

Ks. Marek Chmielewski

DUCHOWOŚĆ A ŻYCIE DUCHOWE W KONTEKŚCIE NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI*

Naszą refleksję o duchowości i życiu duchowym w odniesieniu do osób niepełnosprawnych zaczniemy od przywołania myśli Jana Pawła II. Czynimy to nie tylko ze względu na niesłabnący sentyment do Wielkiego Rodaka, ale przede wszystkim dlatego, że ma on wiele do powiedzenia, jeśli chodzi o duchowość i życie duchowe. Ta problematyka od początku pontyfikatu przewija się w jego dokumentach oraz przemówieniach, a nawet stopniowo nasila się, stanowiąc jakby oś całego papieskiego nauczania.

I choć słowo „duchowość” w oficjalnych dokumentach Jana Pawła II po raz pierwszy pojawiło się w encyklice *Laborem exercens*, w której rozdział V (numery 24-27) nosi znamienity tytuł: „Elementy duchowości pracy”, (w którym termin ten pojawia się 10 razy), to interesująca tematyka jest już obecna w pierwszych dokumentach, zwłaszcza w encyklice *Redemptor hominis*. W sumie tego terminu Papież używa w adhortacjach ponad 100 razy, w encyklikach około 30, zaś w listach apostoelskich, *motu proprio*, katechezach i przemówieniach w sposób nie dający się policzyć.

Równie często Ojciec święty mówi i pisze o życiu duchowym. Jak ważną rolę pełni to pojęcie w jego nauczaniu, świadczy fakt, że pojawia się ono co najmniej 115 razy w encyklikach, adhortacjach i listach apostoelskich, nie mówiąc o innych dokumentach mniejszej rangi. Papież nie waha się nawet podać definicji życia duchowego. Jednak pełny obraz papieskiej refleksji na temat duchowości i życia duchowego mieliśmy dopiero wówczas, gdyby udało się prześledzić całość jego nauczania pod tym kątem. Mimo tego są wszelkie podstawy, aby Jana

* Opublikowano w: *II Kongres Osób Niepełnosprawnych Diecezji Legnickiej*, red. M. Mendyk i inni, Legnica 2009, s. 58-67.

Pawła II uważać za eksperta od duchowości i mistrza życia duchowego¹.

W liście apostolskim *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II pisze, iż jest „znakiem czasu” to, „że mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości” (nr 33). Dodaje, że również inne religie, obecne na szeroką skalę na terenach od dawna schryistianizowanych, proponują własną duchowość czasem w sposób bardzo przekonujący. Rzeczywiście, współcześnie jesteśmy świadkami ogromnego zainteresowania duchowością, a poniekąd mody na duchowość. Wskazuje na to między innymi fakt, że w Ameryce i krajach Europy Zachodniej, a ostatnio również w Polsce, powstają różne centra duchowości, które — jak się potem okazuje — są gabinetami psychoterapeutycznymi, albo ośrodkami propagującymi idee niechrześcijańskie, a nawet skrajnie destrukcyjne². O zainteresowaniu duchowością świadczą ponadto niezliczone publikacje, nie zawsze jednak w sposób zasadny ustawiane na półce księgarskiej z etykietą: „Duchowość”.

Powstaje zatem szum informacyjny na temat duchowości, nierzadko wykorzystywany dla potrzeb określonych ideologii. Odnosi się wrażenie, że jak w czasach wojującego ateizmu walczone z Bogiem i życiem duchowym po to, aby — jak mówiono — „wyzwolić” człowieka od religijnego „opium dla ludu”, tak obecnie, w dobie liberalizmu bezkrytycznie promuje się jakiegokolwiek przejawy religijności i duchowości w celu panowania nad człowiekiem. Klasycznym tego przykładem są sekty religijne, których współcześnie liczba i aktywność wyraźnie wzrosły.

Ścisłość pojęć w zakresie duchowości jest więc niezbędna, aby nie dać się zwieść. Skoro więc podczas naszego Kongresu chcemy mówić o życiu duchowym osób niepełnosprawnych, to wpierw należy wyjaśnić i uściślić podstawowe pojęcia. Jest to bowiem elementarny, metodologiczny krok na drodze poznania.

¹ Zob. M. Chmielewski, *Jan Paweł II — mistrz duchowy*, w: *Dokąd zmierza Europa — przywództwo — idee — wartości*, red. H. Taborska, J. S. Wojciechowski, Pułtusk 2007, s. 375-383.

² Zob. P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego — zarys zagadnienia*, w: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia. Osobowość. Wiara. Religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 15-18.

