

O. OTTO FILEK OCD

WOKÓŁ TERMINU „DUCHOWOŚĆ”

Odkąd P. Pourrat wydał czterotomową *Histoire de spiritualité*¹, użyty przezeń termin „duchowość” począł coraz częściej ukazywać się w literaturze ascetycznej, zarówno naukowej jak i popularnej. Sam wyraz nie jest nowy. Jako ogólnik utworzony od przymiotnika „spiritualis” oddaje przysługę głównie filozofom, którzy używają go na oznaczenie natury duszy ludzkiej. W literaturze teologicznej i prawniczej spotykamy go w XIII w., gdzie oznacza stan duchowny i władzę duchowną². Św. Tomasz z Akwinu użył go kilkakrotnie w sensie uduchowienia człowieka przez cnotę czystości³. Nowym jednak jest ten termin w tym sensie, że znalazł szerokie zastosowanie w teologii życia wewnętrznego, zdobywając prawo wyrażania specyficznych treści, właściwych tej dziedzinie nauki.

Spotykamy więc takie określenia jak: duchowość kapłańska i duchowość kleru diecezjalnego, duchowość mnisza i duchowość zakonna, duchowość benedyktyńska, franciszkańska, dominikańska, karmelitańska itp., duchowość augustiańska, bonawenturiańska, terecjańska, ignacjańska, beruliańska; utwierdziła się silnie pozycja określenia „szkoły duchowości”, ale spotyka się także tytuły: duchowość proroków, duchowość św. Teresy z Lisieux, duchowość Karola de Foucauld, duchowość brata Alberta. Mnożą się wreszcie publikacje książkowe zatytułowane: duchowość katolicka, duchowość maryjna, duchowość apostołska, misyjna, biblijna, liturgiczna czy nawet duchowość wielkanocna itd.

Jak widzimy z powyższej listy, wcale nie wyczerpującej, zakres terminu „duchowość” gwałtownie się rozszerza, treść jego natomiast nie zdradza tendencji stawania się coraz przejrzyściejszą i prostszą, jakby się należało spodziewać w myśl filozoficznego adagium: „quo maior extensio, eo minor comprehensio”. Charakterystyczna dla tego terminu rozciągłość i płynność stwarza wiele okazji uciekania się do niego, by posłużyć się nim w tych przypadkach, gdy z jednej strony pragnie się pod-

¹ Paris 1918—1928.

² C. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Parisiis 1737, t. VI, col. 656.

³ Comment. in l. IV Sent., D. 49, Q. V, a. 2, q. III, passim.

kreślić swoistość jakiejś rzeczy, a z drugiej ta sama rzecz sama w sobie nie jest jeszcze pojęciowo jasno ujęta. Toteż stosujemy go mając równocześnie poczucie niepewności. Taka sytuacja stwarza okazje nieporozumień, gdy rozmaici autorzy wkładają w ten sam termin treść odmienną, mimo że obracają się w tej samej dziedzinie teologii. Istnieje przeto potrzeba uchwycenia istotnej treści tak szeroko stosowanego dziś terminu. Chodzi nie o to, aby zwięzić, tym mniej zubożyć tak przydatny termin, lecz aby ustalić przede wszystkim zakres bliższego i ścisłego, jak też i dalszego, szerszego znaczenia. W istocie podejmowano dotychczas już niejednokrotnie próby dania odpowiedzi na pytanie, co oznacza termin „duchowość”

1. DOTYCHCZASOWE PRÓBY USTALENIA POJĘCIA TERMINU „DUCHOWOŚĆ”

Po przyjęciu z góry przez Pourrata⁴, za którym poszedł również inny historyk, L. Bouyer⁵, że „spiritualité” oznaczać będzie w ich dziełach teologię życia duchownego, pierwszym, który specjalnie zaczął rozważać pojęcie tego terminu, był J. de Guibert TJ († 1942). Po częściowym omówieniu charakterystyki duchowości w artykule o szkołach duchowości⁶ znaczenie tego terminu starał się podać wyczerpująco we wstępie do dzieła o duchowości własnego zakonu. Niekiedy oznacza ten termin, powiada de Guibert, osobiste życie duchowne jakiegoś człowieka, jego myśli, formy modlitwy, szczególne praktyki i łaski. Może to być także sposób, w jaki ktoś prowadzi dusze, zasady im wpajane i szczegółowe cele. Często, dodaje, będzie to głównie nauka duchowna sformułowana w pismach jednego autora⁷. Duchowość jednostki tak pojętą, kończy de Guibert, może następnie przejąć jakaś grupa i wówczas to może ona stanąć dla członków tej grupy ogólny kierunek dążności⁸.

