

Ks. Marek CHMIELEWSKI

**PERSONALISTYCZNO-CHRYSTOLOGICZNA
TERMINOLOGIA DUCHOWOŚCIOWA
W NAUCZANIU PAPIESKIM**

Studiując niezwykle bogate pod względem ilościowym i treściowym nauczanie Jana Pawła II, teolog duchowości może poczuć się zawiedziony. Chodzi o to, że Papież tak ważnej dla życia chrześcijańskiego dziedzinie, jaką jest duchowość, nie poświęcił odrębnego dokumentu, czy chociażby alokucji. Nie oznacza to jednak, że ta problematyka była mu obca. Wprost przeciwnie! Jeśli bowiem uważnie prześledzi się różne jego wypowiedzi, także te mniej oficjalne, to uderza częstotliwość stosowania pojęć charakterystycznych dla teologii duchowości, czyli terminologii duchowościowej. Nie brak także typowych dla życia duchowego wątków, które pojawiają się przy różnych okazjach. Ich zestawienie i analiza teologiczna wskazuje jednoznacznie na personalistyczno-chrystologiczną orientację papieskiej koncepcji duchowości¹.

1. Terminologia duchowościowa

W bogatym i stale rozwijającym się języku teologii duchowości, do najczęstszych pojęć, należą „duchowość”, „życie duchowe”, „doskonałość”, „świętość” i „doświadczenie duchowe”. Z różną częstotliwością i dość odmiennych kontekstach pojęcia te występują również w nauczaniu papieskim. Na przykład kluczowy przymiotnik „duchowy” tylko w encyklikach i adhortacjach Jana Pawła II występuje w powiązaniu z ponad 220 rzeczownikami, zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej. Wśród rzeczowników, którym Papież nadaje atrybut „duchowy”, najczęstszymi są: bogactwo, dar, dobro, dojrzewanie, doświadczenie, droga, dziedzictwo, formacja, kierownictwo, macierzyństwo, moc, pomoc,

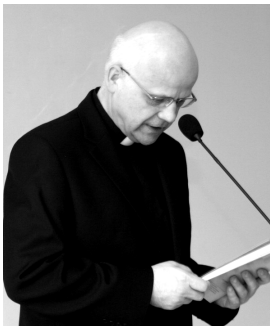
¹ Szerzej na ten temat zob. M. Chmielewski, *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji* (Biblioteka Teologii Duchowości, 3), Lublin 2013. Niniejszy artykuł jest w pewnym stopniu streszczeniem prezentowanych tam wyników badań.

rozwój, tradycja, wartość i wymiar. W encyklikach i adhortacjach występują one od dziesięciu do około trzydziestu razy.

a) *Duchowość*

To pojęcie stosunkowo często pojawia się zarówno w oficjalnych dokumentach Jana Pawła II, czyli w encyklikach, adhortacjach, konstytucjach, listach i orędziach, jak i w jego przemówieniach oraz katechezach. Najczęściej służy do określenia lub opisanie rzeczywistości nadprzyrodzonej, dzięki której podmiot spełnia się w swoim człowieczeństwie i osiąga zbawienie. Oprócz tego Papież używa ich w celu podkreślenia tego wymiaru ludzkiej egzystencji, który wykracza poza zaspokojenie prostych potrzeb biologicznych. Na tym bowiem polega wrodzona zdolność do autotranscendencji, o której pisał kard. Karol Wojtyła w dziele *Osoba i czyn* (Kraków 1969).

Choć problematyka duchowa obecna jest w wypowiedziach Papieża niemal od pierwszej chwili, to po raz pierwszy w jego urzędowych tekstach słowo „duchowość”² pojawiło się dopiero w encyklice *Laborem exercens* o pracy ludzkiej, której ostatni, piąty rozdział w całości poświęcony jest duchowości pracy (LE 24-27). W czterech punktach tego rozdziału omawiany termin pojawia się 10 razy, zwykle w brzmieniu „duchowość pracy”.



Odtąd słowo to coraz częściej obecne jest w papieskich dokumentach i wypowiedziach. W encyklikach doliczyć się go można 30 razy, zaś w adhortacjach około 100 razy. Wachlarz znaczeń i kontekstów, w jakich Papież posługuje się terminem „duchowość”, jest bardzo szeroki³. Ojciec święty nie ogranicza się bowiem do duchowości w sensie religijnym, lecz uwzględnia duchowość jako powszechny fakt antropologiczny. Mówi zatem o „duchowości człowieka” (GtS 13), która jest „odpowiedzią na poszukiwanie *sacrum* i na tęsknotę za Bogiem” (VC 103). Oznacza to, że istnieje „powszechna potrzeba duchowości” (NMI 33; PG 12. 40; RVM 5). Skoro duchowość jest wrodzoną potrzebą człowieka, to należy zabiegać o „zdrową i głęboką duchowość” (VC 93), czyli „autentyczną duchowość” (EiE 73), zwłaszcza że istnieje realne niebezpieczeństwo praktykowania „duchowości skupionej na wewnętrznych, indywidualnych przeżyciach” (NMI 52).

² Jest to jedno z najstarszych pojęć w teologii chrześcijańskiej, pochodzące z lat dwudziestych V wieku. — Zob. A. Solignac, *Spiritualité*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac, Paris 1990, t. 14, k. 1142-1143.

³ Bardziej szczegółowe ich omówienie zob. M. Chmielewski, *Duchowość według Jana Pawła II...*, s. 64-73.

Pierwszą próbę uściślenia duchowości religijnej w sensie rzeczowym znajdujemy w encyklice *Redemptoris Mater*, gdzie Papież mówiąc o duchowości maryjnej zaznacza, że chodzi „nie tylko o samą naukę wiary, ale także o życie z wiary” (nr 48). Duchowość jest zatem przeżywaniem wiary i sposobem jej aktualizacji w konkretnych uwarunkowaniach wierzącego, nie pozbawionym jednak elementu doktrynalnego i poznawczego.

Kolejną próbę zdefiniowania duchowości Jan Paweł II podjął w encyklice *Redemptoris missio*, której ostatni ósmy rozdział zatytułował „Duchowość misyjna”. Píše tam, że „duchowość ta wyraża się przede wszystkim w życiu pełnym uległości Duchowi Świętemu” (nr 87). A zatem tym, co istotne w duchowości chrześcijańskiej, jest uległość Duchowi Świętemu, rozumiana jako otwarcie na Jego działanie i posłuszeństwo wiary. Drugim, „istotnym rysem duchowości misyjnej”, a tym samym duchowości chrześcijańskiej, „jest wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem” (RMs 88), które przejawia się w upodobnieniu do Niego i odwzorowaniu w sobie Jego postaw, czyli chrystoformizacja.

