

Ks. Marek Chmielewski

NURTY WE WSPÓŁCZESNEJ DUCHOWOŚCI POLSKIEJ A FORMACJA DUCHOWA W INSTYTUTACH ŚWIECKICH*

W Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej Jana Pawła II *Vita consecrata* bardzo wyraźnie został podkreślony profetyczny charakter życia konsekrowanego. Jest on bowiem „[...] wpisany w naturę życia konsekrowanego jako takiego, ponieważ wynika z typowego dlań radykalizmu w naśladowaniu Chrystusa i z jego poświęcenia się misji” (VC 84). Z tej racji wszystkie formy życia konsekrowanego, w tym także instytuty świeckie, w obecnym momencie dziejowym muszą podjąć wielkie zadanie Kościoła, określone jako nowa ewangelizacja. Jednakże ta „nowa ewangelizacja wymaga od osób konsekrowanych pełnej świadomości teologicznego sensu wyzwań naszej epoki” (VC 81).

Instytuty świeckie, których specyficznym zadaniem jest „[...] przepajając społeczeństwo nowymi energiami Królestwa Chrystusowego, dążyć do przemiany świata od wewnątrz mocą Błogosławieństw” (VC 10), mają szczególną powinność dobrze rozpoznać współczesne uwarunkowania życia duchowego w Polsce, aby tym pełniej realizować dzieło nowej ewangelizacji, poczynając od formacji podstawowej swoich członków.

Jednakże postawienie wyczerpującej diagnozy dotyczącej współczesnej duchowości w Polsce, jest przedsięwzięciem z góry skazanym na niepowodzenie. Opisywana bowiem rzeczywistość jest zbyt bogata i zróżnicowana, aby jakiegokolwiek analizy mogły sprostać temu zadaniu, tym bardziej, że trudno jest znaleźć adekwatną metodę dla tego typu badań. Ponadto brak jest należyte-

* Artykuł opublikowany w: *Ku szczęściu – bez oszustwa* („Homo meditans”, t. 18), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1997, s. 277-290; to samo w: *Człowiek współczesny a życie konsekrowane* („Biblioteczka Krajowej Konferencji Instytutów Świeckich”, zeszyt nr 4), Warszawa-Katowice, wrzesień 1996, s. 5-21.

go dystansu czasowego, który pozwoliłby na obiektywizację takich analiz.

Z tej racji ograniczymy się do naszkicowania głównych nurtów, jakie można zauważyć we współczesnej polskiej duchowości. Chodzi tu o nurty tradycyjne i nowe, tak o charakterze kulturowo-społecznym, jak i specyficznie duchowo-religijnym. Nie ulega wątpliwości, że mają one znaczący wpływ na formację postaw związanych z wyborem drogi życia, zwłaszcza konsekracji w instytucjach świeckich.

Zanim jednak przejdziemy do próby opisu współczesnej polskiej rzeczywistości życia duchowego, konieczne są dla jasności pewne uściślenia terminologiczne i metodologiczne.

1. UŚCIŚLENIE POJĘĆ

Centralnym pojęciem niniejszej refleksji jest „duchowość”, przez którą – najogólniej biorąc – rozumiemy „[...] życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego, [...] to znaczy konkretny wzór relacji z Bogiem i ze środowiskiem [...]” (VC 93), a więc styl życia Ewangelią w określonej sytuacji społeczno-historycznej, zgodnie z wiarą i doświadczeniem Kościoła. Na ten styl życia, polegający na wiernym odpowiadaniu natchnieniom Ducha Świętego, składają się określone postawy, to znaczy zajęcie stanowiska wobec wiodących wartości, które są przedmiotem doświadczenia duchowo-religijnego, i postępowanie zgodnie z zajęтым stanowiskiem. Postawy te odznaczają się trojakim odniesieniem: intelektualno-poznawczym, emocjonalno-wartościującym i behawioralnym¹. Oznacza to, że aby mówić o duchowości danej osoby lub środowiska, należy określić poziom świadomości teologicznej oraz zbadać, w jakim stopniu i w jaki sposób rozpoznanie danej wartości wpływa na motywację i sferę prze-

¹ Zob. W. Słomka, *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, s. 231-232.

życiową danego podmiotu. Zarówno wiara jak i doświadczenie duchowo-religijne ma charakter responsoryczny, dlatego trzecim wyznacznikiem postawy duchowej jest odniesienie behawioralne, to znaczy cała sfera właściwych zachowań i działań wyznaczonych przez stan świadomości i motywacji.

Mówienie o specyficznym polskiej duchowości znajduje się na przedłużeniu ożywionej wśród teologów duchowości dyskusji na temat istnienia jednej albo wielu duchowości.

Podstawą do uznania jednej duchowości dla wszystkich wierzących w Chrystusa jest to samo Objawienie, to samo dzieło zbawcze dokonane na Krzyżu, ta sama wiara, jeden chrzest, jeden Kościół itd. Jednakże człowiek, jako podmiot życia duchowego, żyje w konkretnych uwarunkowaniach historyczno-społeczno-kulturowych. I właśnie ze względu na to należy wyodrębniać specyficzne duchowości, biorąc pod uwagę kryteria etniczno-geograficzne (np. duchowość hiszpańska), doktrynalne (np. chrystocentryczna), ascetyczno-praktyczne (np. ekspiacyjna), antropologiczno-psychologiczne (np. duchowość kobiety, duchowość młodzieży), historyczne (np. duchowość średnio-wieczna), kryteria stanów życia w Kościele (np. duchowość kapłańska, zakonna, świeckich konsekrowanych) itp.²

W kontekście tego wydaje się w pełni zasadne mówienie także o duchowości polskiej, zważywszy na oczywisty fenomen niepowtarzalności zjawisk i procesów, jakie dokonywały się w narodzie polskim i stale się dokonują.

W diagnozowaniu współczesnej duchowości polskiej osobną trudność stanowi wybór właściwej metody badawczej. Sięgając bowiem do ogromnej literatury teologiczno-duchowej, jaka powstała po Soborze Watykańskim II, łatwo można pomieszać porządek praktyki i teorii; to co jest postulatem może zostać potraktowane jako rzeczywistość. Wydaje się zatem bardziej uzasadnione opieranie się w takich badaniach na opisywanych w li-

² Zob. A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990, s. 46-49, 61-67.

teraturze faktach, które odzwierciedlają stan świadomości teologiczno-duchowej polskiego społeczeństwa, motywującej znaczenie przeżywanych treści, jak również wskazanie na konkretne zachowania zbiorowe, będące praktycznym przejawem duchowości. Badania socjologiczne odnośnie do wspomnianych zachowań zbiorowych nie zawsze jednak spełniają wymogi, jakie stawia metodologia teologiczna.

