



MAREK CHMIELEWSKI

Ks. dr hab. prof., Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Teologia duchowości w poszukiwaniu sensu życia

Theology of Spirituality in Search of the Meaning of Life

W Orędziu na XVIII Światowy Dzień Pokoju w 1985 roku, który z inicjatywy ONZ obchodzony był jako Międzynarodowy Rok Młodości, Jan Paweł II, zwracając się do młodych, postawił dwa fundamentalne pytania o sens ich egzystencji. Pierwsze nazwał nieuniknionym, drugie zaś podstawowym. „Wśród nieuniknionych pytań, które musicie sobie zadać – pisał papież – pierwsze i główne miejsce zajmuje to właśnie: jakie jest wasze pojęcie człowieka? Co, według was, decyduje o godności i wielkości ludzkiej istoty?” (nr 4). Nieco dalej napisał, że „pierwsze pytanie pociąga za sobą następne, jeszcze bardziej podstawowe i istotne: kim jest wasz Bóg? Nie możemy określić pojęcia człowieka, nie określając Absolutu: pełni prawdy, piękna i dobra, który uznajemy za przewodnika naszego życia” (nr 5)<sup>1</sup>.

Te dwa pytania: o pojęcie człowieka i o jego odniesienie do Absolutu są u podstaw tego, co zwykło się określać *sensem życia*. One także wyznaczają oś, wokół której skupia się całe życie chrześcijańskie, jak również teologia katolicka, a teologia duchowości w sposób szczególny.

Problematyka sensu życia zawsze była w centrum uwagi, ale wydaje się, że współcześnie należy do zagadnień najbardziej nurtujących człowieka. Odpowiedzi na pytanie o sens egzystencji szuka się nie tylko w naukach przyrodniczych czy humanistycznych, lecz coraz częściej w filozofii i religii, gdyż te ostatnie dziedziny wiedzy mają za przedmiot duchowość człowieka. Jak uczy kard. Karol Wojtyła, duchowość w znaczeniu najbardziej ogólnym, to zdolność człowieka do autotranscendencji, czyli wykraczania przez swoje działanie poza sferę elementarnych potrzeb biologicznych<sup>2</sup>. Przejawem duchowości człowieka jest szeroko pojęta kultura, której on jest podmiotem i twórcą. W ramach tak rozumianej duchowości jako faktu antropologiczno-kulturowego ważne miejsce zajmuje duchowość religijna, a w jej ramach duchowości poszczególnych religii, a więc także duchowość chrześcijańska<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy motu proprio i bulle, orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, s. 717.

<sup>2</sup> Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 217-222.

<sup>3</sup> Zob. P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego zarys zagadnienia*, w: *Duchowy*

Pytanie o sens i samo poszukiwanie sensu w sposób szczególny należy do sfery duchowości, czyli tej kategorii aktów intelektualno-poznawczych i woli-tywno-afektywnych, w którym przede wszystkim dokonuje się wspomniane autotranscendowanie. Pod pojęciem sensu życia można zatem rozumieć uporządkowanie egzystencji ze względu na jakiś nadrzędny cel, ku któremu zwracają się podstawowe pragnienia ludzkie<sup>4</sup>. Trafnie wyraził to Jan Paweł II podczas spotkania z młodzieżą zgromadzoną przed Pałacem Biskupów Krakowskich 10 VI 1987 roku. Powiedział wtedy: „Człowiek jest mocny, mocny świadomością celów, świadomością zadań, świadomością powinności, a także i świadomością tego, że jest miłowany”<sup>5</sup>. Dla człowieka wierzącego ostatecznym celem egzystencji jest Bóg, który „jest Miłością” (1J 4,8.16). W tym znaczeniu teologia, a zwłaszcza teologia duchowości, nie tylko stawia najbardziej adkwatne pytanie o sens życia, ale w sposób jednoznaczny wskazuje go i ku niemu prowadzi.

