

Historia duchowości
Czas ojców Kościoła

Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 3675

50 lat
**Uniwersytetu
Śląskiego**
w Katowicach

Jan Słomka

Historia duchowości Czas ojców Kościoła

Recenzent
Mariusz Szram

Spis treści

Wstęp. O teologii duchowości	7
Praeparatio evangelica	17
Judaizm starotestamentalny	18
Stoicyzm	25
Podstawy życia duchowego chrześcijan	35
Chrzest – fundament tożsamości i duchowości chrześcijańskiej	36
Eucharystia	41
Pismo Święte	48
Modlitwa	51
Post i jałmużna	57
Dwa nurty duchowości	61
Duchowość męczeńsko-eschatologiczna	61
Duchowość mądrościowo-obywatelska	67
Klemens Aleksandryjski (ok. 150–212)	72
Ambroży z Mediolanu (339–397)	75
Dwóch największych	77
Orygenes (ok. 185–254)	77
Augustyn (354–430)	86
Dziewictwo i celibat	93
Kontekst kulturowy	93
Geneza i rozwój ideału dziewictwa w pierwszych czterech wiekach	96
Nauka Augustyna	99

Monastycyzm	103
Monastycyzm pustelniczy	107
Duchowość anachoretyzmu	108
Ewagriusz z Pontu (345–399)	114
Monastycyzm wspólnotowy, czyli cenobityzm	120
Reguła Pachomiusza	120
Reguła Benedykta	125
Tradycja bazylikańska	127
Monastycyzm augustiański	133
Bezdroża duchowości	137
Manicheizm	137
Pelagianizm	141
Podsumowanie	145
Bibliografia	147
Przywołane dzieła ojców Kościoła, pisarzy kościelnych i filozofów	147
Opracowania z historii i teologii duchowości starożytnej i ogólne (wybrane publikacje w języku polskim ostatnich 40 lat, oprac. Krzysztof Abucewicz)	151
Historia duchowości	151
Historia i duchowość monastycyzmu	153
Mistyka chrześcijańska	155
Summary	157
Zusammenfassung	159

Wstęp

O teologii duchowości

Historia duchowości, jaką tu przedkładam, jest przeznaczona przede wszystkim dla teologów. Zakładam więc, że czytelnik ma wykształcenie teologiczne i nie wyjaśniam każdego użytego w tekście pojęcia, a także nie podaję wielu informacji o życiu i twórczości autorów, których teksty przywołuję i analizuję¹. Również z tego względu we Wstępie wiele uwagi poświęcam kwestiom metodologicznym, które dla nie-teologa mogą być zupełnie nieinteresujące. Są one jednak, jak sądzę, ważne jako wyjaśnienia teologicznego zamysłu, jaki leży u podstaw struktury i sposobu przedstawiania treści dotyczących życia duchowego w omawianym okresie. Jednak mam nadzieję, że mimo to książka będzie strawna również dla czytelników zainteresowanych tematem, nieposiadających akademickiego wykształcenia teologicznego. Troska o świadome pielęgnowanie swojego życia duchowego pojawia się przecież jako naturalna konsekwencja pragnienia, by wiara dojrzewiała i coraz lepiej kształtowała ludzkie życie. Taka troska z kolei rodzi ciekawość, potrzebę poznania tradycji duchowych, jakie kształtowały życie chrześcijańskie od jego początków, aż po dzisiaj. Mam nadzieję, że ta książka jakąś część owej ciekawości pomoże zaspokoić.

Zamierzam zatem przedstawić historię duchowości chrześcijańskiej w pierwszych wiekach Kościoła, czyli w okresie

¹ Poza tym: wszystkie tego typu informacje, a także streszczenia tekstów i nieraz całe omawiane tutaj teksty są obecnie dostępne w internecie na odległość kilku kliknięć.

patrystycznym. Nieco więcej miejsca poświęcę tradycji łacińskiej. W moim zamyśle takie opracowanie jest nie tylko historią rozumianą jako materiał wyjściowy do tworzenia teologii duchowości, ale już pełnoprawną formą tekstu z zakresu teologii duchowości. Innymi słowy: sądzę, że historia duchowości jest jednym z możliwych sposobów uprawiania teologii duchowości. Spróbuję pokrótce uzasadnić takie swoje przekonanie. A więc najpierw trzeba przypomnieć, że teologia duchowości, jako dyscyplina teologiczna w ramach uniwersyteckiej struktury wykładu teologii, jest stosunkowo młoda i wobec tego ciągle jeszcze (?) trwają dyskusje odnośnie do jej przedmiotu, metody, powiązań z innymi dyscyplinami teologicznymi. Spróbuję, wyłącznie na użytek doraźny, sprecyzować, jakie ustalenia przyjmuję w tych tematach.