Punktem wyjściowym dla de Guiberta w rozpatrywaniu duchowości jest indywidualna, charakterystyczna postać życia duchownego. Z rodzaju aktywności duchowej przechodzi na przedmiot przeżyć danej jednostki, w którym to przedmiocie przede wszystkim widzi on usytuowaną duchowość. W dalszej perspektywie dopatruje się jej w życiu społecz-

⁴ Zob. *La spiritualité chrétienne*, Paris 1947, t. I, s. VII.

⁵ Zob. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960, s. 10 n.

⁶ *En quoi se diffèrent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité?*, „Gregorianum”, 19 (1938) 263—279.

⁷ J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome 1953, s. XVIII.

⁸ Tamże, s. XIX.

ności posiadającej własną orientację. Streszczając myśl de Guiberta duchowość według niego to życie duchowne o specjalnym kierunku.

Termin „duchowość” stał się dwukrotnie przedmiotem z góry zamierzonej dyskusji na tzw. „Tygodniach duchowości”, urządzanych przez katolicki uniwersytet w Mediolanie. Najpierw w r. 1943 w Rzymie, gdy zajmowano się „szkołami duchowości”, zaszła pilna potrzeba ustalenia roboczego „ad hoc” terminu. A. Gemelli, organizator spotkań, postarał się stworzyć pierwszą platformę dla dyskusji, przypominając tożsamość istotnych elementów we wszystkich szkołach duchowości. Zaznaczył jednak, że w każdej duchowości położony jest nacisk na ten lub inny ze środków doskonalenia się i dążenia przy jego pomocy do Boga⁹. Ten szczególny akcent ma zazwyczaj swoją genezę w osobistym przeżyciu inicjatora ruchu, np. fundatora zakonu. Przekazany następcom stanowi linię wytyczną dla rozwoju nowej szkoły¹⁰.

Duchowość taka, jaką ma na oku Gemelli, w pierwszej fazie powstawania i kształtowania się nie jest jeszcze nauką, lecz raczej przeżywaniem i swoistym kierunkiem jednostki czy grupy. Przy czym dla zrozumienia jakiejś duchowości, tym bardziej szkoły duchowości, należy zwracać uwagę nie na jej formy zewnętrzne, lecz na ukryte jej źródło i ożywiająca ją główną ideę¹¹. Myśl Gemellego podjęło kilku innych uczestników, którzy zgodnie utrzymywali, że duchowość jako przeżycie jest czymś wcześniejszym od wypracowanej doktryny. G. Filograssi, omawiając duchowość Towarzystwa Jezusowego, przyjął termin duchowość w znaczeniu szczególniejszego typu doskonałości chrześcijańskiej, ukażwanego oficjalnie w danej społeczności, od którego dopiero następnie uzależnione zostają nauczanie i kierownictwo¹².

Wytyczonym przez Gemellego torem ujmowania duchowości jako specjalnej formy przeżycia religijnego poszły badania i wnioski wykładowców na VII „Tygodniu duchowości”, urządzonym w r. 1952 w Mediolanie. Wyrazem „duchowość” zwykło się oznaczać dzisiaj świętość chrześcijańską w jakimkolwiek stopniu przeżywaną, stwierdził na początku G. Corti¹³. Następnie zestawiał duchowość z teologią i zauważył, że przez duchowość rozwija się życie, a przez teologię poznanie. Duchowość może

⁹ A. Gemelli, *Presentazione*, [W:] *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milano 1949³, s. XI.

¹⁰ Tamże.

¹¹ A. Gemelli, *La spiritualità francescana*, [W:] *Le scuole di spiritualità*, s. 78.

¹² G. Filograssi, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, [W:] *Le scuole...*, s. 123.

¹³ G. Corti, *Teologia dogmatica e spiritualità cattolica*, [W:] *Teologia e spiritualità*, Milano 1952, s. 63.

następnie przybierać charakterystyczną formę czy to u poszczególnych ludzi, zwłaszcza świętych, czy to w grupach i szkołach. Odmienność form sprowadzają różne proporcje ustalone między drugorzędnymi środkami, wykorzystywanymi w dążeniu do doskonałości¹⁴. Duchowość została tutaj utożsamiona w pierwszym rzędzie z świętością chrześcijańską w jej stadium rozwojowym.

Duchowości jednak nie można odrywać od teologii, gdyż między nimi zachodzą witalne związki. Chociaż jest od niej w pewien sposób pierwsza, to jednak czerpie z niej konieczne soki. Teologia bowiem uczy o Bogu, w którym duchowość chrześcijańska znajduje swoje najgłębsze źródło. Bóg będąc myślą i miłością jest równocześnie samą duchowością. Chryścijanin otrzymując przez łaskę udział w życiu Bożym, uczestniczy tym samym w nieskończonej duchowości Boga. Pierwszym elementem duchowości, jakiej Bóg udziela człowiekowi, jest wiara¹⁵.

