

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

Warszawa

Z PROBLEMATYKI „DUCHOWOŚCI”

Termin „duchowość”, znany już w XII w. w literaturze teologicznej i prawnej, znajduje obecnie szerokie zastosowanie w teologii życia wewnętrznego, zdobywając prawo wyrażania specyficznych treści, właściwych tej dziedzinie nauki. Chociaż zakres omawianego pojęcia błyskawicznie się rozszerza, jego treść nie zdradza jednak tendencji do stawania się przejrzystszą i prostszą. Charakterystyczna dla tego terminu rozciągłość i płynność stwarza wiele okazji do posługiwania się nim w tych przypadkach, gdy z jednej strony pragnie się podkreślić swoistość jakiegoś zjawiska, z drugiej natomiast dane zjawisko samo w sobie nie zostało jeszcze precyzyjnie zdefiniowane. Nic więc dziwnego, że stosując termin „duchowość”, niejednokrotnie mamy poczucie niepełności. Zdarza się także, iż rozmaici autorzy – prowadzący badania w ramach tej samej dziedziny teologii – łączą z omawianym pojęciem odmienną treść. Ponieważ przedstawiona sytuacja stwarza okazje do nieporozumień, istnieje potrzeba uchwycenia istotnej treści tak szeroko stosowanego dziś terminu¹

I. TRADYCJA ASCETYCZNO-MISTYCZNA OSTATNICH WIEKÓW

W XVII i XVIII w. termin „duchowość” był używany najczęściej na określenie „cechy” albo „warunku” życia duchowego. Anglikański arcybiskup John Tillotson np. rezerwował go do opisywania bytu bezcielesnego (niematerialnego), inni zaś autorzy – reprezentujący różne Kościoły chrześcijańskie – stosowali go w opisie

¹ Por. O. F i l e k OCD, *Wokół terminu „duchowość”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 13(1966), z. 3, s. 41 n.

boskości (nadprzyrodzoności) świata oraz wewnętrznego stanu człowieka, wyrażającego się w słowach „duch” i „dusza” Nic więc dziwnego, że nie spotykamy go w żadnym tytule traktatów ascetyczno-mistycznych opublikowanych w Europie i Ameryce Północnej przed 1800 r.²

W omawianym okresie pojawiają się jednak pierwsze próby określenia duchowej rzeczywistości człowieka za pomocą słowa „doskonałość” Termin ten bardzo często stosuje w swoich dziełach teologicznych m.in. św. Franciszek Salezy. Jednakże najczęściej używa się w tym czasie słowa „pobożność”, ulubionego pojęcia piśmiennictwa zarówno katolickiego, jak i protestanckiego.

W XIX w. termin „duchowość” był stosowany częściej przez nieformalne grupy chrześcijan niż przez autorów prac naukowych z dziedziny ascetyki, którzy woleli raczej posługiwać się pojęciami „pobożność” i „dewocja” Przyczyną unikania słowa „duchowość” była, być może, obawa przed utożsamianiem go przez czytelników z terminem „duchowość” stosowanym również przez antynomistów, lecz błędnie przez nich interpretowanym. Amerykańscy transcendentaliści z kolei zastępowali omawiane pojęcie „pobożnością”, „ekstazą” oraz „intuicją” Pod tym względem byli zgodni z angielskim teologiem S. Taylorem, który używał słowa „duchowość” jako ekwiwalentu intuicyjności³ Tradycyjni katoliccy teologowie XIX w. unikali terminu „duchowość” również z obawy przed zarzutem nieortodoksyjności. Uważali, że nie oddaje on w pełni treści wewnętrznego życia człowieka. Nic też dziwnego, że w dwóch wielkich amerykańskich encyklopediach religijnych z początku naszego wieku – *Encyclopedia of Religious Knowledge* (1912-1915) i *The Catholic Encyclopedia* (1912-1915) – nie spotykamy hasła zatytułowanego „duchowość” Natomiast *The New Catholic Encyclopedia*, opublikowana w ostatnim dziesięcioleciu (1980-1990) w USA, zawiera 8 artykułów, w których znajdujemy termin „duchowość”, i w 13 przypisach odwołuje się do niego⁴ Również angielski słownik *The Oxford English Dictionary* (1966) rozróżnia aż sześć znaczeń słowa „duchowość”, przy czym trzy z tych definicji dotyczą bytu niematerialnego. Wśród pozostałych znaczeń znajdujemy „duchowość” zdefiniowaną jako „jakość” (cecha) lub „warunek” życia duchowego, względem na sprawy ducha jako przeciwstawienie przywiązania do materii lub światowych, ziemskich spraw⁵

W XIX w., także w literaturze teologicznej, rozpoczęła się dyskusja na temat natury życia duchowego, a tym samym uznania teologii życia wewnętrznego za

² Por. M. M i l l e r, *The Complete Works of Roger Williams*, New York 1963, s. 57.

³ Por. *The Protestant Encyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature*, wyd. J. M. Clintoock, J. Strong, New York 1880, s. 126.

⁴ Por. A. J o n, *What Do Recent Writers Mean by Spirituality?*, „Spiritual Life”, 22(1987) 255.

