

Marek Tatar

Wychowanie do dojrzałej duchowości

Studia nad Rodziną 16/1-2 (30-31), 415-435

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ks. Marek TATAR – WT UKSW Warszawa

WYCHOWANIE DO DOJRZALEJ DUCHOWOŚCI

Do najistotniejszych przestrzeni rozwoju człowieka należy jego życie duchowe. Współcześnie mamy do czynienia z wieloma zaburzeniami właściwego rozumienia tej rzeczywistości. Z tego względu podjęcie zagadnienia dotyczącego wychowania do dojrzałej duchowości domaga się określenia, czym ona w swojej istocie jest. Powołanie do życia uświęcającego urzeczywistnia się w każdej przestrzeni człowieczeństwa. Z tego względu należy stwierdzić, że duchowość opisuje głęboką relację interpersonalną zachodzącą pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Szczególного znaczenia nabiera ona w wymiarze chrystologicznym, pneumatologicznym oraz eklezjalnym. Pytanie o duchowość implikuje konieczność odpowiedzi na pytanie dotyczące człowieka, który jest jej przedmiotem oraz podmiotem. Struktura antropologiczna, którą proponują św. Tomasz z Akwinu i św. Jan od Krzyża, a także współcześni antropolodzy teologii, pozwala nie tylko określić podmiotowość człowieka, ale także, na podstawie Objawienia, poznać zewnętrzne i wewnętrzne przestrzenie doświadczenia Boga. Należy również uwzględnić w tym procesie etapy rozwoju człowieka. Charakter poznania Boga i doświadczenia relacji z Nim uzależniony jest od etapu rozwoju człowieka. Znajomość praw tego rozwoju pozwala podjąć właściwy sposób wychowania i formacji człowieka ku świętości oraz użyć w tym celu adekwatnych środków.

Człowiek, stworzony „na obraz i podobieństwo Boga” (por. Rdz 1,25), nosi w sobie cały zasób potencjalności. Możemy o niej mówić w kontekście rozwoju fizycznego, psychicznego, intelektualnego oraz duchowego. To ogólne rozróżnienie już na wstępie pokazuje, że w człowieku skupia się cała rzeczywistość, którą ogólnie można określić mianem świata materialnego oraz świata niematerialnego, które są wobec siebie kompatybilne. Podjęcie zagadnienia

wychowania do dojrzałej duchowości musi uwzględniać całokształt procesów, które się w człowieku dokonują w procesie jego rozwoju. Szczególnego znaczenia nabiera obecnie cała problematyka dotycząca rozwoju duchowego. Potrzeba podjęcia tej tematyki wynika ze współczesnych redukcjonistycznych tendencji wobec człowieka, będących jedną skrajnością, oraz deifikujących, stojących po przeciwnej stronie. Historia rozwoju człowieka wyraźnie wskazuje na sinusoidalny charakter przenoszenia akcentów w tym zakresie, które prowadzą do granicznych kryzysów antropologicznych, duchowych, psychologicznych oraz pedagogicznych.

1. Właściwy sens duchowości

Obserwacja współczesnego człowieka pozwala nam stwierdzić, że pozostaje on pod wpływem całej różnorodności tendencji, kierunków, prądów ideowo-kulturowych. Idąc za prowadzonymi badaniami, zauważamy, że mamy do czynienia z terminologią, która próbuje tę rzeczywistość opisać. Ks. prof. I. Bokwa w swojej analizie wskazuje na niejednoznaczność pojęciową stosowanego paralelizmu: ponowoczesność-postmodernizm. Uważa, że o ile drugi termin związany jest ze sztuką i jej historią o tyle pierwszy należałoby odnieść do „fenomenu duchowo-społecznego, mającego swoje ideologiczne korzenie w Oświeceniu”¹. Dyskusja nad adekwatnością pojęciową jest w tym względzie niezwykle istotna, ponieważ pozwala określić w sposób właściwy otaczającą rzeczywistość. Bardzo trafną diagnozę przedstawił bł. Jan Paweł II, który, odnosząc się do kryzysu Europy, stwierdził, że u jego podstaw leży „utrata pamięci dziedzictwa chrześcijańskiego”². Wśród przejawów wymienia agnostycyzm, traktujący religijność człowieka jako przeszłość, lęki towarzyszące współczesnej egzystencji oraz rodzące pustkę i utratę sensu, fragmentaryzację egzystencji niosącą samotność, egocentryzm, izolacjonizm, rozpad małżeństwa i rodziny, postawy rasistowskie. Należy także podkreślić brak solidarności międzyludzkiej jako konsekwencję fragmentaryzacji. Mamy więc

¹ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 108-109. Jak stwierdza autor, po raz pierwszy pojęcia „ponowoczesność” użył uczeń F. Nietzschego, Rudolf Pannwitz, a następnie zostało przeniesione na teren literatury amerykańskiej oraz architektury i jej torii. Oznaczało zerwanie z jednoznacznością, promując zarazem styl awangardowy. Następnie przeniosło się na teren filozofii zrywając z ujednoczoną historią sensu. Pojawia się wieloznaczność, heterogeniczność, oraz radykalna wielość, pluralizm, tamże, s. 114-126.

² Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Ecclesia in Europa* (28.06.2003), n. 7.

do czynienia z antropologią areligijną, prowadzącą do naturalistycznego oraz materialistycznego postrzegania świata. Z niej rodzi się relatywizm poznawczy i moralny, skrajny pragmatyzm oraz hedonizm. Jak podkreśla papież, trudno też nie dostrzec, że nowy styl kultury jest wynikiem obrazu kreowanego przez media, które ignorują wartości ewangeliczne³.

Papież Benedykt XVI w swojej koncepcji diagnozy tej sytuacji nie tylko wskazuje na przejawy, ale sięga do korzeni i uważa, że należy cofnąć się aż angielskiego filozofa Francisa Bacona (22.01.1561-09.04.1626)⁴. Od jego czasów mamy do czynienia z istotną zmianą dotyczącą pewnej rezygnacji z teologicznego widzenia świata. Jak twierdzi papież, mamy do czynienia z nową jakością relacji pomiędzy nauką a praktyką. Odwrócenie się od teologicznej wizji świata skierowało człowieka ku doczesności i własnym możliwościom. Współcześnie nadzieja utożsamia się z wiarą w postęp, związaną z relatywnym rozumieniem wolności i prawdy jako pewnych gwarantów nowej jakości człowieka bytującego poza relacją do Boga. Następnym wydarzeniem, na które wskazuje Benedykt XVI, jest Rewolucja Francuska, która wraz z kantyzzmem buduje rozumienie podwaliny religijności naturalistycznej⁵. W ten szereg degradacyjny włącza się F. Engels z całą filozofią proletariatu oraz K. Marks z rewolucją idącą w kierunku urzeczywistnienia tejże idei⁶. Nie umiera jednak wiara w postęp oparty na możliwościach ludzkich, który przynosi pewne roz-dwojenie moralności człowieka, tj. stopniową przemianę warunków z jednoczesnym sukcesywnym wchodzeniem w ten rodzaj kultury śmierci, przed którą przestrzegał bł. Jan Paweł II.

W tych, ogólnie tutaj zarysowanych, okolicznościach, następowała przemiana rozumienia duchowości człowieka. Redukcjonizm w widzeniu Boga prowadził i prowadzi do kryzysu rozumienia duchowości. Prawdę tę bardzo jednoznacznie określa nauka Kościoła: „Czym jest człowiek? Wiele wydał i wydaje o sobie opinii różnych i nawet przeciwstawnych, w których często bądź wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju”⁷.