1. Duchowość

Niekiedy mówi się, że „duchowość” jest nowym pojęciem we współczesnym języku teologii i duszpasterstwa. Tymczasem w literaturze chrześcijańskiej w łacińskim brzmieniu *spiritualitas* po raz pierwszy pojawiło się ono w latach dwudziestych V wieku w pismach, które rzekomo miał pozostawić św. Hieronim. Wiele jednak wskazuje na to, że ich prawdziwym autorem był Pelagiusz, który pisząc nowo-ochrzczonego o imieniu Thesiphont, zachęca do takiego postępowania, aby ze wszystkiego można odnosić duchowy pożytek (*Age, ut in spiritualitate proficias!*). W późniejszych wiekach termin ten przechodził ewolucję pojęciową i był przeciwstawiany łacińskim pojęciom *carnalitas* (cielesność), i *animalitas* (zwierzęcość). W okresie późnego baroku zanikł wskutek potępienia nurtu heretyckiego zwanego kwietyzmem. W literaturze teologicznej „duchowość” pojawiła się na nowo pod koniec XIX wieku i odtąd coraz bardziej wypiera inne określenia interesującej nas dziedziny teologii i życia chrześcijańskiego, takie jak: ascetyka, teologia ascetyczno-mistyczna, życie wewnętrzne, teologia doskonałości itp. Wciąż jeszcze używa się tych pojęć wymiennie z terminem „duchowość” lub „życie duchowe”, mimo iż — ściśle biorąc — nie są one tożsame.

Dążąc do uściślenia kluczowych pojęć, sięgnijmy do myśli kard. Karola Wojtyły. W dziele pt. *Osoba i czyn* przyszły papież stwierdza, że człowiek jako osoba wyraża się przez swoje działanie, które z istoty jest autotranscendencją, czyli wykraczaniem poza aktualne biologiczne potrzeby. Chciałoby się powiedzieć słowami Chrystusa: „Nie samym chlebem żyje człowiek...” (Łk 4, 4). Właśnie to świadome i celowe „wychylenie” ludzkiej natury ku rzeczywistości pozapodmiotowej — ku czemuś, co jest poza i ponad nią, kard. Wojtyła nazywa duchowością. Przejawia się ona na niezliczone sposoby. Na przykład wyprostowana, pionowa postawa ciała, sprawność manualna, mowa, zdolność myślenia abstrakcyjnego, twórcza wyobraźnia, wysublimowanie zmysłów itd., to wszystko są przejawy duchowości, która w sposób najbardziej fundamentalny wyróżnia człowieka ze świata innych stworzeń.

Nie zaistniałaby żadna kultura i cywilizacja, gdyby nie było tej wrodzonej zdolności do autotranscendencji³.

Jest to więc duchowość w znaczeniu najbardziej ogólnym — filozoficzno-antropologicznym. Gdy ta autotranscendencja ukierunkowana jest ku czemuś lub komuś, uznawanemu za rzeczywistość boską, a więc zdolną zabezpieczyć i ocalić ludzką egzystencję, a ponadto nadać jej ostateczny sens, wówczas mówimy o duchowości religijnej. Najczęściej w takim właśnie znaczeniu funkcjonuje to pojęcie we współczesnym języku, nie tylko teologicznym. Każda zatem religia, a nawet pseudo-religia, ma swoją duchowość, którą możemy określić jako zespół postaw wyrażających się przynajmniej w trzech zasadniczych odniesieniach: poznawczym, afektywno-aksjologicznym i działaniowym. Oznacza to, że każdą duchowość religijną, zarówno w sensie indywidualnym, jak i zbiorowym, da się opisać przez wskazanie na to, w „co” się wierzy, „dlaczego” się wierzy oraz „jak” tę wiarę się praktykuje⁴.

Jeżeli przedmiotem wiary jest Bóg w Trójcy Osób taki, jakim przedstawia go Biblia, a nade wszystko Jezus Chrystus, którego wierzący przyjmuje jako swojego Pana i Zbawiciela, dostosowując doń całe swoje życie, wówczas mamy duchowość chrześcijańską, a tym samym z życie duchowe.

Widać zatem, że posługiwanie się samym pojęciem „duchowość” bez odpowiedniego przymiotnika (np. chrześcijańska, żydowska, muzułmańska, dalekowschodnia itd.) nie upoważnia do stawiania znaku równości pomiędzy różnymi duchowościami, gdyż zarówno pod względem wymiaru poznawczego (prawd wiary), afektywno-aksjologicznego (hierarchii wartości i moralności), jak i działaniowego (obrzędy, praktyki ascetyczne itp.) nie dają się one porównywać bez ryzyka daleko idących uproszczeń. Na przykład wprowadzanie do duchowości chrześcijańskiej technik medytacyjno-modlitewnych właściwych dla duchowości buddyjskiej czy hinduistycznej pozostaje w sprzeczności z istotą wiary w Chrystusa, o czym wyraźnie przypominała Kongregacja Nauki Wiary w Liście do biskupów Kościoła katolic-

³ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 217-220.

⁴ Zob. W. Słomka, *Teologia duchowości wśród innych dyscyplin teologicznych*, w: *Veritatem facientes*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 405-406.

kiego *Orationis formas* o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej (z 15 X 1989)⁵.