⁵ Por. *Third International Dictionary*, New York 1961; *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Collegeville 1969.

dziedzinę teologii ogólnej. Pierwsza opinia, jaka zarysowała się podczas tej dyskusji, pozwala dostrzec oddzielanie ascetycznego rozwoju życia duchowego od mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Zwolennicy takiego podziału uważali, że istotę zjednoczenia z Bogiem stanowią nadzwyczajne zjawiska mistyczne (wizje, wewnętrzne objawienia, stygmaty itd.), osiągalne tylko przez nielicznych chrześcijan i przeznaczone dla wybranych przez Boga. Konsekwentnie więc sprowadzali rozwój życia wewnętrznego do praktykowania różnorodnych form ascezy i uznawali teologię duchowości za aneks do teologii moralnej lub jej podrozdział. Stąd jeszcze w początkach XX w. w „Elenchus bibliographicus” i w „Ephemerides theologicae Lovanienses” (1924) zamieszczono hasło *Theologia ascetica et mystica* jako podrozdział teologii moralnej. Dopiero w wydaniu z 1968 r. do tego podrozdziału dodano podtytuł *De Spiritualitate in genere* jako wprowadzenie do teologii życia duchowego.

Inna grupa dyskutantów podkreślała jedność i ciągłość życia ascetycznego i mistycznego, uważając zjednoczenie mistyczne za cel, do którego został powołany każdy chrześcijanin i każdy też otrzymał łaskę potrzebną do jego osiągnięcia. Natomiast nadzwyczajne zjawiska mistyczne są specjalną łaską otrzymaną przez niektórych chrześcijan w celu zbudowania innych i nie powinny być identyfikowane ze zjednoczeniem mistycznym, gdyż to ostatnie jest naturalnym rezultatem dobrze przeżywanego życia duchowego, owocem głębokiej wiary i intensywnej miłości oraz współpracy z łaską Bożą. Pogląd taki reprezentowali m.in.: A. Poulain, A. Guibert, A. Joret i R. Garrigou-Lagrange, uważający życie ziemskie za drogę, która prowadzi człowieka na szczyty zjednoczenia mistycznego. Tym samym byli ono skłonni używać słowa „duchowość” w znaczeniu życia wewnętrznego⁶ Punkt widzenia reprezentowany przez wyżej wymienionych autorów znajduje obecnie szeroką akceptację teologów, co potwierdza większość tytułów bibliograficznych ukazujących się zarówno w Polsce, jak i za granicą.

II. POLSKA LITERATURA TEOLOGICZNA XX WIEKU

W polskiej literaturze teologiczno-religijnej jest dość szeroko rozpowszechnione określenie „życie wewnętrzne” Znalazło się ono w tytule podstawowego dzieła

⁶ Por. R. Garrigou Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life*, t. II, New York 1948, s. 633-643; A. Tanqueray, *The Spiritual Life*, Tournai 1932, s. 732-737; L. Tinsley, *The French Expressions for Spirituality and Devotion. A Semantic Study*, Washington 1953, s. 290-293.

ks. A. Żychlińskiego – *Teologia życia wewnętrznego* (Lwów 1936) oraz w nagłówku popularnej serii książek z dziedziny ascetyczno-mistycznej, wydawanych przez ks. A. Andrasza w Krakowie – Biblioteka życia wewnętrznego (1921-1939). Zostało ono również użyte w tłumaczeniu książki R. Garrigou-Lagrange *Trzy okresy życia wewnętrznego* (Poznań 1962), stosował je także ks. L. Kaczmarek (*Charakterologia i życie wewnętrzne*, Warszawa 1970). Obecnie termin ten mocno propaguje ks. A. Santorski, autor *Teologii życia wewnętrznego* (Warszawa 1989).

Według wymienionych autorów termin ten podkreśla współdziałanie człowieka z łaską, skierowane do osiągnięcia świętości. Współdziałania tego nie rozpoczyna inicjatywa człowieka, który chce prowadzić życie wewnętrzne, lecz udzielana mu przez Boga łaska. Bóg pierwszy zwraca się do człowieka, objawia się mu i obdaruje go łaską swojej przyjaźni, człowiek zaś ma na ten dar Bogu odpowiedzieć. Zgodnie z przedstawioną koncepcją określenie „życie wewnętrzne” oznacza świadomą współpracę człowieka z darem łaski, otrzymanym od Boga za pośrednictwem Chrystusa.