Do tej myśli Jan Paweł II powraca między innymi w adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis*, gdzie zaznacza, że typowe dla okresu przygotowania do kapłaństwa „szukanie Chrystusa” wraz z *quaerere Deum* stanowi „klasyczny temat duchowości chrześcijańskiej” (PDV 46). Podobnie rozumie duchowość życia konsekrowanego, czego wyraz daje w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Vita consecrata*. Píše tam między innymi o „specyficznej duchowości” osób konsekrowanych, mając na myśli „konkretny wzór relacji z Bogiem i ze środowiskiem, wyróżniający się swoistymi cechami duchowości oraz formami działalności, które ukazują i uwypuklają ten czy inny aspekt jedynej tajemnicy Chrystusa” (VC 93). Wynika z tego, że duchowość chrześcijańska w ogóle, to konkretna forma przeżywania misterium Chrystusa i naśladowania Go.

O tym, czym jest duchowość chrześcijańska, Jan Paweł II najpełniej zdaje się mówić w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in America*. Zachęca w niej wszystkich wierzących, aby „żyli własną autentyczną duchowością chrześcijańską”, przez którą należy rozumieć „styl lub formę życia zgodnego z wymogami wiary chrześcijańskiej”. Duchowość bowiem „«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, będącą celem, do którego prowadzi nawrócenie, rozumie się nie «część życia, lecz całe życie kierowane przez Ducha Świętego»” (nr 29). Duchowość chrześcijańska to konkretna aktualizacja wiary, czyli życie w Chrystusie i uległość Duchowi Świętemu. Jak zaznacza Papież, karmi się ona „przede wszystkim wytrwałym życiem sakramentalnym, gdyż sakramenty są korzeniem i niewyczerpalnym źródłem łaski Bożej, koniecznej chrześcijaninowi do wytrwania w jego ziemskiej pielgrzymce” (nr 29). Także modlitwa jest nieodłącznym źródłem i przejawem

duchowości (por. VC 94; RVM 5. 19). „Powszechna potrzeba duchowości” w znacznej mierze „ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy” (NMI 33)⁴.

Jan Paweł II wyraża troskę o to, aby duchowość chrześcijańska miała mocną podbudowę intelektualną ze strony teologii.

b) Życie duchowe

Drugim obok „duchowości” kluczowym pojęciem w języku duchowościowym stosowanym przez Jana Pawła II, jest „życie duchowe”. Śledząc i porównując konotacje obydwu pojęć w papieskich dokumentach, zwłaszcza w encyklikach i adhortacjach, nietrudno zauważyć, że pierwsze skupia uwagę bardziej na wymiarze przedmiotowym relacji człowieka z Bogiem, drugie zaś raczej na samym podmiocie duchowym⁵. Pojęcie „życie duchowe” ma zatem wydźwięk bardziej podmiotowy, a przez to personalistyczny, gdyż życie nie istnieje samo w sobie, lecz z istoty zawsze jest zapodmiotowane. Poza tym charakterystyczne jest to, że kiedy Papież porusza, na przykład, kwestię dialogu międzyreligijnego czy międzykulturowego, albo związku kultury z religią, zwłaszcza w środowiskach, gdzie chrześcijaństwo nie odgrywa wiodącej roli, prawie zawsze używa pojęcia „duchowość”. Natomiast gdy kontekstem jego wypowiedzi jest wiara chrześcijańska, wówczas najczęściej posługuje się pojęciem „życie duchowe”. Tylko w encyklikach i adhortacjach pojawia się ono około 115 razy. Czasem występuje też pojęcie „życie wewnętrzne”, szczególnie wtedy, gdy Papież ma na myśli wymiar psychoemocjonalny człowieka.

To, czym jest życie duchowe, najpełniej Jan Paweł II wyjaśnił w encyklice o Duchu Świętym *Dominum et Vivificantem*, którą można uznać za prawdziwy traktat duchowościowy. Wychodzi w niej od antropologicznej konstatacji odnośnie do tego, że „przybliżanie się i obecność Boga w człowieku oraz w świecie, przedziwna kondescendencja Ducha, natrafia w naszym ludzkim wymiarze na opór i sprzeciw” (DeV 55), który wynika z ontologicznej różnicy pomiędzy tym, co widzialne i materialne, a tym, co niewidzialne i należące do „absolutnego Ducha”. W ten sposób Papież zaznacza, że działanie Ducha Świętego jest łaską, nie zaś wynikiem natury. Życie duchowe, jako życie z Ducha Świętego, jest życiem nadprzyrodzonym, czyli przekraczającym porządek stworzenia. Mimo tej ontologicznej przepaści, dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa i posłannictwu Kościoła dar Ducha dociera do ludzkich serc. W nich „właśnie zostaje zaszczerpiony przez Ducha ów «korzeń nieśmiertelności» (por. Mdr 15, 3), z którego wyrasta nowe życie: życie człowieka w Bogu. To życie, jako owoc zbawczego udzielania

⁴ Zob. tenże, *Modlitwa w ujęciu bł. Jana Pawła II*, „Verbum Vitae” 22(2012), s. 215-233.

⁵ Na tę różnicę semantyczną pomiędzy „duchowością” i „życiem duchowym” zwracał uwagę między innymi jezuita Charles André Bernard. — Zob. *Discussione: 1ª parte*, w: *Teologia spirituale. Temi e problemi*, red. M. Gioia, Roma 1991, s. 209.

się Boga w Duchu Świętym, tylko pod Jego działaniem może rozwijać się i umacniać. [...] Pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy»” (DeV 58).

W przytoczonym zdaniu można upatrywać zwięzłej definicji życia duchowego jako życia z Ducha Świętego i pod Jego wpływem. Jest to całkowicie niezasłużony i nienależny człowiekowi wymiar egzystencji, dlatego określa się go jako „życie nowe”, a jego podmiot — „nowym człowiekiem” (*homo novus*). Wyjaśniając, na czym polega to nowe życie, nasz Autor w nawiązaniu do myśli św. Pawła (por. Rz 6, 4; 2 Kor 5, 17; Ef 2, 15; 4, 24; Kol 3, 10) zwraca uwagę na jego wymiar poznawczy, a zarazem mistyczny. Dzięki poznaniu Boga na mocy szczególnego uzdolnienia ze strony Ducha Świętego, a także dzięki temu, że człowiek jest stale przez Boga poznawany, wchodzi on w najściślejsze z Nim zjednoczenie — komunię osób, która w teologii duchowości określana jest jako zjednoczenie mistyczne. Odnośnie do tego Jan Paweł II pisze: „Dzięki udzielaniu się Boga, duch ludzki, który «zna to, co ludzkie», spotyka się z «Duchem, który przenika głębokości Boże» (por. 1 Kor 2, 10-11). W tym Świętym Duchu, który jest Darem przedwiecznym, Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka, dla ducha ludzkiego” (DeV 58). Dalej jest mowa o „ukrytym tchnieniu Ducha Bożego”, które powoduje, że „duch ludzki otwiera się również wobec zbawczego i uświęcającego samootwarcia się Boga”. Wynika z tego, że człowiek nie tylko zostaje obdarowany Duchem Świętym, który jest źródłem nowego życia, ale także zostaje uzdolniony do przyjęcia tego osobowego Daru. To uzdolnienie Papież nazywa łaską uczynkową, dzięki której „człowiek wchodzi w «nowość życia», zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar” i zarazem staje się „«mieszkaniami Ducha Świętego», «żywą świątynią Boga» (por. Rz 8, 9; 1 Kor 6, 19). Przez Ducha Świętego bowiem Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią u niego swe mieszkanie” (DeV 58). Proces ten Papież określa jako „komunię łaski z Trójcą Świętą”. Dzięki niej „rozszerza się niejako wewnętrzna «przestrzeń życiowa» człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje «według Ducha» i «dąży do tego, czego chce Duch»” (DeV 58).