Współzależność tych czynników, układających się w wiodące tendencje społeczno-kulturowe i duchowo-religijne, daje podstawę do wyróżnienia tzw. nurtów w duchowości polskiej. Z kolei ciągłość historyczno-kulturowa sprawia, że w duchowości polskiej nakładają się nurty tradycyjne i współczesne. W obu przypadkach akcent należy położyć na wpływ, jaki zjawiska te wywierają na ludzi młodych w zakresie podejmowania decyzji o wyborze drogi życia konsekrowanego. Fakt ten nie może ująć uwagi odpowiedzialnych za formację duchowo-religijną w instytucjach życia konsekrowanego, o ile pragną oni pozostać w zgodzie z właściwym charyzmatem instytutu i formować dojrzałe postawy powierzonych sobie osób.

2. TRADYCYJNE NURTY WE WSPÓŁCZESNEJ DUCHOWOŚCI POLSKIEJ

Podobnie jak podstawą tożsamości narodowej jest samoświadomość historyczna, tak samo u fundamentów duchowości znajduje się to wszystko, co składa się na szeroko rozumianą tradycję duchowo-religijną, która jest nadal obecna we współczesnej polskiej duchowości³. Żywe dziedzictwo duchowo-religijne polskich katolików ściśle wiąże się z nurtami o charakterze polityczno-społeczno-kulturowym i w pewien sposób jest

³ Ks. J. Misiurek nieco w innym aspekcie ujmuje kwestię głównych nurtów w polskiej duchowości czasów najnowszych. — Zob. *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 135-150.

nimi uwarunkowane. Z tej racji najpierw im należy poświęcić nieco uwagi.

a. Nurty kulturowo-społeczne

Nie trzeba udowadniać, że polski katolicyzm praktycznie od samego początku został wpisany w poczucie tożsamości narodowej. Podkreślił to Jan Paweł II przemawiając do młodzieży w Warszawie w 1979 r. Zauważył bowiem, że społeczeństwo polskie „stało się jakimś społeczeństwem teologicznym”⁴. „Teologiczny” charakter polskiego społeczeństwa wyraża się m.in. w tym, że na wartościach chrześcijańskich opiera się obrzędowość ludowa, głównie związana z ważniejszymi świętami czy okresami roku liturgicznego (np. poświęcenie pól, bydła, nadawanie treści agrarnych świętom maryjnym: Matki Bożej Zielnej – 15 VIII, Matki Bożej Siewnej – 8 IX) itp.⁵ Także w jakimś sensie odzwierciedleniem tego jest ożywiona w latach osiemdziesiątych świadomość patriotyczno-religijna, a ściślej: polsko-katolicka, którą często wyrażano słowami Adama Mickiewicza: „Tylko pod tym krzyżem, tylko pod tym znakiem, Polska będzie Polską, a Polak – Polakiem”.

Ogromny wpływ na to, że miłość do Ojczyzny stała się ważnym elementem duchowej postawy Polaków, wywarła doktryna i „strategia” duszpasterska Prymasa Tysiąclecia w obliczu nasilającej się komunistyczno-ateistycznej ideologizacji⁶.

Skuteczność podejmowanych inicjatyw duszpasterskich, mających na celu umocnienie duchowo-patriotycznych postaw Polaków, polegała na odwołaniu się do poczucia jedności w masie.

⁴ *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja*, Poznań-Warszawa 1979, s. 27.

⁵ Zob. Cz. S. Bartnik, *Walka o Kościół w Polsce*, Lublin 1995, s. 27-28.

⁶ Zob. S. Kard. Wyszyński, *Kościół w służbie Narodu*, Poznań-Warszawa 1981, passim.

Masowość przeżyć religijnych, takich jak np. Jasnogórskie Śluby Narodu, peregrynacja Obrazu Jasnogórskiego itp., niosła ze sobą specyficzny klimat przeżyć. Wyrabiało to słuszne przeświadczenie, że troska o Ojczyznę należy w sposób nieodłączny do IV Przykazania. Ojczyzna bowiem jest miejscem, w którym – zgodnie z planem Bożej Opatrzności – realizuje się chrześcijańskie powołanie. Masowe zgromadzenia wiernych z okazji różnych uroczystości narodowych (np. 3 V, 11 XI), zwłaszcza w Jasnogórskim Sanktuarium, oraz tzw. „Msze za Ojczyznę”, stały się przez to także w pewnym sensie doświadczeniem Kościoła⁷.

W wyniku tego, u podstaw duchowego ożywienia Narodu w reakcji na programową ateizację było przywiązanie polskich katolików do Kościoła jako instytucjonalnego obrońcy elementarnych wartości ludzkich. Kościół zatem, powszechnie utożsamiany z warstwą hierarchiczną, postrzegany był jako autorytet nie tylko w kwestiach wiary i moralności, ale także w kwestiach społeczno-politycznych, nie mówiąc już o tym, że szczególnie w okresie stanu wojennego stwarzał przestrzeń dla życia kulturalnego.

Z drugiej jednak strony, wydaje się, że w świadomości duchowo-religijnej Polaków utrwaliło się w ten sposób traktowanie Kościoła bardziej jako instytucji społeczno-charytatywnej⁸ (np. rozdawnictwo darów w okresie stanu wojennego), aniżeli jako środowiska wiary i życia sakramentalnego. Nie bez wpływu na to pozostawała ówczesna ideologia, głosząca, że wiara jest sprawą prywatną, jak również ośmieszanie autorytetu duchowieństwa.

Współcześnie na instytucjonalnym podejściu do Kościoła wydają się bazować kręgi liberalno-nihilistyczne, czyniąc Kościół katolicki w Polsce współodpowiedzialnym ze strukturami wła-

⁷ Zob. W. Słomka, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lublin 1996, s. 127.

⁸ Por. Cz. Domin, *Blaski i cienie pracy charytatywnej Kościoła w III Rzeczypospolitej*, w: *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, red. M. Chmielewski, Lublin 1994, s. 125-142.

dzy politycznej (w sensie hamowania) za tzw. transformację postkomunistyczną na równi⁹.

b. Nurty duchowo-religijne

We współczesnej polskiej duchowości bez trudu dostrzegamy tradycyjne formy życia duchowego, stanowiące – jak się wydaje – trwałe i specyficzne jej cechy. Są to: pobożność maryjna o silnym zabarwieniu dewocyjnym oraz chrystocentryzm, ze szczególnym wyeksponowaniem pobożności eucharystycznej i pasyjnej, a także kultu Serca Jezusowego¹⁰.

