

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Socjologii
e-mail: j.baniak@amu.edu.pl

Wielowymiarowość i konteksty kulturowe duchowości religijnej a inne formy duchowości¹

Abstract. *This paper presents religious spirituality – its essence, forms and types – in confrontation with other forms of spirituality, i.e. secular and atheist spirituality, which appear beyond religion and religiousness. An important role in this presentation plays an analysis of the spirituality of the Christian West, which can be found in different forms including the clergy, orders, and the lay Christians. In this paper, I point out the role of spirituality in the development of human religiousness as well as spiritual development and the shaping of spirituality according to different methods and religious doctrines. This analysis leads to the conclusion that spirituality is a broader term than religiosity. Spirituality and religiosity can function in human life as separate and independent phenomena.*

Keywords: *spirituality, religiosity, religious spirituality, nonreligious spirituality*

Wstęp

Czym jest duchowość, co stanowi jej istotę, jakie są jej formy i zakresy znaczeniowe, co łączy ją z religią i z religijnością ludzi? Czy pierwiastek duchowy jest niezbędnym składnikiem religijności jednostki? Czy duchowość zawsze musi mieć charakter religijny, łączyć się życiem religijnym człowieka, czy też można

¹ Artykuł ten, w znacznie zmienionej postaci, był publikowany w: J. Baniak (red.), *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2012, ss. 5–35.

mówić o duchowości bezreligijnej? Jaką rolę odgrywa duchowość w religijności człowieka? Czy duchowość jest metodą lub swoistą drogą prowadzącą człowieka do doskonałości? Czy duchowość kompensuje człowiekowi określone braki w różnych sferach życia jednostkowego i zbiorowego? Czy duchowość oznacza egzystencjalną konieczność człowieka? W czym przejawia się duchowość i czy jej przejawy można w jakiś sposób uzewnętrzniać lub eksponować na szeroką skalę? W jakich formach i zakresach przejawia się duchowość w różnych religiach – chrześcijańskich i niechrześcijańskich? Czy duchowość – różne jej typy i przejawy – poddają się procedurom badawczym filozofii i socjologii, psychologii i antropologii? Czy mistyka jest rodzajem duchowości, czy też duchowość wyraża się najgłębiej w doświadczeniach mistycznych? Czy duchowość uzasadnia i wzbogaca postawy i zachowania moralne ludzi? Czym jest duchowość – w czym się przejawia – różnych grup i wspólnot ludzkich?

To zaledwie wybrane pytania uwrażliwiające na złożoność i problematyczność zjawiska duchowości i jej kontekstów kulturowych, religijnych, społecznych, moralnych i aksjologicznych, obejmujących indywidualne i zbiorowe życie ludzi – dorosłych i młodych. Na niektóre z tych pytań spróbuję odpowiedzieć w kolejnych analizach składających się na treść tej publikacji. Takie pytania są konieczne, jeśli chcemy ukazać głębię i rozmiary duchowości oraz jej związki z różnymi sferami życia ludzi, a zwłaszcza z ich wiarą w transcendencję i z ich religijnością, jak i duchowości występującej poza uwarunkowaniami religii. Pytania te przypominają też o tym, jak trudno jest wypracować jednolitą definicję zjawiska duchowości, bez pomijania jakiegokolwiek jej cechy. Z tego powodu skoncentruję się wyłącznie na zachodniej duchowości chrześcijańskiej. Poza tą formą duchowości religijnej są także inne jej rodzaje, choćby znane we wschodnim chrześcijaństwie czy związane z religiami niechrześcijańskimi, a także duchowości niewynikające z przesłanek religijnych czy niezwiązane z doktryną żadnej religii, a mające związek choćby z określoną filozofią życia czy kulturą i nauką. Szersze ukazanie „innych” typów duchowości nie jest tu możliwe, wymaga ono odrębnych i wieloaspektowych analiz. Spojrzenie na inne formy duchowości stanowi swoisty pryzmat, przez który chcę ukazać specyfikę zachodniej duchowości religijnej, widząc w niej także swoistą drogę wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa.

1. Problem z określeniem istoty duchowości

Duchowość jako zjawisko i sfera życia wewnętrznego człowieka jest różnie definiowana, o czym decyduje też w istotny sposób dziedzina nauki lub jej specjalność. Trudność stanowi tu także łączenie duchowości z religijnością albo świadome rozdzielanie obu tych sfer zaangażowania ludzi na drodze do rozwoju i wzbo-

gacania własnego życia wewnętrznego lub życia duchowego. Zatem na pytanie, czym w swej istocie jest duchowość człowieka, otrzymujemy różne odpowiedzi, nie zawsze dające pełną satysfakcję pytającym o tę kwestię. Liczne odpowiedzi wprost łączą zaś duchowość z religijnością i wskazują bezpośrednio na różne formy duchowości religijnej, natomiast duchowość niereligijna jest zjawiskiem rzadziej ukazywanym i omawianym w literaturze specjalistycznej. Przedstawię kilka różnych spojrzeń na duchowość ludzi, zanim poddam opisowi istotę i typy duchowości religijnej, zwłaszcza zachodniej duchowości chrześcijańskiej.

Uwzględniając spostrzeżenia psychologii, Paweł Socha twierdzi, że „[...] duchowość można określić jako psychologiczny proces, który swym zakresem obejmuje przejawy dążeń do przekraczania granic ludzkiej egzystencji, wynikających z chęci przewycięzania śmierci i wszelkich ograniczeń wynikających z niedoskonałości fizycznej, psychicznej czy społecznej” (Socha 2003: 10–11). Autor ukazuje i omawia też inne spojrzenia na duchowość, w tym interesujące ujęcie Daniela A. Helmniaka, według którego duchowość oznacza realizację zasady autentycznej transcendencji siebie ku prawdzie i dobru, prowadzącą do stopniowej integracji osobowości. W ujęciu Helmniaka duchowość jest stałym wymiarem egzystencji ludzkiej, który jednak nie wyczerpuje się w doświadczeniu metafizycznym (Socha 2003: 19–39).

Katarzyna Leszczyńska i Zbigniew Pasek przypominają, że pojęcie „duchowość” ma długą historię, gdyż pojawia się już w V wieku, kiedy miało ono ścisły związek z religijnością oraz ze zmianami w jej definiowaniu. Autorzy ci zaznaczają: „W tradycji chrześcijańskiej z czasem przyjęło się określanie tym terminem różnych stylów pogłębionego życia religijnego. W XII wieku pojęcie to zaczęło być rozumiane jako wyodrębniona funkcja psychiczna, która jest antytezą tego, co materialne i cielesne. Historycy chrześcijaństwa [...] definiowali je jako »życie wewnętrzne«. W praktyce badawczej stosowano ów termin do analizy mistyki i innych pogłębionych form życia religijnego (jak duchowość franciszkańska, dominikańska, maryjna). W tym rozumieniu do dziś stosuje go katolicka literatura zajmująca się pogłębionymi formami życia religijnego czy religijnością” (Leszczyńska i Pasek 2008: 10).

W przeszłości ludzie swoje głębokie przeżycia często lokowali w sferze religijności. Dzisiejszy człowiek przeżycia takie łączy wprost z pojęciem duchowości, wyłączając doświadczenia duchowe z zakresu religijnego *sacrum* czy spod wpływu instytucji religijnych. Paweł Socha twierdzi, że psychologowie widzą w duchowości zdolność jednostki do kierowania własnym życiem. Autor przypomina, że już wcześniej Robert A. Emmons utożsamiał z duchowością pojęcie „inteligencji duchowej”, widząc w niej specyficzną cechę człowieka. Inteligencji tej przypisywał następujące składniki: zdolność do odczuwania transcendencji, czyli zjawisk ponadfizycznych czy ponadmaterialnych; umiejętność doświadczania wyższych stanów świadomości (mistycznych); zdolność sakralizowania codzienności; umiejętność wykorzystywania duchowości do wyjaśniania dylematów codzienności (Socha 2003: 19–39).

Socjologowie religii także różnie definiują duchowość, łącząc ją lub oddzielając od religijności. Na przykład Enzo Pace jest zdania, że chcąc w socjologii religii poprawnie stosować pojęcie duchowości, należy wpierw spełnić następujące trzy warunki: „1) pojęcie to nie powinno być kategorią rezydualną; 2) powinno być stosunkowo niezależną koncepcją; 3) powinno dotyczyć podstawowej relacji pomiędzy systemem wierzeń a jego środowiskiem, które z definicji jest bardziej różnorodne, złożone i szersze niż system sam w sobie. Innymi słowy aby kategoria duchowości była użyteczna poprawnie, powinna być nie tylko niezależna koncepcyjnie, ale także powinna być w »dialogicznej relacji« z kategorią systemu wierzeń, który ma swoją własną historię i strukturę w społeczeństwie” (Pace 2008: 22). W konkluzji swoich rozważań autor ten twierdzi, że „[...] duchowość jest socjologicznym kwalifikatorem, który może być użyty do obserwowania i klasyfikowania »wielokrotnego wyboru«, wykorzystywanego przez tych, którzy wierzą i którzy szukają znaczenia, by nadać je swojemu życiu. To upoważnia nas do mówienia nie tyle o słabym znaczeniu przynależności do tradycyjnych religii, ile o zbiorowym uczestnictwie w działaniach powiązanych ze środowiskiem nowej duchowości” (Pace 2008: 28). Inni socjologowie uważają, iż to często definicja religijności przesądza o jej związku z duchowością, jak i o związku duchowości z religijnością jednostki. Związek ten mogą choćby wykluczyć instytucjonalne ramy religii, ponieważ duchowość wykracza poza te ramy, innym razem zaś łącząc się wprost z religijnym doświadczeniem własnym jednostki. Sytuację tę przypomina Irena Borowik, pisząc, że jeśli przez religijność będziemy rozumieć „[...] podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i rzeczywistości pozaempirycznej” (Borowik 1997: 34), wówczas bliskość obu tych zjawisk może okazać się trudna do wykazania. Duchowość wykracza poza ramy tak ujmowanej religijności, zwłaszcza wkomponowanej ściśle w tryby doktryny religijności kościelnej. Pojęcie szerokiego ujęcia religijności pozwala mówić o duchowości religijnej lub o duchowości jako formie religijności. Przykładem takiego ujmowania religijności (pozainstytucjonalnej) jest określenie I. Borowik, która widzi w niej treść i formę: „[...] manifestowania się podstawowego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu” (Borowik 2004: 335). Przez treść autorka rozumie przekonania religijne, a przez formę – działania religijne, uzasadniane treścią przekonań.