Przyjmując taką terminologię, musimy jednak pamiętać, że w polskich publikacjach coraz częściej używa się określenia „życie duchowe” w znaczeniu „życie wewnętrzne”. Taki tytuł nadał swojej książce ks. S. Witek: *Teologia życia duchowego* (Lublin 1986). Również tłumaczenie dzieła L. Bouyera zaopatrzone w tytuł zawierający wymienione sformułowanie (*Wprowadzenie do życia duchowego*, Warszawa 1982). Zdaniem ks. A. Santorskiego rozpowszechnieniu terminu „życie duchowe” sprzyja to, iż po łacinie całą dziedzinę współpracy chrześcijanina z łaską określa się tradycyjnie jako *vita spiritualis*. Ten termin oraz pochodzące od niego podobne określenia stosowane w innych językach (np. w angielskim – *spirituality*, we francuskim – *vie spirituelle*) sugerują, by po polsku użyć tu sformułowania „życie duchowe”. Takie tłumaczenie bywa z reguły stosowane w wydawanych przez PAX publikacjach poświęconych zagadnieniom życia wewnętrznego (np. A. Manaranche, *Droga wolności – zarys teologii życia duchowego*, Warszawa 1973). Jednakże francuskie określenie *vie spirituelle* oraz łacińskie *vita spiritualis* mają oznaczać życie pochodzące od Ducha Świętego – „Spiritus Sanctus”, a więc terminy te akcentują bardziej działanie łaski nadprzyrodzonej w rozwoju życia duchowego niż działanie samego człowieka⁷. Dlatego też wykładowcy w seminariach i w nowicjatakach tę dziedzinę teologii zazwyczaj szeroko omawiali rolę Ducha Świętego i Jego darów, rolę łaski nadprzyrodzonej, cnót teologalnych w kształtowaniu wewnętrznego życia chrześcijanina, czyli całe „wyposażenie” nadprzyrodzone człowieka, w mniejszym zaś stopniu uwzględniali rolę samego człowieka w rozwoju życia duchowego. Z tego zresztą powodu nauka teologii duchowości miała charakter spekulatywnego wyłożenia prawd dogmatycz-

⁷ Por. ks. A. Santorski, *Teologia życia wewnętrznego*, Warszawa 1989, s. 7 n.

nych, nie mogąc się stać dziedziną bardziej praktyczną, która by ukazywała człowiekowi całe jego doświadczenie mistyczne i służyła mu pomocą w dążeniu do świętości.

Nieco inny sens ma pojęcie „duchowość” w książce K. Górskiego pt. *Duchowość chrześcijańska* (Wrocław 1978). Autor rozumie to słowo jako „sposób prowadzenia życia wewnętrznego” i dlatego mówi o różnych „duchowościach” czy też o różnych „szkołach” życia wewnętrznego⁸

Z określeniem „życie wewnętrzne” nie zgadza się ks. S. Witek, uważając je za mało precyzyjne. Autor twierdzi, że pojęcie „życie wewnętrzne” zawiera w sobie świat emocji, pamięci oraz wyobraźni i dlatego nie odpowiada pojęciu życia duchowego w prawdziwym jego znaczeniu. Jest to raczej „życie psychiczne”, wyrażające się w pożądaniach i namiętnościach, jakie prawdziwy uczeń Chrystusa powinien „ukrzyżować”, aby iść całkowicie za swoim Mistrzem (por. Ga 5, 24). „Uczynki ciała”, o których mówi św. Paweł (por. Ga 5, 19-21), są dziełem psychiki wypowiadającej się przez ciało, a nie samego organizmu fizycznego, który jest zjawiskiem materialnym. Podobnie „prawo śmierci” powiązane z „prawem grzechu”, mieszkające w naszych członkach, jest wynikiem i wyrazem naszych zepsutych pożądań, czyli złych nastawień wewnętrznych człowieka. Dlatego „człowiek psychiczny” – jak go określa Apostoł Narodów (por. 1 Kor 2, 14) – żyjący światem swoich pragnień zmysłowych, jest człowiekiem zmysłowym, nawet choćby to były pragnienia czysto wewnętrzne, jak np. próżnej chwały. Stąd pojęcie „życie wewnętrzne”, obejmujące również tę niższą sferę przeżyć ludzkich, nie wyraża – zdaniem ks. Witka – istoty słowa „duchowość” i dlatego nie należy go używać na określenie dążenia człowieka do Boga na płaszczyźnie duchowej.

Także zakres pojęcia „życie duchowe” jest bardzo szerokie i obejmuje całą wyższą działalność człowieka. Wyraża ono to, co w człowieku jest najwyższe i nadaje mu charakter istoty rozumnej oraz wolnej, a więc jego poznanie prawdy, umiłowanie dobra, potrzebę piękna, pragnienie miłości i inne treści życia chrześcijanina, stanowiące treść jego kultury osobistej. W nich wyraża się godność człowieka i jego wyższość nad światem materialnym oraz czysto zmysłowym. W ten sposób zakres pojęcia „życie duchowe” obejmuje to, co nie istnieje, chociaż powinno, czyli świat wartości normatywnych. Należą do niego cele czynności kulturalnych, a dzięki nastawieniu na ten świat (tj. świat wartości normatywnych) dobra kulturalne nabierają sensu. Stąd „duchowość” jest częścią życia kulturalnego, i to w najwyższych jego postaciach, stanowi wykwit rozwoju człowieczeństwa w jego kierunku najszlachetniejszym, bo związanym z osobową Wartością Absolutną.

⁸ Por. K. G ó r s k i, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 25-28.

Mimo to „duchowość” nie utożsamia się z całością życia duchowego i w pewnym sensie przekracza jego naturalne wymiary⁹

Powyższe rozważania skłoniły ks. Witka do wniosku, że istotę określenia „duchowość” stanowi nawiązanie więzi z Bogiem, utraconej przez grzech pierworodny. Dokonuje się ono w najwyższych regionach człowieczeństwa, które mistycy nazywają „szczytem duszy” Tak rozumiane słowo „duchowość” wyraża życie duchowe człowieka w wymiarze ontyczno-zbawczym, a nie tylko psychiczno-kulturowym¹⁰

Natomiast teologii duchowości jako dyscyplinie naukowej omawiany autor przypisuje zadanie ukazywania różnorodnych dróg prowadzących chrześcijanina do Boga oraz pomoc w ukształtowaniu osobowości chrześcijańskiej. Ma być ona teorią „wstępowania na górę Karmel”, czyli teorią przedstawiającą zjednoczenie człowieka z Bogiem, przy aktywnym współdziałaniu samego chrześcijanina oraz pomocy całego Kościoła, zwłaszcza przez prowadzenie go ręką doświadczonego kierownika duchowego¹¹.