³ Por. tamże, n. 7-10.

⁴ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, (30.11.2007), n. 16; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2004, s. 46-63, 94-105, 188-203.

⁵ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, n. 19.

⁶ Por. tamże, n. 20-21.

⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 12. O kryzysie rozumienia człowieka świadczą

Wymienione wyżej tendencje bardzo mocno wpłynęły na charakter pojmowania duchowości. Z tego względu domaga się ona doprecyzowania. Problem staje się tym bardziej istotny, że pojęcia tego używa się współcześnie bardzo często i to w różnym kontekście oraz w odniesieniu do całej gamy bardzo różnorodnych zjawisk, które w sensie ścisłym z duchowością nie mają wiele

choćby próby definiowania osoby. Mamy do czynienia z tymi, które uwzględniają jego wielkość i zarazem małość: Należy zaznaczyć, że pod samą nazwą „człowiek” kryje się stwierdzenie opisujące wielkość jego natury (*katafazję*). Obserwacja i doświadczenie wskazuje także na jego ograniczoność (*apofazję*), materialność (*soma*) niosąca ze sobą wszystkie ograniczenia jakie z niej wynikają oraz duchowość (*psyche*) jako zupełnie coś przeciwnego, niematerialnego, niecielesnego. Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000, s. 362. Bardzo interesujące określenie znajdujemy u lubelskiego teologa, ks. Cz. Bartnika: „Człowiek jest rozszczepiony nie tylko na dwa światy: materii i ducha, ziemi i nieba, czasu i wieczności, ale także na dwie niejako sceny tematyczne: istnienia i śmierci, bytu i nicości, afirmacji i negacji, tożsamości i rozbicia, wartości i antywartości. A jednocześnie jest istotą dążącą do przewyciężenia tej opozycyjności strukturalnej i tematycznej. Tym samym dialektyczność jest źródłem stawania się, historyczności, niepojętych możliwości i szans, samotranscendencji” (tamże). Św. Tomasz używa określenia: „Osoba ludzka jest bytem samodzielnym i odrębnym w ludzkiej naturze. Człowiek jest bytem wolnym i dlatego istniejącym dla siebie” (Sth. II-II, q.64, a. 2, ad 3). Jacques Maritain twierdzi, że osoba jest to „...wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną wobec świata”. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 16; por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. II, Kraków 1982, s. 116. U św. Bonawentury znajdujemy teologiczne podejście i rozumienie pojęcia osoby. Jest ona, według niego, „godnością” i „dostojeństwem” (*dignitas, maiestas*). N. Hartman określił ją jako podmiot istniejący pomiędzy światem idealnym a realnym. Podmiot ten to istota ontologiczna i wartościująca. Z. Targoński, *Przesłanki antropologiczne duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, pr. zb. pod red. W. Słomki, M. Chmielewskiego, J. Misiurka, A. Nowaka, Lublin 1993, s. 90. Niezwykle ciekawą definicję i bardzo rozległy opis człowieka podaje Kard. Bérulle: „To anioł, to zwierzę, to nicość, to cud, to centrum, to świat, to Bóg, to nicość otoczona Bogiem, nędzarz Boga, otwarty na Boga i napełniony Bogiem, jeśli tego chce”. A. Gesché, *Człowiek*, tł. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 120. Nie brakuje także bardzo redukcjonistycznych ujęć, np.: „człowiek to małpa ucłowieczona przez pracę (F. Engels), zwierzę tworzące narzędzia (B. Franklin), zwierzę mające chód wyprostowany (F. Herder), zwierzę zduszające z bólem popędy (Z. Freud), zwierzę okłamujące samo siebie (P. Ernst), odbicie strukturalne świadomości społecznej (C. Levi-Strauss), egzystencja, która pragnie stać się Bogiem (J. P. Sartre), istota odnajdująca siebie w przemocy i krwi (F. Nietzsche), świadome bycie ku śmierci (M. Heidegger), istota najwyższej seksualności i zbroceń (A. Moravia, J. Genêt)”. Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 362.

wspólnego. Następuje zatem erozja pojęcia lub jego zafalszowanie. Możemy spotkać się, jak stwierdza R. Rolheiser, z postrzeganiem duchowości jako coś „egzotycznego, ezoterycznego, a nie wyrastającego z powszedniego życia”⁸. W wielu wypadkach z pojęciem duchowość kojarzy się pewna paranormalność, mistycyzm związana z tajemniczością, związek z innym światem, bardzo często określanym jako nierzeczywisty⁹. Należy przyznać, że jest to bardzo daleko idące nieporozumienie i niezrozumienie istoty rzeczy. Nie można duchowości ograniczyć jedynie do racjonalizmu w wyborach moralnych, pobożności – mimo, że może być jej wyrazem, czy też pewnego stanu psychicznego związanego z równowagą i spokojem, harmonią i zgodą z otaczającym światem, proponowaną przez metody Wschodu. Można więc powiedzieć, że w sposób ogólny zostało stwierdzone, od strony negatywnej, czym duchowość nie jest. Wydaje się jednak, iż nie jest to wystarczający sposób potraktowania problemu.

Podjmując próbę określenia terminu „duchowość”, przedstawiciel szkoły lubelskiej, ks. prof. M. Chmielewski, twierdzi, że mamy do czynienia z zamieszczeniem pojęciowym, ponieważ występuje synonimiczność z takim określeniami jak: teologia ascetyczna, mistyczna, życie duchowe, wewnętrzne, doskonałość, pobożność. W związku z tym proponuje krytyczną ocenę tej sytuacji. Jest to istotne z punktu widzenia metodologa teologii duchowości. Autor wykazuje, że pojęcie „życie duchowe” nie jest zbyt trafne, podobnie jak „życie wewnętrzne” zawierające cały bogaty psychiczno-duchowy świat człowieka. Także pojęcie „doskonałość” oraz „pobożność” uważa za nieadekwatne. Ostatecznie należy stwierdzić, że objaśnianie terminu „duchowość” przez wymienione synonimy nie rozwiązuje problemu¹⁰.

Zagadnienie to jest także przedmiotem badań ks. prof. I. Werbińskiego. Wykazując cały proces ewolucji rozumienia pojęcia „duchowość”, począwszy od ogólnie doświadczanej przez człowieka sfery niematerialnej, następnie próby zawężenia do czynności religijnych oraz etycznych, subiektywnego doświadczenia rzeczywistości nadprzyrodzonej, dochodzi on do konieczności oparcia się na nauce Kościoła zawartej w dokumentach Soboru Watykańskiego II i na

⁸ R. Rolheiser, *W poszukiwaniu duchowości XXI wieku*, tł. K. Tybinka, Kraków 2006, s. 19.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. M. Chmielewski, *Metodologia duchowości katolickiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak, Lublin 1993, s. 50-52.

novum, które ten Sobór wprowadził, dotyczącym powszechnego powołania do świętości. Ostatecznie dochodzi do wniosku, że samoudzielnianie się Boga na drodze łaski prowadzi do wejścia człowieka w uświęcający dialog z Bogiem. Dokonuje się ten proces w całej różnorodności dróg oraz środków rozwoju¹¹. W ten sposób powstaje bardzo konkretny schemat, w którym duchowość jest całą rzeczywistością, która istnieje pomiędzy Bogiem i człowiekiem indywidualnym, a także wspólnotą. W obu przypadkach to Bóg jest „Inicjatorem”. Należy zatem odrzucić próby zawężania duchowości do jakiegokolwiek środka jej rozwoju czy etapu, na przykład sprowadzania jej jedynie do wymiaru ascetycznego.