Zewnętrznym przejawem pobożności maryjnej są w ostatnich latach pielgrzymki do sanktuariów maryjnych, zwłaszcza pielgrzymki piesze, które pod względem ilości i częstotliwości są fenomenem przynajmniej na skalę europejską. W ciągu ostatnich dziesięciu lat ruch pielgrzymkowy (krajowy i zagraniczny – głównie do Rzymu i sanktuariów maryjnych w Europie) bardzo się rozwinął, wskutek czego praktycznie z każdej diecezji i regionu obecnie w miesiącach letnich zdąża piesza pielgrzymka na Jasną Górę. Dzięki odpowiednim zabiegom organizacyjnym (m.in. nagłośnienie, jednolite programy duszpasterskie dla poszczególnych grup diecezjalnych), pielgrzymki stały się nie tylko aktem modlitewno-pokutnym, ale także płaszczyzną szeroko zakrojonej ewangelizacji. Mamy tu na myśli głoszenie prelekcji, prowadzenie forum dyskusyjnego, spotkania z ciekawymi ludźmi, nie rzadko także z zagranicy, masowe sprawowanie sakramentu pokuty i innych form liturgicznych, jak na przykład Liturgia Godzin. O ewangelizacyjnym charakterze tego typu przeżyć świadczy m.in. fakt, że w prowadzenie modlitw, przygotowanie liturgii i różne służby angażuje się głównie młody laik, przez co uczy się odpowiedzialności za wiarę.

⁹ Zob. S. Krajski, *Polska. Kościół. „Święta demokracja”*, Warszawa 1996.

¹⁰ Zob. J. Misiurek, dz. cyt., s. 140.

Wyniesione z pielgrzymki doświadczenia duchowo-religijne zwykle są utrwalane i pogłębiane w trakcie spotkań grup pielgrzymkowych w ciągu roku. Ponieważ doroczna pielgrzymka ma wielu stałych uczestników, staje się zatem niebagatelnym elementem w permanentnej formacji wiary.

Innym przejawem polskiej pobożności maryjnej są odbywające się peregrynacje obrazów lub figur Matki Bożej. Pierwowzorem tej praktyki stała się ogólnopolska peregrynacja Kopii Obrazu Jasnogórskiego, zainicjowana przez Prymasa Tysiąclecia. O niesłabnącej roli tej masowej praktyki pobożnościowej dla odrodzenia duchowego Polaków świadczy aktualnie m.in. odbywająca się peregrynacja statuy Matki Bożej Fatimskiej i Kopii Obrazu Jasnogórskiego w Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech. Pomimo bardzo szczupłych ram czasowych, w obydwu przypadkach stwierdza się nie tylko dużą liczbę uczestniczących w tym przeżyciu, ale także wielkie zaangażowanie duchowe, którego miernikiem jest najczęściej przeżycie sakramentu pokuty i Eucharystii. Podobnie jak podczas pieszych pielgrzymek, także w związku z peregrynacjami maryjnymi dokonuje się ewangelizacja poprzez organizowane rekolekcje a nawet misje, dni skupienia, czuwania modlitewne itp.

O poprawności form pobożności maryjnej w duchowości polskiej świadczy właśnie fakt ścisłego powiązania jej z sakramentem pokuty i Eucharystii. Można zaryzykować tezę, że pobożność maryjna w duchowości polskiej ma silne zabarwienie eucharystyczne i eklezjalne. Ośrodki kultu maryjnego, jak i formy pobożności maryjnej stanowią w pewnym sensie centra formowania pobożności eucharystycznej i doświadczenia Kościoła.

Wyrazem pobożności eucharystycznej w polskim krajobrazie duchowym jest przede wszystkim uczestniczenie w parafialnej liturgii Mszy św. w niedziele i święta oraz adoracje Najświętszego Sakramentu. Wprawdzie badania socjologiczne wykazują, że tzw. *dominantes* stanowią około 30 % polskich katolików, to jednak generalnie można mówić o przywiązaniu do Mszy św.,

przynajmniej w sferze zaangażowania zewnętrznego. Niemalą rolę w tym względzie odegrał II Ogólnopolski Kongres Eucharystyczny z udziałem Papieża w 1987 r.¹¹

Obok przeżyć o treściach maryjnych, szczególnie nasilenie pobożności eucharystycznej w duchowości polskiej wiąże się z kultem Serca Jezusowego i okresem Wielkiego Postu oraz Wielkanocy. Warto przypomnieć, że na długo przed objawieniami św. Marii Małgorzaty Alacoque, które dały podstawę pod współczesny kult Serca Jezusowego, w Polsce szerzyli go jezuita, spośród których należy wymienić przede wszystkim o. Kacpra Druźbickiego¹². Kult ten sprawowany jest głównie w formie ofiarowania się Boskiemu Sercu i pierwszopiątkowej komunii św. wynagradzającej. Wydaje się, że ta druga forma w ostatnich kilkunastu latach stała się dominującą.

Obok kultu Serca Jezusowego w duchowości polskiej nie słabnie pobożność pasyjna, przybierająca w niektórych regionach kraju (np. w Kalwarii Zebrzydowskiej) bogate formy folklorystyczne. Przykładem tej pobożności jest typowo polskie nabożeństwo pasyjne Gorzkie Żale, które nieprzerwanie jest celebrowane w całym kraju od chwili ułożenia go przez ks. Władysława Benika CM w 1707 roku. Nie mniejszą popularnością cieszy się Droga Krzyżowa, często odprawiana poza okresem Wielkiego Postu przy okazji różnych pielgrzymek.

O aktualności wymienionych głównych tradycyjnych nurtów w duchowości polskiej świadczy także fakt istnienia różnych bractw maryjnych, eucharystycznych, pasyjnych i innych. Spośród nich największą żywotnością odznacza się Żywy Różaniec, który ma charakter powszechnego ruchu duchowo-religijnego.

¹¹ Zob. A. Poniński, „Eucharystia wpisuje się w dzieje człowieka”. [Relacja z III Pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny], „Ateneum Kapłańskie” 109(1987), s. 205-242.

¹² Zob. J. Misiurek, *Pierwszy polski modlitewnik czcicieli Serca Jezusowego*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 198-215.