Jak wspomniano, w średniowieczu pod wpływem manicheizmu, duchowość i cielesność traktowano jak przeciwstawne wymiary ludzkiej egzystencji, tę ostatnią nazywając czasem pogardliwie zwierzęcością. Współcześnie śladem tego dualizmu jest pojęcie „życie wewnętrzne”, które domyślnie pozostaje w opozycji wobec życia zewnętrznego. Niektórzy uważają, że umowną granicą pomiędzy życiem wewnętrznym a życiem zewnętrznym jest skóra naszego ciała⁶. To rozgraniczenie jest jednak sztuczne i ma raczej charakter akademicki. Z uwagi na jedność psychofizyczną człowieka jako osoby, a więc istoty rozumnej i wolnej, nie da się bowiem oddzielić sfery życia wewnętrznego od zewnętrznego, o czym łatwo przekonać się na przykład w sytuacji niepełnosprawności, choroby lub stresu, kiedy procesy psycho-emocjonalne, poznawcze i wolitywne, składające się na życie wewnętrzne, bywają mocno zaburzone przez dysfunkcje ciała.

Dystansując się od manichejskiego dualizmu w pojmowaniu relacji człowieka do Boga, należy za Janem Pawłem II mocno podkreślić, że człowiek to „uduchowiona cielesność” i zarazem „ucieleśniona duchowość”⁷, gdyż — jak wspomniano wyżej — duchowość wyraża się przez ciało. Wymiar duchowy człowieka „materializuje” się dzięki sprawnościom ciała, zatem duchowość, zarówno w sensie ogólnym jak i w sensie religijnym, jest uwarunkowana kondycją ciała. Nie rozumiemy więc duchowości, jeśli zostanie oderwana od ciała. Tak samo ciało ujmowane samo w sobie bez uwzględnienia wymiaru duchowego

⁵ Czytamy tam między innymi, że „[...] propozycje pogodzenia chrześcijańskiej medytacji z technikami wschodnimi, jeżeli nie mają prowadzić do zgubnego synkretyzmu, muszą być stale poddawane weryfikacji, w której dokładnie będzie się odróżniać samą metodę od treści” (nr 12).

⁶ Zob. A. J. Nowak, *Duchowość dłoni*, w: *Nova et vetera polskiej duchowości* („Duchowość w Polsce”, t. 10), red. M. Chmielewski, Lublin 2004, s. 259-267.

⁷ Uznanie duchowego wymiaru człowieka zabezpiecza godność ludzkiego ciała i sens życia. Papież stwierdza zatem: „W rzeczywistości więc jedynie przez odniesienie do tego, czym jest ludzka osoba jako «integralna jedność», to znaczy jako «dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha», można odczytać ów szczególny ludzki sens ciała”. — Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 50; por. tenże, *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”*, nr 11; tenże, *List do rodzin „Gratissimam sane”*, nr 19.

łatwo można zredukować do poziomu fizjologiczno-biologicznego, a więc je odczłowieczyć. Natomiast tym, co organizuje biologiczną materię w ciało konkretnego człowieka o niepowtarzalnym DNA, jest jego duchowość, dlatego wszelka próba deprecjacji ciała ludzkiego pociąga za sobą degradację wymiaru duchowego. Z kolei siła ducha pozwala pokonywać i przekraczać ograniczenia ciała, co widać szczególnie u osób niepełnosprawnych, które bardzo często pomimo swoich ograniczeń psychiczno-neurologicznych czy fizyczno-motorycznych osiągają wysoki stopień duchowości. Wyraża się ona między innymi w inteligencji, sile woli (czego przykładem jest uprawianie sportu), wrażliwości estetycznej i twórczych zdolnościach, jak również w sferze religijnej, choć może przybierać formy inne aniżeli u osób w pełni sprawnych. Duchowość więc jest innym obliczem osobowości, przez którą wyraża się człowiek jako osoba.

Podsumowując tę część rozważań, jeszcze raz należy podkreślić, że właściwością istoty ludzkiej jest jej duchowość. Zatem każdy człowiek ma duchowość — również niepełnosprawny jako zapisaną w jego DNA zdolność do autotranscendencji. Wynika z tego, że ile osób, tyle duchowości, bez względu na to, czy bierzemy je w sensie filozoficzno-antropologicznym czy religijnym.

2. Życie duchowe

To, co przede wszystkim odróżnia duchowość chrześcijańską od innych duchowości religijnych, to jej charakter „odgórny” — objawieniowy, gdyż nie jest ona zwykłą ludzką projekcją. Chrześcijanin nie tworzy sobie obrazu Boga jako Trójcy Osób, Boga bogatego w miłosierdzie, który dla ocalenia człowieka pozwolił zabić się na krzyżu w Osobie Syna. Prawda ta została człowiekowi objawiona przez Jezusa Chrystusa i zawarta w Piśmie świętym. Drugim wyróżnikiem chrześcijańskiej duchowości jest chrystocentryzm, czyli centralna rola Syna Bożego zarówno w całokształcie życia człowieka ochrzczonego, jak i przyjmowanej przezeń doktryny⁸. Z tego względu we współczesnej teo-

⁸ Na gruncie teologii katolickiej chrystocentryzm oznacza w pierwszym rzędzie postawę lub pogląd, zgodnie z którym w centrum całej rzeczywistości, a zwłaszcza egzystencji chrześcijanina, jest Jezus Chrystus jako Bóg i Człowiek, co jednoznacznie

logii duchowości mówi się o chrystoformizacji, czyli upodobnieniu się do Chrystusa⁹. Te dwie najbardziej charakterystyczne cechy duchowości chrześcijańskiej można wyrazić słowami Jezusa Chrystusa: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał; Ja zaś wskreszę go w dniu ostatecznym” (J 6, 44); „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6).