Idąc za tym sposobem myślenia, J. Aumann stwierdza, że duchowość chrześcijańska posiada charakter chrystocentryczny i jest udziałem w misterium Chrystusa dzięki wewnętrznemu życiu łaską, która rozwija się poprzez wiarę, nadzieję i miłość, a także inne cnoty. W ten sposób człowiek jest wprowadzany w wewnętrzne życie Trójcy Świętej¹². Jak możemy zauważyć, autor konkretyzuje tę relację pomiędzy człowiekiem i Bogiem, wskazując na proces wewnętrzny dokonujący się w całości integralnej struktury ludzkiej oraz umiejscawia go w naturze samego Boga. Duchowość jest zatem udziałem w życiu Trójjedynego Boga i zawiera wymiar chrystocentryczny oraz pneumatologiczny.

Podobną próbę podjął ks. prof. W. Słomka, twierdząc, że mamy do czynienia ze określonym stylem życia według Ducha (por. Rz 8, 9). Można powiedzieć, że autor wskazuje na szersze rozumienie nie ograniczające się do chrześcijaństwa. Z kolei o. prof. A. J. Nowak, bazując na antropologii chrześcijańskiej skupiającej się wokół chrystoformizmu, wskazuje na ostateczną niedefiniowalność tego pojęcia. G. Maioli uważa, że duchowość to personalizacja wiary Kościoła. B. Frailing podkreśla dojrzałość chrześcijańskiej duchowości, wyliczając cztery jej cechy: a) wewnętrzne: działanie Ducha Świętego oraz odpowiedź chrześcijanina b) zewnętrzne: obiektywizacja czy też eksterioryzacja treści wiary oraz komunikatywność wynikająca ze społecznego wymiaru wiary, która weryfikowalna jest poprzez eklezjalność¹³.

¹¹ Por. I. Werbiński, Jedność i wielość duchowości, w: *Teologia duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 70-72.

¹² Por. J. Aumann, *Spiritual Theology*, London 1982, s. 18.

¹³ Por. M. Chmielewski, Duchowość, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 229-230.

Obraz dotyczący duchowości byłby niepełny, gdyby zabrakło w nim czołowego przedstawiciela warszawskiej szkoły duchowości chrześcijańskiej, ks. prof. S. Urbańskiego. Uwzględniając bogaty dorobek myśli teologicznej w tej dziedzinie, stwierdza on jednoznacznie, że zawsze należy pojmować duchowość jako proces w odróżnieniu od aktu. Uważa, podobnie jak A. J. Nowak, że rozwój tego procesu posiada charakter chrystoformizacyjny, który prowadzi do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Dlatego bardzo wyraźnie podkreśla, że nie można mówić o pełnej duchowości jako o doskonaleniu moralnym zawężonym do charakteru ascetycznego. Relacja z Bogiem na jakimkolwiek poziomie rozwoju jest już pewnym stopniem zjednoczenia z Nim. Zatem jest to chrystoformizacja postępująca na drodze upodabniania się do Jezusa Chrystusa. Mamy więc do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym. Progresywność upodabniania rozwija chrystoformizm, a zjednoczenie z Chrystusem prowadzi z kolei do coraz intensywniejszego rozwoju miłości, która posiada charakter decydujący. Rozwój duchowy jest rozwojem miłości¹⁴.

2. Rozwój duchowy a antropologiczna struktura człowieka

Podobnie jak w przypadku określenia, kim jest osoba, także odczytanie jej struktury przysparza człowiekowi ogromnej liczby problemów. Należy stwierdzić, że priorytetową rolę w tym względzie posiada cały system aksjologiczny. Oznacza to, że decydującym elementem w ocenie charakteru strukturalnego człowieka posiada punkt odniesienia, a także dziedzina wiedzy, która się człowiekiem zajmuje. W ten sposób dochodzimy do wniosku, który wskazuje nie tyle na wielość aspektów w ramach jednej antropologii, ale na ich różnorodność. Możemy wówczas mówić o antropologii przyrodniczej, społecznej, filozoficznej czy też teologicznej¹⁵. Każda z nich posiada swoją specyfikę. Przyrodnicza zajmuje się człowiekiem jako osobnikiem gatunku *homo sapiens* oraz jego filogenezą, ontogenezą, strukturą i funkcjami całego organizmu, jak również poszczególnych organów, zagadnieniami ewolucjonizmu, cechami identyfikującymi gatunek i jednocześnie go wyróżniającymi, relacją do biokosmosu, genezą ras. Generalnie, zagadnienia w tej dziedzinie zamykają się w dziedzinach takich, jak: wymiar somatyczny, biologiczny, ekologiczny czy też morfologiczny. Przedmiotem antropologii społecznej, którą możemy

¹⁴ Por. S. Urbański, *Duchowość chrześcijanina*, red. W. Gałązka, Warszawa 2009, s. 257-270; *Duchowa terapia osób uzależnionych*, red. A. Baran, Warszawa 2006, s. 64-66.

¹⁵ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 7.

nazwać kulturową, jest relacja człowieka jednostkowego do społeczeństwa, kultury, cywilizacji. Czasem identyfikowana jest z socjologią, psychologią społeczną, etnologią czy też etnografią. Właściwą sobie metodę posiada filozofia w całej różnorodności dziedzin, które stanowią obszar jej badania. Pozostaje ona w łączności z naukami empirycznymi ale jej metodologiczna odrębność prowadzi do odkrywania najgłębszych pokładów prawdy dotyczącej człowieka. Dlatego nieodzowna jest obecność metafizyki. Komplementarność dziedzin filozofii współdziałającej z naukami szczegółowymi pozwala określić, czym jest człowieczeństwo, wolność, przygodność, cierpienie, śmierć, cel życia. Pozostaje jednak na poziomie ludzkiego umysłu otwartego na prawdę¹⁶.

Bardzo znaczący wkład w poznanie i rozumienie struktury człowieka wnosi antropologia personalistyczna, która swoje fundamenty posiada w poglądach św. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna, a także współczesnych przedstawicieli tego nurtu filozoficznego, jak np. Jacques Maritain (1882-1973), Emmanuel Mounier (1905-1950), Max Scheler, Gabriel Marcel (1889-1973), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), czy też Karol Wojtyła (1920-2005)¹⁷.

Warto podkreślić kluczowe dla podjętego zagadnienia znaczenie antropologii teologicznej. Sięgając do encyklopedycznej próby jej określenia, znajdujemy stwierdzenie, które wskazuje na kluczowe znaczenie Objawienia oraz jego teologicznej interpretacji podejmującej się wyjaśnienia początków człowieka, jego natury, stanu struktury oraz ostatecznego celu¹⁸. Luis F. Ladaria, próbując uściślić samo pojęcie stwierdza, że przymiotnik „teologiczna” posiada znaczenie priorytetowe, ponieważ określa punkt widzenia. Jest to jego zdaniem próba poznania prawdy o człowieku w relacji do Trójjedynego Boga, który identyfikuje się z człowiekiem w Jezusie Chrystusie¹⁹. Z kolei A. Scola, biorąc pod uwagę cały dorobek teologiczny w tym względzie, wskazuje na K. Bartha oraz H. U. von Balhasara jako na odnowicieli myśli antropologicznej. Pierwszy koncentruje się na prymacie Objawienia, drugi zaś na absolutnej konieczności ścisłego chrystocentryzmu w tym względzie²⁰.