Duchowość, życie duchowe to jest życie ludzkie ujmowane w jego najwyższym wymiarze. Chrześcijańskie rozumienie życia duchowego opiera się na wierze, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. A więc każdy człowiek, po prostu z tej racji, że jest człowiekiem, nosi w sobie obraz Boga. A to jakoś przejawia się w ludzkim życiu. Ten wymiar życia ludzkiego nazywam życiem duchowym. Życie każdego człowieka ma w sobie pierwiastek duchowy. Z tego oczywiście nie wynika, że każdy prowadzi świadomie życie duchowe.

Życie duchowe nie jest po prostu jedną z dziedzin życia, obok na przykład zawodowego czy rodzinnego. Jest wymiarem, pierwiastkiem przenikającym całe życie ludzkie. Na pewno – choć duchowość człowieka przejawia się przede wszystkim w jego życiu religijnym – życie duchowe nie jest tożsame z życiem religijnym. To stwierdzenie jest dla mnie ważne, gdyż będę pokazywał, w jaki sposób duchowość kształtuje różne obszary życia ludzkiego, co jednak nie podważa faktu, że fundamentem duchowości człowieka są treści jego wiary. Ale związek między treściami wiary a sposobami życia duchowego nie jest prosty. Tym tema-

tem zajmę się nieco dalej przy omawianiu specyfiki teologii duchowości.

Dwa wymiary życia ludzkiego – duchowość i kultura – są sobie bliskie. Jeżeli życie duchowe definiuję, wychodząc od rozumienia człowieka jako obrazu Boga, to kulturę pojmuję jako coś specyficznie ludzkiego, wyraz człowieczeństwa, niezależnie od tego, jak to człowieczeństwo będzie rozumiane. Przyjmując takie rozumienie kultury, teolog duchowości studiuje kulturę jako podstawowe środowisko życia duchowego, jego ważny składnik. Zapewne kulturoznawca będzie miał perspektywę odwrotną: zobaczy życie duchowe jako część kultury, ale ja pozostaję przy spojrzeniu teologa.

Teologia duchowości bada życie duchowe zgodnie z metodami właściwymi dla nauk teologicznych. Co jest jej celem? Na pewno jednym z celów jest pomoc, wsparcie wierzących w prowadzeniu życia duchowego. Takie wsparcie teologia daje w sobie właściwy sposób, przez pomnażanie wiedzy i, miejmy nadzieję, mądrości. Dzięki temu staje się możliwe lepsze zrozumienie różnych przejawów i form życia duchowego. W życiu tym trzeba dokonywać wyborów i posiadać umiejętność rozróżniania tego, co dobre, owocne, życiodajne, od tego, co szkodliwe, trujące. Teologia duchowości powinna być jednym z podstawowych narzędzi pomocnych w takim rozróżnianiu, a nie jest to łatwe zadanie. Sądzę, że jest ono trudniejsze od analogicznego zadania, jakie stoi przed teologią moralną. Teologia moralna ma pomagać w odróżnianiu grzechu od tego, co nie jest grzechem; to jedno z jej ważniejszych zadań. Choć w życiu, w konkretnych sytuacjach bywa to trudne, punkt oparcia jest jasny: przykazania Boże, prawo moralne. W ten sposób teologia moralna niejako oczyszcza pole dla teologii duchowości: to, co jest grzechem i prowadzi do grzechu, na pewno nie może być akceptowalnym w Kościele sposobem życia duchowego. Natomiast w życiu duchowym, nawet jeżeli poddamy je ocenie teologii moralnej, i tak pozostaje wiele pytań. Jest wiele sposobów życia duchowego, które trudno natychmiast ocenić. Można

tu przytoczyć słowa z Pierwszego Listu świętego Jana 4,1: „Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga”. Teologia duchowości winna być pomocą w tym badaniu. Na pewno znajomość tradycji duchowych chrześcijaństwa jest tutaj jednym z niezbędnych narzędzi.