Duchowość, jako forma religijności, wiąże się bezpośrednio z *sacrum* religijnym, rozumianym jako boskość, tajemna moc nadnaturalna, przekraczająca naturę. Osoba autentycznie religijna „odczuwa” w swoim doświadczeniu religijno-duchowym Boską rzeczywistość, która ją fascynuje, a jednocześnie przeraża, wywołując dziwny lęk (*mysterium tremendum*). Włodzimierz Pawluczuk pisze: „Tradycyjnie przez duchowość rozumie się formę wyrazu uczuć i przekonań religijnych. Formy te są zróżnicowane ze względu na przynależność do zinstytucjonalizowanej konfesji,

tradycję kulturową, formację wewnątrzkonfesyjną (zakony), styl epoki. Stąd też terminu »duchowość« używa się zazwyczaj z przymiotnikiem bliżej określającym, o jaki rodzaj duchowości chodzi, np. duchowość chrześcijańska, duchowość prawosławna, duchowość buddyjska, duchowość ekumeniczna, duchowość baroku, duchowość współczesna (Pawluczuk 2004: 90). Autor dodaje, że tylko niektóre osoby religijne mają własne doświadczenia religijno-duchowe. Natomiast wszystkie doświadczenia duchowe, jego zdaniem, mają charakter religijny. Religijność rytualna jest wyłącznie „kulturą religijną”, pozostającą bez związku z duchowością. W. Pawluczuk twierdzi też, że w obecnych czasach duchowość zyskuje nowe ujęcie, znacznie szersze od ujęcia definiowanego wcześniej przez psychologię religii i socjologię religii: „[...] przez duchowość w tym sensie można rozumieć wierzenia i praktyki, które nie są związane z tradycyjnymi instytucjami religijnymi, ale są zorientowane na jakieś pozaludzkie moce” (Pawluczuk 2004: 90). Inni badacze dodają, że duchowość tak ujęta przekracza granice religijności i oznacza rodzaj przekonania o potrzebie doskonalenia własnej osobowości, przekraczania własnej immanencji, które jednak nie ma związku z religią instytucjonalną (Leszczyńska i Pasek 2008: 17).

2. Nowa duchowość – jej istota i zakres

Badacze duchowości wskazują też na pojęcie „nowej duchowości”, typowej dla dzisiejszych czasów, którą nierzadko utożsamiają z New Age, jednocześnie zaznaczając, że termin ten ulega dewaluacji (Pace 2008). Idąc tym tropem, Katarzyna Leszczyńska i Zbigniew Pasek zaznaczają: „Współcześnie Nowa Era jest kojarzona raczej z powierzchowną duchowością, a nawet z zaprzeczeniem tego, co duchowe. Można więc powiedzieć, że proces komercjalizacji Nowej Ery i równocześnie jej upowszechnienia wśród społeczności zachodnich spowodował, że fenomen ten wyszedł z peryferii kontrkultury i być może stał się już przejawem kultury dominującej. [...] We współczesnej literaturze przedmiotu można spotkać kategorię nowej duchowości, czy alternatywnej duchowości, ale też takie pojęcia, jak »duchowość nie-informatywna« czy »duchowość ekspresyjna«. [...] Z drugiej strony, pojęcie alternatywna duchowość obejmuje także analizę postaw o charakterze fundamentalistycznym, które w wypadku katolicyzmu przejawiają się w postawach tradycjonalistycznych i integrystycznych” (Leszczyńska i Pasek 2008: 18). Włodzimierz Pawluczuk wskazuje na następujące cechy nowej duchowości: „1) rezygnacja z wiary w antropomorficznie pojmowanego Boga. Jego miejsce zajmują różne moce »wewnątrzświatowe«, kosmiczne. Sacrum ma charakter immanentny. Najczęściej jednak moce nowej duchowości mają charakter bezosobowy; 2) Z immanencją sacrum w nowej duchowości łączy się uchylenie kartezyjskiego dualizmu ducha i materii. Nowej duchowości bliższe są koncepcje

panteistyczne i panteizujące, np. filozofia T. de Chardina czy gnoza z Princeton [...]; 3) Inną cechą nowej duchowości jest obecność w niej magii i okultyzmu. Wiara w różnorodne moce, zwane najczęściej »energiami«, wiąże się z przekonaniem o możliwości ich wykorzystania [...]; 4) W sensie »praktycznym« nową duchowość cechuje wzmożone zainteresowanie odmiennymi stanami świadomości, zjawiskami związanymi ze śmiercią, zjawiskami typu »bycie poza ciałem«, narkotykami, jogą, zenem, ekstazą i jej surogatami, wywoływanymi środkami farmakologicznymi, niektórymi formami muzyki współczesnej czy też specjalnymi ćwiczeniami. Wszystko to można traktować jako rodzaj »prywatnych kultów« nowej duchowości; 5) W szerszym aspekcie nową duchowość cechuje negacja tradycyjnie rozumianej idei postępu jako technologicznego panowania człowieka nad naturą, powrót do różnych tradycyjnych »przednowoczesnych« technik ochrony zdrowia, produkowania żywności, ochrony przyrody, zapobiegania nieszczęściom; 6) Oprócz tego w nowej duchowości, ściśle związanej z New Age, mamy do czynienia z silnym nurtem feministycznym i ogólnym nastawieniem przeciwnym cywilizacji. Kobieta i wszystko, co kobiece, mogą zbawić świat od katastrofy, ku której prowadzi go niekontrolowany rozwój dzisiejszej cywilizacji. Przeświadczenie to jest związane ze swoistą astralną metafizyką New Age: oś ziemską przemieszcza się z gwiazdozbioru Ryb do gwiazdozbioru Wodnika. Era Ryb, zgodnie z tą koncepcją, była erą racjonalizmu, dominacją elementu męskiego, erą chrześcijaństwa. Nadchodząca era Wodnika będzie erą intuicji, dominacją elementu kobiecego, nowej religii New Age, erą miłości i pojednania narodów, ras i religii, a także erą jedności człowieka z przyrodą, zburzonej w erze Ryb przez cywilizację racjonalizmu i kultu techniki. [...] Tak pojmowana nowa duchowość [...] jest rezultatem ewolucji XX-wiecznej nauki, filozofii i teologii, gwałtownego rozwoju techniki i narastania związanych z nią zagrożeń. Współczesna fizyka zrezygnowała z opisu świata w kategoriach newtonowskiej mechaniki; wiele idei New Age zostało wprost zaczerpniętych z naukowych warsztatów współczesnych fizyków. Na znaczeniu straciła oświeceniowa idea wiecznego postępu. W teologii, zwłaszcza protestanckiej, rezygnuje się z przypisywania Bogu jakichkolwiek cech ontycznych; jawi się On jako »troska ostateczna«, jako »wieczne Ty człowieka«. W innych koncepcjach Bóg staje się tak transcendentny, że sytuuje się Go poza wszelkim istnieniem, i, paradoksalnie, staje się Bogiem immanencji” (Pawluczuk 2004: 91–92).

James Wiseman uważa, że duchowość oznacza również zdolność człowieka do „[...] przekraczania siebie samego i zmierzania do ostatecznej wartości. Jednak wartości tej nie należy zawsze odnosić do osobowego Boga, co umożliwiłoby dostrzeganie różnych form duchowości, a nie tylko duchowości chrześcijańskiej, jak choćby duchowość żydowską, duchowość buddyjską i duchowość taoistyczną” (Wiseman 2009: 21–22).

Bartłomiej Dobroczyński twierdzi, że duchowość lub życie duchowe sprawia zarówno współczesnej nauce humanistycznej, jak i zwykłym ludziom wiele trud-

ności i kłopotów osobistych. Autor zaznacza: „Wiele wskazuje na to, iż duchowość jest we współczesnej psychologii akademickiej tematem pod wieloma względami wstydlwym. W erze dominacji nauki poznawczej (*cognitive science*), psychologii ewolucyjnej oraz genetyki zachowania – zajmowanie się nią budzi niechęć, a nawet zakrawa na anachronizm. Z badań naukowych wynika bowiem raczej ponury obraz człowieka i jego kondycji duchowej, dość odległy od portretu sporządzonego przez Platona czy judeochrześcijańską tradycję religijną. [...] Współczesne kształcenie psychologiczne i psychoterapeutyczne niemal nie uwzględnia religijnego i duchowego aspektu ludzkiego funkcjonowania. Codzienna praktyka dowodzi, że psychologom różnej orientacji bardzo brakuje rzetelnej wiedzy na ten temat, zaś niemalą część problemów, z którymi ludzie zwracają się do nich po poradę, trudno nazwać inaczej, jak kłopoty z duchowością” (Dobroczyński 2009: 9–10). Sytuacja ta powoduje, twierdzi autor w dalszych swoich wywodach, że „[...] współczesny człowiek ma potężny kłopot z duchowością i w związku z tym, chcąc nie chcąc, musi sobie odpowiedzieć na wiele niewygodnych pytań: Czy duchowość i religijność są przeżytkiem po czasach »ciemnoty i zabobonu«, czy też najlepszymi sposobami na osiągnięcie pełni człowieczeństwa? Czy każdy człowiek powinien koniecznie rozwijać się duchowo czy też jest to tylko zbyteczny w istocie luksus bardzo niewielkiej części społeczeństwa?” (Dobroczyński 2009: 20). Odpowiedź racjonalna i pełna na te, jak i z nich wynikające pytania, może rozwiązać dylematy duchowe i religijne człowieka, który często nie radzi sobie sam z ich wyjaśnieniem i koncentruje się jednocześnie na sprawach i wartościach drugorzędnych.