Podobne zadanie przypisuje teologii duchowości ks. W. Słomka. Jeżeli wychowanie chrześcijańskie jest kształtowaniem człowieka według nauki Chrystusa, a Jezusowi chodzi o osiągnięcie przez chrześcijanina świętości – to nauka o sposobach i drogach wiodących ku świętości, czyli do zjednoczenia z Bogiem, powinna być, zdaniem ks. Słomki, nazywana „teologią wychowania chrześcijańskiego” Ma ona mówić o tym, jak należy kształtować człowieka, żeby osiągnął cel, do którego Chrystus go wzywa¹².

Z koncepcją teologii duchowości prezentowaną przez ks. Słomkę nie zgadza się ks. Santorski. Jego zdaniem słuszne jest w propozycji ks. Słomki podkreślenie zadań wychowawczych teologii duchowości, ale proponowana nazwa w zbyt małym stopniu uwzględnia podstawową prawdę, iż w życiu wewnętrznym wszystko zaczyna się i zależy nieustannie od inicjatywy Boga. Termin „teologia wychowania” kładzie tymczasem akcent na działanie człowieka i dlatego omawiana koncepcja nie wydaje się zbyt trafna¹³

⁹ Por. ks. S. W i t e k, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 14 n.

¹⁰ Tamże, s. 15 n.

¹¹ Tamże, s. 18.

¹² Por. ks. W. S ł o m k a, *Próba ujęcia teologii ascetyczno-mistycznej jako teologii wychowania*, [w:] *Studia i materiały*, Rzym 1972, s. 97-131.

¹³ Por. ks. S a n t o r s k i, dz. cyt., s. 13.

III. DOTYCHCZASOWE PRÓBY USTALENIA ZNACZENIA TERMINU „DUCHOWOŚĆ”

Na wstępie rozważań dotyczących tego zagadnienia możemy powiedzieć, że przegląd dotychczasowych sposobów rozumienia pojęcia „duchowość” pozwala na wyodrębnienie dwóch stanowisk. Pierwsze stanowisko prezentują teologowie używający terminu „duchowość” w znaczeniu ogólnym, drugie natomiast ci, którzy wiążą je z wyrażeniem doświadczenia Boga. Trzeba zaznaczyć, że obecnie obserwujemy nieustanne rozszerzanie się znaczenia tego terminu od szczegółowego, religijnego ku ujęciu ogólnokulturowemu. Zjawisko to z punktu widzenia teologii powoduje konkretne implikacje. Pierwsza z nich dotyczy problemu odróżnienia duchowości autentycznej od nieautentycznej, druga natomiast – konkretyzacji duchowości (reifikacji).

1. OKREŚLENIE „DUCHOWOŚCI” W SENSIE OGÓLNYM

Trend do takiego rozumienia duchowości można uznać za przyczynę częstego stosowania słowa „duchowość” przez współczesnych pisarzy ascetyczno-mistycznych, traktujących je jako alternatywę dla tradycyjnych terminów: „pobożność”, „dewocja” oraz „doskonałość”. Na przykład w latach 1930-1964, kiedy związek między duchowością a teologią dogmatyczną był przez teologów mocniej podkreślany, *Catholic Periodical Index*, wydawany w USA, zawierał 11 artykułów pod tytułem „duchowość”, już jednak w okresie od 1965 do 1975 r., kiedy termin „duchowość” był przez teologów rozumiany częściej w sensie ogólnym, pod tym tytułem naliczono 146 artykułów¹⁴

Przejawem takiego rozumienia pojęcia „duchowość” jest określenie go przez R. Panikkara jako „typowej drogi (sposobu) kierowania ludzką kondycją”¹⁵. Wychodząc z płaszczyzny filozoficznej, Albini del Bambino Gesu definiuje „duchowość” jako zespół przejawów działalności zgodnej z duchową naturą danej istoty, czyli z postulatami rozumu. W takim ujęciu może ona oznaczać nawet wiedzę i sztukę¹⁶

Również niektórych pisarzy protestanckich ruch ekumeniczny zachęcił do stosowania pojęcia „duchowość” w znaczeniu ogólnym. I tak J. Macquarrie uważa, że „duchowość ma zasadniczo do czynienia z osobą samorealizującą się w najpeł-

¹⁴ Por. J o n, art. cyt., s. 250 n.

¹⁵ Tamże, s. 251.