Tak więc teologia moralna pomaga teologii duchowości, odpowiadając na pierwsze, fundamentalne pytanie o zgodność życia z wymaganiami Ewangelii. W ten sposób niejako ustanawia granice przestrzeni, w której porusza się teologia duchowości. Co najmniej równie istotna i warta rozważenia jest wzajemna relacja teologii duchowości i teologii dogmatycznej. Jak już wspomniałem, życie duchowe jest budowane na treściach wiary, a ponieważ treści wiary są badane przez dogmatykę, związek tych dziedzin teologii wydaje się oczywisty. Jest on znakomicie wyrażony w fundamentalnej kategorii: „ortodoksja”. Otóż zawarte w tym pojęciu greckie słowo *dóxa* oznacza jednocześnie treść, to, co wyznajemy o Bogu, jak i oddanie chwały Bogu. Przeciwnością ortodoksji są jednocześnie bałwochwalstwo i herezja.

Trafnie ujmuje ten wzajemny związek krążące wśród teologów porównanie: dogmatyka to szkielet, a teologia duchowości to ciało. Dopiero razem tworzą żywy organizm. Ciało wspiera się na szkielecie, ale szkielet bez ciała jest poniekąd symbolem śmierci. Ale ten ścisły związek ma skomplikowaną naturę. Na pewno nie jest tak, że najpierw Kościół formułuje dogmat i na podstawie dogmatu kształtowane jest życie duchowe. Ta zależność jest wzajemna. Dogmat rodzi się nie tylko z dyskusji teologicznych, ale z życia wiary Kościoła, a zatwierdzony – dalej to życie kształtuje. Mamy tu do czynienia z klasycznym kołem hermeneutycznym. Warto przypomnieć starą regułę: *lex orandi – lex credendi*; Kościół wierzy tak, jak się modli.

Skomplikowana natura związku dogmatyki i duchowości przejawia się w jeszcze inny sposób. Otóż, choć życie duchowe jest powiązane z treściami wiary, te same treści

wiary mogą owocować bardzo odmiennymi formami życia i, w drugą stronę, zupełnie odmiennie treści wiary mogą wyrażać się w zdumiewająco podobnych formach życia duchowego. Tu przychodzi na myśl przede wszystkim monastycyzm buddyjski i chrześcijański. Wykazują one sporo podobieństw i na pewno uprawnione jest stosowanie tego samego słowa – „monastycyzm” – choć różnice doktrynalne między chrześcijaństwem a buddyzmem są fundamentalne i nawet nie wiem, czy samo słowo „doktryna” w odniesieniu do chrześcijaństwa i buddyzmu może być zastosowane w tym samym znaczeniu.

Zatem o ile teologia dogmatyczna jasno wytycza granice ortodoksji, to teologia duchowości nie może poprzestać na ustaleniach dogmatyki. Przekonanie o możliwej wspólnocie życia duchowego jest zbudowane na wierze, że każdy człowiek jest obrazem Boga. A więc nie wolno *a priori*, tylko dlatego że jakiś duchowy sposób życia dzieje się poza granicami Kościoła, odrzucać go i wykluczać ze sfery zainteresowań duchowych. Życie duchowe wydaje się jednym z uprzywilejowanych obszarów dialogu ekumenicznego (warto pamiętać o zasadzie *communicatio in spiritualibus*) oraz dialogu międzyreligijnego. Ważnym i niełatwym zadaniem teologii duchowości jest zatem pomoc w rozeznawaniu duchowej wartości zjawisk, form życia duchowego, które przychodzą spoza kręgu naszej wiary. Teolog powinien pomóc rozpoznawać zagrożenia, ale i – to jest przynajmniej równie ważne – demaskować zagrożenia urojone.

Często spotykamy się ze sformułowaniem „prawa życia duchowego”. Na pewno zadaniem teologii duchowości jest studiowanie i rozpoznawanie tych praw. Ale trzeba najpierw doprecyzować rozumienie tego pojęcia. Otóż te „prawa” na pewno nie są analogiczne do praw fizyki, które działają obiektywnie i wbrew prawom fizyki nic nie ma prawa działać, nic nie da się skonstruować. Prawa życia duchowego nie są także tym samym co prawa moralne. Te prawa dotyczą życia ludzkiego, mają swoje źródło w Bogu i w naturze ludzkiej i odwo-

lują się do wolnej woli człowieka. Ale są jakoś zobiektywizowane, ujmowane w reguły ogólne. Natomiast prawa życia duchowego, choć też są zakorzenione w naturze człowieka, stworzonego na obraz Boży, raczej nie dają się ująć w sztywne, ogólne formuły, niezależne od kontekstu. Są formułowane przez mistrzów życia duchowego i żyją przede wszystkim jako rady, pomoc w rozstrzygnięciach podejmowanych w życiu duchowym. Ich formalizacja ma charakter wtórny, pomocniczy. Na pewno nie da się ich po prostu mechanicznie zastosować jako prostej instrukcji do wykonania.