3. Duchowość jako forma religijności

Wielu badaczy uważa, że duchowość ściśle łączy się z religijnością, a są wśród nich i tacy, którzy wręcz utożsamiają ze sobą te dwa zjawiska: wtedy duchowość ma wymiar religijny, a bez tego wymiaru duchowość byłaby niemożliwa. Włodzimierz Pawluczuk, biorąc pod uwagę tę zależność, pisze, że „[...] duchowość jest specyficzną, pogłębianą formą religijności. Wszystkie »szkoły religijności« w chrześcijaństwie uczą skutecznych metod doświadczania sacrum; często chodzi o głębokie doświadczenia mistyczne” (Pawluczuk 2004: 90). Autor zaznacza, że w różnych szkołach są przypisywane duchowości takie stałe cechy, jak: asceza, modlitwa, medytacja, milczenie, odosobnienie, odmienne formy, poświęcenie się bliźnim, służba Kościołowi. Asceza i samotność, jako formy praktyk mistycznych, są widoczne również w religiach plemiennych, choćby w szamanizmie, a nie wyłącznie w religiach historycznych. Poszczególne cechy tej duchowości, pisze autor, są odmiennie preferowane w różnych szkołach jej uprawiania. Powodem ich zróżnicowania jest np. stosunek do dóbr własnych, do samotności czy do sposobu bycia we wspólnocie. W religii rzymskokatolickiej szkoły duchowości dzielą się

na kilka typów, o czym decyduje stopień przywiązania do danej cechy duchowości, np. duchowość dominikańską cechuje przywiązanie do wiedzy teologicznej, duchowość franciszkańską do ubóstwa, duchowość karmelitańską do modlitwy myślowej, duchowość benedyktyńską do pracy, a inne jeszcze jej typy akcentują pozostałe cechy, albo niektóre w połączeniu. Sytuacja ta, zdaniem Pawluczuka, inaczej wygląda w chrześcijaństwie wschodnim, gdzie „[...] jedyną podstawę życia klasztornego stanowi reguła św. Bazylego z Cezarei (329–370). W tradycji rosyjskiej ważną rolę odgrywały formy religijności nie związane z oficjalną hierarchią kościelną i z regułą klasztorną, zwłaszcza religijność starców, świętych pustelników, wędrowców przemierzających rozległe obszary Rosji, będące swoistą formą mistycyzmu” (Pawluczuk 2004: 90). Wyjątek stanowi religijność „niepogłębiona”, potoczna, sprowadzona do rytuałów i obrzędów, do której nie stosuje się określenia „duchowości”, natomiast jej badacze mówią albo o „kulturze religijnej” (Edward Ciupak), o „kulturze religijnej ludu polskiego” (Stefan Czarnowski), albo o „polskiej kulturze religijnej” (Daniel Olszewski). Podobnie dzieje się przy opisie praktyk ludów plemiennych, w których brak duchowości, mimo że niekiedy przypominają one praktyki religijności mistycznej, np. szamanizm (Pawluczuk 2004: 91).

Janusz T. Maciuszko przez duchowość rozumie „[...] wewnętrzne działanie człowieka ukierunkowane na świat wartości religijnych. Może ona wiązać się z różnymi typami poszukiwań oraz doświadczeń i być środkiem do osiągania różnych celów, np. w chrześcijaństwie lub w islamie służy kształtowaniu osobistej więzi z Bogiem, w buddyzmie – uzyskaniu zbawczego oświecenia, w bramanizmie lub taoizmie – poznaniu i odczuciu siły kosmicznej, prawa i porządku. Podstawą duchowości nie musi być koniecznie teistyczne wyobrażenie sacrum, chociaż wpływa ono, poprzez tworzenie więzi interpersonalnej z przedmiotem religii, na jej pogłębienie i włączenie w jej zakres wszelkich zachowań etycznych” (Maciuszko 2001: 296). Dalej autor wyjaśnia: „Duchowość rozumiana także jako wewnętrzne pogłębienie treści przekazu religijnego (treści wierzeń religijnych) występuje nie tylko w religiach odwołujących się do ksiąg uznawanych za objawione, ale również w religiach opartych na systemach mistycznych i związanych z nimi rytuałach, na sakralnym ujmowaniu przyrody i kosmosu oraz na przedmiotach uznawanych za święte lub pośredniczących w pozyskiwaniu sił sakralnych (nadmaturalnych). Duchowość ma wtedy na ogół charakter wspólnotowej wiedzy i służy raczej etyce społecznej i przekazowi międzypokoleniowemu w celu zapewnienia konkretnej grupie pomyślności w przyszłości, utrwaleniu więzi oraz relacji pomiędzy żyjącymi a zmarłymi. Jako element zbiorowego życia religijnego duchowość w znacznej mierze w nim się wyczerpuje i mniej angażuje wewnętrznie konkretnego człowieka” (Maciuszko 2001: 296).

U podstaw duchowości mogą znajdować się różne czynniki, może ona też wynikać z różnych źródeł, które nadają jej odmienny styl czy charakter. J. T. Maciuszko twierdzi, że „U źródeł duchowości leży poczucie lęku wobec sacrum,

[...] a także odczucia i praktyki wynikające z potrzeby pokuty lub oczyszczenia. Prawdopodobnie wszystko, co umożliwia przeżycie oczyszczenia, przewycięża ów lęk, a zarazem staje się fundamentem refleksji, której efektem jest duchowość bardziej obecna w życiu osoby, często jako element religijności przekraczającej standardy (rytuały), których wypełniania oczekuje się od przeciętnego uczestnika grupy religijnej. W efekcie powstają [...] stowarzyszenia czy grupy, które łączą osoby o specyficznych potrzebach i zainteresowaniach. Duchowość [...] może umożliwiać zrozumienie rytuałów. [...] Stąd duchowość w sensie ścisłym można również rozumieć jako uświadomienie, dopełnienie i uaktualnienie doświadczenia religijnego. Wtedy staje się ona przełożeniem doktryny religijnej [...] na symbole i uczucia oraz nadaje terminom religijnym określoną wartość i ładunek emocjonalny” (Maciuszko 2001: 296).

Autor dalej zaznacza, że współczesna duchowość, mająca charakter indywidualistyczny lub synkretyczny, pozostaje już poza ramami religii historycznych, jednakże nadal stanowi drogę do świętości lub uświęcenia jednostki. W tradycji chrześcijańskich wspólnot zakonnych lub w przełomowych momentach chrześcijaństwa duchowość rozwijała się dysharmonijnie: z całości nauczania kościelnego wyłączono pewien zespół twierdzeń i biorąc je pod uwagę, tworzono specyficzny typ duchowości. Jednak to idea indywidualnego zbawienia legła u podstaw szeroko pojętej duchowości, w efekcie czego duchowość znalazła się w indywidualnej etyce, a czyny ludzi miały być oceniane odtąd po ich śmierci. Duchowość stała się sposobem na uzyskanie zbawienia, a zarazem podstawą wewnętrznej, etycznej i religijno-duchowej formacji człowieka (Aumann 1993; Evdokimov 1996). J. T. Maciuszko twierdzi: „Duchowość ma charakter stałego, postępującego i właściwie nigdy nie zakończonego w życiu człowieka procesu wewnętrznego; nawet, jeśli osiąga się jakiś stan (»akt«), jest on tylko etapem na drodze wewnętrznego doskonalenia człowieka” (Maciuszko 2001: 297). Autorzy ci są więc przekonani, że wzajemne związki duchowości i religijności są niezbędne i nieuniknione, jeśli człowiek chce przekraczać własną immanencję i dążyć do doskonalenia własnej osobowości czy zmierzać w tym doskonaleniu do więzi z Bogiem.

4. Duchowość religijna

W przekonaniu Stanisława Witka duchowość religijna oznacza „[...] formę duchowego życia, opartego na akceptacji sacrum jako wartości nadrzędnej, kształtującej świadomość człowieka i jego dążenie do osobistej doskonałości w perspektywie eschatologicznej. Duchowość ta zespala w sobie religijność, ascezę i mistykę, które wchodzi również w skład etosu i łącznie z nimi stanowi przedmiot badań teologii duchowości religijnej” (Witek 1989: 330). Autor wskazuje na następujące źródła duchowości religijnej: „1) *naturalne* – czyli powszechne doświadczenie ludzkości

szukającej ostatecznej racji bytu immanentnego oraz jego celu transcendentnego; wynikiem tych poszukiwań jest m.in. przeżycie religijne indywidualnego oświecenia zbawczego (buddyzm) oraz przeżycie religijne wspólnotowego porządku kosmicznego (buddyzm, konfucjanizm), którego naruszenie sprowadza kary na człowieka; 2) *nadprzyrodzone* – czyli objawienie Boże, będące specjalnym i nie zasłużonym darem łaski Bożej dla wybranych jednostek i grup; wystąpiło ono w trojkiej historycznej formie: izraelskiej (Mojżesz i prorocy), chrześcijańskiej (Jezus Chrystus, Dwunastu), a według wyznawców islamu także w muzułmanizmie (Machomet); w treści objawienia monoteistycznego są zawarte naczelne prawdy o życiu, normy postępowania, wzory osobowe oraz sankcje dotyczące odpowiedzialności za dobro i zło; ich najważniejszym wkładem w religijną kulturę ludzkości jest doskonalenie obrazów Boga, z których każdy wywołuje odpowiadające mu postawy człowieka. W religii prawa objawionego (judaizm, islam) zawsze akcentowano stworzenie człowieka, inspirując głównie postawę bojaźni Bożej i posłuszeństwa, a w religii powołania zbawczego (profetyzm Starego Testamentu i chrześcijaństwo) podkreślano osobowy związek człowieka z Bogiem, wpajając postawę miłości Boga i dążenie do zjednoczenia się z Nim; 3) *bezpośrednie* – czyli księgi święte, zawierające objawienie Boże i tradycje życia religijnego oraz duchowego, a zwłaszcza księgi kanoniczne (jak Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Muzułmański Koran, irańska Awesta, hinduskie Wedy i Upaniszady”. Autor dodaje, że „[...] odrębnymi dokumentami duchowej kultury ludzkiej są także niektóre księgi buddyjskie (np. Dhammapada) i chińskie (zwłaszcza konfucjański Wu-king i taoistyczne dzieło Tao te king), żydowski Talmud, a także księgi staroegipskie i mezopotamskie. Z kolei w religijnych kulturach, które nie mają ksiąg objawienia czy innych dokumentów, źródłem duchowości religijnej są dzieła filozoficzne i poetyckie (np. grecka i rzymska religia) oraz mity i sagi (np. religia Germanów i kultur oceanicznych), a także szkoły filozoficzne (np. pitagorejska w hellenizmie) i charyzmatyczne ruchy, które przybierały różne formy organizacyjne, np. żydowski chasydyzm, muzułmański sufizm, hinduska joga, chiński taoizm, japoński zen. Świadcami tradycji duchowej i jej przekazicielami byli kierownicy duchowi (np. stoicy w hellenizmie, mnisi w chrześcijaństwie wschodnim, zwłaszcza starcy w rosyjskim prawosławiu, guru w hinduizmie), na których zasługi w rozwoju duchowości religijnej wskazują także mistycy chrześcijańscy, np. św. Jan od Krzyża i św. Teresa Wielka” (Witek 1989: 331).

