



ANDRZEJ DRAGUŁA

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0002-3287-3119

## (Nowa) duchowość jako wyzwanie duszpasterskie

(NEW) SPIRITUALITY AS A PASTORAL CHALLENGE

### Summary

Many scholars point to a significant shift in the contemporary religious and spiritual landscape. In addition to religious forms of spirituality—including Christian (and specifically Catholic) spirituality—new forms are increasingly emerging that no longer refer to religion, such as atheistic spirituality. Contemporary spirituality is not always genetically linked to religiosity. On the contrary, the English acronym SBNR (*Spiritual But Not Religious*) explicitly denotes the non-religious nature of such spirituality. The starting point for exploring a pastoral response of the Church to this phenomenon is, first, to situate spirituality within the framework of the act of faith (*fides qua* and *fides quae*), and subsequently to determine the relationship of spirituality to both religious and non-religious (secular) attitudes. Taking these two perspectives into account provides the foundation for developing guidelines for a pastoral strategy towards those who identify as spiritual but non-religious and unaffiliated.

Keywords: spirituality, *fides qua*, *fides quae*, SBNR, Tomáš Halík, Chantal Delsol, Amanda Montell

### Wstęp

Podczas wystąpienia wygłoszonego 6 lutego 2023 roku w Pradze, w trakcie europejskiego zgromadzenia synodalnego, ks. Tomáš Halík apelował: „Prawda, która nie jest żywa i nie jest drogą, byłaby ideologią, zwykłą teorią. Ortodoksja musi być połączona z ortopraksją – właściwym działaniem. Ale nie wolno nam zapominać o trzecim, głębszym wymiarze życia w prawdzie. Wymiarem tym jest «ortopatia»,

właściwa pasja, pragnienie, wewnętrzne doświadczenie – czyli duchowość”<sup>1</sup>. Czeski teolog nazwał duchowość „układem krążenia” Kościoła<sup>2</sup>, co świadczy o przekonaniu, że stanowi ona element niezbędny dla jego żywotności. Istotne pozostaje pytanie, czy duchowość, o której mówi Halík, przynależy wyłącznie do chrześcijaństwa, do domeny religii jako takiej czy też może istnieje duchowość poza-, przed- albo ponadreligijna. Jaki jest związek duchowości z religią, a w szczególności z religią chrześcijańską? I jak na to zjawisko winno zareagować duszpasterstwo?

Z punktu widzenia socjologii religii „przez duchowość rozumie się formę wyrazu uczuć i przekonań religijnych”, jeśli zaś chodzi o jej relację do religijności, to „duchowość jest specyficzną, pogłębianą formą religijności”. Obok tego – klasycznego – ujęcia w literaturze socjologicznej pojawia się termin „nowa duchowość” obejmująca „wierzenia i praktyki, które nie są związane z tradycyjnymi instytucjami religijnymi, ale są zorientowane na jakieś pozaludzkie moce”. Jak zauważa autor hasła „duchowość” w „Leksykonie socjologii religii”, „tak określona nowa duchowość czasem zastępuje tradycyjną religijność, częściej jednak istnieje obok niej”<sup>3</sup>. Aby jednak właściwie odpowiedzieć na współczesne wyzwania dotyczące pogranicza między duchowością chrześcijańską a nową duchowością, tak zarysowana perspektywa socjologiczna domaga się najpierw krytyki teologicznej. Jaka jest relacja między duchowością a wiarą? Czy duchowość jest możliwa poza wiarą rozumianą w sensie biblijnym jako relacja osobowa z Bogiem?

## 1. Duchowość w perspektywie *fides qua* i *fides quae*

W książce *Popołudnie chrześcijaństwa* Halík proponuje bardzo szerokie rozumienie duchowości i definiuje ją jako „styl życia wiary”, który „wypełnia właściwie całą przestrzeń *fides qua*”<sup>4</sup>. Przypomnijmy, że według czeskiego teologa – który idzie tutaj za rozumieniem utrwalonym w teologii – *fides qua creditur* (ang. *faith*) dotyczy bardziej formalnego niż materialnego aspektu wiary, odnosi się do jej strony egzystencjalnej, a więc tego, jak wierzymy, a nie tego, w co wierzymy.

1 T. Halík, *Reforma Kościoła nie uda się bez ożywienia duchowości*, „Więź” 2023, 1 (691), s. 118.

2 Tamże, s. 123.

3 W. Pawluczuk, *Duchowość*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa 2004, s. 90–91.

4 T. Halík, *Odwaga do zmiany*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków 2022, s. 29. Duchowość „to esencja drzewa wiary, która karmi i ożywa oba jej wymiary: życie duchowe, wewnętrzne religijne doświadczenie, sposób przeżywania wiary i rozmyślenia o niej, jak też zewnętrzną praktykę wiary przejawiającą się w postępowaniu wierzących w społeczeństwie, wspólnym świętowaniu, wcieleniu wiary w tkankę kultury”.

Jak precyzuje Janusz Bujak, „wiara w Boga – *fides qua* – przekłada się [...] na zachowania egzystencjalne, osobiste i wspólnotowe wobec Boga, takie jak akt akceptacji, decyzji, zaufania, zawierzenia, nadziei i posłuszeństwa”<sup>5</sup>. Halík idzie jednak dalej, a właściwie szerzej. Nawiązując do koncepcji Martina Bubera, czeski teolog definiuje *fides qua* jako „ontologiczne prezaufanie”<sup>6</sup>, które jest wcześniejsze od przedmiotowego aktu wiary.

Tak rozumiana wiara domaga się oczywiście drugiego aspektu, czyli *fides quae creditur*, rozumianej jako jej przedmiot bądź adresat: „Akt wiary to zwykle nawiązanie relacji z określonym przeciwieństwem; człowiek wierzy w coś, wierzy komuś albo czemuś – i właśnie to jest *fides quae*” – twierdzi Halík<sup>7</sup>. Te dwa aspekty wiary są ze sobą ściśle powiązane: „*fides qua* i *fides quae*, akt wiary i treść wiary, należą do siebie”<sup>8</sup>. Czy jednak aktu wiary nie można by ograniczyć do jednej z tych dwóch płaszczyzn? Według Halíka nie jest to prosta relacja zwrotna. Owszem, „«przedmiot wiary» może być skrycie obecny w akcie wiary jako ontologiczne prezaufanie”, ale „w przeciwną stronę to nie działa”, ponieważ „zwykłych przekonań religijnych, bez wiary rozumianej jako orientacja egzystencjalna, postawa życiowa, nie można uważać za wiarę w biblijnym i chrześcijańskim rozumieniu tego słowa”<sup>9</sup>.