Opisane w ten sposób życie duchowe może osiągnąć poziom mistyczny. W odróżnieniu od tradycyjnych ujęć ascetycznych, akcentujących autoformacyjny wysiłek podmiotu, Jan Paweł II ukazuje istotę życia duchowego niejako odgórnie, podkreślając wyłączną inicjatywę Trójcy Przenajświętszej zarówno w samym ustrukturalizowaniu życia duchowego, jak i jego aktualizowaniu⁶.

Życie według Ducha — jako coraz pełniejszy udział w Misterium Przenajświętszej Trójcy na mocy łaski i sakramentów, a także otwieranie się człowieka

⁶ Zob. S. Urbański, *Mistyka przyszłością człowieka Trzeciego Tysiąclecia (Jan Paweł II)*, AK 134(2000), s. 6-18; tenże, *Nowa duchowość mistyczna w świetle „Novo millennio ineunte” Jana Pawła II*, w: *Wypłyni na głębie! Z listem apostołskim „Novo millennio ineunte”*, red. B. Kozłowski, B. Stypułkowska, Częstochowa 2002, s. 72-84.

na to, co Boskie — sprawia, że postrzega on siebie w nowej perspektywie. Odnosnie do tego Jan Paweł II uczy, iż „takie wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również siebie samego, swoje człowieczeństwo” (DeV 59). Oznacza to, że odkrywa w sobie „obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku”. Jest to ta „wewnętrzna prawda ludzkiego bytu”, którą można odkryć jedynie przez pryzmat Chrystusa, „który jest Pierwowzorem obcowania z Bogiem” (DeV 59). W centrum życia duchowego jest więc Osoba Chrystusa.

Dla lepszego zrozumienia istoty życia duchowego ważne jest przywołanie raz jeszcze encykliki *Dominum et Vivificantem*, w której Ojciec Święty pisze, że „to nowe przychodzenie Chrystusa za sprawą Ducha Świętego i Jego stała obecność i działanie w życiu duchowym dokonują się w rzeczywistości sakramentalnej” (DeV 61). Tę samą myśl odnajdujemy w *Pastores dabo vobis*, gdzie czytamy, że „zażyłość z Bogiem, fundament całego życia duchowego, jest darem i owocem sakramentów” (PDV 48). Mają więc one fundamentalne znaczenie dla życia duchowego, są bowiem jego „bramą wejściową” (EiAm 34).

Równie ważną funkcję w życiu duchowym odgrywa modlitwa, na co również zwraca uwagę nasz Autor. W cytowanej encyklice *Dominum et Vivificantem* stwierdza wprost, że „owo tchnienie życia Bożego, Duch Święty, daje o sobie znać — w swej najprostszej i najpowszechniejszej zarazem postaci — w modlitwie. Piękna i zbawienna jest myśl, że gdziekolwiek ktoś modli się na świecie, tam jest Duch Święty, ożywcze tchnienie modlitwy”. On bowiem „«tchnie» modlitwę w serce człowieka w całej niezmierzonej gamie różnych sytuacji i warunków, raz sprzyjających, raz przeciwnych życiu duchowemu i religijnemu” (DeV 65). Wiele razy Papież podkreślał ścisły związek życia duchowego i modlitwy, a nawet utożsamiał je (por. PDV 49), stwierdzając między innymi, że na ogół kryzys w życiu duchowym objawia się zachwianiem praktyki modlitwy i *vice versa* (por. TMA 36). W tym zakresie ogromne znaczenie ma modlitewna lektura i zarazem studium Pisma Świętego, które dla wszystkich wierzących jest „umocnieniem wiary, pokarmem duszy, źródłem czystym i stałym życia duchowego” (VC 94)⁷.

c) *Doskonałość*

Częstym tematem papieskiego nauczania w duchu Soboru Watykańskiego II jest doskonałość i świętość. Jest to fundamentalne powołanie chrześcijanina, co Jan Paweł II podkreślał niemal przy każdej okazji. Cała podejmowana przez niego problematyka duchowa jest podporządkowana osiągnięciu tego celu, stąd obydwie te terminy bardzo często występują w jego nauczaniu.

⁷ Papież Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (z 30 IX 2010) stwierdza, że „Słowo Boże leży u podstaw każdej autentycznej duchowości chrześcijańskiej” (nr 85).

Z semantycznej analizy encyklik i adhortacji wynika, że Papież jest doskonale świadom, iż pojęcia te nie są synonimiczne, lecz wskazują na odmienne rzeczywistości duchowe. O ile bowiem świętość odwołuje się do natury Boga „jedynie świętego” (por. Iz 6, 3) i wskazuje na cel życia chrześcijańskiego, to doskonałość dotyczy sposobu i dróg osiągnięcia tego celu⁸.

Źródłem wszelkiej świętości i doskonałości jest Bóg (por. DiM 4. 7; DeV 39. 55). Jest On Bogiem miłosierdzia, dlatego tę Jego doskonałość trzeba brać nie tylko w sensie ontologicznym, ale jako przymiot, „w którym człowiek z całą wewnętrzną prawdą swej egzystencji szczególnie blisko i szczególnie często spotyka się z żywym Bogiem” (DiM 13). Zawsze, ilekroć przez kontemplację ogląda on chwałę Bożą, odczuwa swoją małość i doznaje lęku. Jednak „ta bojaźń jest zbawienna, ponieważ uświadamia mu Boską doskonałość, a zarazem przynagla go nieustannym wezwaniem do «świętości»” (VC 35). Tę absolutną doskonałość Boga, Jego boskość, transcendencję oraz doskonałą wolność (por. FR 13) należy uznać aktem wiary i odpowiedzieć miłością. Ponieważ „miłość jest najgłębszym, życiodajnym nurtem procesu zjednoczenia”, dlatego ukierunkowuje ona człowieka „do Boga jako najdoskonalszego źródła komunii, która jest jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego” (UUS 21)⁹.

Nieskończona doskonałość Boga Trójosobowego objawia się człowiekowi w Jezusie Chrystusie, który „jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), a zarazem „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3). Jest On zatem doskonałym obrazem Ojca (por. EV 36). Z tego wynika, że właściwą treścią chrześcijańskiej doskonałości jest naśladowanie Chrystusa (por. VS 19) i upodobnienie się do Niego (por. RVM 15). On bowiem przez swą obecność na ziemi, głoszone słowa i spełniane czyny, a zwłaszcza przez śmierć, zmartwychwstanie oraz zesłanie Ducha Świętego, doprowadził do końca Objawienie, otwierając tym samym możliwość osiągnięcia doskonałości (por. EV 29; FR 11). Chrystus „nie tylko obiecuje doprowadzić nas z duszą i ciałem do życia doskonałego, do nieśmiertelności”, ale daje życie, gdyż On sam jest pełnią życia i pełnią doskonałości (EV 84).