Z pewnością nie jest zadaniem teologii duchowości stworzenie czegoś analogicznego do dogmatów: Urząd Nauczycielski Kościoła, który strzeże ortodoksji i nauki moralnej, rzadko i oszczędnie dokonuje autorytatywnych rozstrzygnięć w sprawach dotyczących życia duchowego. Teologia duchowości nie może zatem ograniczać się do studiowania dokumentów Kościoła. Jej podstawowym źródłem pozostają pisma mistrzów duchowych.

A zatem można zapytać: czy istnieje duchowość katolicka? Tak, ale tylko jeżeli rozumieć ją opisowo w ten sposób: duchowość katolicka to są wszelkie formy życia duchowego, jakie pojawiły się i zostały zaakceptowane w Kościele katolickim.

Skoro tak, to celem pracy teologów duchowości nie może być opracowanie systematyczne, opisujące idealne życie katolika. Na pewno potrzebny jest pewien poziom systematyzacji, porządkowanie, pokazywanie wzajemnych zależności, podobieństw i różnic, ale to wszystko powinno pozostać otwarte, mieć charakter służebny, a nie dążyć do zbudowania systemu, idealnego wzorca życia duchowego katolika. Drogi życia duchowego są wyznaczane przez mistrzów, świętych. To życie ma wiele kształtów i Kościół już wyzbył się pokusy hierarchizowania, wskazywania kolejnych stopni i stanów doskonałości.

Temat wzajemnej relacji teologii duchowości i psychologii jest żywo dyskutowany, należy zatem, choć nie wiąże

się bezpośrednio z niniejszym opracowaniem, poświęcić mu kilka słów. Nowożytna psychologia wyrosła w dużej mierze w opozycji do tradycyjnej wiedzy o człowieku, w tym duchowości. Oferuje, głównie przez badania metodami właściwymi dla nauk eksperymentalnych, zupełnie nowy rodzaj wiedzy o ludzkich zachowaniach, emocjach i rządzących nimi prawach. Psychologiczne analizy i oceny ludzkich zachowań często kwestionowały i kwestionują tradycyjne reguły życia duchowego. Czasami mogło się wydawać, że ta nowa wiedza unieważnia stare tradycje. Otóż psychologia patrzy na człowieka niejako z zewnątrz i od dołu, to znaczy bada wszystkie czynniki wpływające na jego decyzje, emocje i zachowania. Nie neguje zasadniczo (pomijam nurty ekstremalne) wolnej woli człowieka, ale niejako bierze ją w nawias i pokazuje to wszystko, co w naszych zachowaniach nie wynika z wolnej woli. Teologia duchowości patrzy na wolną wolę człowieka z zupełnie innej perspektywy. Rozpatruje ją w relacji do Boga (łaska Boża) oraz z uwzględnieniem tajemnicy grzechu pierwotnego. Mimo to sądzę, że teolog duchowości winien uważnie studiować psychologię, gdyż jest ona znakomitym współczesnym antidotum na wszelkie pokusy pelagianizmu. Teolog nie powinien jednak dać sobie narzucić jej perspektywy ani oddać jej ostatniego słowa. A w wielu konkretnych sytuacjach, gdy wskazówki psychologa radykalnie rozbiegają się z tym, co mówi teologia duchowości, teolog, jeżeli jest przekonany do swoich racji, po namyśle i z ostrożnością powinien mieć odwagę pójść wbrew temu, co mówi psycholog. Podobnie w kwestii języka: teolog duchowości powinien znać język psychologii, ale winien być bardzo ostrożny i oszczędny w stosowaniu tego języka w opisie zjawisk duchowych.

Wracam do mojego początkowego stwierdzenia: otóż historia duchowości sama w sobie spełnia wiele z zadań postawionych przed teologią duchowości, a więc mogą uznać ją za jedną z pełnoprawnych form uprawiania teologii duchowości.

Historia duchowości ma swój specyficzny charakter. Ponieważ opisuje zjawiska życia duchowego, o wiele bardziej niż historia powszechna jest interpretacją, samodzielną rekonstrukcją dokonaną na podstawie lektury tekstów z opisywanego okresu. Nie jest zatem możliwe napisanie obiektywnej historii duchowości i każdy teolog pisze jej swoją wersję. Ja też nie roszczę sobie najmniejszych pretensji do obiektywności i kompletności mojego opracowania.