Pojęcia „duchowość chrześcijańska” używa się w sensie obiektywnym, a zarazem przedmiotowym i wówczas chodzi o usystematyzowaną refleksję nad życiem duchowym, zwaną teologią duchowości lub teologią duchową¹⁰, a także w sensie subiektywnym i podmiotowym. W tym drugim przypadku jest to praktyka życia duchowego. Można zatem postawić znak równości między duchowością chrześcijańską (z akcentem na przymiotnik) a życiem duchowym. Jest ono przejawem życia nadprzyrodzonego, przekraczającego porządek natury. W istocie jest dziełem Ducha Świętego w człowieku, które zostało zapoczątkowane w chwili chrztu świętego. Jeśli więc słusznie możemy powiedzieć, że każdy człowiek ma swoją duchowość, także religijną, to jedynie o osobach ochrzczonych zasadne będzie twierdzenie, że obdarowani zostali życiem duchowym w ścisłym sensie tego słowa.

potwierdza Objawienie biblijne, zwłaszcza listy św. Pawła Apostoła. Jednak z uwagi na złożoność zagadnienia teologia wyróżnia trzy aspekty chrystocentryzmu: przedmiotowy, formalny i podmiotowy. W znaczeniu przedmiotowym polega on na tym, że w odwiecznym zamysle Bóg w Trójcy Osób ześrodkował całą ekonomię zbawczą na Osobie Chrystusa, co wyraża między innymi doksologia kończąca Modlitwę Eucharystyczną: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie...”. Chrystocentryzm w aspekcie formalnym to skupienie wszystkich zagadnień teologicznych wokół idei Boga, który objawił się Jezusie Chrystusie. Natomiast chrystocentryzm podmiotowy polega na kreowaniu chrystostajalnej postawy duchowej chrześcijanina, której szczytowy moment wyrażają słowa św. Pawła Apostoła: „Teraz już żyję nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). — Zob. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 25-29.

⁹ Zob. T. Paszkowska, *Chrystoformizacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 123-124; O doniosłości takiej postawy chrześcijanina zaświadcza Apostoł Narodów używając w swoich listach aż 143 razy w różnej postaci formuły „być w Chrystusie”.

¹⁰ Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 2001, s. 74-77.

Czym jest zatem życie duchowe? Najprościej można powiedzieć, że jest to pewien styl życia, „postępowanie według Ducha” (Rz 8, 4) i „życie wedle Ducha” (Rz 8, 9). Odnośnie do tego Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in America* (22 I 1999) pisze, że duchowość chrześcijańska, czyli życie duchowe „jest życiem w Chrystusie» i «w Duchu», które się przyjmuje w wierze, wyraża w miłości ożywianej nadzieją, i przekłada na codzienność wspólnoty eklezjalnej. W tym sensie przez duchowość, która jest celem, do którego prowadzi nawrócenie, rozumie się nie «część życia, lecz całe życie kierowane przez Ducha Świętego»” (nr 29).

Życie duchowe zatem, to — zdaniem Jana Pawła II — konkretna aktualizacja wiary, czyli życie w Chrystusie i z tego względu uległość Duchowi Świętemu¹¹. Zgodnie z powyższym właściwym jej źródłem i zarazem podstawowym przejawem są sakramenty i liturgia oraz modlitwa. W cytowanej adhortacji Papież uczy, że „duchowość chrześcijańska karmi się przede wszystkim wytrwałym życiem sakramentalnym, gdyż sakramenty są korzeniem i niewyczerpalnym źródłem łaski Bożej, koniecznej chrześcijaninowi do wytrwania w jego ziemskiej pielgrzymce” (EiAm 29). Także modlitwa jest nieodłącznym źródłem i przejawem duchowości, na co Ojciec święty kładzie szczególny nacisk, często w jednym zdaniu mówiąc o szkołach duchowości i modlitwie (por. VC 94; RVM 5. 19). Przede wszystkim jednak podkreśla, że wspomniana na początku „powszechna potrzeba duchowości” w znacznej mierze „ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy” (NMI 33).

Bardzo plastyczne wyjaśnienie tego, czym jest życie duchowe, znajdujemy u św. Franciszka Salezego w jego dziele pt. *Filotea*. Biskup Genewy przywołuje biblijną scenę snu Jakuba, podczas którego patriarcha widział drabinę opartą na ziemi i dosięgającą nieba. Po niej aniołowie schodzili na ziemię i wspinali się do nieba (Rdz 28, 12). Doktor Kościoła, życie duchowe, które nazywa życiem pobożnym, porównuje właśnie do drabiny. Jej boki to sakramenty (zwłaszcza Eucharystia) i modlitwa, zaś szczeble to postęp w cnotach, czyli asceza¹². Jak posługiwanie się drabiną o nadłamanym boku lub pozbawioną szczebli jest

¹¹ Zob. tenże, *Chrystocentryzm duchowości Papieża Polaka*, w: *Jan Paweł II — Mistrz duchowy* („Homo meditans”, t. 27), red. M. Chmielewski, Lublin 2006, s. 83-95.