Ponieważ życie Boże przelewa się w nas dzięki oświeceniu i umocnieniu przez Ducha Świętego i rozwija w nas, zanim jeszcze pouczy nas o tym teologia, można powiedzieć, utrzymuje autor innego referatu, że duchowość jest pewnego rodzaju „teologią przeżywaną”¹⁶. A. Gemelli dodał z kolei uwagę — mając już chyba na myśli następczy związek teologii z duchowością — że duchowość jest życiem wprowadzonym w nas przez dynamiczną siłę katolickiej teologii, zwłaszcza przez dogmaty¹⁷.

W ostatnich wypowiedziach można dostrzec pewną zmienność pozycji duchowości w stosunku do teologii. Tę pozorną niezgodność stanowisk teologów można by wytłumaczyć w ten sposób: Duchowość wyprzedza teologię w ścisłym znaczeniu (*scientia fidei*), gdyż dzięki zasadniczemu wpływowi wiary, znajduje w niej dostatecznie silną podstawę. Natchniona i kierowana wiarą duchowość jest także pewnego rodzaju teologią, nie tyle o charakterze ściśle naukowym, intelektualnym, ile raczej przeżyciowym. Gdy jednak wiedza teologiczna poczyni intensywniej wpływać na życie duchowne, dostarczając mu światła i bodźców, może wówczas duchowość ukazywać się w stosunku do teologii jako zjawisko następcze.

Prawdopodobnie pod wpływem wywodów wykładowców mediolańskich również i C. Vagaggini w swym dziele o liturgii przyznał, że duchowość nie jest równoznaczna z nauką o życiu chrześcijańskim¹⁸. Wy-

¹⁴ Tamże, s. 64 nn.

¹⁵ Tamże, s. 72 n.

¹⁶ F. Olgiati, *La teologia vissuta e la spiritualità dei Santi*, [W:] *Teologia e spiritualità*, s. 105.

¹⁷ A. Gemelli, *Teologia e vita*, [W:] *Teologia e spiritualità*, s. 14—15, 18—19.

¹⁸ C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1957, s. 515.

brał jednak stanowisko bardziej zbliżone do Pourrata utrzymując, że duchowość jest nauką o sposobach dążenia do doskonałości¹⁹. Przyjmuje ona z góry jako fakt istnienie życia chrześcijańskiego w duszy, rozważa natomiast jego ewolucję, różnorodne środki służące rozwojowi jego oraz psychologiczne uwarunkowania²⁰.

Sledząc wywody Vagagginiego należałoby się spodziewać, że konsekwentnie podtrzymywać będzie do końca stanowisko Pourrata. Duchowość poniekąd jakby wykracza poza wiedzę, gdyż jest jej uwieńczeniem. Duchowość jest po prostu celem nauki. Szczególnie wyteżona, „witalna”, jak mówi Vagaggini, uwaga skierowana na jakąś prawdę może wywołać specjalny wydźwięk i nadać różną tonację tej samej duchowości katolickiej. Rozwój nauki dopełnia się w duchowości jako wiedzy o życiu i dążności do najwyższego zjednoczenia z Bogiem. Podobnie jak w teologii pastoralnej, tak i w duchowości, nauka dochodzi do najbliższego kontaktu z życiem, jaki tylko da się pomyśleć z zachowaniem jej charakteru jako nauki²¹.

Wobec silnie podkreślanej przez wielu badaczy istotnej tożsamości wszystkich duchowości uznał Gustave Thils za rzecz zbyteczną rozprawić o naturze czy jedności duchowości. Sens tego terminu widzi raczej w jego praktyczności. Posługiwanie się tym terminem w nauczaniu poddyktowane jest potrzebą zaznaczenia rozwojowego charakteru chrześcijańskiej świętości, przybierającej w różnych warunkach odmienne zabarwienie²². Duchowość jest przekładem niezmiennej treści chrześcijańskiej nauki na rozmaite formy świętości²³. Między świętością a duchowością zachodzi taka różnica, jak między istotą rzeczy a formą, którą konkretnie może przybrać²⁴. Tę różnicę przyjmuje się w teorii, niestety za mało się ją uwzględnia w praktyce, zauważa Thils. Przemawiając bowiem do osób różnych stanów i zawodów, kopiuje się tylko ogólne zasady, a za mało uwzględnia specyficzne warunki życia tych osób i nie dociera się do ich własnej duchowości. A przecież na przykład duchowość kapłańska nie jest odbitką duchowości zakonnej²⁵.