S. Witek pisze, że duchowość religijna, w swej istocie, oznacza też nastawienie (ukierunkowanie) człowieka ku Bogu oraz stosunek człowieka do siebie samego i do własnego otoczenia. W stosunku do Boga duchowość ta realizuje się w religijnych aktach ludzkich, co jest widoczne najwyraźniej w religiach teistycznych, w których istnieje dramatyczne napięcie między człowiekiem a Bogiem. Z kolei w odniesieniu do ludzi duchowość religijną różnicują określone postawy: a) akcent położony na zbawienie (własnym i cudzym) wytwarza postawę zbawczą; b) wysu-

nięcie na pierwszy plan doskonałości osobistej preferuje konieczność oczyszczenia duchowego i zadośćuczynienia za doznane winy; c) dążenie do wysunięcia na pierwszy plan osobistej świętości moralnej, gdzie niektóre środki ascezy zbliżają człowieka do Boskiej rzeczywistości z pomocą nadprzyrodzonych charyzmatów (Witek 1989: 332). Autor wskazuje nadto na trzy formy duchowości religijnej: indywidualne, wspólnotowe i zinstytucjonalizowane. Indywidualne formy duchowości są uzależnione od przyjętych postaw, które formują się pod wpływem czci wewnętrznej, opartej na lęku wobec *sacrum* (religie pierwotne) lub na dążeniu do Boga, widocznym w zaufaniu, nadziei i miłości, aby nawiązać z Bogiem osobowy kontakt. W ocenie S. Witka „proces personalizacji człowieka powoduje zanikanie religijno-społecznych form duchowości religijnej na rzecz osobistej łączności z tym, co boskie (np. w heterodoksyjnych ruchach hinduskich, a także u Heraklita i Teofrasta) lub wpływa na podporządkowanie form wspólnotowych (Upaniszady, Bhagawadgita, prorocy Starego Testamentu, Sokrates, Platon) osobistym przeżyciom religijnym. Indywidualne formy duchowości religijnej mogą niekiedy ulegać subiektywistycznej dewiacji i prowadzić do powstania grup separatystycznych (ruchy kontestacyjne). Wspólnotowe formy duchowości religijnej powstają na marginesie struktur organizacyjnych, albo w konkretnych warunkach życia zbiorowości świeckich (np. religijna duchowość małżeńska i rodzinna), kapłańskich czy zakonnych. Zinstytucjonalizowane formy duchowości religijnej tworzą kapłani lub królowie czy cesarze, działający w imieniu swoich społeczeństw i wiernych, widzący w sobie urzędowych reprezentantów publicznej czci Bożej oraz jako dysponentów tradycji kulturowej (antropologia). O zapotrzebowaniu na społeczne formy duchowości religijnej świadczą pitagorejczycy (pitagoreizm) w starożytnej Grecji, westalki w starożytnym Rzymie, dziewice słońca w państwie Inków oraz zakony chrześcijańskie i buddyjskie, w których członkowie są objęci rygorystycznymi ślubami ubóstwa, czystości seksualnej i posłuszeństwa” (Witek 1989: 332).

Następnie autor wskazuje na trzy style lub orientacje duchowości religijnej: legalistyczny(a), aktywny(a), kontemplatywny(a). Styl legalistyczny wyraża się w posłuszeństwie świętemu prawu (hinduska Rita, izraelska Tora), mieszczącemu się w świętych księgach, jak i w uległości autorytetowi interpretatorów tych ksiąg. Legalistyczna duchowość religijna wyraża się w lęku przed normami świętych przepisów religijnych i społecznych, które warunkują różne sytuacje życiowe ludzi. Liczy się tu zachowanie porządku sakralnego, a nie są ważne osobiste dążenia człowieka do Boga. Aktywny styl duchowości religijnej jest widoczny w osobistym przeżywaniu treści religijnych z nastawieniem na działanie wewnętrzne lub zewnętrzne. W centrum zainteresowania znajduje się tu osobisty stosunek do *sacrum*, zaś odniesienia religijno-społeczne schodzą na dalszy plan znaczenia. Z kolei kontemplatywny styl duchowości religijnej wyraża się w odizolowaniu się człowieka od świata zjawisk, aby ściślej i szybciej mógł on zjednoczyć się z Bogiem jako źródłem wszelkiego istnienia. Styl ten przejawia się w różnych postaciach

mistyki, a różnicuje w zależności od osobowego lub nieosobowego traktowania Bytu Absolutnego. Osobowe pojmowanie Boga nadaje transcendentny wymiar ekstazie, a zarazem sprawia, że zjawiska nadzwyczajne są wyrazem osobowego kontaktu człowieka z Absolutną Rzeczywistością (Witek 1989: 334).

5. Duchowość religijna chrześcijańskiego Zachodu

Specyficzną formą duchowości religijnej, opartej na zasadach religijnych, jest duchowość chrześcijańskiego Zachodu. Chcąc zrozumieć poprawnie istotę i specyfikę czy odrębność tej formy duchowości, należy uwzględnić warunki jej genezy i rozwoju, typowe dla danego okresu historycznego i kulturowego. Jerzy Misiurek zaznacza, że „[...] duchowość chrześcijańska jest przedmiotem badań teologii duchowości. Podstawę tej duchowości stanowi objawienie Boże, zawarte głównie w świętych księgach Starego i Nowego Testamentu, a także w Tradycji Kościoła; umożliwia ono różnorodną interpretację wezwania Bożego do osiągania świętości i doskonałości życia w obrębie chrześcijaństwa” (Misiurek 2001: 297). Autor podkreśla, że duchowość ta własny początek, rozwój i specyfikę uzyskała w okresie wczesnochrześcijańskim, średniowiecznym, nowożytnym i w XX wieku. Specyfiką tej duchowości w okresie wczesnochrześcijańskim było skoncentrowanie chrześcijan na osobie Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Ochrzczeni wyznawcy pragnęli naśladować go we wszystkim, także w cierpieniach i męce, stąd męczeństwo traktowano wtedy jako przejaw upodobnienia się do zwycięskiego Zbawiciela, zaś kult męczenników należał do najważniejszych świadectw duchowości chrześcijańskiej tego okresu (np. św. Polikarp, Ignacy, Cyprian). Radykalizm ewangeliczny podejmowali również eremici, asceci i dziewice, realizujący stan ustawicznej duchowej ofiary i wewnętrznych wyrzeczeń. W tym okresie, pisze J. Misiurek, sprecyzowano niektóre elementy chrześcijańskiej ekstazy, która odegrała główną rolę w religijnym doświadczeniu mistycznym. W III wieku Klemens Aleksandryjski i Orygenes zainicjowali nurt spekulatywny duchowości chrześcijańskiej, następnie rozwijali go, w oparciu o filozofię neoplatońską, Grzegorz z Nysy, Ewagriusz z Pontu i Pseudo-Dionizy Areopagita. Na styl i specyfikę zachodniej i wschodniej duchowości chrześcijańskiej duży wpływ wywarł wtedy św. Bazyl Wielki, nakreślając integralną drogę człowieka do Boga. Z kolei św. Augustyn istotę tej duchowości widział w miłości jako darze Boga i uczestnictwie człowieka w Jego odwiecznej miłości. Bóg jest najwyższym dobrem, które uszczęśliwia człowieka. Według św. Augustyna życie duchowe chrześcijanina rozwija się na siedmiu etapach działania Ducha Świętego, a kontemplacja doskonałości Bożych kończy tę drogę człowieka, zaś doświadczenie poznania i zjednoczenia z Bogiem daje człowiekowi radość i spokój. Mistyka zachodnia, zaznacza Misiurek, swój rozwój zawdzięcza właśnie Augustynowi (Misiurek 2001: 298). Autor dalej twier-

dzi, że nowy etap w rozwoju duchowości monastycznej wyznaczył św. Benedykt z Nursji, budując syntezę tradycji monastycznej, której inicjatorami byli św. Bazyl i Jan Kasjan. Modlitwę, pracę, czytanie i medytację tekstów biblijnych uczynił on głównym zajęciem mnichów, a modlitwa liturgiczna stanowiła centrum ich życia duchowego. Na przełomie starożytności kościelnej i średniowiecza istotną rolę w rozwoju duchowości chrześcijańskiej odegrał św. Grzegorz I Wielki. Uwalniając swoją myśl spod wpływów filozofii, twierdził, że życie duchowe człowieka winno być powiązane z planem Bożego zbawienia. Człowiek, jego zdaniem, osiąga doskonałość wtedy, kiedy łączy harmonijnie w sobie życie czynne i kontemplacyjne, naśladując zarazem Chrystusa, który jednocześnie nauczał i modlił się do Boga (Misiurek 2001: 298).