W tym kontekście istotne pozostaje pytanie, czy także duchowość rozumiana jako realizacja *fides qua* domaga się określonego wypełnienia, przedmiotowego ukierunkowania, czy też może zostać zanurzona w bezprzedmiotową pustkę. Przypomnijmy, że – jak pisze Bujak – „*fides quae creditur* dotyczy tego, w co wierzę, doktryn, które zostały przekazane w Objawieniu lub za pośrednictwem których staram się zrozumieć, wyjaśnić moją egzystencjalną więź z Bogiem”<sup>10</sup>. W sensie ścisłym „pierwszorzędnym przedmiotem wiary chrześcijańskiej jest Osoba Jezusa Chrystusa, wcielnego Syna Bożego”<sup>11</sup>. Czy może istnieć *fides qua*, która nie odnosiłaby się jednak do określonego przedmiotu (adresata) rozumianego teistycznie?

5 J. Bujak, *Fides quae creditur, czyli relacja wiary i rozumu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2014), s. 8.

6 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 18; zob. M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków 1995, s. 94n.

7 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 27.

8 Tamże, s. 25.

9 Tamże.

10 J. Bujak, *Fides quae creditur...*, s. 8.

11 J. Mastej, *Wiara*, w: M. Rusecki (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1326.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba wziąć pod uwagę jeszcze jedno zastrzeżenie sformułowane przez czeskiego teologa. „*Fides quae*, «przeświadczenie», podsuwa wierze jako *fides qua* słowa umożliwiające werbalne i intelektualne wyrażenie siebie i komunikację z innymi”<sup>12</sup>. Czym byłaby więc *fides qua* bez przedmiotu, na który winna być zorientowana? Klasyczna odpowiedź teologii brzmiałaby następująco: „*fides qua* nigdy nie może istnieć bez treści wiary – *fides quae* – lub być od niej odseparowana. W przeciwnym razie akt wiary byłby pusty i oznaczałby czysty wytwór ludzki. Treść wiary jest określona przez Tego, do którego wiara się kieruje” – przypomina Bujak<sup>13</sup>. Halík wykracza poza tę tradycyjną perspektywę teologiczną. Według niego, owszem, „*fides qua* (*faith*) bez *fides quae* (*belief*) jest ich [słów] pozbawiona, jest «niema», ale ta «niezdolność mówienia» nie musi być brakiem treści; mistycy zawsze wiedzieli, że czysta pustka jest tylko inną postacią pełni, może nawet jej postacią najprawdziwszą”<sup>14</sup>, tak więc – według Halíka – apofatycznie sprofilowana „wiara niema” nie musi być jednocześnie i koniecznie „wiarą bezprzedmiotową”.

Wydaje się jednak, że sam Halík dość ostrożnie przyjmuje możliwość duchowości rozumianej jako wiara absolutnie bezprzedmiotowa. Oba bowiem aspekty wiary wydają się konieczne, przy czym istotna pozostaje ich kolejność i wzajemna relacja. „Oczywiście – uważa Halík – nie byłoby właściwe niedoceniać zawartości wiary (*fides quae*) i odrywanie jej od aktu wiary. A jednak egzystencjalny element wiary, akt wiary wcielony w praktykę życia, ma w kilku aspektach pierwszeństwo przed jej stroną «treściową», kognitywną. [...] Takie rozumienie wiary umożliwia również mówienie o «wierze niewierzących» (tych, którzy twierdzą, że nie wierzą) i o «niewierze wierzących» (tych, którzy twierdzą, że wierzą)”<sup>15</sup>. Wszystko zależy od tego, na który aspekt wiary położony zostanie mocniejszy akcent: na jej stronę egzystencjalną czy przedmiotową. W konsekwencji – jak się wydaje – można by także mówić o bezprzedmiotowej duchowości niewierzących, a więc duchowości, która nie byłaby teistycznie zorientowana, ograniczając się wyłącznie do egzystencjalnego aktu prezaufania.

12 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 28.

13 J. Bujak, *Fides quae creditur...*, s. 8.

14 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 26.

15 Tamże, s. 18–19.

## 2. Duchowość a postawa religijna

Konsekwencją takiego rozumienia przez Halíka *fides qua* i *fides quae* oraz ich wzajemnych uwarunkowań jest pogląd, że:

wiary i niewiary nie da się [...] jednoznacznie oddzielić i rozróżnić; wielu ludzi je ze sobą łączy. [...] Kategorie: wiara i niewiara, wierzący i niewierzący, tak jak rozumiały je poprzednie pokolenia, już nie są zdolne objąć i scharakteryzować całej barwności i dynamiki życia duchowego naszych czasów; nieprzekraczalne mury między wierzącymi i niewierzącymi, wiarą i sceptycyzmem już padły [...]<sup>16</sup>.

Według niego „dawno okazało się, że nie tylko pojęcia religijny i świecki, lecz także kategorie wierzący i niewierzący zawodzą, gdy przyjdzie opisać sferę duchową w dzisiejszych czasach”<sup>17</sup>. Właśnie w tę „szczelinę” między wiarą a niewiarą, postawą religijną i postawą sekularną wkracza rzeczywistość duchowości, która – jak się okaże – niekoniecznie musi być poprzedzana epitetem „nowa”.