Na polski krajobraz duchowo-religijny składają się także różne tradycje pobożne i ugrupowania związane z duszpasterskim oddziaływaniem zakonów i zgromadzeń zakonnych. Mamy tu na myśli tzw. trzecie zakony, wspólnoty i ruchy partycypujące w dobrach duchowych poszczególnych rodzin zakonnych.

Wszystkie zarysowane tu tradycyjne nurty duchowe mają swoje zakorzenie w życiu parafialnym. Parafia bowiem jest podstawową strukturą życia Kościoła (por. ChL 26). Mimo licznych oddolnych prób odnowy parafii, nadal zachowuje ona tradycyjny, potrydencki model, w którym aktywnym podmiotem jest niemal wyłącznie duszpasterz, wierni zaś pozostają w roli raczej biernego przedmiotu duszpasterskiego oddziaływania¹³. Nie pozostaje to bez wpływu na życie duchowe wiernych, którzy w związku z tym skłonni są zrzucić odpowiedzialność za swoje dojrzewanie duchowe na duszpasterzy. Ma to jednak pewien walor pozytywny. Otóż jednym z owocnych dla duchowości przejawów uległej postawy polskich wiernych wobec duszpasterzy jest m.in. praktykowanie dorocznych zbiorowych (dla całej parafii lub poszczególnych stanów) rekolekcji adwentowych i wielkopostnych, co jest bardzo rzadko spotykaną praktyką w innych krajach. Tego typu ćwiczenia duchowe mają istotne znaczenie dla odnowy parafii¹⁴.

3. POSOBOROWE NURTY WE WSPÓŁCZESNEJ DUCHOWOŚCI POLSKIEJ

Epokowym wydarzeniem o niebagatelnym wydźwięku regionalnym w skali kraju był Sobór Watykański II, o czym świadczą chociażby archiwa Instytutu Jasnogórskich Ślubów Narodu,

¹³ Zob. M. Chmielewski, *Parafia jako wspólnota wspólnot w polskich publikacjach posoborowych*, „Roczniki Teologiczne” 46(1999), z. 5, s. 161-177.

¹⁴ Zob. G. Siwek, *Misje ludowe jako charyzmatyczna odnowa parafii*, „Ateneum Kapłańskie” 122(1994), s. 30-42.

gdzie przechowuje się 6200 ksiąg poszczególnych parafii, z adnotacjami o dziełach duchowych na intencję Soboru. Można więc powiedzieć, że Sobór Watykański II wywarł znaczący wpływ na duchowość polską, inspirując nowe nurty o charakterze kulturowo-społecznym i duchowo-religijnym¹⁵.

a. Nurty kulturowo-społeczne

Doniosłość doktryny Soboru Watykańskiego II w kulturowo-społecznym wymiarze życia chrześcijańskiego ujawnia się najbardziej w przypomnieniu powszechnego powołania do świętości (por. KK 39) oraz w integralnym podejściu do człowieka i jego aktywności¹⁶.

Soborowe przypomnienie o eklezjalnym upodmiotowieniu laikatu w jakimś sensie zaowocowało podczas masowych protestów robotniczych na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Niemal powszechną praktyką było wówczas organizowanie przez świeckich podczas strajków wspólnych modlitw, zapraszanie duszpasterzy do sprawowania Eucharystii i innych sakramentów. Pogłębiło to religijne przeżywanie solidarności społecznej i patriotyzmu¹⁷.

Po tej linii należy rozpatrywać także kolejne pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny. Sama jego obecność, głoszone słowo Boże, różne spotkania itp., oprócz umocnienia cnót teologicznych, stały się szczególnym doświadczeniem Kościoła i jedności narodowej. Papieskie wołanie z Placu Zwycięstwa o wylanie Ducha Świętego na Polskę i Polaków podczas I Pielgrzymki w 1979 r. zmateriałizowało się żywiłowym procesem transformacji społeczno-politycznych, które nie pozostały bez wpływu na postawy du-

¹⁵ Zob. Cz. S. Bartnik, dz. cyt., s. 137-139.

¹⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 98-104.

¹⁷ Por. W. Słomka, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lublin 1996, s. 127 n.

chove. Obserwuje się bowiem z jednej strony krystalizację i radykalizację postaw moralno-duchowych, także w przypadku osób związanych dotychczas z różnymi służbami społecznymi. Duchowość polska stała się zatem bardziej inkarnacyjna, to znaczy wymiar wertykalny życia duchowego ściślej wiąże się z wymiarem horyzontalnym. Z drugiej zaś strony zauważa się postępującą laicyzację życia publicznego, kryzys wartości i autorytetów oraz indyferentyzm w dziedzinie poglądów etycznych, lansowanych głównie przez mass-media¹⁸. W sposób planowy zacierane są treści patriotyczne. W miejsce takich pojęć jak „ojczyzna”, „naród”, „patriotyzm”, w imię europeizacji stosuje się terminy „kraj”, „społeczeństwo”, „zjednoczenie z Europą”. W związku z tym – wydaje się – zmienia się także model doświadczenia Narodu i Kościoła, jako dotychczas zasadniczych form życia publicznego polskich katolików. W to miejsce zdaje się wkradać typowy dla społeczeństw liberalnych skrajny indywidualizm i konformizm jeśli chodzi o życie społeczne¹⁹. Natomiast w miejsce doświadczenia Kościoła masowego coraz częściej wchodzi doświadczenie małej grupy, jako jednego z najbardziej ewidentnych nurtów duchowości posoborowej, nie tylko w Polsce.

b. Nurty duchowo-religijne

Współcześnie obserwowane zjawisko nowych form życia chrześcijańskiego, zwłaszcza wśród laikatu w Kościele, jest tak bogate i wszechstronne tak, że „[...] możemy wręcz mówić o

¹⁸ Zob. A. Siemieniowski, *Propagowane przez prasę laicką postawy względem Boga i religii a duchowość chrześcijańska*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, dz. cyt., s. 15-29; S. Urbański, *Propagowane przez prasę laicką postawy względem Kościoła a duchowość chrześcijańska*, tamże, s. 30-49; M. Chmielewski, *Propagowane przez prasę laicką postawy względem człowieka a duchowość chrześcijańska*, tamże, s. 50-74.