¹⁶ Por. *Fundamenti teologici della spiritualità*, „Rivista di vita spirituale”, 13(1959) 388.

niejszym sensie”¹⁷, natomiast A. Guthrie werbalizuje opinię wielu protestanckich teologów rozumiejących duchowość w praktycznym sensie. Stwierdza on, że „prawdziwa duchowość [...] nie znajduje się tylko w religijnej czy psychologicznej sferze człowieka, lecz również w ekonomicznej i politycznej”¹⁸

Podobnie rozumie „duchowość” w praktycznym sensie H. U. von Balthasar, którego zdaniem oznacza ona etyczną egzystencję, sposób, w jaki działa, realizuje się człowiek w ciągu życia zgodnie ze swoimi obiektywnymi i ostatecznymi intuicjami oraz decyzjami¹⁹

Interpretacja „duchowości” w sensie ogólnym prowadzi niektórych autorów do uznania jej za koncepcję heurystyczną czy nawet analityczną. Nie jest ona wówczas rozważana jako wyraz „religijności”, lecz wyraża te składniki ludzkiego życia, które są postrzegane przez ludzi bądź wyjaśniane przez obserwatorów jako intencjonalnie zależne nie tyle od przyjęcia prawd wiary, ile od samego człowieka. Tak pojęta duchowość będzie obejmować duchowe życie ludzkie – indywidualne bądź grupowe – z odrzuceniem jej wymiaru chrześcijańskiego. Można wówczas mówić o duchowości ateistycznej.

2. ROZUMIENIE „DUCHOWOŚCI” W SENSIE DOŚWIADCZENIA BOGA

Teologowie w taki sposób interpretujący „duchowość” uważają, że przeżycie doświadczalne Boga stanowi głębszy element duchowości. Duchowe doświadczenie Boga dotyczy raczej psychologicznego aspektu duszy i opisu wewnętrznych doświadczeń niż naukowej analizy. Dlatego wyrażenie duchowości poprzez wewnętrzne doświadczenie Boga nie pozwala poprzestać na określeniu jej jako pewnej formy doskonałości czy zespołu wybranych praktyk ascetyczno-religijnych.

O takim doświadczalnym zjednoczeniu duszy z Bogiem pisał św. Jan od Krzyża, że jej rozum „jest rozumem Bożym, jej wola jest wolą Bożą, jej pamięć jest pamięcią Bożą i jej rozkosz jest rozkoszą Boga. Substancja tej duszy nie jest wprawdzie substancją Boga, gdyż dusza nie może substancjalnie zamienić się w Niego, jednak będąc z Nim tak ściśle jak tutaj złączona i tak pochłonięta przez Niego – jest Bogiem przez uczestnictwo w Bogu”²⁰ Słowa Świętego nie ozna-

¹⁷ Por. J o n, art. cyt., s. 252.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 251.

²⁰ Św. J a n o d K r z y ż a, *Żywy płomień miłości*, [w:] t e n ż e, *Dzieła*, t. II, tł. z jęz. hiszp. Bernard od Matki Bożej, Kraków 1962², s. 311. Słów św. Jana od Krzyża nie należy rozumieć w dosłownym brzmieniu, zwłaszcza: „dusza [...] jest Bogiem” Wyjaśnienie dokładne nauki Doktora Mistyki wykracza poza ramy tego artykułu.

czają zmiany natury, gdyż człowiek nie przyjmuje natury Bożej, lecz uczestniczy w niej w szczególny sposób – poprzez łaskę mistycznej miłości. Św. Teresa Wielka dodaje jeszcze, że dusza, obcując z Osobami Boskimi, odkrywa jakby swoje nowe pokłady i staje na granicy tego, co jest bezgraniczne. Widzi dusza i odczuwa kierunek dążeń ludzkich, tj. Boga niewyraźnego, będącego celem ostatecznym człowieka, który – mimo swej przygodności i ograniczoności – ma uczestniczyć w wiekuistym życiu i miłości, osiągając w ten sposób wiekuiste szczęście²¹ Święta równocześnie mocno akcentuje dynamiczny i rozwojowy aspekt dążenia chrześcijanina do zjednoczenia z Bogiem.

Stanowisko to prezentują również współcześni teolodzy. I tak C. Osiek określa „duchowość” jako „doświadczalne przeżycie, refleksję i artykulację prawd wiary, którymi się żyje w konkretnej sytuacji”²² M. Fox z kolei zauważa, że „żadna duchowość nie spada z niebios w odcieleśnionym czy bezcielesnym stanie, ale jest przeżywaną świętością”²³ Kard J. Bernardin, dając pierwszeństwo doświadczalnemu wymiarowi duchowości, wyjaśnia, że obejmuje ona „nasze codzienne wysiłki trwania w miłości Boga, niesienia naszego krzyża, jaśniejac radością Chrystusowego zmartwychwstałego życia, które podzielamy”²⁴

Podobne wypowiedzi znajdujemy w literaturze włoskiej. A. Gemelli stwierdza, że „duchowość w pierwszej fazie powstania i kształtowania się nie jest jeszcze nauką, lecz raczej przeżywaniem i swoistym kierunkiem jednostki czy grupy. Duchowość jako przeżywanie doświadczenia Boga jest czymś wcześniejszym od wypracowanej doktryny”²⁵ G. Corti zaś zaznacza, że „wyrazem «duchowość» zwykło się nazywać dzisiaj świętość chrześcijańską w różnym stopniu przeżywaną”²⁶ Tenże autor, zestawiając duchowość z teologią, zauważył, że przez duchowość rozwija się życie wewnętrzne, przez teologię natomiast – poznanie. Duchowość może przybierać charakterystyczną formę czy to u poszczególnych ludzi, zwłaszcza u świętych, czy to w grupach i szkołach. Utożsamia on więc duchowość przede wszystkim ze świętością chrześcijańską w jej stadium rozwojowym, którego uwieńczeniem jest mistyczne doświadczenie Boga²⁷ Z kolei F. Olgiati

²¹ Por. J o n, art. cyt., s. 254.