Jak pisze Roberto Calasso, „powiedzieć [...], że jest się »ateistą«, ma w sobie coś drastycznego i ostatecznego; podczas gdy »agnostyk« pozostaje nieuchronnie pozbawiony wyrazu i ogólnikowy”<sup>18</sup>. Potrzebne jest więc określenie wyrastające poza dychotomię religijny – niereligijny, wierzący – niewierzący, jak choćby popularny w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej akronim *Spiritual But Not religious* (SBNR), czyli „uduchowiony, lecz nie religijny”<sup>19</sup>. Według Calasso, SBNR to „najwyraźniej ci sekularyści, którzy nie odnajdywali się w żadnej z dostępnych kategorii. Nietolerujący żadnej religii do tego stopnia, że zanegowali w swoim akronimie religijność [...] – SBNR skłonni są rozwodnić jakąś

<sup>16</sup> Tamże, s. 23.

<sup>17</sup> Tamże, s. 232. Brytyjska socjolożka religii Grace Davie idzie krok dalej, odrzucając – jako nieoperatywne – jednoznaczne i ostro zdefiniowane kategorie wiary i niewiary na rzecz bardziej płynnego i nieostrego spektrum, które pozwala opisać zjawiska religijne jako kontinuum, a nie jako oddzielne i opozycyjne wobec siebie stany. Według niej „osoby niemieszczące się w tradycyjnym rozumieniu religijności tworzą zróżnicowane spektrum, a nie spójną kategorię”. Podobnie jest według niej w odniesieniu do tradycyjnie definiowanych postaw religijnych: „pojęcie spektrum jest praktyczne, bo pozwala dostrzec więcej niuansów pomiędzy postawami krańcowymi – wiarą i niewiarą, religijnością i niereligijnością”. G. Davie, [rozmowa] *W spektrum wiary i niewiary*, „Więź” 2 (2024), 696, s. 125–126. Podobnego zdania jest amerykański filozof Ronald Dworkin, który swoją tezę formułuje z perspektywy człowieka niewierzącego: „Typowy ostry podział na ludzi religii i ludzi bez religii jest zbyt gruby. Wiele milionów osób uważających się za ateistów ma przekonania i doświadczenia podobne i równie głębokie jak te, które wierzący uważają za religijne. Ci ateści mówią, że choć nie wierzą w «osobowego» boga, to wierzą w «siłę» we wszechświecie «większą od nas»”. R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 14.

<sup>18</sup> R. Calasso, *Nienazwana terazniejszość*, tłum. J. Ugniewska, Gdańsk 2019, s. 61.

<sup>19</sup> Tamże.

część «religijnej» substancji w innej kategorii, której granice są nieokreślone: w «duchowości»<sup>20</sup>.

Zjawisko określone zbiorczym mianem SBNR pojawiło się latach 60. XX wieku, gdy wielu mieszkańców Ameryki zaczęło przechodzić od postawy „religijnie zadowolonych” (*religious dwelling*) do „duchowych poszukiwaczy” (*spiritual seeking*)<sup>21</sup>. Efekty tego procesu zostały szeroko opisane w książce *Spiritual but Not Religious: A Call to Religious Revolution in America* autorstwa pastora luterańskiego Svena Erlandsona<sup>22</sup>. Według Alana L. Hayesa z Toronto School of Theology, identyfikacja jako SBNR oznacza, że ktoś ma lub chce mieć wewnętrzne poczucie wyższych rzeczywistości, być może poczucie związku ze świętością, ale nie chce wspólnotowego lub instytucjonalnego zaangażowania oczekiwanego wobec niego od „zorganizowanej religii”. Synonimem wyrażenia „duchowy, ale niereligijny” jest zwrot „duchowy, ale niestowarzyszony” (*spiritual but not affiliated*)<sup>23</sup>.

Tak zdefiniowana nowa tożsamość zbudowana jest na wzajemnie wykluczającej się i rozłącznej opozycji między duchowością a religijnością, chodzi bowiem wprost o duchowość niereligijną, która staje się substytutem religijności. Czy jednak ta nowa duchowość rzeczywiście zastępuje bądź wypiera wiarę i religijność? Halík przywołuje koncepcję izraelskiego badacza Boaza Husa, według którego duchowość jest zjawiskiem osobnym i nie należy ani do sfery religijnej, ani do sfery świeckiej, choć z tą pierwszą bywa utożsamiana. Znamienny jest tytuł wykładu Husa wygłoszonego 17 listopada 2018 roku na Uniwersytecie Europejskim w Sankt Petersburgu: *Spiritual but not Religious, but not Secular*, tzn. „Uduchowiony, ale niereligijny, nieświecki”<sup>24</sup>. W tej perspektywie duchowość staje się trzecim

20 Tamże, s. 62.

21 Rozróżnienie na *dwelling* i *seeking* zaproponował R. Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, Berkeley 1998. Zadowoleni akcentują stabilność, jedność wspólnoty, spójność zasad, wyraźne granice. Poszukiwacze cenią doświadczenie i emocje, możliwość eksploracji nieznanego, swobodę poszukiwań. Wiara zadowolonych koncentruje się wokół stabilnej świątyni, wiara poszukiwaczy jest wiarą pielgrzyma. Zadowoleni prowadzą życie bardziej osiadłe, chcą żyć w świecie znanym, bezpiecznym, sprawdzonym. Poszukiwacze wciąż tęsknią za czymś więcej (nawet niekoniecznie czymś nowym). Z. Nosowski, *Pójdźmy gdzie indziej*, „Więź” 2 (2017), s. 97.

22 S. Erlandson, *Spiritual but Not Religious: A Call to Religious Revolution in America*, Bloomington 2000.

23 A.L. Hayes, *Spiritual but Not Religious*, Toronto School of Theology, 6.03.2018 r., <https://web.archive.org/web/20180405215032/https://www.tst.edu/about/spiritual-not-religious> [dostęp: 30.10.2024].