Przedstawiana tutaj historia życia duchowego w pierwszych wiekach Kościoła jest owocem lektury pism ojców Kościoła. Przy czym jest to lektura wybiórcza, poszukiwanie odpowiedzi na pytania, jakie powinien postawić teolog duchowości. Ojcowie oczywiście pisali o tym, co ich interesuje, co było ważne dla Kościoła w ich czasach, a nie myśleli o tym, czego w ich pismach będą szukali badacze w kolejnych wiekach. Ale wszystkie ich pisma łączy jedno: wyrastają z głębokiego przeżycia wiary, powstają w środku żywego Kościoła. Dlatego są znakomitym źródłem dla studium duchowości. A zresztą nie mamy żadnej innej drogi do poznania życia duchowego tamtego czasu. Nie istnieją, i z powodów oczywistych nigdy się nie pojawią, badania statystyczne mogące pokazać liczbowo stan praktyk religijnych, przeciętną świadomość i wiedzę religijną, poziom przestrzegania przykazań itd. w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Czytelnik tego opracowania może być zdumiony, a nawet rozczarowany, gdyż rzadko, a wręcz prawie wcale, nie pojawia się w nim temat miłości bliźniego. Oczywiście nie oznacza to, że ten temat nie jest ważny, ale coś dokładnie przeciwnego. Otóż przykazanie miłości Boga i bliźniego jest podstawą i treścią wszystkich pouczeń duchowych i nawiązań moralnych. Jak to często bywa: to, co najważniejsze, jest bezpośrednio niewidoczne, o tym się dużo nie mówi².

² Taką sytuację dość często spotykamy w pismach ojców: to, co duchowo najważniejsze, wcale nie jest najszerzej opisywane. W niniejszym opracowaniu kilkakrotnie będę na tę dysproporcję wskazywał.

Albo jeszcze inaczej: całe nauczanie chrześcijańskie jest komentarzem do tego podwójnego przykazania.

W tym opracowaniu w zasadzie pomijam historię mistyki. Jest to ważna, obszerna i specyficzna dziedzina życia duchowego. Powinna znaleźć się w ramach historii duchowości. Ale w ostatnich dziesięcioleciach ukazało się w języku polskim przynajmniej pięć opracowań mistyki starochrześcijańskiej, czuję się więc zwolniony z obowiązku obszernego, adekwatnego do jego znaczenia, opisanego tego obszaru życia duchowego. Natomiast w bibliografii jest osobny dział przedstawiający polskojęzyczne publikacje poświęcone historii mistyki chrześcijańskiej.

History of Spirituality: The Time of the Church Fathers

Key words: Christian antiquity, spirituality, monasticism, virginity, Church Fathers

Summary

History of Spirituality attempts to capture the basic elements constituting the spiritual life of Christians in the initial five centuries of the Church's existence. Since Christianity was born at the intersection of two worlds, Jewish and Greek-Roman, it seems indispensable to first briefly characterize the spiritual life of the said two cultural areas. This very topic is the subject of Chapter One. The subsequent chapter, in turn, discusses foundations of Christians' spiritual life: baptism, which defines the Christian identity, the Holy Eucharist, the place occupied by the Holy Bible in the life of Christians, as well as prayer and fasting. The chapter which follows outlines the two spiritual traditions developed in the early days of the Church. First of them was for the most part eschatologically-oriented, praising martyrdom, and treating what is earthly and worldly as a mere transition period unworthy of our undivided attention. The second tradition aims to edify human spirituality based on the promise of resurrection. It likewise sees the readiness for martyrdom as Christian responsibility, but at the same time underscores achieving perfection here on Earth. Besides, this tradition draws upon the Greek philosophy and values the state structures, thereby indicating that a Christian, exactly by virtue of adhering to his faith, is supposed to be a good citizen. Among the representatives of the foregoing tradition the book enumerates and particularly discusses Clement of Alexandria and Saint Ambrose of Milan. What is specific to Christian spirituality are the ideals of virginity and celibacy, the spiritual bases of which and the way it is enrooted in Christian life, are discussed in the subsequent chapter. Next, there are presented two spiritual doctrines of the Church Fathers who had the greatest impact on the forming of Christian spirituality, namely the ones of Origen and Augustin.