Sugestie Thilsa oddalają od zagadnienia, czy duchowość jest nauką czy życiem. Duchowość zdaniem jego odkrywa się nie przez studium ogólnych prawd lub nawet jakiegoś określonego modelu świętości, lecz raczej przez wnikanie w konkretne życie chrześcijan. Duchowość przeto

¹⁹ Tamże, s. 519.

²⁰ Tamże, s. 520, 525.

²¹ Tamże, s. 515 i 522.

G. Thils, *Sainteté chrétienne*, Thielt 1958, s. 27 i 29.

Tamże, s. 29.

²⁴ Tamże, s. 28.

²⁵ Tamże.

w myśl lowańskiego profesora jest konkretną formą świętości, jaką wierni realizują wśród warunków, w jakich im żyć przypada.

Doszukiwanie się specyficznych elementów duchowości w czynnikach zewnętrznych np. w warunkach życia, nie wszystkich zadowoliło. Uznano za konieczne spojrzeć na nią od strony przyczyn sprawczych, a więc zarówno immanentnych czynników tkwiących w podmiocie, jak i czynników odgórnych, tj. łaski. Należało zastanowić się, czy omawiana tak wszechstronnie duchowość nie posiada głębszych podstaw teologicznych. Tak postąpił najpierw o. Albino del Bambino Gesù. Wychodząc z płaszczyzny filozoficznej duchowość w najogólniejszym znaczeniu określa jako zespół objawów działalności zgodnej z duchową naturą danej istoty, czyli z postulatami rozumu²⁶. Może więc oznaczać nawet wiedzę i sztukę. Duchowość religijna polega na dążeniu do osobistej doskonałości przez zjednoczenie się z Bogiem²⁷. Duchowość chrześcijańska opiera to zjednoczenie z Bogiem na porządku nadprzyrodzonym, czyli na łasce synostwa Bożego i sakramentach²⁸. Polega ona przeto na świadomym przyjęciu i przeżywaniu synostwa Bożego²⁹.

Duchowość oparta na naturalnych zdolnościach człowieka i na wszczepionych jej przez Boga nadprzyrodzonych sprawnościach należy według o. Albino do dziedziny wewnętrznej chrześcijanina, a nie jest wyłącznie tylko zewnętrznym wyrazem świętości lub jakąś konkretną jej formą.

H. Urs von Balthasar sięgnął jeszcze głębiej. Duchowość posiada głębsze źródło aniżeli zdolność podmiotu do samodzielnego określania swego postępowania i dobrowolnego współdziałania z łaską. Duchowość tkwi w podmiocie, lecz nie podmiot jest jego ośrodkiem³⁰. Jakkolwiek jedno jest Objawienie, jedna teologia, jeden Kościół — przypomina H. Urs von Balthasar — to jednak różny jest udział poszczególnych jednostek ludzkich w ich pełni³¹. Każda duchowość posiada szczególne odbicie całości, nie przestając być w sobie indywidualną. Jest w sobie o tyle całością, że ma jakościowy udział w całości obiektywnej, podobnie jak pojedyncze członki ciała posiadają udział w życiu całego organizmu³². I dlatego to trzeba przyjąć, utrzymuje tenże badacz, że ostatecznym źródłem i ośrodkiem wszelkiej duchowości i jej odmian pozostaje nie osoba jej nosiciela;

Albino del Bambino Gesù, *Fondamenti teologici della spiritualità*, „Rivista di vita spirituale”, 13 (1959) 388.

²⁷ Tamże, s. 389.

²⁸ Tamże, s. 390.

²⁹ Tamże, s. 394.

³⁰ H. Urs von Balthasar, *Spiritualität*, „Theologisches Jahrbuch”, (1961) 170.

³¹ Tamże, s. 164.

³² Tamże, s. 165.

lecz posłannictwo z góry, postanowienie Boga względnie rozmaity wpływ Głowy na mistyczne członki Ciała ³³.

Duchowość w Kościele posiada różnorodny odcień (Schattierung), wynikły nie tylko z różnorodności indywidualizmów, ale i z różnego sposobu zaszczepienia w nich łaski i wiary. Stanowi ona harmonijny odpowiednik różnic występujących wśród epok, środowisk ludzkich oraz wśród różnych kulturalnych i politycznych sytuacji. To Bóg właśnie uwzględniając odmienność czasów, ludzi, warunków, potrzeb świata rozmaicie też rozdziela swe dary.