¹⁹ Zob. S. Krajski, dz. cyt., *passim*.

nowej epoce zrzeszeń katolików świeckich. Istotnie - pisze Jan Paweł II - obok zrzeszeń tradycyjnych, a niekiedy wprost z ich korzeni wyrosły nowe ruchy i stowarzyszenia, o specyficznym charakterze i celach: wielkie jest bowiem bogactwo i wielorakie zasoby, którymi Duch Święty ożywia Kościół; wielkie też są zdolności organizacyjne i wspaniałomyślność laikatu" (ChL 29). Obecnie szacuje się, że ponad czterdzieści milionów chrześcijan w całym świecie jest bezpośrednio zaangażowanych w różne formy zrzeszeń w Kościele katolickim²⁰. Mamy więc do czynienia z głębokimi przemianami zmysłu religijnego i stawianiem nowych pytań o religijność w nowoczesnym zsekularyzowanym społeczeństwie.

Rozmiary tego zjawiska budzą żywe zainteresowanie ze strony całego Kościoła. Wiele uwagi poświęcił już temu Sobór Watykański II w Dekrecie o Apostolstwie Świeckich *Apostolicam actuositatem* i w innych miejscach, także w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Punktem kulminacyjnym zainteresowania Kościoła zrzeszeniami świeckich stał się Synod Biskupów w 1987 r., którego owocem jest Adhortacja Apostolska *Christifideles laici* Jana Pawła II. Papież dokonuje tam klasyfikacji zrzeszeń na: stowarzyszenia, wspólnoty, grupy i ruchy (por. ChL 29).

W ostatnich latach podejmowano wiele prób opisanie zjawiska zrzeszeń z różnych punktów widzenia: kulturowego, psychologicznego, socjologicznego i teologicznego. Najczęściej jednak, obok wykazów ilościowo-statystycznych, są to prezentacje lub autoprezentacje poszczególnych formacji. Brak natomiast całościowych ujęć teologicznych, zwłaszcza od strony duchowości²¹. Wyniki dotychczasowych badań są wciąż niezadowolające, ponieważ mamy do czynienia ze zjawiskiem dynamicznym,

²⁰ Zob. B. Secondin, *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa*, Milano 1991, s. 7.

²¹ Pewną próbą tego rodzaju jest studium E. Werona SAC pt. *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele* (Poznań 1993).

podlegającym ustawicznemu procesowi stawania się, a w związku z tym o dużej „kruchości” wewnętrznej struktury organizacyjnej, fragmentaryczności i decentralizacji instytucjonalnej. To wszystko sprawia że „widzialna” fizjonomia tych zjawisk wymyka się spod obserwacji. Toteż jakiegokolwiek interpretacje i próby systematyzacji nadal pozostają prowizoryczne²².

Niemniej jednak to, co się narzuca, to fakt, że współczesne zrzeszenia odznaczają się przede wszystkim dużą wrażliwością na wspólnotowość, która należy niejako do samej ich natury. Przejawia się ona głównie w ich formach organizacyjnych, jak również w poszukiwaniu doświadczenia Kościoła jako wspólnoty, zgodnie z tym, czego uczy Sobór Watykański II o Kościele, iż jako wspólnota „[...] jest on w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i ludzi pomiędzy sobą” (KK 1).

Inną charakterystyczną cechą życia duchowego współczesnych wspólnot jest powrót do źródeł chrześcijaństwa i kultywowanie niektórych form życia Kościoła pierwotnego. Kładzie się więc szczególny nacisk na żywy i bezpośredni kontakt z Pismem św. oraz sięganie do doktryny Ojców Kościoła.

Zrzeszenia nastawione są bardziej na przeżywanie wiary, aniżeli na formalny przekaz jej treści w postaci tez dogmatycznych. Dzięki bezpośrednim relacjom międzyosobowym w małej grupie skuteczniej dokonuje się interioryzacja wiary, jako doświadczenia rzeczywistości nadprzyrodzonej. Nieodzownym więc elementem życia małej grupy jest dzielenie się doświadczeniem wiary (świadcstwo), wspólnota (wymiana, np. modlitwa wstawiennicza) dóbr duchowych i często materialnych, wzajemna bezinteresowna służba itp. Takim nastawieniem tłumaczy się również dość typowe dla małych wspólnot praktykowanie modlitwy liturgicznej (Liturgia godzin).

²² Zob. M. Chmielewski, J. Jeziński, *Duchowość współczesnych zrzeszeń chrześcijańskich*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka i inni, Lublin 1993, s. 389-400.

Wprawdzie współczesne zrzeszenia mają bardziej charakter inicjacyjno-formacyjny, niemniej jednak wszystkie one w jakiś sposób starają się o uświęcenie doczesności i przemianę jej w „cywilizację miłości”. Jest to tzw. inkarnacjonizm w duchowości, polegający na „zanurzeniu” w świat na zasadzie ewangelicznego zaczynu na wzór Chrystusa, który jako Odwieczne Słowo wcielił się dla zbawienia świata.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że wśród co najmniej kilkunastu liczących się w Polsce zrzeszeń, skupiających głównie młodzież, najszerzy dotychczas wpływ duchowy (przynajmniej w sensie ilościowym) wywarł Ruch Światło-Życie. Wynika to z oczywistego faktu, że jako rodzimy ruch, powstały i rozwijający się w konkretnym polskim kontekście religijno-społeczno-kulturowym, najbardziej odpowiada duchowym potrzebom Polaków. Najpełniej też wpisuje się w tradycyjne nurty duchowości (m.in. wskazanie na Osobę Maryi jako wzoru Nowego Człowieka) i zastane struktury duszpasterstwa, bowiem jednym z głównych jego charyzmatów jest odnowa wspólnoty parafialnej, rozumianej w duchu *Christifideles laici* jako „wspólnoty zdolnej do sprawowania Eucharystii” (ChL 26).

Współczesne zrzeszenia tworzą w ten sposób nową jakość w duchowości i wnoszą ją także w tradycyjne formy życia duchowego. Przykładem tego może być dostrzegalne w ostatnich latach ożywienie praktyki indywidualnych rekolekcji zamkniętych (np. ćwiczeń ignacjańskich) oraz sprawdzonego w wielowiekowej praktyce Kościoła kierownictwa duchowego. Wspomniane ożywienie ruchu pielgrzymkowego, odnowa liturgii parafialnej, wspieranie dzieł charytatywnych na poziomie parafii i diecezji, zaangażowanie w życie społeczno-polityczne w duchu katolickiej nauki Kościoła, to ważne prerogatywy posoborowych zrzeszeń w Polsce²³.