24 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 231–232; B. Huss, *Spiritual, but not Religious, but not Secular: Spirituality and its New Cultural Formations* (Lecture draft); [https://www.academia.edu/37804743/Spiritual\\_but\\_not\\_Religious\\_but\\_not\\_Secular\\_Spirituality\\_and\\_its\\_New\\_Cultural\\_Formations\\_Lecture\\_draft\\_](https://www.academia.edu/37804743/Spiritual_but_not_Religious_but_not_Secular_Spirituality_and_its_New_Cultural_Formations_Lecture_draft_) [dostęp: 13.08.2024]; zob. tenże, *Spirituality: The Emergence of*

wierzchołkiem trójkąta: religijność (wiara) – niereligijność (świeckość, niewiara) – duchowość. Według Boaza Husa „to, co religijne, i to, co świeckie (a także oczywiście duchowość) nie są uniwersalnymi, ponadhistorycznymi zjawiskami, które istnieją we wszystkich ludzkich kulturach. [...] są to warunkowe, historycznie zależne koncepcje, które zostały ukształtowane w europejskiej kulturze chrześcijańskiej w epoce nowożytnej”<sup>25</sup>. Pod koniec XX wieku to binarne rozróżnienie osłabło i z czasem stawało się coraz mniej operatywne. „Rosnąca liczba ludzi – twierdzi Huss – odmawia zdefiniowania swojej tożsamości jako religijną lub świecką, preferując zamiast tego termin «duchowy»”<sup>26</sup>. Według niego duchowość jest nową kategorią kulturową, „która kształtuje nowe style życia, praktyki społeczne i artefakty kulturowe, które zacierają i podważają nowożytne rozróżnienie między tym co religijne, a tym, co świeckie”<sup>27</sup>.

Mówiąc inaczej, według Husa duchowość nie musi być budowana ani w opozycji wobec tego, co religijne, ani poprzez afirmację tego, co sekularne. Duchowość w takim rozumieniu stanowi *tertium quid* zarówno wobec tego, co religijne, jak i tego, co świeckie. Huss zatem twierdzi, że gdzieś między wiarą a niewiarą istnieje przestrzeń dla duchowości, która – jak widać – niekoniecznie musi być przymiotnikowa: religijna albo ateistyczna (świecka, sekularna), taka albo taka. Nie trzeba być człowiekiem wierzącym (religijnym), aby być człowiekiem duchowym. Co nie znaczy też, że człowiek duchowy musi być koniecznie „wyznawcą” świata sekularnego. Jeśli więc duchowość nowego typu nie ma ani religijnego, ani sekularnego odniesienia, to pozostaje pytanie o przedmiot, wobec którego jest kształtowana. Jeśli bowiem sytuować ją w obszarze szeroko rozumianej *fides qua*, czyli owego egzystencjalnego prezaufania, to powstaje pytanie, do czego się ono odnosi?

### 3. Duchowość i duch (Duch)

Jak słusznie zauważa Calasso, „żeby jednak być «uduchowionym», trzeba znaleźć oparcie w jakimś duchu”<sup>28</sup>. Przypomnijmy, że w sensie pierwotnym, w teologii katolickiej terminem ‘duchowość’ określa się rzeczywistość i aktywność, które nie pochodzą z natury, lecz z łaski od Ducha Świętego działającego w człowieku<sup>29</sup>.

*a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular*, „Journal of Contemporary Religion” 29/1 (2014), s. 47–60; DOI: 10.1080/13537903.2014.864803 [dostęp: 13.08.2024].

25 B. Huss, *Spiritual, but not Religious...*, s. 2.

26 Tamże.

27 Tamże, s. 11.

28 R. Calasso, *Nienazwana terazniejszość...*, s. 62.

29 Zob. M. Chmielewski, *Duchowość*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 226.

Tam, gdzie św. Paweł pragnie krótko określić istotę chrześcijańskiej egzystencji i odciąć ją od innych typów egzystencji, używa greckiego wyrażenia πνευματικός (*pneumatikós*), «duchowy», «być w duchu» (np. 1 Kor 2, 15). Aby w sposób adekwatny oddać to rdzenne pojęcie, chrześcijański świat łaciński stworzył około roku 200 n.e. specjalne w tym celu słowo *spiritualis*, które z biegiem lat weszło do powszechnego użytku<sup>30</sup>.

Tak rozumiana duchowość ma więc jednoznacznie religijną proveniencję<sup>31</sup>.

Na marginesie warto wskazać na aspekty natury lingwistycznej. Jak podkreśla Owen C. Thomas, znaczenie rzeczownika *spirit* w języku angielskim jest węższe niż w innych językach, gdzie się odnosi do wszystkich funkcji i zdolności ludzkich. W związku z powyższym przyczyn popularności tej postawy w kulturze anglojęzycznej można upatrywać także w języku<sup>32</sup>. Warto też zauważyć, że średniowieczna łacina знаła dwa pokrewne przymiotniki: *spiritalis* i *spiritualis*, które odnosiły się jednak do dwóch osobnych pól semantycznych. Przymiotnik *spiritualis* wskazywał na związek z Duchem Świętym, a przymiotnik *spiritalis* (bez u) odnosił się do ducha jako takiego<sup>33</sup>.

Na pytanie, czy istnieje jakiś „duch pozareligijny”, Calasso odpowiada negatywnie. Owszem – mówi ten włoski intelektualista – duch jest obecny we wszystkich trzech wielkich religiach. Dla chrześcijan Duch jest osobą Trójcy Świętej, dla żydów już pierwszego dnia stworzenia „Duch Boży unosił się nad wodami”, a dla muzułmanów wszystko wywodzi się z wersetu Koranu, w którym prorok oświadcza: „Duch pochodzi od rozkazu mojego Pana”<sup>34</sup>. To oczywiste, że próżno byłoby szukać analogii między koncepcją ducha/Ducha w tych trzech religiach monoteistycznych a duchowością niereligijną. Calasso podejrzewa, że w przypadku SBNR mamy do czynienia z duchowością *de facto* kryptoreligijną: „Trzeba będzie odjąć jakąś część ducha – nie do końca określoną – «religijnemu», tej ostatniej literze akronimu [SBNR], którą tak uparcie zamierzano trzymać na dystans. Mamy do czynienia z chemiczną dysocjacją, która w dużym stopniu pozostaje niejasna”<sup>35</sup>.

30 Ch. Benke, *Historia duchowości chrześcijańskiej w zarysie*, Kielce 2009, s. 7.

31 Warto zauważyć, że w teologii rozróżnia się specyficzną duchowość chrześcijańską od duchowości religijnej. Zob. M. Daniluk, *Duchowość chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1995, kol. 318–330; S. Witek, *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1995, kol. 330–334.