Zestawienie poglądów, jakie dotychczas wypowiedziano na temat, co to jest duchowość, wykazało szeroki wachlarz różnic w pojmowaniu tego terminu. Toteż nic dziwnego, że nowsi autorzy w większości nie odważyli się wprowadzić go do podręczników teologii ascetyczno-mistycznej ³⁴. Konieczność jednak omawiania życia duchownego ludzi różnych stanów i zawodów oraz idący w tym kierunku postęp wiedzy teologicznej zmusza do kształtowania nowych wyrażeń. Znalazłszy takowe musi z kolei pilnie odważać ich sens teologiczny.

2. PRÓBA ŚCIŚLE RZECZOWEJ DEFINICJI DUCHOWOŚCI

Określenia duchowości, z jakimi zapoznaliśmy się uprzednio, mimo niezaprzeczalnego powinowactwa wykazują jednak zbyt daleko idące rozbieżności. Potrzeba przeto zastanowić się teraz, czy możliwe jest

³³ Tamże, s. 170.

³⁴ Nie wspominają o nim: J. de Guibert (*Theologia ascetica et mystica*, Romae 1952), A. Royo Marin (*Teologia de la perfección cristiana*, Madrid 1958), A. Benigar (*Compendium theologiae spiritualis*, Romae 1959), F. Naval — F. Juberias (*Curso de teologia ascetica y mistica*, Madrid 1955). Uczynili to natomiast dwaj współczesni autorzy: G. Thils (*La sainteté chrétienne*, Thielt 1958, s. 28 nn.) i L. Bouyer (*Introduction à la vie spirituelle*, Paris-Tournai 1960, s. 124 nn.). Pierwszy jednak uważa za niecelowe „rozprawianie” o naturze duchowości, widząc w niej tylko „zabarwioną” świętość; rację wprowadzenia tego terminu stanowi jego praktyczna przydatność. Drugi także nie wchodząc w znaczenie, poprzestaje tylko na stwierdzeniu jedności istotnej, jaka zachodzi między duchowością kapłańską a duchowością świeckich.

C. V. Truhlar, profesor Gregorianum w Rzymie, wspomina ten termin ze wzmianką o historii teologii duchownej (*Structura theologica vitae spiritualis*, Roma 1958, s. 7). Obracając się w dziedzinie, w której inni bardzo często posługują się terminem „duchowość”, woli on raczej mówić o różnym zabarwieniu życia nadprzyrodzonego przez zewnętrzne warunki (tamże, 100) i o „formie duchownej” lub „ideale duchownym”, kształtowanym przez różne działanie łaski i różny sposób współpracy z nią ludzi (*Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum*, Roma 1960, s. 9 nn.).

uzgodnienie stanowisk zajętych przez wzmiankowanych teologów, skoro jedni widzą duchowość w teologii ascetyczno-mistycznej, drudzy w ze-
spole wybranych praktyk, umiłowanych prawd lub przeżywaniu religij-
nym zjednoczenia z Bogiem, inni wreszcie w pewnej formie doskonałości
lub kierunku życia określonym przez Boga i współdziałanie człowieka.

Każde zjawisko można rozważać w aspekcie przyczyny, podmiotu,
przedmiotu, okoliczności, procesu jego rozwoju, rozmiarów, jakości i skut-
ków. Otóż powyższe różnice zapatrywań na duchowość uznać możemy nie
za przeciwieństwa, lecz za wynik przesuwania się punktu widzenia ba-
daczy spoglądających na tę samą rzecz z coraz to innego stanowiska. Są
to punkty obserwacyjne znajdujące się głównie na zewnątrz zjawiska.
A wiemy, że ujęcie jakiejś rzeczy od strony, np. przyczyny sprawczej
lub od strony skutków nie jest jeszcze ukazaniem jej istoty, o jaką
zawsze chodzi w ściśle rzeczowej definicji. I dlatego też ujęcia dotychcza-
sowe miały przeważnie charakter definicji opisowych.

Możliwe jest jednak, że wśród ukazywanych elementów przynależ-
nych do duchowości któryś z nich stanowi podstawę dla pozostałych
i wiąże je w integralną całość. Jemu zatem należałoby przyznać pierw-
zeństwo, a nawet uznać w nim istotę rzeczy. Dlatego zastanowić się
trzeba nad tym, czy duchowość jest nauką teologiczną czy raczej czymś
więcej, a więc przeżywaniem. Z kolei, jeśli jest przeżyciem, to czy domi-
nanta jego leży w selekcji przedmiotów czy raczej w postawie podmiotu
akcentującej pewne wartości. Wydaje się, że przeżycie stanowi głębszy
element duchowości od samej nauki. Podobnie wydaje się słuszniejsze
zaliczenie duchowości do cech podmiotu niż między czynniki przedmio-
towe. Również podkreślany silnie dynamiczny i rozwojowy charakter
duchowości nie pozwala poprzestawać na określeniu jej jako pewnej
formy czy zabarwienia doskonałości.