¹⁶ Por. tamże, s. 7-15.

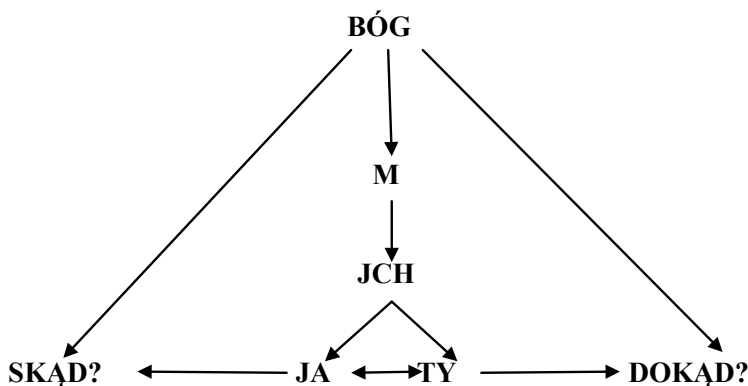
¹⁷ Por. J. M. Burgos, *Personalizm*, tł. K. Koprowski, Warszawa 2010, s. 45-110.

¹⁸ Por. W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1995, s. 694.

¹⁹ Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tł. A. Baron, Kraków 1997, s. 12.

²⁰ Por. A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tł. L. Balter, Poznań 2005, s. 27-31.

Ta niewielka panorama bardzo wyraźnie wskazuje na centralne znaczenie punktu odniesienia dla określenia człowieka. Jest nim osoba Boga. Bardzo trafnie przedstawia całość w formie schematu O. A. J. Nowak:²¹



Na tym te bardzo wyraźnie możemy zauważyć, że każda próba redukcjonizmu ujęcia antropologicznego prowadzi do wykrzywienia właściwego obrazu człowieka. Fakt ten pociąga za sobą bardzo poważne konsekwencje, ponieważ zawężenie widzenia człowieka jedynie do wymiaru materialnego sprawia, że odmawiamy mu rzeczywistej podmiotowości, stawiając go w szeregu innych bytów. Odwrotnością tej postawy jest podkreślenie jedynie wymiaru duchowo-psychicznego, przy jednoczesnym odrzuceniu wymiaru materialnego. W ten sposób wchodzimy na drogę skrajnego spirytyzmu. Skupienie uwagi jedynie na sferze psychofizycznej może prowadzić do zamknięcia człowieka w ramach naturalizmu. Wszystkie te wymiary, które odnajdujemy w człowieku, stanowią konstytutywną przestrzeń jego życia i żaden z nich nie może być ani deprecjonowany, niwelowany jako nieistotny, ani także nie może być gloryfikowany. W przeciwnym razie mamy do czynienia z autodegradacją albo ubóstwieniem człowieka. Bardzo wyraźnie fakt ten zaznaczył Kościół w swoim nauczaniu²².

Rozwój człowieka jest kształtowaniem jego właściwego obrazu. Podkreślona wyżej konieczność punktu odniesienia sprawia, że człowiek nie staje się dla siebie jedynym i wyłącznym autorytetem, a tym samym autokreatorem. W ten sposób wychodzi z bardzo niebezpiecznego wymiaru postrzegania się

²¹ A. J. Nowak, *Osoba – fakt i tajemnica*, Rzeszów 2010, s. 41.

²² Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 12.

bie jedynie w kategoriach naturalistycznych. Powyższe analizy stawiają nas wobec konieczności wyszczególnienia sfer życia człowieka. Skoro człowiek jest istotą zależną, tzn. posiadającą swoje pochodzenie od osoby Boga, to bardzo zasadnym staje się zauważenie struktury, która wynika z aktu stwórczego, a który odnajdujemy w podwójnym opisie biblijnym, tj. *jahwistycznym* – Rdz 2, 4b-24 oraz *elohistycznym* (kapłańskim) – Rdz 1, 26-28. Oba proktologiczne teksty są wobec siebie komplementarne i pozwalają wydobyć niezwykle istotne, z punktu widzenia struktury człowieka, elementy. Przede wszystkim mamy do czynienia z bardzo istotnym określeniem, które zawarte jest w słowach pochodzących z testu *elohistycznego*: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył...” (Rdz 1, 27). Zagadnienie „obrazu” (*selem, eikon, imago*) i „podobieństwa” (*demuth, homoiosis, similitudo*) posiada tu kluczowe znaczenie. W okresie patrystycznym stanowiły one raczej synonimy. Przełom wprowadziło ujęcie św. Ireneusza oraz Tertuliana, którzy podejmują analizę tejsz terminologii w kontekście charytologicznym oraz pneumatologicznym²³.

Dla św. Tomasza poznanie oraz zdolność miłowania, które są wobec siebie kompatybilne, stanowią zasadniczą przestrzeń upodobnienia do Boga. Jednocześnie zaznacza, że cały człowiek angażuje się w ten proces i dlatego należy stwierdzić, że cały wpisuje się w biblijny opis. Można także u św. Tomasza zauważyć rozgraniczenie na „obraz”, który identyfikuje z umysłem człowieka oraz „podobieństwo” opierające się na innych jego sferach na zasadzie „śladu”²⁴.

W historii myśli dotyczącej tego zagadnienia, znajdujemy identyfikację i jednoznaczne traktowanie obrazu i podobieństwa. Obok tego poglądu mamy do czynienia także z rozdzielnym traktowaniem tych pojęć. Podobieństwo to okres rozwoju człowieka w kierunku świętości i doskonałości bazujący na obrazie²⁵.

Na podstawie aktu stworzenia możemy podkreślić takie elementy, jak: a) Osoba Boga, który jest dla człowieka początkiem; b) Akt stwórczy jest trynitarnym aktem miłości oraz wyrazem Jego woli nadającej człowiekowi kierunek; c) Wydarzenie to posiada charakter dialogiczny, człowiek materialno-psy-

²³ Por. A. Scola, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 154-157.

²⁴ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, red., F.W. Bednarski, Warszawa 2000, z. 92, art. 6, s. 127.

²⁵ Por. A. Scola, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 154-157; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, s. 32-40.

chiczno- duchowy wchodzi w dialog z Bogiem; c) Opis powołania człowieka odkrywa zasadniczą jego strukturę, tzn. jest on jednością, która posiada dwa pierwiastki: ciało, powstałe z prochu ziemi, i duszę: „...wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi (*bašar; sarx, soma*) i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia (*nefes, pneuma, spiritus*), wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7); d) Istotnym elementem kreacyjnym jest powołanie człowieka do istnienia w postaci dwupłciowej (*isz i iszsa*) jako mężczyzna i kobieta: „...stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27); e) W akcie stworczym Bóg pozwala człowiekowi uczestniczyć we władzy nad stworzeniem (por. Rdz 1,28; 2,5-6). Jest to jednocześnie fundament duchowości pracy oraz ekoduchowości²⁶; f) Aspekt społeczny w powołaniu człowieka do istnienia. Człowiek odnajduje siebie w drugim człowieku, a więc od początku jest istotą społeczną (Rdz 2,22-24).