Jan Paweł II wskazuje na Maryję jako wzór chrześcijańskiej doskonałości, gdyż Ona okazała się doskonałą Oblubienicą Ducha Świętego przy zwiastowaniu, „przyjmując słowo Boga żywego i okazując pełną uległość rozumowi i woli wobec Boga objawiającego” i zarazem „powierając się w całej pełni Bogu przez «posłuszeństwo wiary»” (RM 26). Taką postawą urzeczywistniła „w sobie w sposób doskonały miłość właściwą dla dziewictwa i miłość macierzyńską, złączone i jakby stopione w jedno” (RM 39). Przez wiarę Maryja była także

⁸ Zob. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, opr. M. Chmielewski, Ząbki 2000, s. 83-103.

⁹ Zob. D. Połowniak-Wawrzonek, *Miłość w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Słowo — Myśl — Ethos w twórczości Jana Pawła II*, red. Z. Trzaskowski, Kielce 2005, s. 373-400.

„doskonale zjednoczona z Chrystusem w Jego wyniszczeniu” (RM 18)¹⁰. W Niej zatem Kościół odnajduje wzór doskonałości (por. EV 103) i swoje eschatologiczne wypełnienie (por. RM 6. 47; EiE 123). Potwierdzona w chwili zwiastowania „pełnia łaski” — zauważa Jan Paweł II — „oznacza zarazem pełnię doskonałości tego, co «niewieście», co «kobiece»” (MD 5). Toteż jako „«służebnica Pańska» doskonale wierna osobie i posłannictwu swego Syna”, Maryja jest „pierwowzorem Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (RM 42), a zarazem „najprawdziwszym wzorem doskonałego naśladowania Chrystusa” (RM 47). Wspólnota Kościoła, dążąc do doskonałości, naśladuje Ją zarówno jako wzór świętości, jak i doskonały „model” antropologiczny (por. MD 27). Ona „przoduje”, stając się „pierwowzorem Kościoła, w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (RM 5)¹¹.

Papież nie tylko wskazuje na źródło i wzorce chrześcijańskiej doskonałości, ale także wyjaśnia, na czym ona polega. W encyklice *Veritatis splendor*, mówiąc o powinności zachowywania przykazań, stwierdza, że nie można traktować ich tylko jako „progu minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale raczej jako otwartą drogę doskonałości moralnej i duchowej, której istotę stanowi miłość” (VS 15). Rozróżnia więc doskonałość w aspekcie moralnym i duchowym, przy czym istotę obydwu jej wymiarów stanowi miłość. Tak rozumiana doskonałość domaga się „dojrzałości w darze z siebie, do której powołana jest ludzka wolność” (VS 17). Powołanie do doskonałej miłości „nie jest zastrzeżone wyłącznie dla jakiegoś kręgu ludzi”, lecz zarówno to, co jest nakazane na mocy przykazań, jak i to, co wynika z błogosławieństw ewangelicznych, służy „jednej i niepodzielnej miłości, która spontanicznie dąży do doskonałości, a której miarą jest sam Bóg” (VS 18). Miarą doskonałości jest zatem Bóg, objawiający się w Jezusie Chrystusie.

Dążenie do doskonałości to przejaw wolności, która „jest w człowieku szczególnym znakiem obrazu Bożego” (VS 38). A zatem „poprzez swoje czyny człowiek doskonali się jako człowiek powołany do tego, żeby z własnej woli poszukiwał swego Stwórcy i by trwając przy Nim dochodził w sposób wolny i pełny do błogosławionej doskonałości” (VS 71). Nie wystarczy więc sama dobra intencja, ale musi za nią iść prawidłowy wybór. Z kolei moralna ocena czynu zależy od tego, czy jest on skierowany ku Bogu (por. VS 78). Aby człowiek mógł dokonać właściwego wyboru, musi siłami swego rozumu stanąć w świetle prawdy o sobie, swoich naturalnych skłonnościach, dążeniach i celach, mających zawsze wymiar duchowy (por. VS 79).

¹⁰ Zob. J. Buczek, *Maryja wzorem więzi z Duchem Świętym w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 7(2005), nr 3-4, s. 36-57.

¹¹ Zob. A. Dobrzyński, *Matka w wierze: duchowe macierzyństwo Maryi w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 13(2011), nr 3-4, s. 220-238.

d) Świętość

Zagadnienie świętości w dokumentach Jana Pawła II zajmuje wyjątkowo dużo uwagi i miejsca. Wydaje się, że świętość stanowi jego ulubiony temat i poniekąd osnowę wszystkich rozważań. On sam potwierdza to, pisząc w liście do kapłanów na Wielki Czwartek 2001 roku: „Nie jest przypadkiem, że w minionych latach starałem się rozwinąć na większą skalę praktykę publicznego uznawania świętości we wszystkich środowiskach, w których się ujawniła, aby można było ukazać wszystkim chrześcijanom różnorakie wzorce świętości oraz by wszyscy pamiętali, że są osobiście do niej powołani” (nr 15; por. PG 12. 41).

Papieskie zainteresowanie świętością osiągnęło swą kulminację w związku z obchodami Jubileuszowego Roku 2000¹². W liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, w którym Jan Paweł II wytyczył kierunki działalności Kościoła w trzecim tysiącleciu, kwestię świętości postawił na centralnym miejscu. Stwierdził bowiem, iż „perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest perspektywa świętości” (NMI 30). Nieco dalej dodał, że „prowadzenie do świętości pozostaje szczególnie pilnym zadaniem duszpasterskim” (NMI 30), toteż zachęcał, aby ponownie odkryć całe bogactwo treści piątego rozdziału soborowej konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, poświęconego powszechnemu powołaniu do świętości.

Podobnie jak w przypadku doskonałości, tak i tu Papież zaznacza, że Boska Trójca jest pełnią życia oraz świętości (por. DeV 7) i to Ona wzywa każdego do partycypacji w swoim Życiu. Przenajświętsza Trójca jest bowiem nieskończoną świętością (por. VS 11-13. 91-92. 104. 107), zaś odzwierciedleniem Jej świętości jest Jezus Chrystus, który działa w mocy Ducha Świętego (por. DeV 48). Ojciec Święty podkreśla, że „szczytem świętości pozostaje Chrystus Ukrzyżowany w swym największym darze dla Ojca i dla braci w Duchu Świętym” (PG 13), dlatego wzorowanie się na Nim i uczestnictwo w Jego cierpieniach (por. 1 P 4, 15) staje się dla wszystkich wspólną drogą świętości¹³. W Chrystusie objawia się świętość Bożego miłosierdzia (por. DiM 13). Mówiąc o sobie, że jest Drogą, Prawdą i Życiem (J 14, 6), przedstawia się On jako „jedyna droga, która prowadzi do świętości” (EiAm 31; SD 15). Natomiast dając siebie w Eucharystii sprawia, że staje się ona Najświętszym Sakramentem i „niewyczerpanym źródłem świętości” (EdE 10; VS 107). Pod prostotą znaków kryje bowiem w sobie „niezmierzoną głębię świętości Boga” (EdE 48; DC 8). Kościół sprawując Eucharystię, znajduje w niej „źródło życia i świętości” (RH 7). Z tej racji „każdy krok ku świętości, każde działanie podjęte dla realizacji misji Kościoła [...] winny czer-

¹² Zob. W. Seremak, *Listy apostolskie „Tertio millennio adveniente” i „Novo millennio ineunte” jako szczególny wyraz zaangażowania się Jana Pawła II w promocję świętości*, „Roczniki Teologiczne” 45(2008), z. 5, s. 81-99.