32 O.C. Thomas, *Spiritual but Not Religious: The Influence of the Current Romantic Movement*, „Anglican Theological Review” 88 (2006), s. 397–415.

33 <https://thepocketscroll.wordpress.com/2024/06/08/spiritual-in-2-senses-spiritualis-spiritalis/> [dostęp: 26.10.2024].

34 Zob. R. Calasso, *Nienazwana terazniejszość...*, s. 62.

35 Tamże.

Trzeba mieć oczywiście świadomość, że Calasso pisze o duchowości niereligijnej z perspektywy jej krytyka, dla którego punktem wyjścia jest – jak się okazuje – założenie, że duchowość w sposób konieczny genetycznie osadzona jest w religijności i poza nią *de facto* nie istnieje. Czy w tej sytuacji nie należałoby jednak mówić nie tyle o duchowości jako takiej, ale wprost o duchowości religijnej, która jest „formą duchowego życia opartego na akceptacji *sacrum* jako wartości nadrzędnej”<sup>36</sup>? Zupełnie inaczej o duchowości bezreligijnej będzie mówił ktoś, kto jest jej „wyznawcą” i pisze o niej z wnętrza tego (sekularnego – ten nawias jest konieczny, jeśli rację ma Huss) doświadczenia. André Comte-Sponville w „Duchowości ateistycznej” odrzuca powiązanie duchowości z zewnętrznym wobec człowieka bytem absolutnym, jakim jest Bóg. „To, że ktoś jest ateistą, nie oznacza, że zaprzecza istnieniu tego, co absolutne. Oznacza natomiast, że zaprzecza transcendencji absolutu, jego duchowości, jego osobowości, zaprzecza, że absolut jest Bogiem”<sup>37</sup>. Źródłem duchowości wcale nie musi być zatem pisany wielką literą boski Duch, który żyje w człowieku, ale jego własny duch, duch ludzki. Francuski filozof precyzuje rozumienie duchowości bezreligijnej (ateistycznej) następująco:

Jeśli wszystko jest immanentne, duch również jest immanentny. Jeśli wszystko jest naturalne, duchowość również jest naturalna. Takie podejście nie odbiera nam życia duchowego, tylko je umożliwia. Żyjemy w świecie i pochodzimy ze świata: duch stanowi część natury. [...] Duchowość w tym ujęciu jest naszym stosunkiem nie tyle do absolutu, nieskończoności lub wieczności, ile do człowieczeństwa, skończoności i czasu<sup>38</sup>.

Można zaryzykować stwierdzenie, że tak rozumiana duchowość byłaby wyższym stanem życia psychicznego, w którym podmiot świadomie reflektuje fakt swojego istnienia. Jak zauważa Robert T. Ptaszek:

Warunkiem pozwalającym na tak kategoryczne rozdzielenie religii i nowej duchowości było ograniczenie tej ostatniej wyłącznie do sfery ludzkiej psychiki i uznanie, że głównym celem jej praktykowania ma być osiągnięcie przez ludzi przyjemnych i inspirujących doznań psychicznych. A doznań tego typu rzeczywiście dostarczać może nie tylko religia, ale także, na przykład, obcowanie ze sztuką czy też kontemplacja piękna przyrody<sup>39</sup>.

36 S. Witek, *Duchowość religijna...*, kol. 330.

37 A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 144–145. Zob. omówienie koncepcji Comte-Sponville’a: T. Halik, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 252–271; F. Lenoir, *Sacrum. Historia ludzkiej duchowości*, tłum. E. Kasprzak-Kozikowska, Kraków 2025, s. 426–432.

38 A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna...*, s. 148–149.

39 R.T. Ptaszek, *Odejdźcie od transcendencji. Współczesna młodzież polska wobec religii i duchowości*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 38 (2025), s. 182–183; DOI 10.12887/38-2025-1-149-12.

#### 4. Duchowość a strategia duszpasterska

Żyjemy w epoce, w której obserwujemy – jak mówi Halík – „przejście od religii do duchowości”, twierdzi on, że „podczas gdy tradycyjne instytucjonalne postacie religii czasem przypominają wysychające koryta rzeki, zainteresowanie wszelkiego rodzaju duchowością niespodziewanie rośnie, jest jak prąd podmywający stare brzegi i wytyczający bieg rzeki na nowo”<sup>40</sup>. Francuska filozofka Chantal Delsol idzie dalej, pisząc w tonie przestrogi:

Chrześcijanie długi czas wierzyli, i wielu spośród nich wierzy nadal, że zastąpić może ich jedynie ateizm, nihilizm albo obydwu razem, czyli – to, co negatywne, niosące jedynie zamęt. W ten sposób można myśleć o sobie, że jest się nie do zastąpienia. [...] Wierzyć lub chcieć wierzyć, że jeśli upadnie cywilizacja chrześcijańska i wraz z nią zawali się wszystko, to ignorancja. Niektóre nurty radykalnego katolicyzmu korzystają z tego typu argumentu, który jedynie je osłabia. Przestańmy wierzyć, że wyłącznie my jesteśmy w stanie nadać światu sens. Panowanie chrześcijaństwa już teraz jest zastępowane – nie przez nicosć czy zamęt, ale formy dobrze znane z historii, pierwotniejsze i bardziej rustykalne. Po upadku chrześcijaństwa nie widzimy panowania zbrodni, nihilizmu, skrajnego materializmu, ale raczej moralność stoicką, pogaństwo, duchowość typu azjatyckiego<sup>41</sup>.

Z kontekstu wypowiedzi autorki wynika, że to nieprecyzyjne określenie, jakim jest „duchowość typu azjatyckiego”, odnosi się do różnorodnych form duchowości „odkrytych po odrzuceniu transcendencji”<sup>42</sup>.