## 1. TEOLOGIA BOGA I CZŁOWIEKA

Jak zauważa ks. Jerzy Szymik, współcześnie na różne sposoby próbuje się zdefiniować teologię. Pretendując do jednoznaczności i precyzji tzw. naukowe definicje teologii określają ją jako systematyczne i metodyczne odkrywanie oraz rozwijanie poznanej w wierze rzeczywistości Bożego Objawienia, a także jej odbicia w życiu Kościoła. Natomiast definicje opisowe w sposób dość nieostry ujmują teologię jako naukę wyjaśniającą podstawowe zagadnienia egzystencjalne<sup>6</sup>.

Próbę zdefiniowania teologii znajdujemy także w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (z 24 V 1990). Czytamy w niej, że teologia to nauka, „którą znamionuje przeniknięte wiarą dążenie do zrozumienia wiary” (nr 1). Jej specyfiką jest to, że „odpowiadając na wezwanie prawdy, poszukuje zrozumienia wiary”, a tym samym „pomaga Ludowi Bożemu w uzasadnieniu nadziei wobec tych wszystkich, którzy tego się domagają...” (nr 6). A zatem jej przedmiotem jest osobowa Prawda „żywy Bóg i Jego objawiający się w Jezusie Chrystusie plan zbawienia...”

---

*rozwój człowieka. Fazy życia. Osobowość, Wiara. Religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 15-18; S. Witek, *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Grygiel, Lublin 1985, k. 330-334.

<sup>4</sup> Por. T. Czeżowski, *Jak rozumieć sens życia?*, w: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 229-235; J. Tischner, *Sens*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 348-349.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek* – Europa, część I: Polska, Kraków 2008, s. 353.

<sup>6</sup> Zob. J. Szymik, *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 3 (2008), s. 120.

(nr 8)<sup>7</sup>. Odnośnie do tego Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem (z 14 IX 1998) stwierdza, że „poznanie Boga przez człowieka nadaje pełny kształt wszelkiemu innemu prawdziwemu poznaniu sensu własnego istnienia, które ludzki umysł jest w stanie osiągnąć” (FR 7).

Podczas spotkania z uczestnikami Kongresu Teologów Europy Środkowo-wschodniej na Jasnej Górze dnia 15 VIII 1991 roku Jan Paweł II mówił również o naturze teologii, odwołując się do etymologii tego pojęcia:

Piękny słowiański wyraz *boho-słowie* jest ścisłym odpowiednikiem greckiego *theo-logia*. W świetle przytoczonych słów Listu do Hebrajczyków, nie wystarczy przetłumaczyć *boho-słowie* (czyli *theo-logia*) jako «słowa o Bogu», a w dalszej konsekwencji jako «nauki o Bogu». Podstawowe i pierwotne jest tu słowo samego Boga: Bóg przemawiał przez proroków... [...]. Jeżeli teologia (*boho-słowie*) jest słowem o Bogu, nauką o Bogu – to jest to równocześnie słowo i nauka zrodzone ze słowa samego Boga. Nie można nigdy o tym zapominać, wnikając w poszczególne aspekty «naukowości teologii». Dla każdej nauki i dla każdego rodzaju «naukowości» podstawowym pozostaje stosunek do rzeczywistości w prawdzie. Wszelka ludzka (naukowa) prawdziwość w teologii staje wobec pierwszeństwa prawdy Bożej. Dlatego św. Tomasz rozumiał teologię jako wiedzę podporządkowaną wiedzy Bożej (i wiedzy błogosławionych) w niebie. *Sacra doctrina est scientia, ex principiis superioris scientiae, quae Dei et beatorum propria est, derivata* (STh I, q. 1, a. 2). Jest to prawidłowe rozumienie w wierze tej Rzeczywistości, która tylko jako ostateczny owoc wiary może osiągnąć swą ostateczną Oczwistość: czyli pełnię widzenia (*visio beatifica*)<sup>8</sup>.