¹² *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, I, 2, Olsztyn 1983, s. 29.

bardzo ryzykowne, tak samo życie duchowe bez tych trzech zasadniczych jego przejawów: sakramentów, modlitwy i wysiłku ascetycznego, jest bezużyteczne, a w pewnych okolicznościach nawet niebezpieczne, gdyż łatwo może się przerodzić w obojętność religijną albo w fanatyzm.

Rozpatrując życie duchowe od strony człowieka wierzącego możemy je zdefiniować jako działanie Ducha Świętego w sercu ochrzczonego, jakie na mocy Misterium Paschalnego Chrystusa dokonuje się w Kościele świętym, a zarazem jako współpracę z poruszeniami łaski uświęcającej. Owocem tej współpracy jest odwzorowanie w sobie postaw Chrystusa, a więc chrystoformizacja, której przejawem w płaszczyźnie moralno-duchowej jest świętość i dojrzałość osobowa podmiotu¹³. Życie duchowe jest bowiem praktyczną realizacją powołania do świętości, czyli — jak wyjaśnia Jan Paweł II — „wysokiej miary zwyczajnego życia chrześcijańskiego” (NMI 31).

Ujmując to samo zagadnienie od innej strony, można powiedzieć, że sednem życia duchowego jest personalizacja wiary Kościoła, określana także jako jej apriopriacja, czyli przyjęcie objawionej i przekazywanej przez Kościół prawdy jako własnej. Depozyt wiary (*fides quae*) zostaje bowiem przyjęty aktem wiary (*fides qua*). Idąc po tej linii Hans Urs von Balthasar nazywa duchowość „subiektywną stroną dogmatyki” (*Spiritualität ist die subjektive Seite der Dogmatik*), gdyż uważa, że prawdziwe życie duchowe jest niczym innym jak „dogmatem w akcji”, to znaczy wiarą wpisującą się w praktykę życia codziennego¹⁴. Słuszność tego stwierdzenia potwierdzają słowa z Listu św. Jakuba Apostoła: „[...] wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (2, 17).

Życie duchowe ma nieodłączny wymiar eklezjalny — nie ma życia duchowego poza Kościołem, gdyż rodzi się ono przez chrzest święty i rozwija we wspólnocie wierzących pod wpływem Ducha Uświęciciela i jest zasadniczym tworzywem więzi ich łączącej. Innymi słowy, życie duchowe to historycznie uwarunkowany sposób rozumienia i stosowania w codzienności prawdy ewangelicznej w taki sposób, w jaki została ona przyjęta, przeżyta i nadal przekazywana autorytatywnie w Koście-

¹³ Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, s. 87-93.

¹⁴ *Verbum Caro*, Einsiedeln-Freiburg 1990, s. 227.

le. Jeśli chodzi o chrześcijaństwo, to mamy jedną doktrynalnie i historycznie duchowość Kościoła świętego, która przekłada się na niezliczoną ilość duchowości poszczególnych jego członków. Każda indywidualna duchowość ochrzczonego jest tylko częściowym i aspektowym „przełożeniem na życie” niewyczerpanego misterium Chrystusa obecnego w swoim Mistycznym Ciele.

A zatem co do istoty duchowość chrześcijańska jest jedna, choć przejawia się na niezliczone sposoby. U podstaw tej jedyności życia duchowego jest „jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5), a także „jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół” (*Credo*). Doskonale unaocznia to biblijny obraz winnego krzewu z licznymi latoroślami, którymi są wierzący w Chrystusa (J 15, 5; por. ChL 8). Upraszczając nieco, można powiedzieć, że o ile przesłanki chrystologiczno-eklezyjalne są u podstaw wspólnej chrześcijanom duchowości, to przesłanka antropologiczna sprawia jej zróżnicowanie. Bóg bowiem w akcie stwórczym, w którym objawia się Jego nieskończona miłość, powołuje do istnienia każdego w sposób niepowtarzalny i każdego z osobna w swej Opatrzności prowadzi do zbawienia. Nawet gdyby niezgodnie z prawdą objawioną przyjąć, że Chrystus każdego człowieka standardowo zbawia i w jednakowy, a nie jednostkowy sposób uświęca, to i tak współpraca z łaską Bożą byłaby inna u poszczególnych ludzi z uwagi na ich niepowtarzalność. Każdy bowiem rodzi się z innych rodziców, w innym czasie i okolicznościach historyczno-kulturowych, a przy tym otrzymuje niepowtarzalną strukturę psychofizjologiczną. Przypomina to działanie słońca, które choć wysyła te same promienie światła, to jednak wydobywa z oświetlanych przedmiotów niezliczone kształty i barwy odpowiednio do ich właściwości.