Wydaje się, że w Polsce nie mamy jeszcze jakiegś zmasowanej inwazji tego, co Delsol określa zbiorczo mianem „duchowości azjatyckiej”. Wypada się jednak zgodzić z nią w tym, że choć z teologicznego punktu widzenia przekonanie o niezastępowalności i konieczności chrześcijaństwa i Kościoła jest uzasadnione, to z punktu widzenia wolnego rynku idei przestaliśmy być monopolistami i, chcąc nie chcąc, zostaliśmy wrzuceni w sytuację konkurencyjności, gdy można wybierać między religiami i duchowościami<sup>43</sup>. Oprócz tradycyjnych religii i Kościołów na tym rynku idei jest jeszcze duchowość „niezrzeszona”, czyli niepowiązana z żadną tradycją czy instytucją, która też wcale niekoniecznie utożsamia się z duchowością ateistyczną<sup>44</sup>.

40 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 229.

41 Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2023, s. 115–116.

42 Tamże, s. 59.

43 Zob. A. Draguła, *Kościół na rynku. Eseje pastoralne*, Warszawa 2020.

44 Przykładem popularności nowych, alterreligijnych form duchowości jest status Olgi Tokarczuk i jej pisarstwa, które można zdefiniować jako nową gnozę. Zob. T. Plata, *Czulość nas rozszarpie. Olga Tokarczuk i współczesne przygody nierozumu*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2024.

Jak zauważa amerykańska badaczka języka Amanda Montell, „to prawda, że w dawnych czasach, jeśli ludzie potrzebowali wspólnoty i odpowiedzi, intuicyjnie zwracali się do religii. Ale coraz częściej tak się już nie dzieje. Każdego dnia coraz więcej Amerykanów rezygnuje z przynależności do Kościołów głównych nurtów i rozprasza się”. Jak przyznaje, „etykietkę «duchowy, ale nie religijny» przykleja sobie” większość jej dwudziestokilkuletnich przyjaciół. Dane zebrane przez Pew Research z 2019 roku wykazały, że czterech na dziesięciu milenialsów nie identyfikuje się z żadną religią. Był to wzrost o prawie 20 punktów procentowych w porównaniu z badaniem przeprowadzonym osiem lat wcześniej<sup>45</sup>. W roku 2012 aż 37% Amerykanów określało się jako SBNR<sup>46</sup>.

Jakie są przyczyny rosnącej popularności duchowości niereligijnej, zwłaszcza wśród ludzi młodych? Amanda Montell przywołuje badania przeprowadzone przez Harvard Divinity School z 2015 roku, które pokazały, że „młodzi ludzie wciąż szukają «zarówno głębokiego doświadczenia duchowego, jak i doświadczenia wspólnotowego», aby nadać swojemu życiu sens – ale mniej niż kiedykolwiek zaspokaja te pragnienia konwencjonalna wiara”<sup>47</sup>. W Polsce – oprócz procesów globalnych dotyczących religii – dodatkowym czynnikiem jej porzucania jest kryzys instytucji Kościoła i spadek zaufania do Kościoła, co objawia się głównie wśród ludzi młodych. Coraz bardziej dystansująca się od Kościoła, wypisująca się z religii i przestająca przystępować do sakramentów młodzież nie popada koniecznie w ateizm i nihilizm, jak słusznie zauważyła Delsol. Bardzo często zostaje natychmiast zagospodarowana przez uproszczone propozycje duchowe czy alterreligijne będące ersatzem postawy religijnej (wiary). Dlaczego tak się dzieje? Montell powołuje się na funkcjonalne rozumienie religii, które akcentuje nie tyle, czym są religie, ale co one robią: „a mianowicie, że mają zapewnić następujące cztery idee: doniosłe znaczenie, dążenie do celu, poczucie wspólnoty i piękny rytuał. Coraz rzadziej poszukujący znajdują to wszystko w Kościele”<sup>48</sup> i kierują się tam, gdzie znajdują przynajmniej namiastki tych religijnych funkcjonalności. Co więcej, nowa duchowość – jako nieograniczona instytucjonalnymi regułami, doktryną czy skodyfikowaną etyką – jest o wiele bardziej dostępna niż klasycznie rozumiana religia. Nowe formy duchowości „odnoszą się zwykle do jego [człowieka] subiektywnych, psychicznych odczuć. I chyba właśnie stąd wynika ich popularność – wszak sferę psychiki,

45 A. Montell, *Idź za mną. Język sekciarskiego fanatyzmu*, tłum. A. Pluszka, Wołowiec 2024, s. 28–29.

46 C. Funk, G. Smith, „Nones” on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation, „The Pew Forum on Religion and Public Life”; <http://www.pewforum.org/files/2012/10/None-sOnTheRise-full.pdf> [dostęp: 24.10.2024].

47 A. Montell, *Idź za mną...*, s. 28–29.

48 Tamże, s. 29.

pozwalającą na doznawanie wrażeń, odczuwanie emocji i myślenie, posiada każdy człowiek”<sup>49</sup>. Mówiąc jeszcze inaczej, duchowość pozareligijna jest i łatwiejsza, i bardziej dostępna.

Podczas wspomnianego już wystąpienia na otwarcie europejskiego zgromadzenia synodalnego Halík wezwał, aby Kościół był bardziej otwarty na „duchowych poszukiwaczy”<sup>50</sup>. Jeśli prawdą jest to, co piszą Halík, Delsol czy Montell (a także wielu polskich filozofów socjologów religii<sup>51</sup>), strategicznym celem Kościołów musi być uwzględnienie oczekiwań (młodych) ludzi, którzy przede wszystkim poszukują w Kościele przestrzeni duchowej. Ta przestrzeń jest jednak specyficznym rozumiana. Znamienne jest to, co pisze Hayes o młodych ludziach zapisujących się w Ameryce na kursy teologii:

Szkoły teologiczne mogą służyć tej grupie w sposób, do którego nie są przystosowane ani wydziały nauk religijnych, ani Kościoły. Ich pytania i perspektywy mogą ożywić dyskusje w klasie. I mogą wzmocnić liczebnie nasze wspólnoty, gdy frekwencja w kościele spada. Z drugiej strony, rozmawiam z niektórymi nauczycielami, którzy mają trudności z nauczaniem SBNR-ów razem z uczniami zakorzenionymi w tradycji kościelnej. Studenci SBNR chcą odkrywać osobiste prawdy i dlatego mogą być zniecierpliwieni studiowaniem określonej tradycji. Brakuje im podstawowej wiedzy na temat Pisma Świętego, liturgii i doktryn, którą posiada wielu innych uczniów<sup>52</sup>.