W przywołanych tu określeniach teologii jako nauki, na uwagę zasługują dwie kwestie. Pierwsza dotyczy epistemologiczno-hermeneutycznego celu teologii jako nauki, którym jest zrozumienie wiary (*intellectus fidei*). Odnośnie do tego Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* pisze, że według św. Anzelmia z Canterbury „zasada pierwszeństwa wiary nie sprzeciwia się niezależnym poszukiwaniom rozumu. Zadaniem rozumu nie jest bowiem wydawanie opinii o treściach wiary; zadania tego nie mógłby podjąć, gdyż nie jest do tego przystosowany. Jego rola polega raczej na poszukiwaniu sensu, na odkrywaniu rozumowych uzasadnień, które pozwolą wszystkim uzyskać pewne zrozumienie treści wiary” (nr 42).

Drugą kwestią, która zwraca uwagę w definiowaniu teologii, to jej przedmiot materialny. W świetle przywołanych wyżej słów Jana Pawła II, jest nim nie tylko Bóg w niezglębionej tajemnicy swego Absolutu, ale także człowiek, którego On wzywa do zbawczego dialogu. Inaczej mówiąc, materialnym przedmiotem refleksji teologicznej jest relacja Bóg-człowiek. Tradycyjna teologia (scholastyczna), przyjmując niejako kierunek odgórny, za przedmiot swoich

<sup>7</sup> *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 353-356.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 9, dz. cyt., s. 619.

badania brała przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, zbawczą inicjatywę Boga, działającego w historii. Z czasem jednak zdano sobie sprawę, że misterium Wcielenia – fizycznego wejścia Boga w historię ludzkości w osobie Jezusa Chrystusa, domaga się uwzględnienia wszystkich uwarunkowań, w jakich ta zbawcza inicjatywa Boga aktualizuje się w czasie oraz przestrzeni i w których żyje konkretny człowiek. Do niego bowiem Bóg „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś przez proroków, a w tych ostatecznych czasach przemówił [...] przez Syna” (Hbr 1,1-2).

Tę reorientację we współczesnej teologii nazywa się „zwrotem antropologicznym”, który szczególnie mocno wybrzmiał po Soborze Watykańskim II. Dał temu wyraz między innymi Karl Rahner, twierdząc, że „dzisiejsza teologia dogmatyczna winna stać się antropologią teologiczną”<sup>9</sup>. Nie można bowiem, jego zdaniem, oddzielać problemu człowieka, a zwłaszcza ostatecznego sensu jego egzystencji, od problemu Boga. Już sam historiozbawczy „fakt” Chrystusa pokazuje dobitnie, że Bóg zwraca się do człowieka przez Chrystusa, który jako wcielony Logos przyoblekł ludzką naturę. Nie można bowiem inaczej ogarnąć tajemnicy Boga, jak tylko w perspektywie antropologicznej. Dzięki temu człowiek mocą wiary w Jezusa Chrystusa odnajduje drogę do absolutnego Celu, jedynie zdolnego usensownić jego egzystencję. Tę prawdę wyrażają właśnie słynne słowa Jana Pawła II z pierwszej jego encykliki:

[...] Chrystus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! (RH 10).

Teologia jest zatem usystematyzowaną refleksją o Bogu i o człowieku, pyta bowiem o ostateczny cel człowieka, o jego spełnienie się w Bogu, od którego on wychodzi i ku któremu zdąża w całej swej egzystencji. Trafnie ujął to ks. Wincenty Granat nadając swojej syntezie dogmatyki znamienity tytuł: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*<sup>10</sup>. Innymi słowy, teologia z natury rzeczy jest na usługach odwiecznego poszukiwania sensu życia. Szczególnie dotyczy to teologii duchowości.

## 2. TEOLOGIA DUCHOWOŚCI TEOLOGIĄ SENSU

Obecny w teologii posoborowej „zwrot antropologiczny” ma także swoje odbicie w teologii duchowości, która „oparta na prawdach Objawienia, bada doświadczenie duchowe, opisuje jego rozwój i pozwala poznać jego struktury

<sup>9</sup> *Teologia a antropologia*, tłum. A. Kłoczowski, „Znak” 21 (1969), s. 1535.