Aby łatwiej zorientować się w tej różnorodności form życia duchowego można wskazać pewne grupy uwarunkowań. I tak zależnie od statusu antropologicznego człowieka możemy przykładowo wyróżnić duchowość kobiety albo mężczyzny, dziecka, starca, osoby niepełnosprawnej... Biorąc pod uwagę uwarunkowania historyczne będziemy mieli duchowość starożytną, średniowieczną, współczesną itd. Podobnie ze względu na przestrzeń geograficzną zasadne będzie mówić na przykład o duchowości polskiej, francuskiej, hiszpańskiej, włoskiej itp. Natomiast określenia typu: duchowość eucharystyczna, chrystologiczna, maryjna, duchowość komunii, charyzmatyczna itd., wskazują na

zróźnicowanie ze względu na uwarunkowania doktrynalne. Gdy z kolei bierze się pod uwagę szkoły duchowości, czyli środowiska życia duchowego, w których wypracowano w długiej przestrzeni czasu określone sposoby dążenia do świętości, można mówić o duchowości benedyktyńskiej, franciszkańskiej, dominikańskiej, karmelitańskiej, ignacjańskiej itd.¹⁵

Należy zaznaczyć, że wskazane tu różnorodne formy życia duchowego, pogrupowane ze względu na określone uwarunkowania, nie wykluczają się wzajemnie, lecz mogą się nakładać i dopełniać. Na przykład, w klimacie duchowości hiszpańskiej, ukształtowała się duchowość karmelitańska, praktykowana zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety, w której bez trudu odnajdziemy elementy duchowości chrystologicznej.

To różnorodność form duchowości chrześcijańskiej i sposobów życia duchowego jest czymś niezwykle cennym w Kościele, wskazuje bowiem na bogactwo darów Ducha Świętego i nieograniczony geniusz Boga, który jako Miłość kocha każdego z osobna. On nie tylko przygotował każdemu miejsce w niebie (por. J 14, 2), którego piękna nie można sobie wyobrazić (por. 1 Kor 2, 9), ale wskazał także odpowiednie środki i sposoby, aby tam dojść — ową „wąską i stromą ścieżkę” wiodącą do życia wiecznego (Mt 7, 14). Odnośnie do tego Jan Paweł II w cytowanym na wstępie Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* pisze, że „istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wymagające prawdziwej pedagogiki świętości, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób. Winna ona łączyć całe bogactwo propozycji dostępnych dla wszystkich z tradycyjnymi formami pomocy indywidualnej i grupowej oraz z nowszymi formami udostępnianymi przez stowarzyszenia i ruchy uznane przez Kościół” (NMI 31).

3. Implikacje pastoralno-duchowe

Trudno nie zgodzić się z dość rozpowszechnionym przekonaniem, że podstawą skutecznej praktyki jest dobra teoria. Metodologiczno-terminologiczne uściślenia, które zostały tu podjęte, mają zatem prak-

¹⁵ Zob. A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1993, s. 45-49, 60-67.

tyczne zastosowanie w duszpasterstwie, zarówno w posłudze wobec osób niepełnosprawnych, jak i w życiu samych osób niepełnosprawnych.

A. Przede wszystkim należy podkreślić, że nie wolno odmawiać komukolwiek duchowości ze względu na jego odmienność rasową, etniczną czy fizyczną. Jest ona bowiem jednym z najbardziej znamiennych atrybutów człowieczeństwa. Tym bardziej nie ma żadnych podstaw, by kwestionować życie duchowe osób ochrzczonych, tylko dlatego że wskutek pewnych okoliczności, jak na przykład głębokie upośledzenie fizyczne czy psychiczne, jego typowe przejawy, a więc przystępowanie do sakramentów, modlitwa czy praca nad sobą, nie mieszczą się w przyjmowanych standardach, albo nie są dostrzegalne. Duch Święty działa przecież w sercu chrześcijanina według własnych reguł, zgodnie z tym czego uczy Chrystus: „Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3, 8). Z pewnością w niejednym przypadku okaże się, że dana niepełnosprawność nie tylko nie ogranicza działania łaski Bożej, ale przeciwnie — jeszcze bardziej ujawnia jej uświęcający wpływ, zgodnie ze słowami Chrystusa skierowanymi do św. Pawła Apostoła: „Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9). Potwierdzają to między innymi biografie świętych i kandydatów na ołtarze, wśród których tytułem przykładu wspomnijmy Martę Robin czy Antoninę Meo. Ta ostatnia jako niepełnosprawne kilkuletnie dziecko w krótkim czasie dostała łaski mistycznego zjednoczenia z Bogiem, do którego w dziecięcej prostocie pisała listy o niezwyklej duchowej głębi¹⁶. Na tych przykładach widać, jak niepełno-