Skoro wchodzi tutaj w grę pewne rodzaje działania, nie tylko zew-
nętrzne ale także wewnętrzne, określane jako przeżycia, oraz podmiot
działający w kierunku pewnych przedmiotów, a duchowość widziana jest
już to w jednym, już to w drugim, tedy nasuwa się wniosek, że należy
ją zaliczyć do pewnych gatunków jakości, nazywanych w filozofii spraw-
nościami i dyspozycjami. Ta bowiem kategoria jakości sprawia, że jakiś
podmiot jest specjalnie nastawiony do drugiej rzeczy lub nawet do swej
natury względnie jest dobrze lub źle usposobiony do działania³⁵. Od-
wołanie się w tym miejscu dla uchwycenia istotnej treści duchowości do
nauki św. Tomasza o sprawnościach wydaje się jedynie możliwym roz-
wiązaniem.

³⁵ S. Thomas Aqu., *Summa theol.*, I-a II-ae, q. 49, a. 1, c.

Łatwo dostrzec, że nerwem w każdej duchowości jest pewne charakterystyczne nastawienie na specyficzne wartości, które pragnie się osiągnąć, rozwinąć i przeżywać. Dany człowiek lub grupa wiernych podkreśla jakąś centralną prawdę czerpiąc z niej natchnienie do pracy, lub jakieś ćwiczenia, obowiązki i dzieła uważa za szczególnie doniosłe, dzięki czemu wytwarza się w ich psychice szczególna podatność i skłonność w tym kierunku.

Kategoria usposobienia (sprawności i dyspozycji) wiąże ze sobą logicznie pojęcia podmiotu, przedmiotu, aktu, relacji i formy. Wszelkie bowiem usposobienie jest cechą jakiegoś podmiotu nastawionego dzięki ożywiającej go formie do przedmiotu i do działania w jego kierunku. I dlatego ukazanie tych elementów w rozmaitych definicjach opisowych nie było bezzasadne, lecz w definicji ściśle rzeczowej muszą one zejść na stanowisko podrzędne, służąc uwydatnieniu istoty rzeczy.

Zgodnie z regułą domagającą się, by definicja obejmowała całą rzecz, duchowość można określić jako dominujące usposobienie jednostki czy grupy osób, oparte o specjalne dary Boże, naturalne uzdolnienia oraz doświadczenie, a skłaniające do działania w kierunku doskonałości czy to przez przeżywanie ulubionych prawd, czy też przez stosowanie specjalnych środków, a zwłaszcza wykonywanie obowiązków stanowych. Gdy się zważy, że w powyższej definicji wzmianki o podmiocie, przedmiocie, przyczynach stanowią tylko dopowiedzenie dla oznaczenia (powiedzieć by można: dla ograniczenia), o jaką chodzi dyspozycję, tedy musi się przyjąć, że definicja odpowiada także postulatowi, że obejmować winna rzecz tylko określaną.

Aby usposobienie to, w którym dopatrujemy się istoty duchowości, zasługiwało na tę nazwę, nie musi być ono utrwalone w postaci sprawności. Może ono przedstawiać się w stadium zaczątkowym jako pierwsza dyspozycja, podległa dalszemu wypracowaniu i udoskonaleniu. Nie ulegnie również zasadniczej zmianie sens duchowości, gdy będzie się ją brało w połączeniu z podmiotem lub przedstawiało w aspekcie któregoś z punktów odniesienia, np. przedmiotu lub czynności. Często bowiem zwykło się uwydatniać sprawność przez czynności³⁶. Elementem wiążącym pozostanie zawsze usposobienie jako istotna treść pojęcia duchowości.

Stabilizacja płynnego dotąd terminu „duchowość” i usytuowanie go zasadniczo w ramach sprawności i dyspozycji może mieć tę zaletę, że z jednej strony pozwoli zachować podkreślane dotychczas aspekty duchowości, branej jako przedmiot, czynności, przeżycia, forma doskonałości, nauka duchowna, a z drugiej strony odgrywać będzie rolę „zwor-

³⁶ *Summa theol.*, I-a II-ae, q. 70, a. 1, ad 3.

nika". Zespalać będzie te elementy, które w definicjach opisowych zdają się zbyt od siebie odbiegać i sprawiać wrażenie, jakoby autorzy tych definicji nie byli zgodni zasadniczo między sobą.

Konsekwentnie z powyższymi sugestiami duchowość w pierwszym akcie oznaczać powinna stałe nastawienie na pewne wartości i działanie; w akcie drugim zaś powinna oznaczać już samo działanie, w perspektywie natomiast dokonanej działalności jakąś formę doskonałości czy model świętości.