²³ Zob. H. Bolczyk, *Działalność ruchów katolickich w Polsce*, w: *Wiosna ruchów. Materiały z I Kongresu Ruchów Katolickich*, red. A. Schulz, Warszawa [1994], s. 57-

Oprócz zewnętrznych przejawów apostołstwa zrzeseń w Kościele polskim, mniej uchwytnym wymiarem ich obecności są nowe nurty duchowości, spośród których należy wspomnieć odnowę życia rodziny (ruch Domowego Kościoła w łonie Ruchu Światło-Życie, Rodzina Rodzin Nazaretańskich, Przymierze Rodzin itp.), uwrażliwienie na uświęcające działanie Ducha Świętego w Kościele i świecie (np. ruch Odnowy w Duchu Świętym), budzenie nadziei i ufności w Boże Miłosierdzie (czciciele Bożego Miłosierdzia), publiczne świadectwo wiary i ewangelizacja (Ruch Światło Życie, droga neokatechumenalna) i inne²⁴. Jest to także realizacja rad ewangelicznych w świeckim wymiarze życia.

Nie można jednak nie zauważyć, że w tym nurcie zrzeseńniowym pojawiają się równie bogate formy zjawisk alternatywnych. Są to tzw. sekty, czyli jakieś formy wspólnotowego doświadczenia religijnego, pozostające jednakże w oderwaniu od ortodoksji i ortopraksji Kościoła katolickiego. Współcześnie w Polsce obserwuje się występowanie sekt o podłożu chrześcijańskim, o inspiracjach hinduistyczno-buddyjskich, formy religijne synkretystyczne, ruchy terapeutyczne, grupy i ruchy ezoteryjno-okultystyczne, wśród których najbardziej znane to rotarianie, masoneria, a przede wszystkim nurt New Age²⁵.

Podsumowując przejawy życia duchowego, jakie obserwujemy w Polsce w ostatnich latach, można postawić tezę, że katolicy, którzy otrzymali formację w jakimś zrzeseńniu, choć może aktualnie doń nie należą, reprezentują raczej duchowość zinterioryzowaną i eklezjalną. Natomiast ci, którzy nie zetknęli się bezpośrednio z żadną formą chrześcijańskiego życia wspólnotowego, reprezentują tradycyjne nurty w duchowości polskiej, w

73; T. Pieronek, *Rola ruchów i stowarzyszeń w aktualnej sytuacji Kościoła i społeczeństwa*, tamże, s. 79-82.

²⁴ Zob. W. Nowicki, *Katolickie wspólnoty i ruchy religijne w Polsce współczesnej*, „Ateneum Kapłańskie” 121(1993), s. 89-122.

²⁵ Zob. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1992; M. Introvigne, *Le sette cristiane. Dai Testimoni di Geova al reverendo Moon*, Milano 1990.

których wiele miejsca zajmuje religijny zwyczaj i obrzędowość związana z tradycją kulturową danego regionu.

Ponieważ osoby, które odkrywają w sobie powołanie do życia konsekrowanego, przynależą do obydwu środowisk życia duchowo-religijnego, dlatego należy rozważyć wpływ tych czynników na formację instytutową, zwłaszcza w początkowym okresie. Jeśli chodzi o rady ewangeliczne zawarte w trzech ślubach: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, to – wydaje się – czynniki te mają raczej wpływ pośredni.

4. FORMACJA W INSTYTUTACH ŚWIECKICH W KONTEKŚCIE NURTÓW WE WSPÓŁCZESNEJ DUCHOWOŚCI POLSKIEJ

Formacja do życia konsekrowanego w instytucie świeckim odznacza się swoją specyfiką. Jest poniekąd trudniejsza aniżeli formacja zakonna i bardziej uzależnia się od ogólnej formacji chrześcijańskiej, jaką kandydat do instytutu otrzymał w swoim środowisku²⁶. Toteż ukształtowanie postaw duchowych kandydata (kandydatki) do życia konsekrowanego, czy to w oparciu o tradycyjne, czy współczesne nurty duchowe, z chwilą wejścia danej osoby we wspólnotę instytutu świeckiego może mieć ambiwalentne skutki. Dotyczy to zarówno odniesienia intelektualno-poznawczego, motywacyjno-przeżyciowego, jak i zewnętrzno-działaniowego.

a. Główne założenia formacji w instytutach świeckich

Specyfiką instytutów świeckich konsekrowanych jest połączenie konsekracji i świeckości, realizowania rad ewangelicznych i pełnej odpowiedzialności za świat. Wyraża się to w umie-

²⁶ Zob. E. Pironio, *Formacja członków i rola odpowiedzialnych*, „Ateneum Kapańskie” 105(1985), s. 249.

jętnym zharmonizowaniu kontemplacji i działania, a także w ustawicznej trosce o pogłębianie w sobie podobieństwa do Chrystusa przy jednoczesnym uważnym śledzeniu znaków czasu²⁷.

Wynika z tego, że formacja w instytutach świeckich powinna iść głównie w kierunku wyrabiania umiejętności dostrzegania obecności Chrystusa w historii, kulturze, gospodarce i polityce, ujmowanych w świetle Ewangelii²⁸. To wymaga z jednej strony rozwijania dynamizmu wzrastania w łasce, a z drugiej – uwrażliwienia na wszystkie wymiary życia w świecie. „Jest to duchowość chrześcijanina nieustannie posyланego do świata”²⁹.

W świetle nauki soborowej, najwłaściwszym środowiskiem takiego pełnego i humanistycznego rozwoju jest Kościół, którego „ostatecznym umiejscowieniem” jest parafia (ChL 26). „Jest [zatem] rzeczą konieczną – zauważa Jan Paweł II – by każdy katolik świecki miał zawsze żywą świadomość tego, że jest «członkiem Kościoła»” (ChL 28).

Formacja duchowa w instytutach świeckich konsekrowanych jest więc procesem bardzo złożonym, wymagającym w samym punkcie wyjścia dojrzałości osobowej i duchowej. Z tej racji do instytutów przyjmowane są zasadniczo osoby ustabilizowane intelektualnie, emocjonalnie i zawodowo. Dopiero na tej bazie może dokonywać się formacja duchowa, eklezjalna i apostołska. Formacja duchowa, oprócz ogólnych reguł chrześcijańskiego życia duchowego, szczególnie uwzględnić będzie charyzmat instytutu zdefiniowany w konstytucjach. Formacja eklezjalna, oparta na solidnych podstawach teologiczno-biblijnych, ma na celu rozumienie Kościoła Świętego w jego uniwersalności i umiłowanie go w jego tajemnicy. Wreszcie formacja apostołska, ściśle związana z rzetelnym przygotowaniem zawodowym, pro-

²⁷ Zob. Paweł VI, *Z okazji 25 rocznicy wydania Konstytucji Apostolskiej „Provida Mater Ecclesia”*, tamże, s. 175.