W średniowieczu życie duchowe chrześcijan nadal znajdowało się pod silnym wpływem myśli św. Bazylego, Augustyna, Grzegorza Wielkiego, w wyniku czego rozwijała się duchowość monastyczna, powstawały też zakony i szkoły duchowości oraz nurt mistyczny, wzywający do kontemplacji Boga. Nurt ten w Paryżu reprezentowali Hugon i Ryszard z kościoła św. Wiktora, a ich mistyka miała podłoże platońskie i augustiańskie. Największym mistykiem tego okresu był św. Bernard z Clairvaux, dla którego miłość stanowiła istotny element życia chrześcijańskiego. Droga życia duchowego, jego zdaniem, rozpoczyna się od poznania siebie samego, a kończy na osiągnięciu Boga, prowadzi od pokory do ekstazy, od grzechu i zerwania z nim do chwały. Spotkanie człowieka z Bożym miłosierdziem dokonuje się w Jezusie Chrystusie.

Odmienną formę duchowości chrześcijańskiej, twierdzi J. Misiurek, zapoczątkował w tym okresie św. Franciszek z Asyżu, a najwybitniejszym jej przedstawicielem był św. Bonawentura, dla którego doświadczenie mistyczne stanowiło najwyższy etap ciągłego wzrostu życia w łasce. Do doskonałości prowadzą, jego zdaniem, trzy drogi: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia, równocześnie praktykowane przez człowieka. Duchowość franciszkańska wyraża się w miłości Boga i ludzi, zwłaszcza ludzi ubogich i nieszczęśliwych, a także wszystkich stworzeń – przyrody ożywionej i nieożywionej. Główną drogą do Boga jest tu naśladowanie Chrystusa, którą powinna rozpocząć pokuta i przemiany wewnętrzne (Misiurek 2001; Muszyński 2012: 235–266).

W tym okresie powstała też dominikańska forma duchowości chrześcijańskiej, która swój początek zawdzięcza św. Dominikowi, zaś jej ideę rozwinęli później m.in. Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. J. Misiurek zaznacza, że w tej formie duchowości chrześcijańskiej główną rolę odgrywało ustawiczne studium pisma i praktykowanie ubóstwa jako świadectwa umożliwiającego działalność apostołską. W ramach tej duchowości powstała w XIII wieku nadreńska szkoła mistyczna, którą reprezentowali: Mistrz Eckhart, Henryk Suzo i Jan Tauler. W ich przekonaniu duchowość polega na mistycznym zjednoczeniu „głębi duszy” z „głębią Boga”, a w efekcie tego zjednoczenia „głębia duszy”, dzięki łasce, zyskuje wszystko to,

co Bóg ma ze swej natury; jednak chcąc osiągnąć ten cel, człowiek musi wpięrow oderwać się od świata i żyć w samotności. Natomiast w Niderlandach na przełomie XIV i XV wieku świeccy chrześcijanie zainicjowali „nową pobożność” (*devotio moderna*), stając w opozycji do formalizmu praktyk zewnętrznych i do przerostu spekulacji teologicznych. Wpływ tego nurtu, zaznacza autor, był też widoczny w Hiszpanii w nowej, potrydenckiej religijności; oddziaływał on również na duchowość Ignacego Loyoli, której zapisy są widoczne w jego *Ćwiczeniach duchowych*. Duchowość polska w tym okresie wzorowała się na koncepcji duchowości benedyktyńskiej (rola liturgii i medytacji), cysterskiej, franciszkańskiej i dominikańskiej, zaś idea jej wyrażała się w koncentracji na Chrystusie i w kulcie Bogurodzicy Maryi (Misiurek 2001: 299).

Misiurek zaznacza, że własną specyfiką miała także duchowość chrześcijańska w okresie nowożytnym, kiedy zaistniała odrębna forma duchowości protestanckiej, jako efekt wpływów Reformacji. W kościele luterańskim, ewangelicko-reformowanym, metodystycznym, baptystycznym i ewangelicznych chrześcijan duchowość miała wtedy styl skoncentrowany na osobie Chrystusa (zasada: tylko Chrystus), biblijny (zasada: samo Pismo), podporządkowanie zbawienia działaniu łaski Bożej (zasada: sama łaska), widoczny w zanegowaniu własnych zasług (zasada: sama wiara). Rolę ważną odegrała tu też idea powszechnego kapłaństwa wiernych i religijna konieczność udziału w sprawach świata, w wyniku czego wykonywanie zadań zostało zrównane z religijnym powołaniem (*Beruf* i *Berufung*). W tej formie duchowości istotne jest praktykowanie religii na co dzień poprzez czynności świeckie, a nie łączenie jej wyłącznie z murami świątyni – praca i modlitwa to podstawowe cech tej formy duchowości chrześcijańskiej.

W Kościele katolickim w tym okresie powstały odmienne formy duchowości: karmelitańska, Franciszka Salezego, Jana Bosko, Filipa Neri, Alberta Chmielowskiego, Pierre’a de Bérulle, Alfonsa de Liguori, Teresy od Dzieciątka Jezus, Honorata Koźmińskiego. Jerzy Misiurek pisze: „W karmelitańskiej szkole duchowości, ze św. Teresą od Jezusa i św. Janem od Krzyża, centralne miejsce zajęło zagadnienie mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem, w którym chrześcijańska egzystencja osiąga swą pełnię. Na końcowym etapie zjednoczenia, zwanym »zasłubinami duchowymi«, dokonuje się zjednoczenie między człowiekiem i Bogiem, przyjęcie życia pochodzącego od Boga i przekazywanego w głębinach ludzkiego ducha. Stan zjednoczenia polega na całkowitym połączeniu się duszy z wolą Bożą. Duchowość, którą upowszechniał Franciszek Salezy, charakteryzuje optymizm oparty na przekonaniu, że dzięki śmierci Jezusa Chrystusa zbawcze środki stały się dostępne dla wszystkich ludzi, więc każdy człowiek może osiągnąć najwyższy stopień świętości, której istotą jest doskonałość w miłości (Misiurek 2001: 299). Dalej autor wyjaśnia, że w XIX wieku duchowość Salezego kontynuował Jan Bosko i salezianie oraz Filip Neri i oratorianie francuscy, których powołał do życia Pierre de Bérull. W tej odnowionej koncepcji duchowości chrześcijańskiej

na pierwszy plan wysuwa się nastawienie na Chrystusa, widoczne w ciągłej modlitwie i w jego naśladowaniu. W ocenie J. Misiurka duchowość św. Alfonsa Marii de Liguorii, jako reakcja na jansenizm i kwietyzm, wychodziła z założenia, że „[...] świętość i doskonałość duszy ludzkiej polega na miłości Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i Odkupiciela” (Misiurek 2001: 299). Z kolei w duchowości św. Wincentego Pallottiego, pisze autor, fundamentalną ideą jest nastawienie na Boga i na Chrystusa, natomiast wydzwięk dynamiczny ma tu idea człowieka jako obrazu Bożego. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, zaznacza autor, rozszerzyła duchowość karmelitańską o „małą drogę dziecięctwa duchowego”, zarazem przypominając, że każdy człowiek pozostaje dzieckiem Boga. W Polsce w tym okresie Piotr Semenka i zmartwychwstańcy wykształcili własną formę duchowości, w której akcentowali potrzebę duchowego zmartwychwstania i pełnego zjednoczenia osoby ludzkiej z osobą Jezusa przez miłość. Św. Albert Chmielowski w swej koncepcji duchowości kładł nacisk na znaczenie ufności i wdzięczności dla Boga ze względu na jego niczym nieograniczoną miłość. Honorat Koźmiński upowszechnił własną formę duchowości chrześcijańskiej, nawiązującą do rygorystycznej duchowości franciszkańskiej, złączoną z konkretnym środowiskiem (Misiurek 2001: 300).

Jerzy Misiurek zaznacza, że w XX wieku wykształciły się nowe formy duchowości chrześcijańskiej, w powiązaniu z odnową teologii i liturgii. Główne nurty tej duchowości są następujące: mistyczno-kontemplacyjny (Charles de Foucauld, Carlo Carretto, Antoine Poulain, Edyta Stein, Joseph de Guibert, Auguste Saudreau, Reginald Garrigou-Lagrange, Thomas Merton, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar); biblijno-liturgiczny (Prosper Guéranger, Odo Casel, Maurice Festugiere, Lambert Beauduin, Romano Guardini, papież Pius XII, Marie-Dominique Chenu); chrystologiczno-eklezjalny (Kolumba Marion, Michael Schmaus, Giacomo G. Alberione, Josemaría Escrivá de Balaguer, Czesław S. Bartnik, Louis Bouyer); maryjny (Matthias Joseph Scheeben, papież Paweł VI, papież Jan Paweł II); pneumatohagijny (Léon-Joseph Suenens, Heribert Mühlen, papież Leon XIII, papież Jan Paweł II, ruch odnowy charyzmatycznej). Autor twierdzi, że w tym wieku „Dawne nurty duchowości, głoszące potrzebę porzucenia świata dla pogłębienia życia chrześcijańskiego, ustępują dziś miejsca duchowości inkarnacjonizmu, która we właściwym świetle pragnie ukazać sens stworzenia świata i wcielenia Syna Bożego, objawiającego godność ludzkiej natury i miłosierdzia Boga. Duchowość czasów najnowszych – kontynuuje autor – ukazuje drogę do świętości poprzez współpracę człowieka z dziełem stwórczym Boga i wypełnianie doczesnych zadań. Takie podejście sprzyja kształtowaniu się tzw. duchowości stanowych (laikatu, osób konsekrowanych, kapłańskiej) oraz specyficznych form duchowości ruchów i wspólnot katolickich, które rozwijają się szczególnie intensywnie od połowy XX wieku (np. focolari czy neokatechumenat). Odrębną duchowość mają instytuty świeckie, których członkinie i członkowie zachowują rady ewangeliczne, choć przebywają w świeckich środowiskach” (Misiurek 2001: 300). W ocenie Misiurka,

zupełnie odmienną formą dzisiejszej duchowości chrześcijańskiej jest ruch ekumeniczny, który asymiluje wartości duchowe wszystkich wyznań chrześcijańskich, a jednocześnie akcentuje trynitarny wymiar tej duchowości: Jezus Chrystus zjednoczony z Ojcem i z każdym człowiekiem, udziela nieustannie Ducha Świętego, dając człowiekowi świadomość synostwa Bożego i skierowania go ku Ojcu. Autor dodaje, że „[...] ten typ duchowości, czerpiącej z różnych tradycji chrześcijańskich (prawosławia, protestantyzmu, katolicyzmu), reprezentuje m.in. wspólnota z Tazise czy ośrodek w Chevetogne. Obok tradycyjnych form życia konsekrowanego, wykształciła się też duchowość oparta na naśladowaniu Jezusa w jego ukrytym i ubogim życiu w Nazarecie, np. Mali Bracia i Małe Siostry” (Misiurek 2001: 300; Przybylski i Stokowska 1975; Granat 1975; Górski 1978; Górski 1986; Weron 1980; Langkammer 1987; Misiurek 1992; Misiurek 1994–2001).