<sup>10</sup> T. 1-2, Lublin 1974.

i prawa”<sup>11</sup>. O ile dogmatyka kwestię doświadczenia duchowego, jako osobowej relacji Bóg-człowiek, ujmuje od strony strukturalnej i przedmiotowej, teologia moralna – od strony normatywnej i aksjologicznej, to dla teologii duchowości właściwym i specyficznym przedmiotem badań jest doświadczenie duchowe ujmowane od strony podmiotowej i przeżyciowej. Inaczej mówiąc, teologia duchowości interesuje się przede wszystkim tym, co dzieje się w podmiocie, to znaczy w człowieku wierzącym, gdy wchodzi i pozostaje w relacji do Boga, jako swego ostatecznego celu i sensu egzystencji.

Istotą tej relacji jest miłość. Zwrócił na to uwagę papież Benedykt XVI, który we wstępie do encykliki *Deus caritas est* pisze:

Uwierzyliśmy miłości Boga – tak chrześcijanin może wyrazić podstawową opcję swego życia. U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie (nr 1).

Dla jasności dalszej części podejmowanej tu refleksji wypada powiedzieć za o. Albertem Mieczysławem Krąpcem, że relacja w ogóle, to jakiegokolwiek przyporządkowanie czegokolwiek czemuś – dodajmy – z jakiegokolwiek powodu<sup>12</sup>. I choć ta definicja brzmi groteskowo jako gra słów, to jednak trafnie oddaje istotę rzeczy, wskazując zarazem na trzy główne elementy każdej relacji. Są nimi: ten, który jest przyporządkowany, czyli podmiot; przyporządkowujący, a więc przedmiot relacji; oraz cel (powód) tego przyporządkowania. Taka jest struktura doświadczenia, które z punktu widzenia podmiotu ma charakter receptywny. Oznacza to, że inicjatywa tej relacji należy do przedmiotu doświadczenia, zaś podmiot otwiera się na nią, czuje się nią ubogacony, zaś jego egzystencja nabiera sensu.

Tak właśnie dzieje się w chrześcijańskim doświadczeniu religijno-duchowym, które – jak wspomnieliśmy wyżej – jest właściwym przedmiotem teologii duchowości. Podmiotem, a więc tym, który doświadcza wejścia w relację, czyli podporządkowującym się nadprzyrodzonemu przedmiotowi, jest człowiek ochrzczony. Przedmiotem jego doświadczenia, a więc tym, do którego należy inicjatywa, jest Bóg osobowy objawiający się w Jezusie Chrystusie, gdyż jak uczy św. Jan Apostoł, „Bóg sam pierwszy nas umiłował” (1J 4,19). Zatem celem i naturą tej ich wzajemnej relacji jest zbawcza miłość Przenajświętszej Trójcy.

Tak ustrukturalizowane doświadczenie religijno-duchowe jest tego rodzaju przeżyciem, które w zasadniczy sposób wpływa na kształtowanie postaw. Rozumiemy przez nie zajęcie stanowiska i względnie trwałe postępowanie zgodnie z tym stanowiskiem. Inaczej mówiąc, spontaniczną odpowiedzią człowieka

<sup>11</sup> C.A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kraków 1996, s. 43.

<sup>12</sup> *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 329-330.

na doświadczenie religijno-duchowe jest zajęcie określonej postawy, której skala wartościowania od afirmacji po negację może mieć dużą rozpiętość.