²⁸ Zob. tenże, *Do uczestników Międzynarodowego Kongresu Instytutów Świeckich*, tamże, s. 169-173.

²⁹ E. Pironio, art. cyt., s. 251.

wadzić ma do skutecznego wpływania na zmianę mentalności i struktur swojego środowiska³⁰.

Tak złożona formacja w instytutach świeckich stawia wysokie wymagania pod adresem formatorów, którzy muszą być świadomi, że kandydaci, zwłaszcza zaangażowani dotychczas w różne ruchy i wspólnoty, mają już za sobą jakąś formację religijno-duchową. Mają także doświadczenie Kościoła w małej grupie i nie rzadko nabyli umiejętności apostołskiego oddziaływania. Nie oznacza to jednak, że zgłaszający się kandydaci odznaczają się zawsze wysokim stopniem integracji osobowościowej. Niemniej jednak, uczestnicy VII Międzyinstytutowego Spotkania dla Prowadzących Formację w Instytutach Świeckich, które odbyło się w Centrum Duchowości Ojców Jezuitów w Częstochowie w dniach 22-24 III 1996 r., opierając się na kilkunastoletnim doświadczeniu formacyjnym w swoich instytutach stwierdzali, że kandydaci (kandydatki), którzy byli zaangażowani w jakieś zrzeczenie, byli lepiej przygotowani do odpowiadania na to specyficzne powołanie³¹. Nie oznacza to jednak, że osoby, które w środowisku parafialnym otrzymały „tradycyjną” formację duchową nie są zdadne do życia konsekrowanego w instytucie świeckim.

b. Formacja instytutowa kandydatów o duchowości zrzeczeniowej

Trudno zaprzeczyć, że znaczny procent wybierających drogę powołania do wyłącznej służby Bogu (seminaria, zakony, instytuty świeckie), wywodzi się z różnych grup i wspólnot. Oni też zwykle – jak twierdzą odpowiedzialni za formację – wykazują większe zaangażowanie w życie danego instytutu w stosunku

³⁰ Zob. tamże, s. 250-253.

³¹ M. Chmielewski, *Tożsamość świeckiej osoby konsekrowanej. Refleksja podsumowująca „Jasnogórski Wieczernik”, „Dla Boga i świata”*. Biuletyn Krajowej Konferencji Instytutów Świeckich (1998) nr 3, s. 14-17.

do osób nie mających doświadczenia trwania w jakimś ruchu. Niekiedy – jak wskazują na to liczne świadectwa³² – wyraźnym motywem wyboru takiego powołania jest poświęcenie się Bogu w Kościele i świecie. Świadczy to o pogłębionej świadomości eklezjalnej.

Trzeba zauważyć także, że wstąpienie do instytutu życia konsekrowanego nie zawsze oznacza definitywne zerwanie z ruchem lub grupą, z którą kandydat był dotychczas związany, co może stwarzać pewne napięcia pomiędzy formacyjnym oddziaływaniem instytutu, a wpływem zrzeszenia. Dotyczyć one będą nie tylko kwestii dyscypliny (pozwolenia odpowiedzialnych, podziału czasu i zajęć itp.), ale także samych podstaw określonych typów życia duchowego. Duchowość bowiem zrzeszenia istotowo różni się od duchowości instytutu (choćby samą strukturą organizacyjną pozostającą w służbie charyzmatu). W innych przypadkach taka współzależność formacyjna może okazać się bardzo twórcza nie tylko dla samego podmiotu, ale także dla instytutu i ruchu. Chodzi tu o te sytuacje, kiedy dana osoba dzięki systematycznej formacji duchowej w instytucie staje się bardziej twórcza w macierzystej wspólnotie lub ruchu, a przez to w Kościele. Bywa także odwrotnie, kiedy zaangażowanie w dzieła apostołskie wspólnoty lub ruchu stwarza okazję do dania świadectwa wierze formowanej według zasad instytutu i w jakimś stopniu ją weryfikuje.

W każdym bądź razie, osobom formowanym w jakimś ruchu nie jest obce doświadczenie wielorakiego apostołatu, zwykle zaadresowanego do tzw. świata, co przecież stanowi jedną z głównych przesłanek duchowości instytutów świeckich konsekrowanych. Może to jednak nieść pewne trudności formacyjne, polegające m.in. na tym, że osobom takim grozi przesadny aktywizm, ze szkodą dla medytacyjno-kontemplatywnego wymiaru ich życia duchowego zanurzonego w doczesności. Ponadto bardzo nieko-

³² Zob. świadectwa członków instytutów świeckich, „Ateneum Kapłańskie” 105(1985), s. 344-354.

rzystne może okazać się przenoszenie pewnych wzorców ascetyczno-modlitewnych i apostoelskich, właściwych dla danej grupy czy ruchu na życie instytutu. Nie w każdym przypadku takie przenoszenie wzorców, zachowań i praktyk modlitewno-ascetycznych może okazać się ubogacaniem. W pewnym sensie przestrzega przed tym Sobór Watykański II w Dekrecie o apostołstwie świeckich, gdzie czytamy: „Należy jednak unikać rozpraszania sił, co zdarza się wówczas, gdy bez wystarczającego powodu zakłada się nowe stowarzyszenia i tworzy nowe dzieła lub podtrzymuje się bezpożytecznie przestarzałe stowarzyszenia i metody; nie zawsze też jest wskazane przenosić bezkrytycznie formy organizacyjne, ustanowione w jednym kraju, do drugiego” (DA 19). Bezkrytyczne przenoszenie form i metod życia duchowego ze wspólnot i ruchów do instytutów zaciera właściwy im charyzmat i jest w pewnym sensie sprzeciwianiem się Duchowi Świętemu, który „ubogaca Kościół w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne” (KK 4).