¹⁶ Sługa Boża Antonietta Meo, nazywana w rodzinie Nennolina, urodziła się 15 XII 1930 roku w Rzymie. Została ochrzczona dwa tygodnie później, w Święto Młodzianków w bazylice Krzyża Jerozolimskiego. Była bardzo żywym i radosnym dzieckiem. Pewnego razu rozbiła sobie kolano bawiąc się w przedszkolnym ogródku. Niebawem okazało się, że cierpi na nowotwór kości i noga musi być amputowana. Dotkliwe cierpienie zносиła z wielką pogodą ducha. Gdy z pomocą matki nauczyła się pisać, pierwszymi słowami były imiona Jezusa i Maryi. W czasie choroby pisywała listy do Boga Ojca, Jezusa lub Maryi, a następnie składała pod domowym krucyfiksem. Pozostawiła ponad 100 takich listów oraz dziennik duchowy, świadczących o duchowej dojrzałości i życiu mistycznym. Do I Komunii świętej przystąpiła w noc Bożego Narodzenia 1936 roku, ofiarowując ją na uproszenie dóbr duchowych dla wszystkich ludzi i dołączając do tego swoje cierpienie. Sakrament bierzmowana przyjęła 19 V 1937 roku,

sprawność czyni człowieka jeszcze bardziej transparentnym dla uświęcającego działania łaski Bożej.

Niepełnosprawni mają zatem swoją równoprawną duchowość i życie duchowe, wynikające z ich losowej sytuacji, którą należy uwzględnić i respektować w szeroko rozumianym duszpasterstwie.

B. Ze względu na nierozdzielalną jedność psychofizyczną człowieka, duchowość przenika całą ludzką egzystencję, stając się nieodłącznym aspektem osobowości. Kondycja ciała i psychiki człowieka rzutuje zatem na jego relację do Boga, co szczególnie widać w sytuacji cierpienia psychiczno-moralnego i fizycznego. Nie oznacza to, że zawsze i w każdym przypadku ten wpływ jest negatywny, jakkolwiek cierpienie zmusza człowieka do gruntownej rewizji swojej hierarchii wartości, jak również zmiany stosunku do samego siebie i otoczenia¹⁷. Wiele uwagi tej kwestii poświęca Jan Paweł II w Liście *Salvifici doloris* o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (z 11 II 1984), który jest swoistym traktatem o duchowości osób niepełnosprawnych. Czytamy tam, że „cierpienie jest również wezwaniem do ujawnienia moralnej wielkości człowieka, jego duchowej dojrzałości” (nr 22). Nieco dalej Papież uczy, że w każdym cierpieniu zawiera się „jakby szczególne wyzwanie do cnoty, którą człowiek musi wypracowywać ze swojej strony. Jest to cnota wytrwałości w znoszeniu tego, co dolega i boli. Czyniąc to, człowiek wyzwala nadzieję, która podtrzymuje w nim przeświadczenie, że cierpienie go nie przemoże, nie pozbawi właściwej człowiekowi godności wraz z poczuciem sensu życia. I oto ten sens się objawia wraz z działaniem miłości Bożej, która jest największym darem Ducha Świętego. W miarę jak uczestniczy w tej miłości, człowiek w cierpieniu odnajduje do końca siebie: odnajduje «duszę», którą — zdawało mu się, że przez cierpienie «stracił»” (SD 23).

zaś namaszczenie chorych w połowie czerwca tegoż roku. Zmarła 3 VII 1937 roku. Obecnie toczy się proces beatyfikacyjny. Papież Benedykt XVI w dniu 17 XII 2007 roku podpisał dekret o heroicznosci jej cnót. — Zob.: L. Borriello, *Con occhi semplici*, Città del Vaticano 2001; M. Meo, *Ricordi della mamma di Nennolina*, Roma 2002; P. Vanzan, *Antonietta Meo piccola evangelista della sofferenza*, „Nuova Responsabilità” 2004, nr 3, s. 80-81; L. Borriello, *Prostota serca. Antonina Meo — Nennolina*, tł. A. Spurgjasz, Katowice 2006.

¹⁷ Zob. S. Kowalczyk, *Postawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 101-115.

Wynika więc z tego, że niepełnosprawność i nierzadko związane z tym różnorodne cierpienia, łącznie ze społeczną marginalizacją, przy odpowiednim wewnętrznym nastawieniu motywowanym wiarą i współpracy z łaską Bożą, może stać się drogą do głębokiego życia duchowego i swoistym sposobem realizacji powołania do świętości.

C. Z tego względu należy docenić ten rodzaj duchowości osób niepełnosprawnych i cierpiących, jako charyzmatyczny dar dla Kościoła. Jest to bowiem czytelny rodzaj uczestniczenia w zbawczym krzyżu Chrystusa i dopełniania Jego ofiary dla zbawienia świata (por. Kol 1, 24), a tym samym umacnianiem królestwa Bożego na ziemi.

Jan Paweł II wielokrotnie dawał temu wyraz w swoich przemówieniach. Na przykład w czasie czwartej pielgrzymki do Ojczyzny, w Warszawie dnia 9 VI 1991 roku powiedział: „Serdeczny pocałunek pokoju składam na czole ludzi cierpiących na ciele i duszy, ludzi chorych, opuszczonych, niepełnosprawnych. Wy, bracia i siostry, poprzez waszą ofiarę przyjętą i złożoną Bogu z wiarą, budujecie w sposób szczególnie Chrystusowy Kościół”. Podobnie w Starym Sączu dnia 16 VI 1999 roku, w homilii podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Kingi, nie zapomniał o chorych i niepełnosprawnych, mówiąc: „Zachowujemy serdeczną więź z tymi, którzy w sposób wyjątkowy uczestniczą w krzyżu Pana naszego Jezusa Chrystusa, a mianowicie z chorymi, niepełnosprawnymi oraz z ich opiekunami. Dostrzegam waszą obecność i polecam sprawę Kościoła modlitwie każdego z was”.