Każdą postawę, w tym także postawę religijno-duchową, da się opisać w trzech głównych aspektach: poznawczym, aksjologiczno-afektywnym i działaniowym<sup>13</sup>. Kolejność ich wyliczenia ma znaczenie wtórne, gdyż wzajemnie się one przenikają i dopełniają, dlatego nie można jednoznacznie określić, który z nich ma pierwszeństwo i większe znaczenie. Jednak z uwagi na zasadniczy cel analizowanej tu relacji, ich wspólnym mianownikiem jest miłość Boga względem człowieka. Z antropologicznego punktu widzenia właśnie miłość stanowi zasadniczy sens ludzkiej egzystencji. Dał temu wyraz Jan Paweł II w pierwszej encyklice, pisząc:

Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa (RH 10).

W aspekcie poznawczym, związanym z właściwą człowiekowi potrzebą dociekania prawdy, chrześcijanin uświadamia sobie, że Bóg jest Miłością (por. 1J, 4,8.16) – stworzył go z miłości, uzdolnił do miłowania i przeznaczył dla Siebie jako odwiecznej Miłości. Rozpoznawaniu odwiecznej Prawdy oraz prawdy o człowieku i prawdy człowieka służą przede wszystkim różne formy przepowiadania, czytania i rozważania Pisma Świętego (*lectio divina*). Jest ono nie tylko „duszą świętej teologii”, jak zaznaczył Sobór Watykański II w Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (nr 24), ale także „podstawą wszelkiej autentycznej i żywej duchowości chrześcijańskiej”, o czym przypomniał Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji *Verbum Domini* o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (nr 121). Ponadto dla kształtowania właściwej świadomości sensu chrześcijańskiej egzystencji duże znaczenie ma rozmyślanie i lektura duchowa.

Postawa religijno-duchowa ujmowana w aspekcie aksjologiczno-afektywnym wyraża się nade wszystko w faktycznym określeniu hierarchii wartości, która w różnych sytuacjach życia determinować będzie konkretne wybory. W dojrzałej duchowości chrześcijańskiej poznanie prawdy o Bogu, który jest Miłością i który uzdolnił człowieka do odpowiadania miłością na Jego miłość, implikować będzie uznanie jej za najwyższą wartość, a tym samym najwyższy sens ludzkiej egzystencji. To przeświadczenie rodzi się jednak nie tyle w wyniku dyskursu, lecz bezpośredniego doświadczenia. To właśnie ma na myśli Benedykt XVI, pisząc na początku swej encykliki *Deus caritas est*, że „u począt-

<sup>13</sup> Zob. *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości* (Duchowość w Polsce, 1), Lublin 1993, s. 231-232; tenże, *Teologia duchowości wśród innych dyscyplin teologicznych*, w: *Veritatem facientes. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka*, red. J. Nagómy, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 405-406.

ku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie..." (nr 1).

Poznanie i uznanie prawdy o Bogu-Miłości jako zasadniczym sensie ludzkiego życia domaga się potwierdzenia w praktyce życia codziennego. Konkretna działania i pojedyncze akty, nie tylko bezpośrednio związane z kultem, są zatem trzecim ważnym aspektem postawy religijno-duchowej. Jest on najbardziej widoczny i dlatego pełni funkcję uwiarygodnienia przyjętej postawy (por. Jk 2,14-26).

Jak zostało powiedziane wyżej, sens życia ludzkiego wiąże się ściśle z dążeniem do określonych celów, które rozpoznawane są z perspektywy nadprzyrodzonej. Toteż pytanie o sens życia pozostaje zawsze pytaniem o Boga i o człowieka. Jak zauważa ks. Stanisław Kowalczyk, człowiek wierzący, pomimo doznawanych kryzysów, jakimi naznaczone jest jego życie duchowe, nie traci poczucia sensu swego życia. Dzięki duchowej więzi, widzi w Bogu zasadniczy cel życia, a tym samym gwaranta sensu własnej egzystencji. Tę prawidłowość potwierdza fakt, że utrata wiary w Boga na ogół bywa poprzedzona utratą poczucia sensu życia<sup>14</sup>. Przeciwnie, im jest głębsze doświadczenie duchowe, osiągające czasem szczyty zjednoczenia mistycznego i owocujące bogatym i zaangażowanym życiem duchowym, tym bardziej człowiek wierzący ma poczucie sensu, nawet wówczas, gdy okoliczności życia zdają się całkowicie temu zaprzeczać. Paradoksalnie, w takich właśnie przeciwnościach chrześcijanin, który prowadzi głębokie życie duchowe, nabiera pewności, że jego życie pomimo wszystko ma sens ze względu na Chrystusa, którego miłości doświadcza, i cel ostateczny, jaki On wskazuje. Znajdują tu zastosowanie słowa Chrystusa: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je” (Mk 8,35; por. Mt 10,39; 16,25; Łk 9,24).