W dalszym natomiast, mniej ścisłym znaczeniu, dopuszczalne jest chyba pojmować duchowość jako doktrynę o życiu duchownym, o jego rozwoju i formach. Stwierdzono bowiem, że duchowość znajduje często u następców inicjatora ruchu swoje opracowanie naukowe, przechodząc w ten sposób ze sfery usposobień moralnych w sferę usposobień i sprawności intelektualnych. Stąd też nie bez pewnej racji dzieli u pewnych autorów swą nazwę z odpowiednim działem teologii.

Czy powyższa próba utworzenia ściśle rzeczowej definicji duchowości posiada praktyczne znaczenie wobec charakterystycznego dla tego terminu dynamizmu, okaże to przyszłość. Wolno jednak już obecnie sprawdzić częściowo jego przydatność w typowych zastosowaniach. Jako przykład — pozostawiając do dyskusji zasadnicze punkty odniesienia — duchowość ogólnochrześcijańska oznaczałaby usposobienie do działania zgodnego z porządkiem nadprzyrodzonym, odnowionym przez Jezusa Chrystusa. Duchowość kapłańska będzie analogicznie usposobieniem do spełnienia funkcji pośredniczenia między Bogiem a ludźmi. Duchowość zakonna będzie również jakimś znamienym nastawieniem do wartości podkreślanych w tradycji zakonnej, zwłaszcza do praktyki rad ewangelicznych. Duchowość natomiast wiernych żyjących wśród świata należałoby upatrywać w chrześcijańskim usposobieniu względem wartości doczesnych i do należytego ich realizowania w różnych zawodach. Główne usposobienie łączyć powinno harmonijnie i poruszać pozostałe strukturalne składniki życia chrześcijańskiego.

Powyższe przykładowe określenia duchowości, formułowane według jednej reguły, mogą zapobiec niepożądanemu rozdrobnianiu i mnożeniu duchowości, czemu niektórzy badacze energicznie się przeciwstawiają³⁷. Toteż zastosowanie nauki św. Tomasza o sprawnościach do zagadnienia istoty duchowości przyczynić się może wydatnie do rozwiązania sporów w kwestii, czy istnieją odrębne duchowości. Według św. Tomasza odróżnienie gatunkowe między sprawnościami wnoszą gatunkowo odrębne

³⁷ G. Thils, *La sainteté chrétienne*, s. 28 n.; M. Olphe-Galliard et J. Kirchmayer, *Une nouvelle histoire de la spiritualité chrétienne*, „Revue d'ascétique et de mystique”, 37 (1961) 214.

przedmioty³⁸. O ile przeto dane usposobienie odnosić się będzie do przedmiotu gatunkowo odrębnego — jeśli rzeczywiście uda się odkryć takowy — o tyle słusznie będzie można mówić o odrębnej gatunkowo duchowości. Gdzie natomiast w ramach duchowości chrześcijańskiej nie będzie występować specyficznie odrębny przedmiot, tam wolno będzie mówić co najwyżej o różnicach duchowości co do stopnia lub o różnych indywidualnościach posiadających tę samą duchowość.

Stale rozwijająca się nauka teologiczna, wnikając coraz głębiej w rzeczywistość świata nadprzyrodzonego, stwarza zapotrzebowanie na nowe wyrazy. Żywy język wychodzi naprzeciw tej potrzebie, kształtując mniej lub więcej przydatne słowa. Często stosują je zbyt swobodnie i szeroko popularyzatorzy, zanim zostały poddane ściśle naukowej analizie. Narasta na nich stopniowo coraz cięższy balast elementów przygodnych, utrudniających stosowanie terminów w nauce. Dlatego to tak bardzo potrzebna jest praca kontrolna i sprowadzanie wielu czynników do jednego mianownika przez ukazywanie, które elementy stanowią przypadłości, a który spośród nich pozostaje istotny³⁹.

³⁸ *Summa theol.*, I-a II-ae, q. 54, a. 2, c.

³⁹ Od czasu, kiedy zostały skreślone powyższe uwagi, kwestia znaczenia duchowości ożyła na nowo na łamach periodyków naukowych. Poświęcono jej cały zeszyt 9. „Concilium” z r. 1965.

H. Urs von Balthasar w artykule *L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église* (s. 11—24) bada termin „duchowość” na tle prądów filozoficznych i religijnych. „Duchowości” chrześcijańskie, jak często powtarza w liczbie mnogiej, są rozmaitymi formami wyrażania się darów Chrystusa, udzielanych przez Ducha Świętego w Kościele.