Sięgając do Starego Testamentu, możemy nakreślić następujący ogólny schemat: „ciało” (hbr. *basar*, gr. *soma sarx*) to określenie, którym autorzy biblijni opisują słabość, przemijalność, niedoskonałość oraz ludzkość jako taką, a nie odrębność osoby (por. Rdz 6,3;12)²⁷. „Dusza” lub „życie” to pojęcia, które zawierają to, co wyraża hebrajskie słowo *nefes*, gr. *psyche*, łac. *anima*. Podkreśla ono witalność w życiu człowieka, a tym samym charakteryzuje podmiotowość tego, który jest podstawą procesów witalnych (*nefes hajjah* – istota żyjąca; „tchnienie życia” – *niszmat hajjim*) (por. Rdz 1,30; 2,7). Znaczenie słowa „duch” (*ruah, pneuma, spiritus*), które także spotykamy na kartach Starego Testamentu, również odnosi się do człowieka, ale spotykamy to określenie zastosowane do kreatywnej mocy Boga (por. Rdz 1,2; 6,3; Ez 11,19; 18,31; 36,26)²⁸. Jak konkluduje A. Gesché, mamy w tym opisie do czynienia z przejściem od Theo-logiki do antropo-logiki²⁹.

²⁶ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 296-297; A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 29-42.

²⁷ Por. G. Langemeyer, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Antropologia teologiczna*, tł. J. Fenrychowa, Kraków, 1995, s. 59. Greckie słowa *soma, sarx* oznaczają element materialny w człowieku, który jest przeciwstawny elementowi duchowemu i psychicznemu. Inaczej interpretuje się łac. terminy, z których *corpus* oznacza organizm żywy, zaś *caro* podkreśla aspekt moralny (tamże). Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 380.

²⁸ Por. G. Langemeyer, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 59.

²⁹ Por. A. Gesché, *Człowiek*, dz. cyt., s. 83. W tym względzie, według niego, należy także podjąć refleksję, która ukazuje człowieka jako dzieło stworzone, a jednocześnie staje się on współtwórcą, czyli współpracującym z Bogiem w kontynuacji dzieła. Autor, powołując się na św. Augustyna, stwierdza, że pojawienie się człowieka

W oparciu o Objawienie, które jest punktem wyjścia, antropologia teologiczna nakreśla pewien schemat strukturalny człowieka. Klasyczne ujęcie możemy odczytać z teologii św. Tomasza z Akwinu, a na gruncie duchowości w mistyce św. Jana od Krzyża. Sięgając do wykładni, jaką proponuje nam św. Tomasz z Akwinu, zauważamy, że wymienia on władze umysłowe wegetatywne i zmysłowe³⁰. Dla niego człowiek jest w całości podmiotem władz, mających jednak podwójny wymiar. Pierwszym jest dusza i władze, które należą do istoty jej działania. Są to władze wewnętrzne, takie jak: zmysł wspólny, wyobraźnia, pamięć zmysłowa, władza osądu³¹. Człowiek jako istota umysłowo-duchowa posiada dwie władze mające charakter zasadniczy, tj. umysł i wolę. Umysł charakteryzuje się różnorodnością swoich funkcji: jako mens, w którym spotykają się intelekt i wola, intelekt, rozum, pamięć umysłowa, intelekt spekulatywny, intelekt praktyczny³². Z kolei wola należy do sfery dążeńiowo-pożądawczej. Św. Tomasz rozróżnia pożądanie w sensie ścisłym i szerokim³³. Fundamentem działania woli jest intelekt. To, co dla intelektu jest prawdą, dla woli jest dobrem, które wybiera³⁴.

Drugim wymiar stanowi funkcjonowanie pozostałych władz, które są związane z całością ludzkiej natury³⁵. Władze zmysłowe, łączące człowieka ze światem zwierzęcym, należą do istotnych składników strukturalnych jego natury. Do zakresu postrzeganych przez zmysły zewnętrzne należą konkretne przedmioty, kształty, dźwięki, zapachy³⁶. Uwzględniając to wszystko, św. To-

– projektu stwórczego Boga osiąga swój pełny sens. To, co wyraża Księga Rodzaju, mówiąc o człowieku jako panu stworzenia jest samoudzieleniem się Boga człowiekowi, tzn. udzieleniem mu władzy nad stworzeniem. Bóg posiada władzę absolutną nad wszystkim, co zostało powołane do istnienia, człowiek zaś ma udział w tej władzy. Jak zatem widzimy, mamy do czynienia z czynną relacją Boga i człowieka (tamże). M. Tatar, *Struktura człowieka wyrazem ontycznego powołania do świętości*, w: „To jest droga, idźcie nią” (Iz 30, 21). Z zagadnień kierownictwa duchowego, red. P. Gwiazda, M. Tatar, Sandomierz 2011, s. 101-105.

³⁰ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 230.

³¹ Por. tamże, s. 232.

³² Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 79, a. 1, c. i ad 1, 2.

³³ Por. tamże, I, q. 80, a. 1, c.

³⁴ Por. tamże, I, q. 83, a. 1, c; 4, c.

³⁵ Por. tamże, I, q. 77, a. 5, c.

³⁶ Por. tamże, I, q. 78, a. 3, ad 1-4.

masz, idąc za Arystotelesem, wyróżnił pięć zmysłów zewnętrznych, tj. dotyk, smak, węch, słuch, wzrok³⁷.

Ten schemat stworzony przez św. Tomasza posiada swoje rozwinięcie w ujęciu św. Jana od Krzyża. Wprawdzie uznaje się go za tomistę, ale głębsze przyjrzenie się zaproponowanemu przez niego postrzeganiu człowieka pozwala zauważyć istotne różnice. Przede wszystkim mamy do czynienia z bardzo szerokim rozpracowaniem tego zagadnienia w trzech schematach, tj. góry³⁸, twierdzy³⁹ oraz skarbu⁴⁰. Podkreśla on znaczenie afektywności, którą opisuje dwiętnastoma terminami: *amor, apetito, gusto, propiedad, deseo, ansia, afección, sentimiento, pasión, afición, calor, gana, arrimo, satisfacción, inclinación, hambre, asomiento, concupiscencia, pretensión*⁴¹.

Schemat antropologiczny św. Jana od Krzyża jest następujący: sfera zmysłowa, niższa: ciało – zmysły, które są władzami ciała: zewnętrzne: wzrok, słuch, smak, węch, dotyk; wewnętrzne: wyobraźnia, fantazja, pamięć zmysłowa. Sfera wyższa – rozumna – duchowa: dusza (duch) – władze duszy: rozum, pamięć, wola. Naturalne uzdolnienia afektywno-pożądcawcze: gniewliwość, pożądlivość; namiętności: radość, ból, nadzieja i obawa⁴².

Jak możemy zauważyć, schemat ten różni się w zasadniczej części, czyli duchowej. Św. Jan dokonuje podziału na trzy władze duchowe wyższe, wyszczególniając pamięć jako odrębną władzę. Należy jednak pamiętać, że nie jest on antropologiem. Jego schemat posiada znaczenie duchowo-pragmatyczne, tzn. wskazuje na przestrzenie formacyjne człowieka. W odróżnieniu od św. Tomasza, dla którego umysł posiadał priorytetową rolę, święty z Fontiveros podkreśla zasadniczą rolę miłości, ponieważ w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem stwierdzamy, że jest On niepoznawalny do końca, a mimo to wola dąży do zjednoczenia z Nim. Dzieje się tak na podstawie funkcji woli, którą nazywa

³⁷ Por. tamże, I, q. 78, a. 3.