²² *Reflections on an American Spirituality*, „Spiritual Life”, 22(1976) 230.

²³ *Catholic Spirituality and the American Spirit: Notes for a Bicentennial Celebration*, „Spiritual Life”, 22(1976) 50.

²⁴ *Spirituality and the Catholic Church in USA*, tamże, s. 67.

²⁵ *Teologia e vita*, [w:] *Teologia e spiritualità*, Roma 1957, s. 14 n.

²⁶ *Teologia dommatica e spiritualità*, Milano 1952, s. 63.

²⁷ Tamże, s. 44.

wprost nazywa „duchowość” „teologią przeżywaną”²⁸ Również C. Vagaggini²⁹, Albini del Bambino Gesu³⁰ i G. Thils³¹ określają ją jako dążenie do najwyższego zjednoczenia z Bogiem, które wyraża się w doświadczeniu Boga.

W Polsce stanowisko to prezentuje O. Filek, a także teologowie ze szkoły karmelitańskiej. O. Filek twierdzi, że duchowość można określić jako „dominujące usposobienie jednostki czy grupy osób, oparte na specjalnych darach Bożych, naturalne uzdolnienia oraz doświadczenie, a skłaniające do działania w kierunku doskonałości czy to przez przeżywanie ulubionych prawd, czy też dzięki stosowaniu specjalnych środków, zwłaszcza wykonywaniu obowiązków stanowych”³².

Rozumienie „duchowości” w sensie doświadczalnym spotykamy także w literaturze protestanckiej. E. Cerdas pisze, że pod wpływem ruchu ekumenicznego on sam przejął termin „duchowość” z katolickiej tradycji³³ Inny teolog, D. Bloesch, wyjaśniając przyczynę zmiany stosowanej przez siebie terminologii, zauważa, iż słowo „duchowość” wprawdzie nieczęsto można spotkać w tradycyjnej terminologii ewangelickiej, lecz jest ono mniej więcej ekwiwalentem tego, co ewangelicy nazywali mianem „pobożność” lub „dewocja” Oznacza ono także dążenie człowieka do osobistej doskonałości przez zjednoczenie z Bogiem (doświadczenie Boga)³⁴

IV. WNIOSKI

1. Przegląd stanowisk autorów zajmujących się problematyką pod kątem rozumienia przez nich pojęcia „duchowość” pozwala dostrzec pewne prawidłowości. Mimo iż widać w ich poglądach niezaprzeczone powinowactwa, można również zaobserwować różnice. Te ostatnie należy jednak uznać nie tyle za przeciwieństwa, ile za przejaw tendencji do zmiany punktu widzenia teologów spoglądających na tę samą rzeczywistość z coraz to innego stanowiska. Są to jakby punkty obserwacyjne, znajdujące się głównie na zewnątrz badanej rzeczywistości. Jednakże takie ujęcie jakiejś rzeczywistości nie jest jeszcze ukazaniem jej istoty, o co zawsze chodzi w ściśle rzeczowej definicji. Dlatego spośród wymienionych tu elementów

²⁸ *La teologia vissuta e la spiritualità dei Santi*, [w:] *Teologia e spiritualità*, s. 105.

²⁹ *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1957, s. 515, 520, 525.

³⁰ Art. cyt., s. 389.

³¹ *Sainteté chrétienne*, Thielt 1952, s. 27, 29.

³² Art. cyt., s. 50.

³³ Por. J o n, art. cyt., s. 251.

³⁴ Tamże, s. 252.

przynależnych do treści duchowych jeden powinien stanowić podstawę dla pozostałych i wiązać je w integralną całość. Jemu zatem należy przyznać pierwszeństwo, a nawet uznać go za istotę duchowości. Dlatego też w tym momencie rozważań musi się pojawić pytanie o to, czy duchowość jest wyłącznie nauką teologiczną, posługującą się zestawem teoretycznych pojęć, czy może czymś więcej, a więc przeżywaniem doświadczenia Boga? Jeśli zaś jest przeżywaniem, to czy jego istota tkwi w selekcji przeżywanych prawd wiary i szukaniu dla niego wyjaśnienia wśród argumentów rozumowych, czy raczej w wewnętrznym stanie chrześcijanina, akceptującego pewne duchowe doświadczenie Boga?