¹³ Por. A. M. Sicari, *Powołanie ludzkiej osoby i jej droga do świętości*, w: *Osoba we wspólnotcie. Kościół Chrystusowy* (Kolekcja „Communio”, 16), red. L. Balter, Pallottinum 2004, s. 153-167.

pać potrzebną siłą z tajemnicy eucharystycznej i ku niej się kierować jako do szczytu” (EdE 60; EiO 40).

Trzeciej Osobie Boskiej, którą nazywa „Duchem Świętości”, Jan Paweł II przypisuje główne dzieło uświęcania ludzi (por. DeV 24; RM 8; VS 108; EiAf 62). Zatem żyć w Chrystusie oznacza „przyoblec” dzięki Duchowi Świętemu „człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 24; por. EiO 36). Cała ekonomia zbawienia dokonana przez Chrystusa realizuje się dzięki wrażliwości na ukryte działanie Ducha Świętego, który jest bezpośrednim sprawcą świętości, gdyż to On „budzi w sercu głębokie pragnienie świętości” (DeV 65) i jest źródłem oraz „nauczycielem wszelkiej świętości” (SA 31)¹⁴.

Z powyższego wynika, że świętość w sensie istotowym, to Bóg sam, działający w człowieku na mocy Ducha Świętego, natomiast świętość w sensie moralno-duchowym, to „«wysoka miara» zwyczajnego życia chrześcijańskiego” (NMI 31; MND 8). W takim właśnie podwójnym, a zarazem komplementarnym znaczeniu, pojęcie „świętości” funkcjonuje w całym papieskim nauczaniu.

Świętość w sensie moralno-duchowym, który szczególnie nas interesuje, polega na doskonałym wypełnianiu przykazania miłości (por. ChL 55). W tym znaczeniu pojęcie świętości wielokrotnie pojawia się w papieskich wypowiedziach. Na przykład Jan Paweł II pisząc czy to o duchowości ludzi świeckich czy kapłańskiej, stwierdza niezmiennie, że powołanie do świętości oznacza „doskonałość w miłości” (ChL 16; PDV 72). W innym zaś miejscu dobitnie stwierdza, że „sercem świętości jest miłość, która prowadzi do poświęcenia życia za innych (por. J 15, 13)” (EiAm 30). To właśnie dzięki miłości, która jest „twórczą mocą w człowieku” mamy „przstęp do owej pełni życia i świętości, jaka jest z Boga” (DiM 7).

Godne uwagi jest podkreślenie, że o świętości życia chrześcijańskiego można mówić jedynie w Kościele. Ona bowiem jest tą „rzeczywistością, która lepiej niż cokolwiek innego wyraża tajemnicę Kościoła” (NMI 7). W kontekście kapłańskiej świętości nasz Autor podkreśla, że „świętość chrześcijanina bierze początek ze świętości Kościoła, wyraża ją i jednocześnie wzbogaca” (PDV 31). Mimo iż Kościół posiada strukturę hierarchiczną, to jednak całkowicie jest ona podporządkowana świętości jego członków (por. MD 27), a zarazem wszyscy członkowie Kościoła, który ze swej natury jest święty, są powołani do świętości¹⁵.

W posynodalnej adhortacji *Christifideles laici* Papież zaznacza, że dążenie do świętości nie jest zwykłym nakazem moralnym, lecz „niezbywalnym wymogiem tajemnicy Kościoła”. Jest on bowiem Mistycznym Ciałem, którego „członki mają udział w świętości Głowy, którą jest Chrystus”. Poza tym w Kościele mieszka

¹⁴ Zob. W. Słomka, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lublin 1996, s. 162-172.

¹⁵ Zob. T. J. Chlebowski, *Ekumenizm duchowy w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 108-122.

i działa ten sam Duch Uświęciciel, „który uświęcił ludzką naturę Jezusa w dziewiczym łonie Maryi (por. Łk 1, 35)”, i który stale przekazuje Kościołowi „świętość Syna Bożego, który stał się człowiekiem” (ChL 16). Skoro chrzest włącza we wspólnotę Kościoła, wobec tego powołanie do świętości wyrasta z chrztu, odnawia się zaś w innych sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii. „Chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczepienie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym” (NMI 31).

Warto zauważyć, że Jan Paweł II prawdę o powszechnym powołaniu do świętości szczególnie mocno akcentuje w adhortacjach kierowanych do Kościoła w Ameryce (por. EiAm 30), Afryce (por. EiAf 136) i Oceanii (por. EiO 43). W ten sposób zdaje się potwierdzać własną tezę, zawartą w adhortacji *Pastores gregis*, w której — podkreślając wartość życia duchowego i dążenia do świętości — zauważa, iż pozostają one do dziś „wielkim świadectwem mocy Ewangelii, zdolnej przemieniać osoby i wspólnoty, umożliwiającej przenikanie świętości Boga w świat i historię” (PG 25). Papież jest bowiem przekonany, że „drogą do świętości jest także inkulturacja, bo dzięki niej wiara przenika życie ludzi i społeczności, z których się wywodzą” (EiAf 87)¹⁶.

e) Doświadczenie duchowe

W papieskiej terminologii obecne jest również pojęcie doświadczenia duchowego. Posługując się nim, Ojciec Święty nie tylko wpisuje się w nurt współczesnej teologii duchowości, która postrzega siebie jako teologię doświadczenia duchowego¹⁷, ale daje wyraz jasno zarysowującej się koncepcji duchowości personalistyczno-chrystologicznej, sięgającej korzeniami do doktryny Soboru Watykańskiego II. Sobór bowiem wielokrotnie nawiązywał do problematyki doświadczenia duchowego (por. LG 62; GS 13. 33. 62; AA 3; OT 14), co otwarło drogę do poszukiwań nowych rozwiązań w teologii.

Termin „doświadczenie duchowe” w papieskiej myśli oznacza wejście lub pozostawanie w osobowej relacji do Absolutu ujmowanego soteryjnie¹⁸. Potwierdzeniem tego są słowa z encykliki o Duchu Świętym, w której Jan Paweł II, parafrazując słynne słowa św. Augustyna, pisze, że „tylko Duch może być «bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie najbardziej osobiste», czy to w istnieniu czy w doświadczeniu duchowym, tylko Duch może być bardzo immanentny w sto-

¹⁶ Zob. J. Górski, *Inkulturacja*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 204-206.