³⁸ Por. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 16.

³⁹ Por. tamże, s. 18-21.

⁴⁰ Por. tamże 28.

⁴¹ Por. A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, Kraków 1999, s. 29-40.

⁴² Por. tamże, s. 46; M. Tatar, *Struktura człowieka wyrazem ontycznego powołania do świętości*, dz. cyt., s. 109-113.

sentimento de la voluntad. Działanie to jest mniej refleksyjno-poznawcze, a bardziej opiera się na atrakcyjności przedmiotu pożądanego⁴³.

Przedstawione schematy antropologiczne pozwalają na podjęcie analizy oddziaływania Boga na życie człowieka. Skoro zasadniczym zagadnieniem jest wychowanie do dojrzałej duchowości, to należy zaznaczyć, że wymagany jest całościowy-integralny rozwój. Podkreślają te schematy jeszcze jeden bardzo istotny aspekt, a mianowicie, że każda sfera w życiu ludzkim odgrywa właściwą sobie rolę i jest niezbędna dla rozwoju. W ten sposób zauważamy, że integralna wizja człowieka domaga się rozwoju we wszystkich przestrzeniach. Nie można zatem zawęzić tego rozwoju jedynie do poziomu ascetycznego, moralnego, czy też duchowego, rozumianego w kategoriach indywidualistyczno-subiektywistycznych.

3. Doświadczenie Boga w etapach rozwoju człowieka

Opracowanie zagadnienia dotyczącego rozwoju ku dojrzałej duchowości domaga się, by przynajmniej w zarysie przyjrzeć się pewnym etapom rozwojowym człowieka. Oczywiście interesuje nas to zagadnienie z punktu widzenia teologicznego, dlatego nie można się tu dopatrywać szczegółowej analizy z zakresu psychologii, czy też pedagogiki rozwojowej. Te dziedziny, które oddają usługi nie do przecenienia, posiadają własną specyficzną dla siebie metodę badawczą, która jest niezwykle istotna. Należy jednak podkreślić, że wspólnie z innymi dziedzinami, teologia duchowości posiada w odniesieniu do człowieka ten sam przedmiot badawczy. Dlatego nie można i nie wolno duchowości chrześcijańskiej postrzegać i sprowadzać do poziomu analizy psychologicznej czy też pedagogicznej. Jest to bardzo poważny błąd, który rodzi równie poważne konsekwencje.

Warto jednak sięgnąć przynajmniej do niektórych elementów, które odgrywają w analizie podjętej przez teologię duchowości bardzo istotną rolę. Jak już zostało stwierdzone, duchowość zajmuje się badaniem rozwoju ku zjednoczeniu w interpersonalnej relacji Boga oraz człowieka. Wykazaliśmy, że powołanie do świętości posiada swoje odzwierciedlenie w zasadniczym wezwaniu, które wyraża się w powołaniu do istnienia. Określamy je jako ontyczne powołanie do świętości. Obok niego mamy do czynienia z powołaniem moralnym, które rozwija się na drodze współpracy człowieka z Bogiem. Przedmiotem, a jednocześnie podmiotem, jest zatem człowiek. Pytanie o człowieka,

⁴³ Por. Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: *Dzieła*. tł. B. Smyrak, Kraków 1986, II, 13, 3.

które towarzyszy nam w tym zagadnieniu, domaga się dotknięcia zagadnienia jego rozwoju. Już zagadnienie struktury człowieka bardzo wyraźnie pokazało, że możemy mówić o różnorodności sfer rozwoju, np. cielesnej psychicznej, duchowej. Powszechnie przyjmuje się podział na sferę rozwoju fizycznego, intelektualnego, emocjonalnego, które mieszczą się w całokształcie rozwoju osobowościowego. Jak stwierdza o. A. J. Nowak, na gruncie teologii duchowości interesuje nas rozwój człowieka, który nazywamy ontogenezą⁴⁴.

Nawet pobieżna obserwacja pozwala stwierdzić, że ontogeneza (ὄντος γενεῦ – zrodzenie powstawanie) człowieka odbiega od ontogenezy ssaków. Życie ludzkie, które posiada charakter psychofizyczny opiera się na świadomości, która przynależna jest człowiekowi i należy do czynników konstytuujących osobę⁴⁵. Ontogenezę, która bezsprzecznie posiada swój początek w momencie poczęcia, należy podzielić na dwa etapy czyli: endogeneza – rozwój od poczęcia do porodu oraz egzogeneza – rozwój po narodzinach. Uwzględniając czynniki genetyczne nie mamy dziś wątpliwości, że oba te etapy posiadają właściwy sobie sposób rozwoju człowieka pod każdym względem. Na szczególne podkreślenie zasługują współczesne badania wyraźnie wykazujące wpływ czynników zewnętrznych w fazie endogenezy⁴⁶.

⁴⁴ Por. A. J. Nowak, *Osoba fakt i tajemnica*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁵ Por. A. M. Boethius, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana Diakona Kościoła rzymskiego*, w: A. M. Boethius, *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, Poznań 1926, s. 229. W podstawowej definicji osoby, którą znajdujemy u ujęcia Boecjusza, czytamy: *Persona est naturae rationalis individua substantia* (tamże). Bardzo istotną analizę przeprowadza K. Wojtyła, który uwzględnił rozróżnienie pomiędzy świadomością działania a świadomym działaniem. Na gruncie poznawczym, podkreśla Wojtyła, należy wypuklić świadomość będącą odbiciem tego wszystkiego, co dokonuje się w człowieku, a także jest „odzwierciedleniem” relacji, jaka zachodzi w kontakcie z otaczającą rzeczywistością. Należy także zauważyć, że w przypadku człowieka, będącego podmiotem działań, występuje samoświadomość. To właśnie ona sprawia, że zarówno wszystkie byty, jakie go otaczają, są przedmiotami funkcji poznawczych, jak również człowiek sam dla siebie pozostaje przedmiotem. Jak pisze przyszły papież w swoich rozważaniach antropologicznych, człowiek posiada wiedzę swojego działania, a także wie, że działa. Charakteryzując podmiotowość człowieka na tle jego działania, należy pokreślić jeszcze jeden aspekt, a mianowicie „samowiedzę swej świadomości”. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń et al., Lublin 1994, s. 91.

⁴⁶ Por. W. Fijałkowski, *Ku afirmacji życia*, Lublin 2003, s. 136-137.

Bazując na takich podstawach, prof. W. Fijałkowski wytyczył pięć stadiów rozwoju osobniczego „ja”: a. Psychiczny stan niemy-nieświadome „ja”; b. Doświadczenie wewnętrznej głębi; c. Rozeznanie w zakresie podmiot-przedmiot; d. Ukształtowanie się samoświadomości; e. Ukształtowanie się świadomości refleksyjnej⁴⁷.

B. J. Groeschel zawęża zakres okresów rozwojowych do czasu po narodzeniu, czyli do egzogenezы. Wyróżnia, idąc za Eriksonem: a. Wczesne lata (do 6 lat). Wskazuje na takie elementy jak zaufanie, rozwój inicjatywy, kształtowanie autonomii; b. Dzieciństwo i wczesne lata młodzieńcze – indywidualność, kreatywność; c. Późne lata młodzieńcze i wczesna dorosłość-samodzielność, wejście w życie społeczne, budowanie tożsamości, wybór powołania; d. Środek życia i stabilizacji – czas odpowiedzialnych wyborów, stabilność, uszlachetnienie celów, podejmowanie ryzyka; e. Koniec wieku średniego i wiek starszy – czas „mądrości życiowej”, praca nad umiejętnością wycofywania się z życia aktywnego⁴⁸.