Duchowość chrześcijańska ma wymiar eklezjalny, a w ocenie Marka Chmielewskiego oznacza ona „[...] historycznie uwarunkowany sposób rozumienia i życia prawdą ewangeliczną, tak jak została ona przyjęta, przeżyta i nadal jest przekazywana w sposób autorytatywny we wspólnocie Kościoła. Mówiąc inaczej, jest to jedna historycznie duchowość Kościoła przekładająca się na niezliczoną ilość duchowości poszczególnych jego członków. Każda indywidualna duchowość jest tylko częściowym i aspektowym »przełożeniem na życie« niewyczerpanego misterium Chrystusa obecnego w swoim Kościele” (Chmielewski 2002: 230). Jacek Hadryś w tym kontekście dopowie, że „duchowość chrześcijańska to konkretne realizacje powołania człowieka religijnego do zjednoczenia się z Bogiem w Chrystusie” (Hadryś 2009: 12).

6. Szkoły duchowości chrześcijańskiej

Walerian Słomka twierdzi, że „[...] na określenie szkoły duchowości religijnej składają się trzy podstawowe elementy: 1) życie i przykład mistrza (jednostki lub zespołu osób), który sam osiągnął wysoki poziom doskonałości ewangelicznej, wnosząc nowe elementy do tradycyjnych form duchowości religijnej i dając początek nowej formie życia duchowego; 2) określona liczba uczniów, którzy, korzystając z doświadczeń i wskazań mistrza, potwierdzili swym życiem skuteczność środków oraz owocność obranej przez nich drogi doskonalenia; 3) teologiczne opracowanie i przekazywanie ascetycznych wskazań, specyficznych dla danej drogi doskonalenia i stanowiących jej doktrynalną treść” (Słomka 1989: 317). Autor stawia pytanie o warunki powstania i funkcjonowania określonej szkoły duchowości. W odpowiedzi twierdzi, że „[...] Istotnym warunkiem powstania szkoły duchowości religijnej jest świadoma przynależność uczniów do dziedzictwa ich mistrza, którym może być jednostka (np. założyciel religii lub wspólnoty modlitewnej), albo zespół osób religijnych” (Słomka 1989: 316).

Szkoły duchowości są zróżnicowane pod wielu względami, a ta ich odmienność ma u swych podstaw wiele przyczyn. W. Słomka wskazuje na cztery podstawowe przyczyny tego zróżnicowania: „1) działanie Opatrzności Bożej, powołującej w szczególnie ważnych okresach dziejów Kościoła ludzi o znacznej sile ducha i uzdalniającej ich do wypełnienia specjalnych zadań w urzeczywistnieniu Królestwa Bożego; 2) osobowość oddziałująca na otoczenie w celu stworzenia duchowo-religijnej więzi między mistrzem i uczniami, decydującej o powstaniu specjalnej szkoły duchowości; 3) klimat duchowy, czyli zespół uwarunkowań geograficznych i historycznych; 4) specyfika sposobów doskonalenia się przez wyakcentowanie niektórych elementów formacji duchowej, wchodzącej w skład każdego typu duchowości religijnej, przy zachowaniu jej integralności” (Słomka 1989: 316–317). Autor uważa, że szkoły duchowości religijnej muszą ulegać przeobrażeniom czy modyfikacjom, w zależności od stopnia swego rozwoju, cywilizacji, kultury, ponieważ ich twórcy i mistrzowie duchowi brali pod uwagę jedynie ówczesne uwarunkowania. Szkoły te nie mogą więc trzymać się kurczowo tych wzorców, lecz winny uwzględniać warunki danego czasu, co zapewni im docieranie ze swą ideą do nowych już ludzi religijnych i zachęcanie ich do wchodzenia w ich struktury. W. Słomka zaznacza też, iż to zróżnicowanie nie demontuje podstawowej jedności szkół duchowości religijnej, bowiem u podstaw tej jedności znajduje się Boże objawienie i specyfika struktury człowieczeństwa. W jego ocenie „Wielokształtność szkół duchowości jest odzwierciedleniem dynamiki, bogactwa i zróżnicowania duchowości chrześcijańskiej, której poszczególne formy i szkoły powstają w wyniku zapotrzebowania rozmaitych grup i osób. Szkoły duchowości religijnej kształtują i wypracowują różne formy i metody dążenia do świętości, zgodnie z aktualnymi potrzebami Kościoła, stając się wyrazem rozwoju i kultywowania życia ascetycznego i mistycznego” (Słomka 1989: 317). Ta różnorodność szkół oraz metod ich działania wywoływała zawsze w przeszłości i także obecnie wywołuje żywe zainteresowanie ich celami wśród katolików – dorosłych i młodych, w których rozwijają własną duchowość i religijność.

7. Postęp duchowy człowieka na drodze osobistej doskonałości

Zagadnienie duchowości religijnej ściśle łączy się z kwestią duchowego postępu człowieka na drodze jego dążenia do osobistej doskonałości. Taki postęp ma niekiedy charakter religijny lub niereligijny. Jan Stanisławski powiada, że duchowy postęp oznacza „[...] przejście od istniejącego do doskonalszego duchowego stanu człowieka, będące formą postępu w doskonałości na drogach życia duchowego; obejmuje on proces rozwoju w zakresie intelektualnym, wolitywnym, emocjonalnym i kulturowym w dziedzinie przyrodzonej, a u człowieka religijnego również w dziedzinie nadprzyrodzonej – duchowości religijnej (Stanisławski 1989: 334).

Autor zaznacza dalej, że kwestia duchowego postępu jest już widoczna u starożytnych filozofów greckich, zwłaszcza u Sokratesa, który rozbudzał u swych słuchaczy zainteresowanie wynikami pracy nad własną doskonałością, a także u stoików, którzy przez duchowy postępek rozumieli przejście od głupoty do mądrości, od występku do cnoty, od nieszczęścia do szczęścia. Duchowy postępek może przybierać formę przesadnie wyidealizowaną i próbować zbliżyć ku nieosiągalnemu ideałowi człowieka-mędrca. W okresie cesarstwa rzymskiego etycy dawali praktyczne wskazówki ludziom, którzy chcieli zdążyć ku życiu prawemu i cnotliwemu, a następnie ustalali im kryteria postępowania, które pozwalały na stwierdzenie postępu w ich rozwoju duchowym; w taki sposób postąpił choćby Seneka w listach moralnych, czy też Plutarch i Epiktet w *Diatrybach*.

W swym wymiarze psychologicznym i pedagogicznym duchowy postępek oznacza silną tęsknotę za ideałem i pragnienie jego osiągnięcia przez jednostkę. Fakt ten akcentował Tomasz z Akwinu i zaznaczał, że natura ludzka dąży usilnie nie tylko do zrodzenia potomstwa, lecz również do jego rozwoju i postępu, aż do stadium doskonałego człowieczeństwa, czyli do stanu cnoty. Wychowując i przygotowując młodego człowieka do samowychowania, rodzice i wychowawcy przyczyniają się skutecznie do jego duchowego rozwoju. Dziecko, otrzymując właściwe wskazówki moralne i dobry przykład osobistego życia i postępowania od własnych znaczących autorytetów, z łatwością będzie podążało przez kolejne etapy swojego rozwoju osobowego, w tym rozwoju duchowego, odnosząc sukcesywny postępek w tym zakresie. J. Stanisławski zaznacza, że „[...] zadaniem wychowawcy jest pomaganie dzieciom i młodzieży w harmonijnym rozwoju wrodzonych umiejętności fizycznych, moralnych i intelektualnych oraz w zdobywaniu coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należytych kształtowaniu własnego życia przez ciągły wysiłek i w osiąganiu prawdziwej wolności po stanowczym przezwyciężeniu przeszkód. Na dalszym etapie dokonuje się samowychowanie, pod warunkiem, że człowiek osobiście ustala kierunek i podejmuje inicjatywę dalszego rozwoju” (Stanisławski 1989: 335).