2. Wydaje się, że słuszniejsze jest stanowisko, które dopatruje się istoty duchowości w przeżywaniu wewnętrznego stanu, czyli w doświadczeniu Boga i w usposobieniu człowieka jako podmiotu sprawności oraz dyspozycji, a nie w zewnętrznych skutkach życia duchowego, często widocznych, lecz nie zawsze będących wyrazem wewnętrznego przeżycia (czynniki przedmiotowe). Przyjęcie doświadczenia Boga i wewnętrznego usposobienia człowieka za istotną treść pojęcia duchowości wskazuje na silnie dynamiczny charakter rozwoju duchowego i osobowego życia chrześcijanina. Jeżeli uznamy za punkt wyjścia istnienie życia wewnętrznego w duszy, zauważymy, że duchowość wyraża jego ewolucję, różnorodne środki służące jego rozwojowi ze strony Boga i człowieka oraz psychologiczne uwarunkowania i konkretne warunki życia. Z biegiem czasu, dzięki dokonującej się ewolucji życia wewnętrznego, duchowość każdego chrześcijanina przyjmuje jakąś formę doskonałości czy model świętości.

Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia, duchowość można określić jako egzystencjalną postawę człowieka, która jest konsekwencją aktywnego współdziałania z Bogiem. Współdziałanie to jest możliwe dzięki darom nadprzyrodzonym i naturalnym uzdolnieniom (osobistemu doświadczeniu) oraz odpowiednim środkom ascetyczno-religijnym, stosowanym w ramach praktyki Kościoła, i obowiązkom stanowym, wypełnianym w konkretnych warunkach życia. Wreszcie duchowość jest uwieńczona mistycznym zjednoczeniem z Bogiem, w którym chrześcijanin doświadcza Jego miłości i poznania prawd wiary.

W sensie naukowym duchowość jest natomiast doktryną o życiu duchowym, jego rozwoju, formach, sposobach dążenia do mistycznego zjednoczenia z Bogiem oraz o stanach mistycznych.

3. Myślenie o duchowości w sensie ogólnym musi z konieczności zrodzić pytanie nie tylko o test na jej autentyczność, lecz także o to, czym może być w swojej istocie ogólna duchowość. Konkretyzacja, czyli urealnienie tej duchowości w życiu chrześcijanina, byłoby rozważaniem kategorii abstrakcyjnych tak, jakby należała ona do kategorii pojęć konkretnych. Wprawdzie duchowość, np. ignacjańska, jest konkretną, historyczną rzeczywistością, tworzoną przez pojedyncze osoby żyjące w partykularnych tradycjach i społeczeństwach, lecz nie można tego same-

go powiedzieć o duchowości w sensie ogólnym. Jest ona tylko koncepcją analogiczną do duchowości w sensie szczegółowym i heurystycznym narzędziem poszukiwań religijnych. Poszukiwania te empirycznie są duchowością wykazującą podstawowe podobieństwa do duchowości autentycznej, ale historycznie i konkretnie różnią się między sobą.

Odrzucenie tradycyjnego ujęcia duchowości, opartego na doświadczalnym przeżywaniu obecności Boga i prawd wiary oraz na tradycji poszczególnych wspólnot wierzących, w tym zwłaszcza zakonnych, zapoczątkowało tendencję do używania przez współczesnych teologów słowa „duchowość” w znaczeniu ogólnym. To z kolei pociągnęło za sobą oderwanie duchowości od konkretnego, realnego jej tworzenia przez poszczególne osoby lub wspólnoty, a przeniósło do sfery abstrakcyjnych rozważań i w świat kulturalnej twórczości człowieka, więc od ujęcia partykularnego do ogólnego. Być może opowiadanie się autorów za ogólnym sensem pojęcia „duchowość” sprawia, że termin ten w znaczeniu ogólnym bardziej przemawia do współczesnego, pokojowo nastawionego świata, w którym dąży się do podkreślania harmonii życia ludzkiego, unika natomiast postawy polemicznej, związanej z odmiennością punktów widzenia.

4. Rozpowszechnienie się ogólnego sensu pojęcia „duchowość” stworzyło jednak niebezpieczeństwo niewłaściwego rozumienia autentycznej duchowości. Jeżeli bowiem duchowość będziemy rozumieć w sensie ogólnym, co będzie wówczas owym ogólnym testem jej autentyczności? Z jakiego objawienia, z jakiej mądrości teologicznej i przeżycia doświadczalnego można będzie wysnuć pewnik potwierdzający jej autentyczność?

Każda tradycja religijna wypracowała sprawdziany duchowości, których podstawę stanowi interpretacja Objawienia, mądrość teologiczna i przeżycie doświadczalne. Cała chrześcijańska tradycja stwierdza, że warunek *sine qua non* duchowości stanowią miłość i miłosierdzie, cechy te jednak tylko okazjonalnie wymieniane są we współczesnych definicjach duchowości. Właśnie ze względu na niedocenywanie tych warunków rozumienie „duchowości” w sensie ogólnym jako „typowego sposobu kierowania ludzką kondycją i duchem” może doprowadzić do negatywnych skutków dla ludzi. W historii było przecież wiele „typowych sposobów kierowania ludzkim duchem”, częstokroć nieludzkich i destrukcyjnych (komunizm, hitleryzm). Rasowa nienawiść, szowinizm klasowy, partyjny czy etniczny mają być, zdaniem ich zwolenników, ostatecznymi sposobami rozwiązania problemów duchowych człowieka – zarówno indywidualnych jak i grupowych. Wysilek polegający na organizowaniu obozów pracy i śmierci oraz deportacji został na przykład przez A. Eichmanna przedstawiony jako „jasno sformułowane i konsekwentne” zasady postępowania, usprawiedliwione konkretną sytuacją żyjącego człowieka³⁵

³⁵ Tamże, s. 254 n.