Mamy więc do czynienia rozwojem człowieka, który, idąc za I. A. Caruso, należy określić mianem progresywnej personalizacji. Zatem, człowiek w całym tym procesie staje się. Jak zastrzega o. A. J. Nowak, nie wolno mylić tego pojęcia z jungowską indywidualizacją, która zamyka człowieka w sobie⁴⁹. Człowiek, rozwijając się, staje się coraz bardziej historyczny, tzn. staje się podmiotem historii. W ten sposób następuje szeroko rozumiany rozwój jego kultury. Istotnym elementem personalizacji jest pytanie o prawdę. Można stwierdzić, że całość życia ludzkiego posiada takie ukierunkowanie. Kolejnym czynnikiem jest symbolizm, który należy rozumieć jako dezintegrację ukierunkowaną na integrację. Na tej drodze dokonuje się wchodzenie w relację z Bogiem, sobą, bliźnim oraz społeczeństwem⁵⁰.

Niezwykle istotny jest wkład wspomnianego już o. A. J. Nowaka, który, odwołując się do osiągnięć genetyki, a także badań prowadzonych nad fenotypicznym rozwojem człowieka, dokonał analizy religijności człowieka. Idąc za J. Lejeune, wskazuje na ciągłość w przekazywaniu informacji genetycznej. To właśnie kod genetyczny zawiera całą informację o człowieku, przy czym autor dodaje: „łącznie z religijnością”. Genotypiczna religijność wynika z natury

⁴⁷ W. Fijałkowski, *Dar rodzenia*, Warszawa 1985, s. 106.

⁴⁸ Por. B. J. Groeschel, *Duchowy rozwój. Psychologia a mistyka*, tł. E. Czerwińska, Warszawa 1998, s. 74-105.

⁴⁹ Por. A. J. Nowak, *Osoba, fakt, tajemnica*, dz. cyt., s. 61-62.

⁵⁰ Por. tamże, s. 62-64.

człowieka⁵¹. Zarówno badania W. Pannenberg, jak i E. Eriksona, wyraźnie wskazują na człowieka jako na istotę otwartą na wewnętrzność i zewnętrzną. W tej przestrzeni znajduje się otwartość na transcendencję. E. Fromm twierdzi, że religijność to pierwotne wyposażenie psychiki człowieka. Równie istotne, zdaniem o. Nowaka, jest stwierdzenie K. P. Tiele (+1902), że nie można mówić o istnieniu ludów niereligijnych. Religijność nie jest także wynikiem lęków. Przeciw takiej hipotezie przemawia fakt, że tylko człowiek odwołuje się do bóstwa – w odróżnieniu od innych istot, także przeżywających lęk. Można zatem mówić tu o określeniu, które używane jest na gruncie teologii, czyli o „zmyśle religijnym”. Do tego fenomenu odwołuje się także nauczanie Kościoła⁵².

Z religijności genotypiczej wyrasta religijność fenotypiczna. Fenotypy religijne powstawały w miarę rozwoju *homo sapiens*, prowadząc do otwierania wielu możliwości wchodzenia w kontakt z bóstwem⁵³.

Zupełnie inaczej jeszcze należy spojrzeć na chrześcijaństwo oraz związek Boga z człowiekiem, który dokonał się w pełni w Jezusie Chrystusie. Wiara w Jezusa Chrystusa przekazywana w Kościele i poprzez Kościół jest czymś zupełnie odrębnym. Przenoszenie tutaj wniosków z badań nad religijnością, których dokonuje psychologia, jest poważnym błędem metodologicznym. Nowy człowiek – człowiek Chrystusa, wierzy nie w religię, ale w Jezusa Chrystusa i Jego Kościół, z którym tworzy nierozzerwalną więź. Jest to łaska wiary. To nie jest już jakaś koncepcja religijności, ani nie jest to religijność stworzona przez fenotyp. Chrześcijanin jest religijny, wychowany w kulturze chrześcijańskiej, ale u podstaw znajduje się nadprzyrodzona łaska wiary⁵⁴.

Pomoc, jaką otrzymujemy w powyższym ujęciu, jest niezwykle istotna, ponieważ porządkuje charakter widzenia rozwoju życia duchowego człowieka. Swoje źródło posiada w całym wymiarze ontycznym. Następnie z pewnością na kształt religijności wpływa doświadczenie kultury chrześcijańskiej. Niemniej jednak dojrzała duchowość charakteryzuje się wyborem, do którego człowiek dorasta i dojrzewa. Z tego względu nie można się zgodzić na współczesny pogląd, dość mocno eksponowany, w którym twierdzi się, że dojrzewający i rozwijający się człowiek wybierze religijność, która odpowiada

⁵¹ Por. tamże, s. 178.

⁵² Por. tamże, s. 178-186; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 2; Katechizm Kościoła Katolickiego, n. 28, 44.

⁵³ Por. A. J. Nowak, *Osoba, fakt, tajemnica*, dz. cyt., s. 186-188.

⁵⁴ Por. tamże, s. 188-191; 201-203.

jego osobie. Czym innym jest przyjęcie całokształtu fenotypicznego charakteru religijności, czyli przyswojenie sobie prawd wiary, postaw etyczno-moralnych oraz obrzędowości, a zupełnie odrębną kategorię stanowi kształtowanie całej sfery duchowej człowieka. Należy podkreślić w tym kontekście jeszcze jeden bardzo istotny element, tzn. doświadczenie środków rozwoju życia duchowego człowieka. Właściwie należy stwierdzić, że posiadają one charakter niezmienny. Należą do nich: Słowo Boże, czyli doświadczenie Boga mówiącego, objawiającego prawdę o Sobie, modlitwa jako zaangażowanie w dialog z Bogiem całego człowieka, tj. jego strony fizycznej i duchowej (wyobraźni, pamięci, umysłu oraz woli), życie sakramentalne (począwszy od sakramentalnego chrztu, który jest wejściem w całość doświadczenia łaski sakramentalnej) oraz świadectwo życia. Można powiedzieć, że środki te pozostają stałe. Zmienia się sposób wprowadzenia ich w przeżywanie. Z tego względu człowiek, który wchodzi w coraz głębszą relację z Bogiem, jednocześnie podejmuje określony sposób życia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i eklezjalnym oraz społecznym. Jego tożsamość zbudowana na jedności z Jezusem Chrystusem sprawia, że następuje coraz większa intensyfikacja życia duchowego, która niekoniecznie musi wiązać się z ilościowym rozwojem środków uświęcających. Mamy do czynienia raczej z ich coraz głębszym przeżywaniem⁵⁵.

Mówiąc o rozwoju do dojrzałej duchowości człowieka w kontekście środków uświęcających, należy podkreślić jeszcze jeden bardzo istotny element. Uwzględniając etapy rozwojowe człowieka, trzeba mieć świadomość możliwości umysłowych, psychicznych oraz fizycznych, które od tych etapów zależą. Konieczne jest zatem bardzo dojrzałe i kompetentne działanie rodzica, wychowawcy czy też formatora. Brak tej świadomości może prowadzić do ukształtowania fałszywego obrazu Boga oraz człowieka. W ten sposób mamy do czynienia nie tyle z formacją do życia duchowego, co z wychowaniem moralnym, czyli formowaniem jedynie postaw zewnętrznych.