Duchowy rozwój człowieka, zdaniem tego autora, ma także aspekt kulturowy, a rozwój ten polega na doskonaleniu obyczajów i na wielorakim rozwoju uzdolnień ciała i ducha na drodze samowychowania i pracy. Rozwój ten wynika z głębszego poznawania innego wymiaru natury całej rzeczywistości. Autor dodaje, że postępek duchowy człowieka może mieć wymiar religijny w odniesieniu do konkretnej orientacji wyznaniowej: „W duchowości chrześcijańskiej postępek duchowy oznacza nieustanny rozwój doskonałości moralnej i życia nadprzyrodzonego ku Bogu. Fakt ten uwypuklił już Grzegorz z Nysy (»życie chrześcijańskie musi być ciągłym postępkem duchowym«) oraz św. Augustyn (»kto nie postępuje naprzód, ten się cofa«). Ewagriusz z Pontu wyróżnił trzy stopnie postępu duchowego, trzy „drogi” postępowania: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia z Bogiem. Postępek ów rozpoczyna się od walki z grzechem, aby człowiek mógł uodpornić

się na jego ujemny wpływ na siebie, następnie stopniowo wyzwala się z grzechu, co ułatwia mu poznanie doskonalsze prawdy przyrodzonej w świetle wiary, aby mógł skuteczniej realizować dobro i dojść do stadium zjednoczenia z Bogiem, w którym dominują cnoty teologiczne i następuje wzbogacenie człowieka darami Ducha Świętego (charyzmatami). Religijny postęp duchowy u konwertytów rozpoczyna się w momencie przejścia od niewiary do wiary, natomiast u „zwykłego” chrześcijanina w chwili rozpoczęcia głębszego życia duchowego, niekiedy tzw. zwykłym nawróceniem ku dobru” (Stanisławski 1989: 335). Autor wspomina też o społecznym wymiarze postępu duchowego, obowiązującego różne środowiska społeczne. Tę społeczną funkcję postępu duchowego uwypuklił papież Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* z 1961 r., w której pisał, że ilekroć postęp duchowy pomaga działalności ludzi i instytucji w sprawach doczesnych i w osiągnięciu wiecznej szczęśliwości, tylekroć nasila się skuteczność osiągania własnych celów, do których ludzie zmierzają. Z kolei Papież Paweł VI uważał, że duchowy postęp jest podstawowym obowiązkiem człowieka i stanowi warunek równowagi między postępek gospodarczym i ekonomicznym a wartościami duchowymi i moralnymi” (Stanisławski 1989: 339). Papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* (o integralnym rozwoju ludzkim z 29 czerwca 2009 r.) nakazuje dowartościowanie życia duchowego i twierdzi, że „wymiar duchowy nadaje rozwojowi człowieka i narodów nowy, autentyczny wymiar, który wznosi go ponad materialistyczną wizję wydarzeń, a zarazem nadaje rozwojowi coś »ponad«, czego technika dać mu nie może. Poprzez duchowość będzie możliwe uzyskanie ludzkiego rozwoju, którego kryterium orientacyjnym jest siła miłości i prawda leżąca w Bogu” (*Caritas in veritate*, nr 77).

8. Duchowość bezreligijna i duchowość poza religią

Janusz Mariański uważa, że współczesna duchowość jest fenomenem i „produktem” ponowoczesności i na tym tle pyta, czy duchowość ta jest alternatywą, czy też dopełnieniem religijności dzisiejszych chrześcijan i innych wierzących poszukujących korzeni własnej wiary. Pyta też, czy duchowość dzisiejsza stanowi przeciwwagę lub alternatywę dla „dawnego” procesu sekularyzacji (Mariański 2010: 195–242). Można wreszcie zapytać w tym kontekście, czy oprócz duchowości religijnej szeroko pojętej, istniała też w przeszłości i funkcjonuje dzisiaj duchowość bezreligijna, będąca poza ramami religii, czy też duchowość bez Boga, ateistyczna (Comte-Sponville 2011), niejako „uwalniająca” człowieka od Jego wymagań w swoim dążeniu do doskonałości. Czy można być człowiekiem „doskonałym” bez warunków stawianych przez religię? Na czym miałyby polegać taka doskonałość niereligijna, o ile duchowość winna prowadzić człowieka do pełnego rozwoju osobowego, a religia ustala warunki takiego rozwoju i postępu duchowego?

Duchowość na pewno jest pojęciem problematycznym, niełatwym do precyzyjnego określenia, mającym w sobie bogatą i różnorodną treść i liczne zakresy znaczeniowe – od religijnego i kościelnego do typowo bezreligijnego i ateistycznego. Słowo „duchowość” powoli wypiera pojęcia „pobożność” i „religijność”, a jednocześnie wprowadza określenia „świeckość” i „bezbożność”, zakładając przy tym, że możliwy jest duchowy rozwój człowieka bez udziału religii oraz jej systemu znaczeń i wartości, tym bardziej bez wpływu religii zinstytucjonalizowanej – Kościoła. Taka bezreligijna duchowość zyskuje dziś popularność, zdobywa coraz więcej zwolenników wśród „dawnych” ludzi religijnych i należących do różnych Kościołów chrześcijańskich i do innych religii. Jacek Sójka zaznacza, że „[...] współcześnie duchowość częściowo uniezależnia się od religii, więc bez trudu można być człowiekiem bardzo uduchowionym, lecz niereligijnym, a także człowiekiem bardzo religijnym w znaczeniu ścisłego przestrzegania nakazów własnej religii, lecz pozbawionym jakiegokolwiek duchowej głębi” (Sójka 2006: 122).

Socjologowie także coraz częściej umieszczają duchowość poza kontekstem religijnym, separują duchowość od religijności, dodając zarazem, iż jedną z ważnych cech współczesnej kultury jest wrażliwość na sprawy duchowe. Magdalena Kapała i Tomasz Frąckowiak piszą w tym kontekście: „Pytanie o duchowość dotyczy każdego człowieka, bowiem wiąże się ona z akceptacją i realizacją w działaniu uniwersalnych, ponadczasowych wartości (dobro, miłość, prawda, piękno), wobec których każdy powinien się określić. Duchowość jest również identyfikowana z przeżyciami religijnymi – chociaż przeżycia te to tylko jeden z jej aspektów – oraz nadawaniem życiu sensu” (Kapała i Frąckowiak 2008: 89). W tym celu religia nie musi być koniecznością bezwzględną, a taką postawę wobec sensu i celu swego życia ujawniają coraz liczniej ludzie młodzi, zwłaszcza zrażeni do religii i do jej nakazów etycznych i wskazań egzystencjalnych. Religijność ma negatywne konotacje, których brak w duchowości. Być może dlatego staje się ona bardziej dostępna i powszechna, bardziej służy poszukiwaniom sensu życia niż religia. Duchowość nie musi mieć odniesień do Boga, zwłaszcza do Boga osobowego, jest pojęciem szerszym niż religia, która jest wiarą w Boga, najczęściej w Boga osobowego (Pasek 2008: 13–26). Hubert Knoblauch mówi, że duchowość „oderwana” od religii może się ujawniać zarówno w wydarzeniach nadzwyczajnych, np. mówienie różnymi językami, objawienie się aniołów, jak i w doświadczeniach związanych z umieraniem i śmiercią. Taka duchowość staje się konkurencyjna dla tradycyjnie rozumianej religijności. Wielu współczesnych ludzi rozmyśla i poszukuje sensu i celu dla swego życia, w czym duchowość pomaga im bardziej niż religijność, stąd na niej opierają własne dylematy egzystencjalne i moralne (Knoblauch 1997: 32–35). Z tej perspektywy duchowość jest „sprawą” osobistą, intymną i wewnętrzną, czymś, czego można doznać i co można osobiście przeżyć, zaś to „coś” jest oderwane od religii instytucjonalnej i może utrudniać głębokie przeżycia duchowe. Janusz Mariański uważa, że w takim ujęciu duchowość „[...] jest rozumiana jako

wyjście poza religię związaną z hierarchią, instytucją, misyjnością i konwersją w stronę inkluzyjnego obrazu współczesnego doświadczenia *sacrum*” (Mariański 2010: 211). Jednak można mieć wątpliwość, czy do końca taka duchowość jest „czysto” bezreligijna, czy też raczej jednostka objawiająca tę duchowość stawia ją i siebie samą poza ramami religii, kiedy szuka odpowiedzi na newralgiczne pytania egzystencjalne.

Interesujące ujęcie duchowości niereligijnej proponuje Anna Kubiak, widząc ją jako alternatywę dla duchowości religijnej. W tym szerokim określeniu duchowości postrzega następujące jej składniki: „1) doświadczenie sztuki i natury, na przykład wiara w istoty pozaziemskie, doświadczenie życia po życiu; 2) idee wyrażane przez psychoterapeutów, feministki, mniejszości seksualne, mniejszości etniczne, ruchy na rzecz sprawiedliwości i pokoju; 3) idee uzdrawiania i integracji zaczerpnięte z medycyny komplementarnej i psychoterapii; 4) świecka myśl (np. nauka) i troska o środowisko (np. ruchy ekologiczne), działalność na rzecz zwierząt, wegetarianizm pozareligijny; 5) to, co wspólne w różnych tradycjach religijnych, wyrażające się w doświadczeniach mistycznych, wychodzące poza oficjalne doktryny; 6) pielgrzymowanie do różnych miejsc będących wyrazem turystyki duchowej; 7) to, co wyraża jedność leżącą u podstaw wszelkich religii, transformuje wewnętrzną głębię” (Kubiak 2002: 45–47). Autorka twierdzi, że współczesna duchowość odnosi się do intymnych doświadczeń, subiektywnych odczuć, odcieni rozumienia i przeżywania rzeczywistości *sacrum*; że jest ona jednostkowa i jednocześnie globalna. Tak ujęta duchowość bez wątplenia przerasta swoim zakresem oddziaływania na ludzi możliwość wpływania religii na ich postawy i zachowania, ale może ona też w niektórych przypadkach wzbogacać i poszerzać oddziaływanie religii.