5. Na zakończenie można dodać, że wielu współczesnych teologów doszukuje się specyficznych elementów duchowości w czynnikach religijnych. Usytuowanie terminu „duchowość” w ramach życia religii nie wystarcza, ponieważ nie jest jeszcze ukazaniem jej istoty, o co przecież chodzi w ściśle rzeczowej definicji. I dlatego konieczne jest spojrzenie na nią – jak wyżej wykazaliśmy – od strony przyczyn sprawczych, a więc zarówno immanentnych czynników tkwiących w podmiocie, jak i czynników odgórnych, tj. łaski.

Uznając „duchowość” za ekwiwalent religijności, niektórzy autorzy twierdzą, że określa ona sposób, w jaki ludzie żyją wiarą, lub studiuje reakcje wywoływane przez prawdy wiary w świadomości chrześcijanina. Taką koncepcję duchowości głosił m.in. L. Bouyer, który pisał: „Chrześcijańska duchowość różni się od teologii dogmatycznej tym, że zamiast studiować czy opisywać prawdy wiary, traktując je w sposób abstrakcyjny, studiuje reakcje, jakie te prawdy wywołują w świadomości religijnej”³⁶ Bouyer nie zgadzał się jednocześnie z nauką znanego francuskiego historyka duchowości P. Pourrata, który skłaniał się jeszcze w latach czterdziestych XX w. do poglądów A. Tanquereya, definiując „duchowość” jako naukę o „sposobach dążenia do chrześcijańskiej doskonałości”³⁷

Niektórzy teologowie używają omawianego terminu w celu odróżnienia osobowych i uczuciowych więzów religijnych między człowiekiem a Bogiem od powierzchownej zgody na akceptację Boga, która wywiera mały wpływ na życie chrześcijanina. W tym rozumieniu duchowość może oznaczać uczuciową stronę religii. Potwierdza to jeden ze współczesnych autorów, iż „duchowość jest tym, czego doświadczalnie potrzebuje człowiek dla potwierdzenia samego siebie w obliczu Boga”³⁸

Inni autorzy sugerują, iż słowo „duchowość” wyraża integrację ostatecznego zaangażowania człowieka w życie religijne. Przesunięcie w definicji akcentu z prawd wiary na całkowite zaangażowanie człowieka w życie religijne pozwoliło tym teologom ujmować duchowość bez żadnych odniesień do partykularnych tradycji. Dlatego H. U. von Balthasar, wypowiadając się w sprawie coraz powszechniejszego używania określenia „duchowość”, mógł stwierdzić: „[...] ogólnie można powiedzieć, iż nie ma powodu, aby chrześcijanin ograniczał duchowość do kontekstu chrześcijaństwa: tak jak chrześcijanin mówi o duchowości «średnio-wiecznej», «karmelitańskiej» czy «świeckiej», tak może mówić analogicznie o

³⁶ *The Spirituality of the New Testament and Fathers*, tł. [z jęz. fr.] M. Ryan, New York 1963, s. 8.

³⁷ P. P o u r r a t, *Christian Spirituality*, tł. [z jęz. fr.] W. Mitchell, S. Jaques, Westminster 1953-1955, s. 1.

³⁸ Por. J o n, art. cyt., s. 250.

«buddyjskiej» czy «islamskiej»³⁹ Takie rozumienie duchowości pozwala mu zdefiniować ją w przybliżeniu jako praktyczną postawę człowieka, będącą konsekwencją życia w kontekście rozumienia religijności. Innymi słowy będzie to duchowość *homo religiosus*. Taki jest też sens słowa „duchowość” w ujęciu R. Panikkara, który pisze, że reprezentuje ona „podstawowy stosunek człowieka względem jego celu ostatecznego”⁴⁰

FROM SUBJECT „SPIRITUALITY”

S u m m a r y

The article reviews spirituality, the term which recently has been widely used in the theology of spiritual life. The author begins with an analysis of the term spirituality and its meaning over the last centuries. He refers to spirituality in both the general sense as well as in the specific of an experience of God.

The analysis of selected approaches leads to an attempt at a definition of the term. Spirituality is thus defined as an existential attitude which thanks to supernatural gifts as well as natural abilities resulting from active cooperation with God in the right choice of ascetic and religious means within the Church practice and by individual duties leads to a mystical unity in which one can experience God's love. Scientifically, spirituality is defined as a doctrine of spiritual life with its stages of development, a doctrine of ways to mystical unity with God.

The author follows those theologians who believe that the heart of spirituality is in the experience of spiritual state, in the experience of God which makes one a subject ready and able rather than in the direct external results often in spiritual life.

The fact that the experience of God becomes an essential part of the understanding of spirituality points to the dynamic character of spiritual and personal growth. Originating in the existence of spiritual life in the soul, spirituality is then an expression of this existence with all means given both on the direct part of God and of those which result from concrete situations and contribute to spiritual life.

Gradually, in the course of this evolution, the spirituality of each Christian is shaped into a certain form of perfection or a model of holiness.

Summarized by Stanisław Urbański

³⁹ Tamże, s. 251. Por. *Spiritualität*, „Theologisches Jahrbuch”, 1961, s. 170.

⁴⁰ Por. J o n, art. cyt., s. 251.