauczaniu posoborowym porusza kwestię stanów życia w Kościele (p. 871 nn.), a przez to pośrednio zagadnienie form życia duchowego ściśle związanych bądź to z charakterem tzw. sakramentów społecznych, bądź ze specyfiką powołania do życia radami ewangelicznymi. Na tej podstawie można wyodrębnić trzy główne formy życia duchowego: kapłaństwo, życie konsekrowane według rad ewangelicznych oraz laikat.

Poza kilku ogólnymi stwierdzeniami, aczkolwiek o ogromnej doniosłości dogmatycznej, *Katechizm* nie precyzuje bliżej, na czym polega duchowość kapłańska, dając priorytet zagadnieniom liturgiczno-prawniczym, jak np. nazwa sakramentu (p. 1537-1538), jego stopnie (p. 1554-1571), sprawowanie (p. 1572-1574), kto może udzielić sakramentu kapłaństwa i kto może go przyjąć (p. 1575-1580).

W podobny sposób potraktowany został sakrament małżeństwa. Brak zatem jasnej wykładni duchowości małżeńsko-rodzinnej. Kilka zwięzłych stwierdzeń odnośnie do miejsca małżeństwa w Boskim planie zbawienia (p. 1602-1617), świętości małżonków związanej z owocami tegoż sakramentu (p. 1643-

1658), nie wyczerpuje złożonej problematyki duchowości małżeńsko-rodzinnej wyłożonej m.in. przez Jana Pawła II chociażby w *Familiaris consortio* i ostatnio w *Liście do Rodzin* z okazji Roku Rodziny (1994).

Traktując o sakramencie małżeństwa, *Katechizm* poświęca trzy punkty dziewictwu dla Królestwa niebieskiego (p. 1618-1620), stawiając je w ten sposób na równi z godnością powołania do życia małżeńsko-rodzinnego. Pod tą ogólną nazwą rozumie wszelkie formy życia konsekrowanego, którym poświęca więcej uwagi w osobnym paragrafie przy okazji omawiania dogmatów eklezjologicznych (p. 914-933). Istota duchowości życia konsekrowanego w różnych jego postaciach wyrażona została lakonicznym stwierdzeniem *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (kan. 573), w którym czytamy: „W życiu konsekrowanym, wierni, za natchnieniem Ducha Świętego, decydują się sposób doskonalszy iść za Chrystusem, poświęcić się umiłowanemu nade wszystko Bogu oraz, dążąc do doskonałej miłości w służbie Królestwa, głosić w Kościele chwałę świata, który ma przyjść, oraz być jego znakiem” (p. 916).

Niejako punktem wyjścia i bazą dla rozwijania duchowości poszczególnych stanów w Kościele jest laikat. Duchowość laikatu została wyrażona w *Katechizmie* słowami Konstytucji Dogmatycznej *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II: „Zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej...” (p. 898; por. KK 31). W ten sposób aktualizują swoje uczestnictwo w kapłańskim, prorockim i królewskim posłannictwie Chrystusa, które zostało powierzone Kościołowi (p. 871). Dzięki tej partycypacji wszyscy wierni cieszą się równością w godności i działaniu, które różnicuje się w zależności od okoliczności i właściwych każdemu zadań (por. p. 872).

W odniesieniu do omówionych wyżej trzech zasadniczych form życia duchowego *Katechizm* nie stosuje jednak pojęcia „duchowość” i nie daje formalnego jej opisu. To, co zostało nazwane

tu duchowością stanów życia w Kościele, musi być wydobyte z treści dokumentu na drodze analizy i dedukcji. To właśnie, wydaje się, powinno stać się jedną z głównych inspiracji w rozwoju współczesnej teologii duchowości.

### 4.3. Kierunki rozwoju współczesnej teologii duchowości

Ponieważ *Katechizm* „w związku z bezpośrednim celem, jakim ma służyć, nie proponuje adaptacji wykładu i metod katechetycznych, jakich wymagają zróżnicowania kultury, wieku, życia duchowego oraz sytuacji społecznych i eklezjalnych tych, do których kieruje się katecheza” (p. 24), tym samym – jak zdołaliśmy się przekonać – nie można oczekiwać bezpośredniego i całościowego wykładu na temat chrześcijańskiego życia duchowego. Doktryna duchowa jest zawarta *implicite* w całości nauczania katechizmowego, stąd szereg kwestii wymagać będzie uściślenia, wyjaśnienia lub rozwinięcia podczas redagowania katechizmów lokalnych, z uwzględnieniem specyfiki historyczno-kulturowej środowiska, do jakiego będą one zaadresowane. Z tej racji dla teologii duchowości *Katechizm Kościoła Katolickiego* stanowi ważne źródło inspiracji.