Można oczywiście zakwestionować zasadność cytowania opinii anglikanina z Toronto i jej adekwatność wobec polskiej sytuacji religijnej. Deklarowany dystans wielu młodych ludzi (piszę o tym także z doświadczenia akademickiego) do religii katolickiej oraz instytucji Kościoła katolickiego w Polsce bardzo często idzie w parze z zainteresowaniami i wyrażanymi wprost oczekiwaniami duchowymi. Są one treściowo niesprecyzowane, skoncentrowane na osobistym doświadczeniu. Odwołując się do koncepcji Halíka, trzeba by je sytuować w obszarze szeroko rozumianej *fides qua*, w sferze owego egzystencjalnego prezaufania, które nie ma ukonkretnionego adresata.

Jak w tej sytuacji winno zareagować duszpasterstwo? Wydaje się, że możliwe są dwa podejścia. Pierwsze to wstępna akceptacja duchowości potencjalnego odbiorcy Ewangelii, a w konsekwencji budowanie na jego płynnej, heterodoksyjnej,

49 R.T. Ptaszek, *Odejście od transcendencji...*, s. 183.

50 Zob. T. Halík, *Reforma Kościoła...*, s. 116.

51 Zob. R.T. Ptaszek, *Odejście od transcendencji...*, s. 172–187; R. Tyrała, *Pozareligijna duchowość (polskich) niewierzących*, „Studia Humanistyczne AGH” 12/3 (2013), s. 67–79; H. Mielicka-Pawłowska, *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków 2017.

52 A.L. Hayes, *Spiritual but Not Religious...*

niezorientowanej transcendentnie *fides qua*, a następnie głoszenie Chrystusa, które winno doprowadzić do ukierunkowania owego uprzedniego prezaufania w stronę Boga osobowego. To podejście proponuje ewolucyjne przejście od duchowości nieokreślonej do duchowości teistycznej o jasnym komponentie *fides quae*. Taka metoda ewangelizacji znana jest z historii misji, także wczesnośredniowiecznych misji europejskich. Zarzuca się jej jednak często, że prowadzić może do asymilacji różnych duchowości, pomieszania porządków: nieiteistycznego i teistycznego. Drugie podejście będzie akcentowało konieczność porzucenia dotychczasowego doświadczenia duchowego. Taka ewangelizacja „na surowym korzeniu” za punkt wyjścia bierze *fides quae* – przedmiot wiary, a dopiero potem skupia się na budowaniu relacji do owego przedmiotu wiary, czyli na płaszczyźnie *fides qua*.

Bez względu na to, jaką przyjmie się strategię duszpasterską wobec przejawów nowej duchowości, trzeba pamiętać, że istnieje fundamentalne rozróżnienie między religią rozumianą jako zbawcze odniesienie człowieka do Boga a systemami alterreligijnymi, parareligijnymi, czyli takimi, które wypełniają różne funkcje religijne, nie oferując jednak drogi zbawienia przez Boga<sup>53</sup>. Tutaj sytuują się różne przejawy współczesnej duchowości. Istotą religii jest *ordo hominis ad Deum*, a w tym *ordo*, czyli porządku, zarówno *fides qua*, jak i *fides quae* ostatecznie muszą być ukierunkowane na osobowego Boga.

## Podsumowanie

Jak zauważa Mariański, „w religijnym wymiarze duchowość jest odnoszona do duchowych doświadczeń człowieka wierzącego oraz sposobu jego przeżywania wiary w Boga”<sup>54</sup>, natomiast w duchowości, która często definiowana jest przez przymiotnik „nowa”, „nie mamy do czynienia z podporządkowaniem się Bogu, lecz z procesem indywidualizacji, w centrum którego stoi poszukująca swego «ja» jednostka i jej rozwój”<sup>55</sup>. Ewentualne działania duszpasterskie podejmowane w takiej sytuacji wymagają dużej roztropności, która uwzględni zindywidualizowaną perspektywę duchowego poszukiwacza. Jak zauważa Halík, „duchowe towarzyszenie poszukującym jest prawdopodobnie tą formą służby, którą Kościół może teraz zaproponować nie tylko wierzącym z własnych kręgów, lecz także rosnącej populacji *nones*”<sup>56</sup>.

53 Zob. K. Kałuża, *Ku teologicznemu rozumieniu religii*, „Analecta Cracoviensia” 49 (2017), s. 41–65.

54 J. Mariański, *Nowa duchowość...*, s. 24.

55 Tamże, s. 51.

56 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 239. W literaturze anglosaskiej jako określenie grupy osób, które nie angażują się w tradycyjną religię, a jednocześnie wykazują duchowe zainteresowania, spotka się takie pojęcia jak *nones* (noni) czy *remixed* (zremiksowani). „Określenie «zremiksowani» opisuje skłonność współczesnych poszukujących do mieszania

Z perspektywy duszpasterskiej punktem odniesienia dla tego duchowego towarzyszenia winna być *fides quae* rozumiana tak, jak ją pojmuje wiara biblijna, gdzie ostatecznym jej przedmiotem jest osoba Jezusa Chrystusa. Już na wstępie trzeba się będzie jednak zgodzić na proces powolny, ze strony duchowego poszukiwacza nacechowany dużym krytycyzmem wobec instytucji Kościoła i mocno zindywidualizowany.