F. Vandenbroucke w artykule *Spiritualité et spiritualités* jeszcze dobitniej podkreśla istnienie wielu duchowości. Uważa je za znaki różnych darów Bożych, udzielanych przez Opatrzność wśród różnych zewnętrznych warunków, różnym ludziom, w odmiennych żyjącym czasach i środowiskach. Duchowość jest poniekąd ogólnym wynikiem powyższych okoliczności. Lecz elementem istotnym w niej jest „charakter odnoszenia się człowieka wprost i bezpośrednio do Boga”. Czynnikami wspólnymi wszystkich duchowości są: synostwo Boże, Chrystus i Kościół, jako przyczyny celowe, sprawcze i narzędne. Duchowość jest także i nauką o sposobie reagowania świadomości ludzkiej na powyższe czynniki („Concilium”, nr 9, s. 41—53).

Nawiązując głównie do powyższych artykułów wypowiedział się na ten sam temat J. Sudbrack w artykule *Vom Geheimnis christlicher Spiritualität*, zamieszczonym w „Geist und Leben” (1966) 24—44. Badając biblijną genezę powyższego terminu stwierdził w oparciu o teksty Rz 12, 3—8; 1 Kor 12, 1—3; Ef 4, 7—16, że chrześcijańską egzystencję przenika Duch Boży, a stąd duchowość jest najpierw przeżyciem osobistego spotkania z Chrystusem. To przeżycie znajduje rozmaity wyraz zewnętrzny. Ale w gruncie rzeczy jest ona jakąś osobistą postawą (Haltung) człowieka do Boga.

Powyższe twierdzenia pozwalają autorowi artykułu uważać twierdzenia o du-

TENTAMINA CIRCA TERMINI „SPIRITUALITAS” NOTIONEM ENODANDAM

Apud contemporaneos scriptores invaluit usus saepe adhibendi terminum „spiritualitas” Diverso tamen sensu illum accipiunt. Tum enim scientia theologica spiritualis per illum intelligitur, tum complexus delectarum exercitationum spiritualium aut aliquarum magis familiarium veritatum. Vel etiam specialis experientia unionis cum Deo, vel singularis directio, quae exercetur a directoribus animarum, aut qua ducitur aliqua communitas. Ratio, propter quam ponitur distinctio inter unam et aliam spiritualitatem, potest esse, prout caeteri asserunt, diversitas influxus gratiae in animas vel diversa fidelium cooperatio cum ea, proveniens ex differentiis psychophysicis hominum.

Ideo instituitur inquisitio, an possibile sit in unitatem reducere discrepantes sententias auctorum in ponderando termino „spiritualitas”. Primo animadvertitur eorundem elocutiones non tam contrarias esse, quam diversa constituere puncta spectandi in eadem rem. Spiritualitas consideratur ab illis tum ex aspectu obiecti, tum subiecti, tum causae, tum actus, tum denique scientiae. Videntur ideo potius esse descriptiones rei quam stricte reales definitiones. Proinde quaerendum est elementum internum et fundamentale, quod essentiam spiritualitatis manifestet, pariterque conservet nexus eius cum obiecto, subiecto, actu, forma caeterisque relationibus. Videtur comprahendere optime posse essentiam rei, si notio spiritualitatis adscribatur ad cathegoriam habitus et dispositionis, in quo recurrendum est ad doctrinam S. Thomae Aquinatis de habitibus.

Concorditer cum submissa cathegoria spiritualitas stricte realiter definiri potest: praedominans affectio individui aut societatis, fundata in peculiaribus gratiis divinis, dotibus naturalibus et experientiis, dirigens et impellens ad agendum versus perfectionem acquirendam sub ductu magis familiarium veritatum et auxilio delectorum exercitiorum, praecipue officiorum status. Haec affectio interna potest esse sive jam matura, ad modum habitus, sive adhuc in statu initiali, ad modum dispositionis.

Taliter instructa definitio applicari potest ulterius in definienda alia quaque singulari spiritualitate, mutando solummodo terminos relationis. Praefata dispositio, quatenus praedominans, ideo non excludens, sed e contra, vi sua trahens, movens et harmonice uniens caetera elementa structuralia vitae spiritualis, commode advocari potest, quando oporteret ostendere integram personalem vitam spiritualem alicuius individui. Ex centrali positione huius nuclei spiritualitatis fluere potest etiam harmonica organisatio vitae spiritualis alicuius societatis.

Proposita definitio realis promovere poterit definitivam resolutionem caeterarum quaestionum agitatarum circa spiritualitatem, praecipue vero circa existentiam diversarum specificae spiritualitatum, quae tunc admitti poterit, si in consideratis spiritualitatibus obiecta formaliter diversa reperiri quiverint.

chowości, jako pewnej relacji podmiotu do rzeczywistości nadprzyrodzonych, za nadal aktualne.