¹⁷ Zob. A. G. Matanić, *L'esperienza spirituale come fonte conoscitiva in spiritualità*, w: *Esperienza e spiritualità*, red. H. Alphonso, Roma 2005, s. 243-255; M. Szentmártoni, *In cammino verso Dio. Riflessioni psicologico-spirituali su alcune forme di esperienza religiosa*, Cinisello Balsamo 1998.

¹⁸ Tak rozumie się współcześnie doświadczenie duchowe. — Zob. Ch. A. Bernard, *Structures et passivité dans l'expérience religieuse*, „Nouvelle Revue Théologique” 10(1978), s. 644.

sunku do człowieka i do świata, pozostając nienaruszonym i niezmienionym w swej absolutnej transcendencji” (DeV 54).

Bezpośrednią przyczyną sprawczą chrześcijańskiego doświadczenia duchowego jest Duch Święty, zaś jego przedmiotem jest Osoba Jezusa Chrystusa. Papież więc nadaje doświadczeniu duchowemu zdecydowanie chrystologiczny charakter. Mamy tego przykład w adhortacji *Pastores dabo vobis*, gdzie poruszając kwestię formacji stałej kapłanów, zwłaszcza w podeszłym wieku i dotkniętych chorobą, stwierdza, iż „w szczególny sposób mocą swego zjednoczenia z Jezusem Chrystusem cierpiącym oraz z tak licznymi braćmi i siostrami, którzy w Kościele uczestniczą w męce naszego Pana, przeżywają oni na nowo duchowe doświadczenie św. Pawła, tak przez niego opisane: «raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół» (Kol 1, 24)” (PDV 77).

Kilkakrotnie o wejściu w najgłębszą relację miłości z Jezusem Chrystusem wspomina Ojciec Święty w liście apostołskim *Divini amoris scientia*, wydanym z okazji ogłoszenia Doktorem Kościoła Powszechnego św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza. Zauważa przy tym, że podobnie jak w przypadku świętych Kościoła wszystkich czasów, tak i „w jej doświadczeniu duchowym Chrystus jest centrum i pełnią objawienia” (nr 8).

Pojęcie „doświadczenia duchowego” w tekstach papieskich często ma znaczenie ogólne, czy to jako akt głęboko osobowy, przejawiający się w zdolności do autotranscendencji, czy jako czynna i twórcza partycypacja w depozycie wiary Kościoła, albo jako opanowanie sztuki duszpasterskiej. W *Christifideles laici*, idąc za myślą Vaticanum II, podkreśla także znaczenie doświadczenia duchowego dla ogólnoludzkiej kultury i zarazem znaczenie kultury dla doświadczenia duchowego. Zatem „tylko w obrębie kultury i poprzez kulturę wiara chrześcijańska staje się historyczna i tworzy historię” (ChL 44).

Doświadczenie duchowe, jako wejście w osobową relację z Chrystusem jest udziałem całej wspólnoty Kościoła. Papież daje temu wyraz w różnych swoich wypowiedziach. Szczególnie jednak mówi o nim w odniesieniu do duchownych i kandydatów do kapłaństwa, zwłaszcza tych, „którzy wyrastają z doświadczenia chrześcijańskiego, duchowego i apostołskiego” takich stowarzyszeń i ruchów młodzieżowych, które stanowią „znak i potwierdzenie żywotności Kościoła” (PDV 68). Jeśli zaś chodzi o życie konsekrowane, to właściwe mu „duchowe doświadczenie komunii i współpracy” powinno stać się udziałem całego Kościoła (VC 50).

2. Personalizm i chrystocentryzm w nauczaniu papieskim

W tych kilku wybranych terminach duchowościowych, które najczęściej występują w encyklikach i adhortacjach Jana Pawła II, nie trudno dostrzec jego

wyraźną koncepcję duchowości i życia duchowego, którą można określić jako personalistyczno-chrystologiczną. Posługując się myślą Hansa Urs von Balthasara, który dzieło Odkupienia nazwał *teodramatem*, podejmiemy teraz próbę opisanie, na czym ta papieska koncepcja życia duchowego polega.

Szwajcarski teolog zauważa, że miłość Boga do człowieka, która objawiła się w Jezusie Chrystusie, jest dramatyczna. Z powodu grzechu bez przerwy spotyka się ona z ludzką niewiernością i arogancją. Ten dynamizm miłości Boga do człowieka, choć przybiera różne formy, to jednak nie słabnie. Sceną zaś, na której się on rozgrywa, jest współczesny świat i Kościół¹⁹.

Posługując się tą analogią można powiedzieć, że duchowość według Jana Pawła II także jest teodramatem, w którym głównymi aktorami są Chrystus i człowiek. Duchowość religijna jest zatem egzystencjalnym napięciem pomiędzy człowiekiem i Bogiem o doczesnych i eschatologicznych konsekwencjach.

Personalistyczna inspiracja koncepcji duchowości, jaka wyłania się z oficjalnych dokumentów Jana Pawła II, ma przede wszystkim swe źródło w jego gruntownej formacji filozoficznej. Jak powszechnie wiadomo, przez niemal ćwierćwiecze prowadził studia i wykłady na KUL na temat chrześcijańskiego personalizmu²⁰, co zaowocowało opublikowaniem wspomnianej na początku książki pt. *Osoba i czyn*. Potem, już jako papież, w sposób mniej lub bardziej bezpośredni czynił liczne nawiązania i aluzje do zawartych w niej treści. Ponadto w swoich konkretnych postawach wobec ludzi, których spotykał, zawsze kierował się nastawieniem personalistycznym. Ono w orędziu ewangelicznym znajduje swoje potwierdzenie i dopełnienie. W ujęciu papieskim naturalnym dopełnieniem personalizmu jest więc chrystocentryzm. Dał temu wyraz już w słowach programowego przemówienia podczas inauguracji swego pontyfikatu. Powiedział wówczas: „Nie lękajcie się! Otwórzcie drzwi Chrystusowi!” Słowa te znalazły rozwinięcie i pogłębienie w wydanej pół roku później pierwszej encyklice *Redemptor hominis*. Przywołane tam zdanie z soborowej konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, mówiące o tym, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (RH 8; por. GS 22), można uznać za właściwy klucz hermeneutyczny całej papieskiej doktryny, a zarazem sztandarową deklarację personalizmu²¹.

Najogólniej personalizm można określić jako uznanie człowieka za byt autonomiczny i rozumny, aksjologicznie przewyższający wszelkie społeczności i naturę. Wskazanie na osobę jako szczytowy przejaw natury implikuje ujmowanie całej rzeczywistości ze względu na nią i z jej pozycji. Choć współcześnie perso-

¹⁹ Zob. E. Piotrowski, *Teodramat*, Kraków 1999, passim.

²⁰ Zob. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tł. J. Merecki, Lublin, 2010, s. 81.

²¹ Zob. L. Łysień, *Jan Paweł II — zdumiewanie się tajemnicą człowieka*, w: *Hermeneutyka nauczania Jana Pawła II*, red. A. Węgrzyniak, L. Łysień, Bielsko-Biała 2006, s. 31-56.

nalizm występuje w różnych odmianach²², to jednak wszyscy jego przedstawiciele wskazują na te aspekty w strukturze bytu ludzkiego, które najwyraźniej odróżniają go od innych bytów nieosobowych.