## Bibliografia

- Benke Ch., *Historia duchowości chrześcijańskiej w zarysie*, Kielce 2009.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Bujak J., *Fides quae creditur, czyli relacja wiary i rozumu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2014), s. 7–22.
- Burton T.I., *Strange Rites: New Religions for a Godless World*, New York 2000.
- Calasso R., *Nienazwana terażniejszość*, tłum. J. Ugniewska, Gdańsk 2019.
- Chmielewski M., *Duchowość*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 226–232.
- Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Daniluk M., *Duchowość chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1995, kol. 318–330.
- Davie G., [rozmowa] *W spektrum wiary i niewiary*, „Więź” 2 (2024), 696, s. 124–133.
- Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2023.
- Draguła A., *Kościół na rynku. Eseje pastoralne*, Warszawa 2020.
- Duchow(n)y*, <https://sloowniketymologiczny.uw.edu.pl/entry/36>.
- Dworkin R., *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014.
- Erlandson S., *Spiritual but Not Religious: A Call to Religious Revolution in America*, Bloomington 2000.
- Funk C., Smith G., „Nones” on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation, „The Pew Forum on Religion and Public Life”, <http://www.pewforum.org/files/2012/10/NonesOnTheRise-full.pdf>.

i dopasowywania wierzeń i rytuałów z różnych kręgów (religijnych i świeckich), aby wymyślić własny duchowy układ”. A. Montell, *Idź za mną...*, s. 29. Autorką terminu *remixed* jest teolożka Tara Isabella Burton. T.I. Burton, *Strange Rites: New Religions for a Godless World*, New York 2000.

- Halik T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków 2022.
- Halik T., *Reforma Kościoła nie uda się bez ożywienia duchowości*, „Więź” 1 (2023), 691, s. 115–123.
- Hayes A.L., *Spiritual but Not Religious*, Toronto School of Theology, 6.03.2018 r.; <https://web.archive.org/web/20180405215032/https://www.tst.edu/about/spiritual-not-religious>.  
<https://thepocketscroll.wordpress.com/2024/06/08/spiritual-in-2-senses-spiritualis-spiritualis>.
- Huss B., *Spiritual, but not Religious, but not Secular: Spirituality and its New Cultural Formations* (Lecture draft); [https://www.academia.edu/37804743/Spiritual\\_but\\_not\\_Religious\\_but\\_not\\_Secular\\_Spirituality\\_and\\_its\\_New\\_Cultural\\_Formations\\_Lecture\\_draft\\_](https://www.academia.edu/37804743/Spiritual_but_not_Religious_but_not_Secular_Spirituality_and_its_New_Cultural_Formations_Lecture_draft_).
- Huss B., *Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular*, „Journal of Contemporary Religion” 1 (2014), 29, s. 47–60. DOI: 10.1080/13537903.2014.864803.
- Kałuża K., *Ku teologicznemu rozumieniu religii*, „Analecta Cracoviensia” 49 (2017), s. 41–65. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/acr.2405>.
- Lenoir F., *Sacrum. Historia ludzkiej duchowości*, tłum. E. Kasprzak-Kozikowska, Kraków 2025.
- Mariański J., *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2011), s. 15–55.
- Mariański J., *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne*, Warszawa 2019.
- Mastej J., *Wiara*, w: M. Rusecki (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1323–1328.
- Mielicka-Pawłowska H., *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków 2017.
- Montell A., *Idź za mną. Język sekciarskiego fanatyzmu*, tłum. A. Pluszka, Wołowiec 2024.
- Nosowski Z., *Pójdźmy gdzie indziej*, „Więź” 2 (2017), s. 95–100.
- Pawluczuk W., *Duchowość*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa 2004, s. 90–92.
- Ptaszek R.T., *Odejście od transcendencji. Współczesna młodzież polska wobec religii i duchowości*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 38 (2025), s. 182–197. DOI: 10.12887/38-2025-1-149-12.
- Salai S., Crowley P., *How the Spiritual Exercises can help non-Catholic*, „America” 09.10.2016 r., <https://www.americamagazine.org/faith/2016/11/09/how-spiritual-exercises-can-help-non-catholics>.
- Plata T., *Czułość nas rozszarpie. Olga Tokarczuk i współczesne przygody nierozumu*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2024.

Thomas O.C., *Spiritual but Not Religious: The Influence of the Current Romantic Movement*, „Anglican Theological Review” 88 (2006), s. 397–415.

Tyrała R., *Pozareligijna duchowość (polskich) niewierzących*, „Studia Humanistyczne AGH” 12/3 (2013), s. 67–79.

Witek S., *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1995, kol. 330–334.

Wuthnow R., *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, Berkeley 1998.

## (NOWA) DUCHOWOŚĆ JAKO WYZWANIE DUSZPASTERSKIE

### Streszczenie

Wielu badaczy wskazuje na istotne przesunięcie w pejzażu religijno-duchowym, z którymi mamy współcześnie do czynienia. Oprócz duchowości religijnej, w tym chrześcijańskiej (katolickiej), pojawiają się coraz częściej nowe formy duchowości, które nie odwołują się już do religii, jak na przykład duchowość ateistyczna. Współczesna duchowość nie zawsze jest genetycznie powiązana z religijnością. Przeciwnie, angielski akronim SBNR – *Spiritual But Not Religious* – wprost wskazuje na pozareligijny charakter takiej duchowości. Punktem wyjścia do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o duszpasterską reakcję Kościoła na to zjawisko jest najpierw usytuowanie duchowości w przestrzeni aktu wiary (*fides qua* i *fides quae*), a następnie określenie relacji duchowości wobec postawy religijnej i niereligijnej (sekularnej). Uwzględnienie tych dwóch perspektyw pozwoli na wypracowanie wskazówek dla strategii duszpasterskiej wobec osób deklarujących się jako duchowe, ale niereligijne i niezrzeszone.

Słowa kluczowe: duchowość, *fides qua*, *fides quae*, SBNR, Tomáš Halík, Chantal Delsol, Amanda Montell

### Nota autorska

Andrzej Draguła – duchowny katolicki, kapłan diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, autor wielu książek, m.in. *Syn marnotrawny. Biografia ocalenia, Kościół, który wyznaję. Między zgorzaniem a nadzieją, Kościół na wolnym rynku. Eseje pastoralne*. Mieszka w Zielonej Górze. E-mail: andrzej.dragula@usz.edu.pl.

### Cytowanie

Draguła A., *(Nowa) duchowość jako wyzwanie duszpasterskie*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 39–54. DOI: 10.18276/cto.2025.41-03.