Paul Heelas pisze o „rewolucji duchowej” i widzi w niej przejście od religii do duchowości. Religia oznacza posłuszeństwo Bogu i tradycji i chce pośredniczyć między człowiekiem i Bogiem, a jako taka już nie wystarcza ludziom, co więcej sytuuje się ona poza człowiekiem i coś mu nakazuje do wykonania. Tymczasem duchowość spoza religii jest doświadczeniem *sacrum* rozumianym jako coś osobistego, intymnego, wewnętrznego i egzystencjalnego, czymś, co jest opozycyjne wobec religii i pozostaje w głębokiej relacji z własną jaźnią człowieka. Taka duchowość oznacza swoistą sakralizację „osobowego ja” i przypomina człowiekowi, że naprawdę żyje wtedy, kiedy nie ma stresów i napięć związanych z trudami życia i z tym, co sam ludziom oferuje. Bogiem jest dla niego samo życie, a nie Bóg religii, który życie to przekracza. Taka duchowość bywa więc określana jako „duchowość życia”. Stąd człowiek duchowy nie liczy na „życie po życiu”, lecz chce doświadczać życia tu i teraz, pragnie szczęścia na co dzień, a nie w wymiarze eschatologicznym. Autor zaznacza, że duchowość jako swoista sakralizacja życia rozwija się wśród ludzi unikających kontaktów z religią instytucjonalną i odrzucających zasady religii tradycyjnych. Wspomniana „rewolucja duchowa”, ściśle związana z New Age, jest widoczna w Europie Zachodniej i w Ameryce,

a mieszkający tam ludzie otwarcie deklarują, że nie są już religijni, lecz mają swoją bezreligijną duchowość (Heelas 2002: 357–377). Taka forma duchowości niereligijnej czy spoza religii jest zauważalna także wśród Polaków, zwłaszcza młodych, dla których religia przestaje mieć znaczenie życiowe, nie spełnia ich oczekiwań moralnych, więc pomocy w rozwiązywaniu problemów egzystencjalnych i dylematów moralnych oraz poczucia szczęścia szukają w różnych formach duchowości świeckiej. Jeffrey Rubin twierdzi: „Duchowość odgrywa niewiarygodnie ważną rolę w naszej kulturze – poszerzając i wzbogacając ludzką podmiotowość; łącząc nas z szerszą rzeczywistością, w której jesteśmy osadzeni; ponownie nadając urok światu; odsłaniając to, co nieprawdopodobne w różnych wymiarach egzystencji, oraz wypełniając nasze życie tajemnicą, witalnością i zdumieniem. Świat pozbawiony ducha jest zubożały” (Rubin 2009: 225).

Duchowość niereligijna czy niemająca związku z religią jest więc w stanie nadać sens i cel życiu człowieka, spowodować, że osiągnie on poczucie szczęścia i satysfakcji z moralnie poprawnego przeżywania własnej egzystencji, w symbiozie z innymi ludźmi, bez odwoływania się do zasad jakiejś religii i norm etycznych przez nią wytwarzanych. Taka bezreligijna duchowość staje się dzisiaj atrakcyjną formą przeżywania własnego życia przez znaczny odsetek młodych ludzi, którzy wcześniej byli wychowywani i socjalizowani według zasad religii i moralności chrześcijańskiej i katolickiej, czy też zasad innej religii, a następnie pod wpływem różnych czynników odstąpili od tych zasad i norm, odsunęli ich wpływ na swoją codzienność i postanowili poprzestać wyłącznie poza jej oddziaływaniem, a zarazem oprzeć swoje życie na zasadach duchowości niezwiązanej niczym z religią, w tym duchowości ateistycznej. Jednocześnie ciągle dominujący odsetek młodych ludzi w Polsce, a także w innych krajach chrześcijańskich i katolickich, żyje według zasad różnych form duchowości religijnej czy też do własnej religijności wprowadzają niektóre cechy tej duchowości, pogłębiając swoją wiarę i religijność o istotne elementy ze sfery duchowości, w tym o elementy mistyczne. W ich sytuacji religijność jest wzbogacona elementami duchowymi, a duchowość ma wymiar religijny. Ta symbioza odgrywa ważną rolę w konstruowaniu ich tożsamości religijnej i w niwelowaniu kryzysów egzystencjalnych i religijnych.

Zakończenie

Analizy tu ukazane uwrażliwiają na trudność w precyzyjnym określeniu istoty duchowości jako swoistego fenomenu. Trudność tę potęguje też znacząco alternatywne ustawianie duchowości i religijności. Próba zbudowania integralnej definicji duchowości napotyka na poważne kłopoty merytoryczne i metodologiczne. Być może mają rację ci badacze ludzkiej duchowości, którzy twierdzą, że najlepiej określać ją z pomocą przymiotnika i tym samym wskazywać na różne jej typy i formy,

a w szczególności należałoby mówić o religijnie zaangażowanej duchowości i o duchowości bezreligijnej, lokowanej poza ramami jakiegokolwiek religii. Idąc tym właśnie tropem myślowym, w pracy tej ukazałem duchowość religijną szeroko pojętą, a następnie duchowość religijną zachodniego chrześcijaństwa, zestawiając ją z formami duchowości niereligijnej, funkcjonującymi poza jakąkolwiek religią, czy z duchowością ateistyczną. Być może raczej mają ci badacze duchowości i religijności, którzy twierdzą, że duchowość potrafi obejść się bez religii i jej zasad w kreowaniu tożsamości osobowej i w dawaniu podstaw emocjonalnej satysfakcji jednostce, natomiast religijność bez duchowości i jej zasad staje się bardzo szybko płytka, ściśle rytualna, zrywa więź z wiarą autentyczną, często jest pozorna, lekceważy znaczenie norm moralnych w codziennym życiu jednostki. Religijność bez duchowości szybko zatracą swoją istotę i podstawowy cel, chociaż jest ona widoczna u bardzo licznej zbiorowości ludzi „pozornie religijnych”, czyli z ich własnej nazwy czy z ich własnego odbioru, lecz jednocześnie niechających lub niepotrafiących wzbogacić jej o elementy duchowości religijnej.

Literatura

- Aumann J. (1993). *Zarys historii duchowości*. Tłum. J. Machniak. Kielce: Jedność.
- Borowik I. (1997). *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*. Kraków: Wyd. Naukowe UJ.
- Borowik I. (2004). Religijność. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*. Warszawa: Verbinum, ss. 334–335.
- Chmielewski M. (2002). Duchowość. W: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*. Lublin – Kraków: Wyd. M, ss. 226–232.
- Comte-Sponville A. (2011). *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. Tłum. E. Aduszkiewicz. Warszawa: Wyd. Czarna Owca.
- Dobroczyński B. (2009). *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*. Kraków: Nomos.
- Evdokimov P. (1996). *Wieki życia duchowego*. Tłum. M. Tarnowska. Kraków: Znak.
- Gołaszewska M. (red.) (1995). *Oblicza nowej duchowości*. Kraków: Wyd. UJ.
- Górski K. (1962). *Od religijności do mistyki. Zarys życia wewnętrznego w Polsce*. Lublin: Wyd. KUL.
- Górski K. (1978). *Duchowość chrześcijańska*. Wrocław: Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Górski K. (1986). *Zarys dziejów duchowości w Polsce*. Kraków: Znak.
- Granat W. (1975). Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina. *Ateneum Kapłańskie*, nr 85, ss. 125–138.
- Hadryś J. (2009). *ABC... życia duchowego w pytaniach i odpowiedziach*. Poznań: Bonami Wydawnictwo-Drukarnia.
- Heelas P. (2002). The Spiritual Revolution. From „Religion” to „Spirituality”. W: L. Woodhead, H. Kawanami, Ch. Partridge (red.), *Religions in the Modern World. Tradition and Transformation*. Londyn – Nowy Jork: Routledge, ss. 357–377.

- Kapała M., Frąckowiak T. (2008). Duchowy rozwój człowieka – między biernością i aktywnością. W: A. Keplinger (red.), *Bierność społeczna. Studia interdyscyplinarne*. Warszawa: Eneteia Wyd. Psychologii i Kultury, ss. 89–104.
- Knoblauch H. (1997). *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realitat der Nahtod – Erfahrung*. Fryburg: Verlag Herder.
- Kubiak A. (2002). Duchowość Nowej Ery. *Studia Socjologiczne*, nr 1, ss. 43–60.
- Langkammer H. (1987). *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*. Wrocław: Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Leszczyńska K., Pasek Z. (2008). Nowa duchowość w badaniach społecznych. W: K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Kraków: Nomos, ss. 9–17.
- Maciuszko J. T. (2001). Duchowość. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, ss. 295–297.
- Mariański J. (2010). Nowa duchowość jako fenomen ponowoczesności – alternatywa czy dopełnienie religijności. W: J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Oficyna N Naukowa, ss. 195–242.
- Misiurek J. (1992). *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*. Lublin: KUL.
- Misiurek J. (1994–2001). *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1–3. Lublin: Wyd. KUL.
- Misiurek J. (2001). Duchowość chrześcijańska. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 297–300.
- Muszyński W. (2012). Duchowość franciszkańska w społeczeństwie ponowoczesnym w świetle ocen młodzieży gimnazjalnej i licealnej. W: J. Baniak (red.), *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*. Toruń: Wyd. Adam Marszałek, ss. 235–266.
- Pace E. (2008). Poza porządkiem. Duchowość i system wiary w New Age. Tłum. K. Suwała. W: K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Kraków: Nomos, ss. 22–29.
- Pasek Z. (2008). Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej. W: I. S. Fiut (red.), *Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*. Kraków: Uczelniane Wyd. Naukowo-Dydaktyczne AGH, ss. 13–26.
- Pawluczuk W. (2004). Duchowość. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*. Warszawa: Verbinum, ss. 90–92.
- Przybylski B., Stokowska M. (1975). Życie duchowe w dziejach ludzkości i Kościoła. *Ateneum Kapłańskie*, nr 84, ss. 134–148.
- Rubin J. (2009). Psychoanaliza i duchowość. W: D. M. Black (red.), *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?* Tłum. Anna Skórzak. Kraków: WAM, ss. 203–330.
- Słomka W. (1989). Szkoły duchowości. W: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. IV. Lublin: Wyd. KUL, ss. 317–318.
- Socha P. (2003). Na tropach duchowości – czym jest i czym może być duchowość? *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, nr 43/44, ss. 10–39.

-
- Sójka J. (2006). Duchowy wymiar zarządzania. W: A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.), *Fenomen duchowości*. Wyd. Naukowe UAM, Poznań, ss. 119–128.
- Stanisławski J. (1989). Duchowy postęp. W: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. IV. Lublin: KUL, ss. 334–335.
- Weron E. (1980). *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*. Poznań.
- Wiseman J. (2009). *Historia duchowości chrześcijańskiej*. Tłum. A. Wojtasik. Kraków: WAM.
- Witek S. (1989). Duchowość religijna. W: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. IV. Lublin: KUL, ss. 330–334.