Osoby cierpiące i niepełnosprawne nie tylko potrzebują pomocy i zainteresowania ze strony osób zdrowych, ale mogą faktycznie obdarowywać innych bogactwem swej duchowości lub przynajmniej odmiennością życia duchowego. Już sama ich sytuacja ograniczenia, wynikająca z niepełnosprawności, jest bowiem wyzwaniem pod adresem innych, które zmusza do refleksji nad sobą i swoim życiem duchowym. Nierzadko też podjęcie służby w ramach wolontariatu na rzecz potrzebujących pomocy jest przejawem prawdziwego i trwałego nawrócenia.

D. Jeżeli zatem osoby niepełnosprawne w niemniejszym stopniu niż osoby w pełni sprawne zdolne są rozwijać w sobie życie duchowe aż do pełni mistycznego zjednoczenia z Chrystusem, to jak najbardziej zasługuje ono na to, aby było badane i opisywane ze strony teologów duchowości w tym celu, aby znaleźć najbardziej odpowiednie środki oraz sposoby wspierania jego rozwoju u osób niepełnosprawnych. Jest to

ważne zadanie dla całego Kościoła, który ma być ożywiany duchowością komunii. Jak przypomniał Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, duchowość komunii to „zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze [...], a zatem postrzegania go jako «kogoś bliskiego», co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także «dar dla mnie». Duchowość komunii to wreszcie umiejętność «czynienia miejsca» bratu, wzajemnego «noszenia brzemion» (por. Ga 6, 2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość” (nr 43).

Szczególnie oczekiwane wydaje się opracowanie na temat rozwoju życia duchowego osób niepełnosprawnych. Dawniejsze traktaty teologiczno-duchowe brały zasadniczo za punkt wyjścia ogólne przesłanki dogmatyczne, dlatego rozwój duchowy przedstawiały bardziej od strony normatywnej aniżeli praktycznej, a więc bez uwzględniania różnorodnych uwarunkowań, w tym niepełnosprawności¹⁸. Natomiast współczesna, posoborowa teologia duchowości, którą można określić jako teologię oddolną, za bezpośredni przedmiot badań bierze doświadczenie duchowe, które opisuje, analizuje i bada, a następnie konfrontuje z danymi Objawienia¹⁹. Dzięki temu jest otwarta na każde doświadczenie duchowe, również osób niepełnosprawnych.

*

Pan Jezus w mowie eucharystycznej, na obawy i zgorszenie swoich uczniów z powodu nieuchronności Jego męki, odpowiedział: „Duch da-

¹⁸ Przykładem normatywnego studium rozwoju duchowego jest dzieło R. Garrigou-Lagrange’a pt. *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Poznań 1960, Niepokalanów 1999 (wyd. 2); 2001 (wyd. 3).

¹⁹ Zob. A. G. Matanić, *L’Esperienza spirituale come fonte conoscitiva in spiritualità. Elementi e riflessioni*, w: *Esperienza e spiritualità*, red. H. Alphonso, Roma 2005, s. 243-255.

je życie; ciało na nic się nie przyda” (J 6, 63). Wynika z tych słów, że tym, co przede wszystkim gwarantuje ciągłość bytu ludzkiego, jest wymiar duchowy. Jeżeli więc bardziej duchowość niż cielesność jest zasadniczą miarą człowieka, to jakiegokolwiek niepełnosprawności psychofizyczne nie powinny stanowić istotnego ograniczenia dla życia duchowego chrześcijanina. Ona jedynie życiu duchowemu nadaje specyficzny rys, a nierzadko stanowi czynnik dynamizujący je.

W tym miejscu nasuwa się porównanie życia duchowego do wody. Jeśli nie stawia się jej żadnych ograniczeń, wówczas zwykle swobodnie się rozlewa i niesie najpierw zniszczenie, a następnie całkowicie traci swą energię, po czym wysycha i staje się błotem. Gdy jednak woda jest ujęta w koryto, a następnie spiętrzona, wprawdzie podlega radykalnym ograniczeniom w swoim nurcie, ale dzięki temu niesie ze sobą potężną i dobroczynną energię. Podobnie może być z życiem duchowym osób niepełnosprawnych. W słabości ich ciała ma szansę zaistnieć potęga Ducha Świętego, o ile podejmą oni ascetyczny trud życia duchowego. Dzięki temu mogą oni stać się bezcennym darem dla Kościoła i ludzkości. Natomiast marginalizowanie niepełnosprawnych w sferze życia religijno-duchowego, jak również społeczno-kulturalnego, byłoby wielkim zubożeniem życia Kościoła i społeczeństwa, a być może również zlekceważeniem wskazania Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40).