Wśród nich na pierwszym miejscu należałoby — za ks. Czesławem S. Bartnikiem — podkreślić, że osoba jest przede wszystkim subsystemą podmiotową, co w Biblii określa się terminem „dusza” lub „serce”. Ów byt istniejący sam w sobie i ze względu na samego siebie, stanowi właściwy podmiot procesów poznawczych oraz interpretacyjnych. Dzięki temu całe psychiczne wyposażenie człowieka staje się jedynie narzędziem jego percepcji, poznawania i przeżywania. Osoba ludzka, jako świadomy i wolny podmiot, nie zaś poszczególne jej władze, zdolna jest poznawczo ujmować otaczającą ją rzeczywistość, jak również samą siebie. Na tej podstawie ks. Bartnik mówi o hermeneutyce personalistycznej. Oznacza to, że cała rzeczywistość i sam podmiot postrzegane są przez pryzmat osoby ludzkiej i ze względu na nią nabierają sensu oraz celowości. Z tego wynika, iż osoba ludzka jest nie tylko przedmiotem historii, podlegającym prawu czasu i przemijania, ale przede wszystkim jej podmiotem. To właśnie osoba w sposób świadomy i celowy tworzy historię oraz z pozycji podmiotu ją analizuje i ocenia. Inaczej mówiąc, tylko osoba świadoma jest swej historyczności dzięki zdolności do transcendowania uwarunkowań historycznych²³.

Dla personalizmu istotne znaczenie ma uznanie i respektowanie wolności oraz godności osoby, czyli jej obiektywnej wartości ontycznej, oraz odpowiedzialność za wartości, na straży których ona stoi. To, na co szczególnie zwracają uwagę personaliści, to właśnie wolność, której człowiek używając tworzy siebie i ma możliwość decydowania o sobie, aż po samounicestwienie. Wolność jest tą właściwością osoby, dzięki której jest ona skierowana do innych, otrzymując i dając. Potwierdza więc siebie i afirmuje jedynie w ścisłej relacji do drugiej osoby, a w konsekwencji do wspólnoty osób, nie zaś w odniesieniu do rzeczy. Osoba zatem nie istnieje wyłącznie dla siebie, natomiast wszelkie postawy egotyczne są dla niej destrukcyjne. W konsekwencji istotną cechą osoby ludzkiej jest jej zdolność do miłowania i bycia miłowaną²⁴. U podstaw tej zdolności miłowania jest prawda dawana osobie zawsze przez własny sąd zwany sumieniem. Człowiek jako podmiot sumienia czuje się zatem związany prawdą swego sądu.

Kard. Karol Wojtyła we wspomnianym dziele *Osoba i czyn* uczył, że człowiek jako osoba spełnia się i wyraża siebie poprzez działanie, a zwłaszcza po-

²² Na temat nurtów personalistycznych zob.: W. Chudy, *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny” 26(1998), z. 3, s. 63-81; I. Dec, *Personalizm czy personalizmy*, AK 138(2002), s. 533-543; S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.

²³ Zob. Cz. S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 111-113.

²⁴ Zob. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1998, s. 60; W. Chudy, *Godność człowieka jako wartość ontyczno-wychowawcza*, w: *Ja-człowiek. Wzrastanie w godności, miłości i miłosierdziu*, red. M. Kalinowski, Lublin 2004, s. 77.

przez zdolność komunikowania się za pomocą języka. Tak jak osoba tworzy siebie w relacji do drugiej osoby, tak samo język komunikacji pomiędzy osobami i ze światem nie istnieje uprzednio, lecz tworzy się i współistnieje wraz z osobą, gdyż to ona swoim istnieniem nadaje otaczającemu ją światu ostateczny sens. Świat bowiem został stworzony dla człowieka jako osoby. Wzajemne komunikowanie się osób oraz oparta na miłości komunია między nimi dokonuje się dzięki wrodzonemu uzdolnieniu do autotranscendencji, rozumianej jako wykraczanie poza biologiczno-socjologiczne ograniczenia, a także przekraczanie świata znaków i ich interpretacji. Dzięki temu osoba posiada zdolność widzenia i łączenia wielości sensów oraz znaczeń, wykraczających daleko poza fizyczny wymiar rzeczywistości²⁵.

W opisywanej tu perspektywie personalistycznej, możliwości osoby ludzkiej nie wyczerpują się w relacjach społecznych. Może ona bowiem odkrywać i otwierać się na Byt Transcendentny, a także komunikować się z Nim i wchodzić w najściślejszą relację miłości, którą mistologia (teologia mistyki) określa jako doświadczenie mistyczne i zjednoczenie przeobrażające.

Charakteryzując personalizm Jana Pawła II, ks. Tadeusz Styczeń zwraca uwagę na to, że w jego ujęciu osoba ludzka jest jednością i całością, choć złożoną z wielu elementów bytowych, przede wszystkim ciała oraz ducha, które nie są sobie przeciwstawne, lecz organicznie ze sobą powiązane. Osoba jest zatem bytem dynamicznym, rozwijającym się, tworzącym siebie przez świadome i wolne działanie, czego wyrazem jest jej czyn. W spełnianiu czynu, który „tworzy” osobę ludzką jako osobę, biorą udział wszystkie czynniki bytowe w taki sposób, że transcenduje ona i równocześnie integruje się w czynie. Oznacza to, że człowiek jako osoba jest nie tylko sprawcą czynu, ale jego twórcą, czyli nadaje mu treść i sens. Wskutek tego posiada siebie, panuje nad sobą i kształtuje siebie, a tym samym bierze pełną odpowiedzialność za swój czyn, za tworzenie siebie i za całe życie²⁶.

Z kolei s. Zofia Józefa Zdybicka zauważa, że personalistyczna wizja człowieka w ujęciu Jana Pawła II oparta jest głównie na poznaniu, które wynika z doświadczenia ludzkiego. Dopiero wtórnie odwołuje się do Objawienia Bożego. Z tej racji papieski personalizm ma charakter uniwersalny, dzięki czemu zdolny jest przeciwstawiać się na płaszczyźnie naturalnej wielu współczesnym redukcjonistycznym wizjom człowieka. Autorka dodaje, że Kościół, głosząc objawioną prawdę o człowieku, zawsze wchodził w dialog z odmiennymi teoriami człowieka. Również Jan Paweł II, jako filozof-personalista, w sposób kompetentny podejmował dialog ze współczesnymi humanizmami, wykazując przy tym

²⁵ Zob. W. Chudy, *Percepcja a pojęciowanie i sądzenie*, „Roczniki Filozoficzne” 28(1980), z. 1, s. 261-270; tenże, *Prawda człowieka i prawda o człowieku*, w: *Człowiek — wartość — sens. Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 138-146.