Wśród kwestii wymagających uściślenia na pierwszym miejscu powinna znaleźć się problematyka epistemologiczna, a więc czym – w świetle *Katechizmu* – jest duchowość? Jaką rolę w życiu duchowym odgrywa doświadczenie duchowe, łącznie z doświadczeniem mistycznym i jaka jest jego natura? W jakim stosunku do dogmatyczno-liturgiczno-moralnego charakteru nauczania *Katechizmu* pozostaje teologiczna refleksja nad życiem duchowym?

Zasadność zajęcia się tematem pozornie nieobecnego doświadczenia duchowego potwierdza szereg wypowiedzi, m.in.: „Łaska, należąc do porządku nadprzyrodzonego, wymyka się naszemu doświadczeniu i może być poznana jedynie przez wiarę. Tak więc nie możemy opierać się na naszych odczuciach czy

naszych uczynkach, by na ich podstawie wnioskować, że jesteśmy usprawiedliwieni i zbawieni” (p. 2005).

Będąc otwartym na duchowe dziedzictwo Kościoła Wschodniego *Katechizm* nie mało uwagi poświęca sercu, rozumianemu najogólniej biorąc jako centrum wolitywno-afektywne człowieka. Samo pojęcie pojawia się kilkadziesiąt razy. Tylko w nielicznych przypadkach ma sens przenośny (zob. p. 125). Interesujące byłoby zatem studium nad treścią, jaką wkłada on w pojęcie serca. Wstępna analiza pozwala wiązać je ściśle z doświadczeniem duchowym tak dalece, iż można mówić nawet o „duchowości serca” w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*.

Studia nad stosunkiem teologicznej refleksji odnośnie do wielorako opisywanego życia duchowego do dogmatyczno-sakramentalno-moralnego charakteru treści *Katechizmu*, mogą okazać się bardzo interesujące, a nawet definitywnie rozstrzygnąć trwający niemal od stulecia spór o metodologiczną autonomię/zależność pomiędzy teologią duchowości a teologią moralną i dogmatyką. Dotychczasowe ujęcia o charakterze „mediacyjnym”, te trzy dyscypliny teologiczne wpisywały w trójkąt wzajemnych powiązań z punktu widzenia służby człowiekowi na drodze jego uświęcenia<sup>23</sup>. Przez mocne podkreślenie związku dogmatyki z duchowością w słowach: „między naszym życiem duchowym i dogmatami istnieje organiczna więź” (p. 89), jak również przez uznanie liturgii za źródło życia duchowego, *Katechizm* zdaje się sugerować model wzajemnych powiązań dogmatyki, moralnej, liturgiki i teologii duchowości w formie równobocznego ostrosłupa. W tym ujęciu bezzasadną staje się dyskusja na temat priorytetów i zależności pomiędzy tymi dyscyplinami teologicznymi.

Z drugiej jednak strony, uwzględniając kontekst, w jakim pojawiają się, przynajmniej *implicite*, zagadnienia duchowości, wydaje się, że *Katechizm* wiąże praktykę życia duchowego bardziej

---

<sup>23</sup> Zob. D. Lasić, *Theologia christiana perfectidica*, „Antonianum” 42(1967), s. 246.

z teologią moralną lub moralnością w ogóle (por. p. 2031), zaś teorię życia duchowego bardziej z dogmatyką. To jednak wymaga wnikliwych studiów analityczno-porównawczych opartych na oficjalnym tekście w wersji łacińskiej.

Formalna nieobecność pewnych tematów w *Katechizmie* nie oznacza, że jego redaktorzy całkowicie pozostali zamknięci na współczesną refleksję teologiczno-duchową. Ostatnio, na przykład, postuluje się otwarcie teologii duchowości na szeroko pojętą aktywność pastoralną i ekumeniczną Kościoła. W związku z czym mówi się nawet o duchowości ekumenicznej i o duchowości pastoralnej<sup>24</sup>. W omawianym dokumencie Kościoła można bez trudu doszukać się śladów takiej świadomości.

Poprawne odczytanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i adekwatna do tego interpretacja w celu opracowania katechizmów Kościołów lokalnych, stawia przed teologami duchowości bardzo wysokie wymagania. Owa „enigmatyczność” odnośnie do węzłowych zagadnień duchowości, z jednej strony zabezpiecza swobodę poszukiwań w tej dziedzinie, a z drugiej – wymaga wysokiego stopnia kompetencji<sup>25</sup>. Okazuje się bowiem, że – jak wyraził się Heinrich Denifle – „Theologia mystica est omnium disciplinarum theologiarum difficilissima”<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Zob. R. Checa, *Prospettive per una pastorale della spiritualità*, „Rivista di Vita Spirituale” (Roma), 45(1991), s. 176-185.

<sup>25</sup> Zob. I. Colosio, *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della spiritualità*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 10(1965), s. 481.

<sup>26</sup> Cyt. za: A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Edizioni Paoline 1990, s. 8.