W tym miejscu należałoby zaprezentować całokształt charakterystycznych dla danych psychofizycznych okresów rozwojowych człowieka sposobów prowadzenia formacji. To zagadnienie przekracza ramy tematyczne podjętego tematu, ale niewątpliwie organicznie się z nim łączy. Dlatego, idąc za schematem B. J. Groeschela, zaprezentowanym wcześniej, należy podkreślić cha-

⁵⁵ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1995, s. 81-82.

rakterystyczne jego elementy. Autor prezentuje charakterystykę tego rozwoju w trzech etapach, tj. dzieciństwa, dojrzewania oraz dorosłości⁵⁶.

Religijność oraz rozwój duchowy okresu dzieciństwa charakteryzuje duża doza emocjonalności, żywotności, wigoru. Świadomość dziecka zdominowana jest przez emocje. Idąc za Eriksonem, B. J. Groeschel uważa, że mamy do czynienia z pewnym konfliktem potrzeby zaufania z nieufnością wobec poznawanej rzeczywistości wiary. Wymiar praktyczny rozwoju duchowego jest w pewnym sensie zdominowany przez zasługiwanie na drodze modlitwy oraz zasług dobrych uczynków. Szczególne znaczenie posiada środowisko rodzinne, szkolne oraz eklezjalne, kształtujące obraz Boga oraz postawy wobec Niego.

Drugi etap czyli dojrzewanie posiada następujące charakterystyczne rysy: wejście w myślenie abstrakcyjne, które zmienia koncepcję widzenia Boga i pojmowania Go, rozpoczyna się myślenie spekulatywne, rodzące wiele pytań oraz wątpliwości. Na tym etapie istnieje potrzeba konkretyzacji doświadczenia Boga i Jego działania. Rozwój duchowy jest pełen niepokoju oraz konfliktów wewnętrznych. Tracą na sile dotychczasowe autorytety i młody człowiek dąży do poszukiwania autorytetów adekwatnych do swoich potrzeb. Jest to swoisty hedonizm. Potrzeba poszukiwania kieruje osoby w tym okresie do decyzji bardzo radykalnych. Bardzo istotne jest znaczenie grup formacyjnych oraz właściwe kierownictwo duchowe.

Wiek dorosłości to przekraczanie własnego „ja” w kierunku Boga. Jest to oparta na łasce autotranscendencja, która nie zatrzymuje się jedynie na poziomie poznawania dowodów, argumentów, racjonalnego przeniknięcia doświadczenia Boga. Ten okres charakteryzuje rezygnacja z indywidualistycznego postrzegania Jego obrazu z jednoczesnym wyjściem ku Niemu w akcie wiary przenikniętym miłością. Szczególnie istotne staje się odkrywanie miłości przy jednoczesnym poznawaniu prawdy o sobie. W ten sposób rozwój duchowy dokonuje się na drodze permanentnego nawracania na poziomie umysłu oraz woli. Rozwój duchowy prowadzi do coraz głębszego wchodzenia w kontemplację osoby Boga. W ten sposób urzeczywistniają się nieustannie trzy drogi, tj. oczyszczenia, oświecenia oraz zjednoczenia⁵⁷.

⁵⁶ Sam B. J. Groeschel nie tworzy właściwie zestawienia konkretnych przejawów rozwoju duchowego na poszczególnych etapach rozwoju człowieka. Powołuje się w tym względzie na zarys rozwoju religijnego von Hügel, mimo, że uważa to ujęcie za niezbyt precyzyjne. Ponadto powołuje się na takich autorów, jak Allport, Clarke oraz Babina. Por. B. J. Groeschel, *Duchowy rozwój. Psychologia a mistyka*, dz. cyt., s. 110.

⁵⁷ Por. B. J. Groeschel, *Duchowy rozwój. Psychologia a mistyka*, dz. cyt., s. 109-140; J. H. Newman, *Essays Critical and Historical*, Londyn 1901, s. 31; S. Urbański, *Etapy*

Dojrzałość chrześcijańska jest zagadnieniem, które domaga się nieustannej aktualizacji ze względu na rozwój człowieka, odzwierciedlający w każdej epoce właściwe jej cechy oraz trendy. Nie ma to jednak nic wspólnego z proponowanym indywidualizmem czy też relatywizmem w tej dziedzinie. Dążenie do zjednoczenia z Bogiem jest powołaniem człowieka, które zakorzenione jest w jego naturze, a także wynika z ukierunkowanej ku niemu pełnej miłości Boga. Człowiek, który jest istotą psycho-fizyczno-duchową, wchodząc w uświęcający dialog, dojrzewa sukcesywnie do tego, by poznawać i kochać Boga. Na tej drodze dokonuje się nieustanna przemiana charakteru jego życia. Związana jest ona w sposób nierozdzielny z charakterystycznymi okresami. Na każdym etapie mamy do czynienia z adekwatnym odkrywaniem Boga i dążeniem do zjednoczenia z Nim przy pomocy środków uświęcających. Znajomość zasad rozwoju człowieka, a także podstaw duchowości chrześcijańskiej, pozwala samemu człowiekowi podejmować właściwy sposób dążenia do świętości. W ten sposób staje się on także skutecznym przewodnikiem dla bliźnich. Dojrzewanie duchowe jest procesem, który nieustannie winien się w człowieku rozwijać. Nie można więc w doświadczeniu doczesnym określić kresu dojrzałości. W sposób najbardziej pełny oraz właściwy jest to „ogłądanie Go twarzą w twarz” (1 Kor 13,12), związane z pełnią miłości w doświadczeniu eschatologicznym.

Fr Marek Tatar: Education towards mature spirituality

The vocation to sanctifying life is realised in every area of human life. For this reason, it should be noted that spirituality describes the close interpersonal relationship between man and God. It is particularly important in the christological, pneumatological and ecclesial dimension. The question about spirituality implies the necessity to respond to a question about man, who is its subject. The anthropological structure which was suggested by St Thomas Aquinas, St John of the Cross and contemporary anthropologists of theology helps to define human subjectivity, as well as – on the basis of revelation – learn about exter-

rozwoju życia duchowego, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka et al, Lublin 1993, s. 263-306; R. Rolheiser, *W poszukiwaniu duchowości XXI wieku*, dz. cyt., s. 272-299; W. Jędrzejewski, *O kierownictwie duchowym młodzieży*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 533-538; A. Szponar, *Postawa moralna jako warunek osiągnięcia dojrzałości osobowości chrześcijańskiej*, w: „*Homo meditans*”, *Dojrzałość chrześcijańska*, t. XI, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1994, s. 167-189.

nal and internal areas of the experience of God. Stages of human development should also be considered. The nature of knowing God and of the relationship with Him depends on the stage of human development. The knowledge of this process is necessary to choose the right way of education and formation of man towards holiness, using adequate resources for its development.

Nota o autorze:

Ks. dr Marek Tatar – kapłan diecezji radomskiej. Obecnie adiunkt przy katedrze teologii duchowości UKSW. Zajmuje się antropologicznymi podstawami duchowości chrześcijańskiej, duchowością ekumeniczną i badaniem nad duchowością angielską (w tym celu przebywał w Heythrop College w Londynie oraz St. John College na Uniwersytecie w Oxfordzie). Na swoim koncie posiada liczne publikacje z zakresu swoich badań, a także wystąpienia na sympozjach oraz konferencjach o zasięgu polskim i międzynarodowym.