²⁶ T. Styczeń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 91.

ich ograniczoność z racji nieuznawania transcendencji. Zwracał jednocześnie uwagę, że właściwością wewnętrznego struktury ludzkiego bytu jest wrażliwość na transcendentne „Ty”, które znajduje spełnienie oraz zaspokojenie w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Z tego względu — jak pisze s. Zdybicka — Papież w Osobie Jezusa Chrystusa widzi dopełnienie personalizmu. Chrystocentryzm jest konsekwencją personalizmu jako wizji człowieka. Jan Paweł II wyraził to zarówno w słynnych słowach orędzia inauguracyjnego pontyfikatu, jak i w pierwszej encyklice *Redemptor hominis*²⁷.

Tak scharakteryzowany w ogólnych zarysach papieski personalizm znajduje odbicie także w stosowanej przez niego terminologii duchowościowej, czego przykładem są przywołane powyżej pojęcia: duchowości i życia duchowego, doskonałości i świętości oraz doświadczenia duchowego. Duchowość bowiem, jako wpisana w ludzką naturę zdolność do autotranscendencji, zakłada rozumność i wolność podmiotu, który postrzegając swoją ograniczoność, szuka spełnienia poza sobą. Odnajduje ją w relacji do Absolutu, którego obecności i działania jest w stanie doświadczać. Pojęcie duchowości jako takiej, a szczególnie duchowości religijnej, jak również pojęcie doświadczenia duchowego nabierają więc sensu jedynie w kontekście koncepcji człowieka jako osoby. Nie inaczej jest, jeśli chodzi o stosowane przez Jana Pawła II pojęcie doskonałości i świętości oraz będącego ich funkcją rozwoju duchowego. Tylko bowiem byt samoświadomy i wolny, znający swoje ograniczenia i potencjalności, może rozwijać się aż do osiągnięcia pełni, której miarę wyznacza nie człowiek, lecz Absolut, którym dla chrześcijan jest Jezus Chrystus.

Mimo iż doktryna papieska ma mocne podstawy filozoficzne, to jednak operuje językiem teologicznym i duchowym. Stąd naturalnym dopełnieniem personalizmu w nauczaniu Jana Pawła II jest chrystocentryzm. Bez ryzyka przesady można powiedzieć, że dla Papieża Osoba Chrystusa jest „kluczem hermeneutycznym” wszystkich zagadnień filozoficznych, teologicznych, antropologicznych i społecznych.

Odnosnie do tego abp Alfons Nossol dokonał interesującego spostrzeżenia. Jego zdaniem, w papieskim nauczaniu elementy chrystologiczno-soteriologiczne krzyżują się z elementami chrystologiczno-antropologicznymi, uwydatniając w ten sposób niezmierną głębię osobową Zbawiciela i Jego działania. Kim Jezus Chrystus jest sam w Sobie, poznajemy z tego, czego dokonał w Misterium Paschalnym²⁸. Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa tworzą historiozbawczą jedność. Dzięki temu Papież ukazuje postać Zbawiciela jako prawdziwego Boga i zarazem prawdziwego Człowieka. Przyjęte więc założenia personalistyczne pozwala-

²⁷ Z. J. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*, w: tamże, s. 114; tenże, *Jan Paweł II filozof i mistyk*, Lublin 2009, s. 195-217.

²⁸ A. Nossol, *Elementy chrystologiczne encykliki „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, s. 138-140.

ją pełniej odkrywać bogactwo chrystologii. W nauczaniu Jana Pawła II personalizm i chrystocentryzm są względem siebie komplementarne i wzajemnie się tłumaczą, czego odzwierciedleniem jest również stosowana przez niego terminologia dotycząca życia duchowego.

W niezwykle bogatym pod względem ilościowym i jakościowym nauczaniu Jana Pawła II problematyka duchowości zarówno w szerokim — antropologicznym znaczeniu, jak i węższym — w sensie duchowości chrześcijańskiej, czyli życia duchowego, pojawia się w sposób mniej lub bardziej wyraźny niemal na każdym kroku. Nawet pobieżna i wybiórcza analiza semantyczno-morfologiczna terminologii duchowościowej w papieskim języku pozwala odkryć klarowną, choć nie wyeksplikowaną w osobnym dokumencie koncepcję duchowości, u podstaw której są wzajemnie przenikające się personalizm i chrystocentryzm.

Dzięki takiemu założeniu, chrześcijańska duchowość jest bardzo realistyczna, a przy tym obejmuje całego człowieka, uwzględnia więc doniosłą sferę emocjonalno-uczuciową. Nie pozwala się także zredukować do roli środka psychoterapeutycznego, który miałby zapewnić dobre samopoczucie i pomóc w odreagowaniu stresu za pomocą różnych technik medytacyjno-relaksacyjnych, jak to się dzieje w niektórych tzw. centrach duchowości, zwłaszcza w Ameryce. Proponowana przez Jana Pawła II personalistyczno-chrystologiczna duchowość, w myśl nauczania Soboru Watykańskiego II, ma ukierunkowanie społeczne i eklezjalne, gdyż autentyczne życie duchowe może rozwijać się jedynie we wspólnocie Kościoła i przy realnym zaangażowaniu w sprawy doczesne.

W świetle personalistyczno-chrystologicznej duchowości, jaką proponuje Jan Paweł II, fałszywy jest również pogląd, że chrześcijanie żywej wiary są mniej otwarci na dialog ze światem współczesnym, aniżeli ludzie o poglądach liberalnych. On sam, jako człowiek radykalnej wiary, był bardzo otwarty na wszystko, co stanowiło autentyczną wartość. Ta dwubiegunowość duchowości (personalizm i chrystocentryzm) sprawia, że — z jednej strony chrześcijanin zdolny jest wchodzić w różne relacje osobowe, a z drugiej zachować swoją tożsamość ucznia Chrystusa. Dzięki temu chrześcijaństwo, tak w przeszłości, jak i obecnie zdolne jest tworzyć autonomiczną kulturę, na której współcześnie opiera się europejska cywilizacja.

W liście apostołskim *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II pisze, że „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości” (NMI 33). Jest to czytelny „znak czasu”. Proponowana zaś przez Papieża personalistyczno-chrystologiczna duchowość może być trafną odpowiedzią na tę potrzebę, która satysfakcjonować będzie również niechrześcijan.

**PERSONALISTIC-CHRISTOLOGICAL
SPIRITUALISTIC TERMINOLOGY
IN THE POPE'S TEACHING**

In the rich theological language of John Paul II the theme of spirituality is presented explicitly in each of his documents and speeches. Spirituality belongs to a man's nature. According to the pope, the spiritual nature of a man is revealed in his autotranscendency, i.e. inborn ability to overcome one's own biological-psychological limitations.

The even cursory and selective analysis semantic-morphological the spiritualistic nomenclature in papal language permits discover the clear conception of spirituality, although not presented *explicite* in some separate document. At her bases they are personalism and christocentrism, mutually intermingling.

In present article was subjected to analysis several spiritualistic notions the most important: spirituality, spiritual life, perfection, holiness and spiritual experience.

Proposed by the pope personal-christological spirituality is the answer to the widespread demand for spirituality, which may satisfy also non-Christians.

Keywords: spirituality, spiritual life, perfection, holiness and spiritual experience