Kandydaci do życia konsekrowanego, wywodzący się ze zrzeczeń, otrzymali już przynajmniej podstawową formację duchową. Mają zatem wyrobione pewne poglądy religijne i potrafią je wyrażać w sposób naturalny, posługując się językiem osobistego doświadczenia wiary. Można więc mówić o interioryzacji wiary, a tym samym o jakimś stopniu jej dojrzałości, aczkolwiek nie da się tu wyznaczyć ścisłych kryteriów. Spontaniczność manifestowania swoich stanów duchowych, tak charakterystyczna dla wielu ruchów, nie zawsze świadczy o dojrzałej duchowości. Czasem może to być swoisty ekshibicjonizm duchowy, który słusznie budzić będzie sprzeciw tych, którzy w tradycyjnej formacji parafialnej przyzwyczajeni są do powściągliwości w zakresie uzewnętrzniania doświadczenia duchowo-religijnego.

Wstępujący do instytutu członkowie różnych ruchów na ogół posiadają umiejętność posługiwania się Pismem św., które nie rzadko jest dla nich podstawowym źródłem zasad wiary oraz inspiracją do modlitwy myślniej. Modlitwa myślna zaś jest dla nich

zasadniczym sposobem wyrażania wiary, nadziei i miłości. Głębsze jest także życie sakramentalne, zwłaszcza przeżywanie sakramentu Eucharystii i pokuty, z którym wiążą oni na ogół jakieś formy kierownictwa duchowego.

To wszystko stwarza bardzo optymalne warunki dla pracy formacyjnej i autoformacyjnej w instytucie świeckim. Niemniej jednak warto zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństwa tzw. pychy duchowej, charakterystycznej na początkowych etapach rozwoju. Jest to nie zawsze dostatecznie uświadomione przekonanie o znacznym postępie duchowym, pozwalającym widzieć siebie wyżej od innych, co rzekomo daje prawo napominania innych, korygowania ich odmiennych postaw, które nie koniecznie muszą być naganne itp. Jest to tzw. zjawisko neofityzmu, dość typowe dla różnych grup, wspólnot i ruchów. Może ono szczególnie ujawniać się w relacji do osób nie mających wcześniejszych doświadczeń życia we wspólnocie lub ruchu i w ten sposób rodzić sytuacje konfliktowe.

c. Formacja instytucyjowa kandydatów o duchowości „tradycyjnej”

Z kolei osoby, których życie duchowe uformowane zostało w oparciu o tradycyjne wzorce duchowo-religijne, mogą wnieść we wspólnotę cenne treści chociażby w postaci większego przywiązania do tradycji religijnych i kulturalnych, jak również głębszego osadzenia w rodzimym środowisku. Zdarza się niekiedy tak, że przychodzący ze wspólnot znają na przykład różne metody medytowania nad Pismem św., praktykują modlitwy wstawienne z zastosowaniem języków, a nie są obeznani z uświęconymi w tradycji Kościoła nabożeństwami, jak na przykład Droga Krzyżowa lub różaniec.

Kandydaci do życia konsekrowanego spoza zrzeczeń, rzadziej mają doświadczenie chrześcijańskiego życia wspólnotowego. W niektórych sytuacjach może stwarzać to określone trudno-

ści (np. indywidualizm utrudniający posłuszeństwo, lęk przed dzieleniem się życiem itp.), ale – wydaje się – bardziej skłonni są postrzegać rzeczywistość w szerszych kategoriach społecznych i patriotycznych, aniżeli mała grupa. Mają w związku z tym na ogół lepsze rozeznanie w środowisku życia codziennego, w którym przyjdzie im żyć jako członkom instytutów. Potrafią też bardziej obiektywnie oceniać rzeczywistość życia społeczno-gospodarczego, aczkolwiek w swej ocenie nie tak spontanicznie odwoływać się będą do przesłanek nadprzyrodzonych, jak czytnią to członkowie różnych wspólnot życia duchowego.

Ponadto nie mając bezpośrednich doświadczeń małej grupy religijnej, która zawsze wywiera silny wpływ emocjonalny, słabiej odczuwają ciężar życia duchowego w samotności. To zaś na ogół jest udziałem zdecydowanej większości członków instytutów świeckich. Ci natomiast, którzy mają za sobą doświadczenie małej grupy, mogą wykazywać większe skłonności do partykularyzmu i pewnego ekskluzywizmu. Wydaje się zatem, że pewna „niezależność emocjonalno-duchowa” od macierzystej wspólnoty czy ruchu, w przypadku kandydatów z „tradycyjną” przeszłością formacyjną pozwala im lepiej wejść, „zanurzyć” się w dane środowisko i tym bardziej jako „znak zanurzony” być ewangelicznym zaczynem (por. Mt 13, 33).

Można zatem sądzić, że kandydaci reprezentujący tradycyjne nurty w duchowości polskiej są w jakimś stopniu czynnikiem stabilizującym w instytucie, choć niewyrobieni w działalności apostołskiej mogą wykazywać pasywność w bezpośrednim zaangażowaniu w konkretne zadania. Z drugiej jednak strony nie mając „nawyków” metod ewangelizacyjnych takiego czy innego zrzeszenia, bardziej są otwarci na podejmowanie apostołskich zadań Kościoła (por. ChL 30), tym bardziej, że rzeczywistość Kościoła postrzegają raczej przez pryzmat swojej parafii i diecezji.

Powyższe stwierdzenia, bardziej o charakterze dedukcyjnym aniżeli empirycznym, ukazują tylko niektóre zależności trady-

cyjnych i nowych nurtów duchowości z formacją duchową w instytucjach świeckich konsekrowanych. Tezy te wymagają weryfikacji na drodze szeroko zakrojonych badań empirycznych nad duchowością polską i stanem świadomości moralno-duchowej kandydatów do życia konsekrowanego. To z kolei wymagać będzie wypracowania odpowiedniej metody badawczej, która skupiając się na ludzkim wymiarze duchowości, nie będzie ignorować działania łaski, wymykającej się wszelkim kryteriom naukowej obiektywności.

Niezależnie od tego, należy stwierdzić, że w bogactwo życia duchowo-religijnego polskich katolików, na które składają się dawne i współczesne, społeczno-kulturowe oraz ściśle duchowo-religijne nurty duchowości, wpisują się także instytucje świeckich konsekrowanych, których obecnie jest około dwadzieścia i skupiają prawie tysiąc osób, w zdecydowanej większości kobiet. W świetle powyższego, zasadnym wydaje się pogląd, że instytucje świeckie w Polsce z uwagi na specyfikę swojej duchowości i specyfikę duchowości polskiej, najpełniej syntetyzują to, co zostało określone jako tradycyjne i nowe nurty w duchowości. W ten sposób są twórczo obecne w życiu Kościoła i Ojczyzny.