Działalność misjonarska, nierzadko naznaczona skrajnym ubóstwem środków (por. Łk 10,4-12), praca charytatywna i służba najuboższym – jak to na przykład czyniła bł. Matka Teresa z Kalkuty, a szczególnie dwu tysiącletnia historia chrześcijańskiego męczeństwa, od św. Szczepana diakona aż po prześladowanych aktualnie katolików w Iraku czy Autonomii Palestyńskiej – są wymownym przykładem, jak doświadczenie duchowe, czyli wejście w najbardziej intymną relację miłości człowieka wierzącego z Chrystusem i przyjęcie Go za swego Pana i Zbawcę, dokonuje radykalnego przewartościowania w zakresie sensu życia. Ten, kto nie tylko wie o Chrystusie, a więc poznaje Go na drodze wiary i ma odpowiednią wiedzę religijną, lecz kto osobiście doświadczył Go dzięki doświadczeniu duchowemu, czuje się pociągnięty do identyfikacji z Nim. Upodobnienie do Chrystusa, czyli chrystoformizacja (por. Ga

<sup>14</sup> Zob. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 433.

4,19)<sup>15</sup>, w rezultacie prowadzi do „krucyfikacji”, a więc wielkodusznego przyjęcia krzyża w postaci wyrzeczeń, cierpienia, a nawet śmierci. To, co w powszechnym odczuciu odbiera ludzkiej egzystencji wartość i sens, w porządku życia duchowego staje się sensem najwyższym.

Wzmiankowane tu wymiary egzystencji stanowią jedne z najważniejszych zagadnień w teologii duchowości, która za pomocą właściwych sobie metod bada i opisuje dokonujące się wierzącym podmiocie doświadczenie duchowe i procesy jego rozwoju duchowego. I choć nie zawsze ta dyscyplina teologiczna posługuje się pojęciem sensu, to *de facto* mając za przedmiot doświadczenie duchowe, staje się *eminenter* teologią ostatecznego i najważniejszego sensu.

O tym, że w dyskusjach światopoglądowych odnośnie do sensu ludzkiej egzystencji nie można bez uszczerbku dla meritum sprawy wykluczać teologii duchowości, świadczy fakt wyraźnie nasilającego się zainteresowania tą sferą, zarówno w teorii jak i w praktyce. Charakteryzując sytuację Kościoła przelomu XX i XXI wieku Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* stwierdza bowiem, że jednym ze znaków naszych czasów jest to, iż „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy” (nr 33). Oczywiście – jak zaznacza papież – nie chodzi jedynie o duchowość chrześcijańską, gdyż „także inne religie, obecne już na szerokiej skale również na terenach od dawna schryścianizowanych, proponują własne sposoby zaspokojenia tej potrzeby i czynią to czasem w sposób bardzo przekonujący” (tamże). Jednakże duchowość chrześcijańska, biorąc za przesłankę większą Objawienie Boże, nie waha się jednoznacznie wskazywać na Chrystusa, jako ostateczny sens i życiowe spełnienie każdego człowieka. Jak uczy Jan Paweł II, „On sam jest naszą drogą «do domu Ojca» (por. J 14,1nn.). Jest też drogą do każdego człowieka” (RH 13) – drogą pozwalającą odnajdywać najwyższy i ostateczny sens.

---

<sup>15</sup> Zob. T. Paszkowska, *Chrystoformizacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 123-124.