From the beginnings of the fourth century onwards, the Christian spirituality becomes dominated by monasticism. Initially, it

was an individual version thereof, the hermitic monasticism. Thus, in order to comprehensively discuss monastic spirituality, one has to begin with indicating the most important, specific features of anchorites' spirituality. The spirituality of communal (coenobitic) monasticism is best described by its rules. Therefore, four representative monastic rules are discussed, arranged by two main lines: the first including Pachomian and Benedictine monastic rules, and the second the Rule of St Basil (Basilian) and the Augustinian rule. Each of the foregoing rules has its own, clearly distinguished spiritual characteristics.

The book's final chapter presents two of the many erroneous spiritual paths that can be found in the early ages of Christianity: Pelagianism and Manichaeism. They were selected as warnings, for the contemporary world abounds in spiritual "offers" which are quite similar.

Geschichte der Geistigkeit Epoche der Kirchenväter

Schlüsselwörter: christliches Altertum, Geistigkeit, Mönchtum, Jungfräulichkeit, Kirchenväter

Zusammenfassung

Die Publikation ist ein Versuch, die wichtigsten Elemente des geistigen Lebens der Christen in den fünf ersten Jahrhunderten der Kirche zu erfassen. Da das Christentum im Berührungsbereich von zwei Welten: der jüdischen und der griechisch-katholischen entstand, ist es unentbehrlich, das geistige Leben in den beiden Kulturgebieten synthetisch zu charakterisieren. Dem Problem wurde das erste Kapitel gewidmet. Das nächste dagegen erörtert die Grundlagen des geistigen Lebens der Christen: die christliche Identität bestimmende Taufe, Eucharistie, Rolle der Bibel im geistigen Leben der Christen, Gebet und Fasten. Im weiteren Kapitel werden zwei geistige Strömungen dargestellt, die sich seit den Anfängen der Kirche parallel entwickeln: die erste von ihnen ist sehr eschatologisch eingestellt, rühmt Martyrium und betrachtet das irdische Leben als ein belangloses Übergangsstadium. Die andere Strömung fundiert die Geistigkeit auch auf dem Versprechen der Auferstehung und verkündet, dass der Christ zwar verpflichtet sein solle, seine Bereitschaft zum Martyrium zu erklären, doch sie betont lieber das Streben nach Vollkommenheit schon hier, auf der Erde. Diese Strömung bezieht sich auf griechische Philosophie, indem sie die bestehenden Staatsstrukturen zu schätzen weiß und den Christen wegen des christlichen Glaubens für einen guten Staatsbürger hält. Als Vertreter der Strömung werden hier dargestellt: Klemens von Alexandria und Ambrosius von Mailand. Christliche Geistigkeit zeichnet sich durch das Ideal von Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit aus. Das Ideal, dessen geistige Grundlagen und die Art und Weise seiner Einwurzelung im christlichen Leben wird zum Thema des nächsten Kapitels. Danach werden präsentiert geistige Doktrinen von zwei Kirchenvätern: Origenes und Augustinus von Hippo, die den größten Einfluss auf weitere Entwicklung der christlichen Geistigkeit ausgeübt haben.

Ab Anfang des 4. Jahrhunderts war christliche Geistigkeit durch Mönchtum determiniert. Zuerst war das individuelles Mönchtum (Eremitentum). Der Verfasser klärt den Kern von mönchischer Geistigkeit bei den wichtigsten, spezifischen geistigen Eigenschaften der Anachoreten anfangen. Die Geistigkeit des gemeinschaftlichen Mönchtums kommt am besten in dessen Regeln zum Ausdruck. Hier werden vier in zwei Linien gruppierte repräsentative monastische Regeln besprochen: in der ersten Linie – die von Pachomios dem Älteren und von Benedikt von Nursie, und in der zweiten Linie – die von Basilius von Caesarea und von Augustinus von Hippo begründeten Klosterregeln. Jede von diesen Linien besitzt ihre eigene, klar formulierte, geistige Charakteristik.

Im letzten Kapitel werden als eine Warnung zwei von mehreren verfehlten Wegen der Geistigkeit aus den ersten Jahrhunderten des Christentums, nämlich: Pelagianismus und Manichäismus geschildert, weil auch heutzutage solche „geistige Angebote“ zum Vorschein kommen.

Redaktor
Bożena Pietyra

Projektant okładki
Aleksandra Gaździcka

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Korektor
Anna Piwowarczyk

Łamanie
Marek Zagniński

Copyright © 2017 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-3243-7
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-3244-4
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 10,25. Ark. wyd. 8,5. Papier
Alto 90 g, vol 1.5 Cena 20 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: „TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław