

Duchowość a Horyzontalizm Społeczeństwa Europejskiego

Globalizacja, postrzegana przede wszystkim jako proces dotyczący polityki i ekonomii, wywiera istotny wpływ na kulturę, w tym również na życie religijno–duchowe. Wpływ ten może być jak najbardziej pozytywny, otwierając nowe możliwości rozwoju i współpracy, ale – jak zauważa papież Jan Paweł II – „może też okazać się zjawiskiem szkodliwym o poważnych konsekwencjach. Wszystko zależy od pewnych zasadniczych wyborów, a mianowicie od tego, czy «globalizacja» będzie służyć człowiekowi, i to każdemu człowiekowi, czy też wyłącznie rozwojowi oderwanemu od zasad solidarności i współdziałania oraz od odpowiedzialnie stosowanej zasady pomocniczości¹».

Jednym z negatywnych skutków globalizacji w płaszczyźnie antropologiczno–duchowej jest tzw. horyzontalizm. Przenika on różne obszary życia poszczególnych jednostek i całych społeczności do tego stopnia, że zdaje się urastać do rangi nowej duchowości. Byłaby to jednak w istocie duchowość lęku i rozpacz, istotowo przeciwna samej naturze ludzkiej, a także duchowości chrześcijańskiej.

Wobec tego rodzi się pytanie o rolę duchowości w ogóle, a w szczególności o rolę duchowości chrześcijańskiej w kreowaniu nowego oblicza społeczeństwa europejskiego. A zatem: czy i na ile dostrzegana współcześnie „powszechna potrzeba duchowości²” jest w stanie przywrócić w kulturze europejskiej ducha nadziei?

Zanim jednak podejmiemy próbę odpowiedzi na postawione tu pytanie, należy uściślić zarówno pojęcie horyzontalizmu jak i duchowości.

Horyzontalizm i jego przejawy

Papież Jan Paweł II, charakteryzując sytuację zjednoczonej Europy, w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa*, stwierdza, że jej społeczeństwo chore jest na horyzontalizm i potrzebuje otwarcia na Transcendencję (nr. 34).

Z samej nazwy wynika, że horyzontalizm jest pewnego rodzaju światopoglądem, pociągającym za sobą określone zachowania moralno–duchowe, u podstaw którego jest radykalny redukcjonizm antropologiczny, nie uwzględniający transcendentnego wymiaru ludzkiej natury. Horyzontalizm więc polega na sprowadzeniu całej ludzkiej egzystencji do wymiaru doczesnego z jednoczesnym znegowaniem właściwego ludzkiej naturze otwarcia na transcendencję. Powoduje to u współczesnego człowieka poczucie zagubienia, toteż – jak zauważa Jan Paweł II – „tylu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei...³”.

Brak nadziei, to – zdaniem Jana Pawła II – zasadniczy przejaw choroby horyzontalizmu, czego wyrazem jest m.in. utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego. Widać to w usunięciu z preambuły Konstytucji Unii Europejskiej *invocatio Dei*, a także w sprzecznym z historyczną faktografią przemilczaniu doniosłego wkładu chrześcijaństwa w kulturę europejską. Po tej linii idzie także coraz częstsze traktowanie architektonicznych (i nie tylko) pomników kultury chrześcijańskiej jako jedynie materialnych relikwów przeszłości, dlatego nadaje się im inne przeznaczenie. Na przykład zabytkowe kościoły zamienia się na muzea lub sale teatralno-wystawowe, a nawet na lokale gastronomiczne, a jednoznacznie kojarzący się z liturgią chorał gregoriański znajduje zastosowanie w muzyce rozrywkowej o wątpliwym moralnie przesłaniu ideowym. Podobnie dzieje się z symboliką chrześcijańską, którą świadomie się zawłaszcza bardziej po to, aby prowokować, aniżeli formować zmysł estetyczny. Towarzyszy temu „praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza”⁴. W rezultacie „wielu ludzi nie potrafi już łączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem”, toteż napotykają oni trudność w przeżywaniu osobistej wiary we właściwym sobie kontekście społecznym i kulturowym. Z tej racji współcześni chrześcijanie nie potrafią bronić swej tożsamości i godności. Dochodzi do takich sytuacji, w których deklarowanie swego agnostycyzmu jest czymś naturalnym, natomiast „wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego”, które i tak nie znajduje powszechnej akceptacji⁵.

Innym przejawem horyzontalizmu, ściśle związanym z utratą nadziei, jest lęk przed przyszłością. „Obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny – pisze Papież. – Bardziej boimy się przyszłości, niż jej pragniemy”⁶. Szczególnie widać to po tragedii w Nowym Jorku dnia 11 IX 2001 roku oraz serii zamachów: na moskiewskiej Dubrowce, w Madrycie i w Biesłanie. Nie bez znaczenia dla takiego postrzegania rzeczywistości są trwające konflikty zbrojne i wojny, a ostatnio tragiczny w skutkach bożonarodzeniowy kataklizm *tsunami* w Azji (26 XII 2004), który według szacunków pochłonął około 165 tys. ofiar. Niepokojącą oznaką lęku przed przyszłością jest egzystencjalna pustka i utrata sensu życia, szczególnie dręcząca młode pokolenie i znacznie utrudniająca mu podejmowanie definitywnych wyborów życiowych. Przekłada się to również na spadek dzietności, zmniejszenie liczby powołań kapłańskich i do życia konsekrowanego⁷.

Kolejnym przejawem horyzontalizmu jest rozpowszechniona fragmentaryzacja egzystencji, a zatem rozbicie i atomizacja życia społecznego, którego efektem jest poczucie osamotnienia i wyobcowania. Dostrzegalne jest w Europie niebezpieczne zjawisko rozpadu więzi rodzinnych, a także konflikty etniczne, szerzące się postawy rasistowskie, napięcia międzyreligijne, a także zwykły egoizm, usprawiedliwiający instrumentalne traktowanie i wykorzystywanie człowieka, czego najbardziej jaskrawym przykładem jest pornografia i wszelkiego rodzaju komercjalizacja erotyki, nie mówiąc już o *mobbingu*, współczesnych formach niewolnictwa i „handlu żywym towarem”⁸.

W zarysowanej tu charakterystyce zjawiska horyzontalizmu nie trudno dostrzec „dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa”⁹. Horyzontalizm czyni bowiem człowieka absolutnym centrum rzeczywistości, co – paradoksalnie – sprawia, że zanegowana zostaje niezbywalna wartość i godność człowieka. W miejsce personalizmu szerzy się nihilizm na polu filozofii, relatywizm na polu teorii poznania i moralności, zaś pragmatyzm i cyniczny hedonizm w strukturze życia codziennego. W rezultacie – jak zauważa

Jan Paweł II – „europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”¹⁰.

Oznacza to głęboki kryzys antropologiczny, który trawi społeczeństwo europejskie. Dotkliwy głód nadziei współczesny człowiek usiłuje zaspokoić w przestrzeni ziemskiej, „zamkniętej na transcendencję”, czy to oczekując raju obiecywanego przez naukę i technikę, czy naiwnie przyjmując głoszone przez sekty różne idee mesjanistyczno–apokaliptyczne, czy wreszcie ulegając konsumpcjonizmowi i hedonizmowi oferującemu błogostan wywołany narkotykami lub odpowiednią formą muzyki oraz rozrywki wprowadzającej w trans. W poszukiwaniu nadziei obywatel współczesnej Europy nierzadko pozwala się oczarować wschodnimi filozofiami, ezoteryczną duchowością i różnymi prądami New Age¹¹. Pomimo więc rozległych procesów laicyzacji, obserwuje się – jak zauważa Jan Paweł II – „powszechną potrzebę duchowości”. Kontekst następczy tego wyrażenia w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* jednoznacznie wskazuje, że chodzi o duchowość religijną, nawet jeśli ma ona charakter heterodoksyjny, by nie powiedzieć wprost, że sekciarski.

„Powszechna potrzeba duchowości” jest znakiem budzącej się nadziei, pod warunkiem, że mieszkańcy Europy odnajdą przynajmniej elementarne jej zaspokojenie w autentycznej duchowości, która ma za przedmiot Transcendencję, i to transcendencję nadprzyrodzoną.

Autentyczna Duchowość

Mówienie o autentycznej duchowości jest zbyt prowokacyjne, by nie narazić się natychmiast na zarzut swoistego irenizmu konfesyjnego. Każdy system religijny uznaje, że jego duchowość jest autentyczna, próbując zarazem w jakiś sposób to uzasadnić przez odwołanie się na ogół do przesłanek dogmatyczno–doktrynalnych, a nierzadko także emocjonalnych. Zwłaszcza sekty, domniemaną autentyczność proponowanej duchowości najchętniej uzasadniają odwołując się do sfery przeżyciowej. Zarówno tzw. *Raport Cottrella*, przedłożony Parlamentowi Europejskiemu dnia 2 IV 1984, jak i watykański dokument pt. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie* (z 30 X 1985), zgodnie podkreślają, że wśród dalszych przyczyn rozpowszechniania się sekt jest egzystencjalna pustka współczesnego człowieka, którą one próbują zapełnić własnymi uproszczonymi rozwiązaniami najbardziej podstawowych pytań o sens życia, możliwość autorealizacji i eschatologii.

Z tego względu za kryterium oceny danej duchowości należy brać nie określony system religijny z całym jego zapleczem doktrynalno–etycznym, lecz osobę ludzką. Duchowość bowiem w najbardziej pierwotnym sensie tego słowa jest wyłączną właściwością bytu ludzkiego. Natomiast coraz powszechniejsze mówienie o duchowości zwierząt, a tym bardziej przyrody nieożywionej, jest semantyczną perwersją, łatwo wpisującą się w dość powszechne zjawisko relatywizacji pojęć, wyrastające na gruncie różnego rodzaju synkretyzmów religijno–etycznych i redukcjonizmów aksjologicznych, zwykle sprzecznych z personalistyczną wizją człowieka.

Autentycznej duchowości należy szukać w samej naturze ludzkiej osoby, a więc na gruncie personalizmu. Odnośnie do tego na uwagę zasługują przemyślenia kard. Karola Wojtyły, opublikowane pod koniec 1969 roku w książce pt. *Osoba i czyn*, która doczekała się licznych wydań w wielu językach europejskich.

Kard. Wojtyła podejmując interesujące nas zagadnienie, wychodzi od pojęcia transcendencji, które w tym przypadku wiąże nie z obszarem metafizyki, a więc z tzw. transcendentiami (byt, prawda, dobro, piękno), lecz z teorią poznania, a ściślej z tzw. filozofią świadomości. „W tym znaczeniu transcendencja wskazuje na znamienne dla aktów ludzkiego poznania przekraczanie podmiotu, na wychodzenie poza podmiot poznający w kierunku przedmiotu”¹². Nasz autor odróżnia transcendencję „poziomą”, jako zdolność ujmowania rzeczywistości pozapodmiotowej, od transcendencji „pionowej”; w której wyraża się dynamiczne sprzęgnięcie osoby i czynu, a więc podmiotowe doświadczenie własnego działania. „W doświadczeniu tym człowiek ujawnia się jako osoba, czyli zupełnie swoista struktura samo-posiadania i samo-panowania. Jako ta swoista struktura człowiek się ujawnia w działaniu i poprzez działanie, w czynie i poprzez czyn. Toteż osoba i czyn stanowią głęboko spójną rzeczywistość dynamiczną, w której osoba ujawnia się i tłumaczy poprzez czyn, a czyn poprzez osobę”¹³.

Inaczej mówiąc, osobą jest ten, kto działa w sposób wolny i jest świadomy zarówno swego działania, jak i sprawczości tegoż działania. „W ten sposób transcendencja określa ów szczególny rys strukturalny człowieka jako osoby: swoistą nadrzędność w stosunku do siebie samego i swego dynamizmu”¹⁴. W wolnym świadomym działaniu, przez które osoba transcenduje, ujawnia się jej duchowa natura, to znaczy przynależna jej duchowość, której jednak nie można utożsamiać z zaprzeczeniem materialności, jak to czyniła wczesna scholastyka. Kard. Wojtyła istotę duchowości upatruje w prawdziwości, czyli przyporządkowaniu do prawdy, które ujawnia się w wolności i świadomości, a także w powinności i odpowiedzialności. Duchowość więc odsłania się nie tylko w myśleniu, ale także w działaniu. A zatem – jak dalej zaznacza nasz autor w swej fenomenologicznej analizie transcendencji osoby w czynie – wszystkim przejawom duchowości człowieka musi odpowiadać realna immanencja ducha, czyli pierwiastka duchowego w człowieku. „Człowiek nie może przejawiać duchowości, jeżeli w jakiś sposób nie jest duchem. [...] Przejawów duchowości w człowieku nie sposób pojąć ani wyjaśnić bez owej stałości oraz substancjalności pierwiastka duchowego w nim”¹⁵.

Na ten duchowy pierwiastek w człowieku jako osobie wskazuje naocznie dostrzegalne złożenie wyrażające się w świadomości tego, że „człowiek działa” i zarazem tego, że „coś się dzieje w człowieku” lub „coś się dzieje z człowiekiem”. Złożoność tych dynamizmów działania i doznawania nie burzy jedności osoby, która ujawnia zarazem inny rodzaj złożoności. Chodzi mianowicie o złożoność człowieka jako bytu cielesno-duchowego, wskutek czego człowiek ma świadomość, że posiada swoje ciało – posiada siebie. „Człowiek jest równocześnie tym, kto siebie posiada, i tym, kto jest posiadany przez siebie na zasadzie samostanowienia. Na tej zasadzie jest on równocześnie tym, kto sobie samemu panuje, i tym, komu panuje ów panujący. Nadrzędności odpowiada podporządkowanie. Jedno i drugie «składa się» na jedność osoby” – zaznacza kard. Wojtyła¹⁶.

Innym jeszcze przejawem duchowego pierwiastka w człowieku jest samoświadomość i niematerialność aktów poznawczo-wolitywno-afektywnych, które ujawniają się poprzez czyn.

Dokonana tu bardzo uproszczona rekonstrukcja fenomenologicznej analizy transcendencji osoby w czynie na podstawie myśli Karola Wojtyły jest nam niezbędna dla wykazania, że niezbywalną właściwością osoby ludzkiej jest duchowość, która w istocie polega na

autotranscendencji. Chodzi tu jednak – mówiąc językiem naszego autora – o tzw. transcendencję pionową, która jest u podstaw tzw. transcendencji poziomej. Obydwa wymiary transcendencji są ze sobą ściśle powiązane, co w praktyce oznacza, że człowiek nie zdobywając się na wysiłek samoświadomości i samoanalizy, tym samym nie jest zdolny do odkrywania głębi otaczającej go rzeczywistości, zarówno tej nadprzyrodzonej, jak i doczesnej. W pozytywnym ujęciu trafnie to oddaje Psalmista w słowach: „Głębia przyzywa głębię hukiem wodospadów...” (Ps 42, 8).

Zaprezentowany powyżej horyzontalizm, trawiący współczesne społeczeństwo europejskie, jest próbą zanegowania tego właśnie typu transcendencji poziomej, zwłaszcza o charakterze nadprzyrodzonym. Z uwagi na tę współzależność transcendencji pionowej i poziomej zrezygnowanie z wysiłku samoprzekraczania własnego bytu powoduje deprecjację każdego człowieka jako osoby, ujmowanego niezależnie od jego religijno–kulturowego zakorzenienia. W tym sensie horyzontalizm jest redukcjonizmem antropologicznym i zarazem egzystencjalnym.

Nie oznacza to jednak, że każda forma autotranscendencji w jednakowym stopniu zabezpiecza integralność człowieka. Mimo iż współcześnie jesteśmy świadkami dość żywego zainteresowania duchowością, to nierzadko traktowana jest ona jako kategoria estetyczna i psychologiczno–terapeutyczna, dlatego bywa utożsamiana ze stanami „wyższej“, to znaczy „odmiennej świadomości“ (W. James), lub ze „szczytującymi stanami świadomości“ (A. Maslow). Mamy na myśli wszelkie próby manipulowania ludzką świadomością i podświadomością, także przy zastosowaniu technik właściwych określonym systemom religijnym. Za w pełni usprawiedliwione, a nawet twórcze uważa się także różne formy synkretystyczne, czego przykładem może być usiłowanie pokonania nieredukowalnej różnicy między duchowością chrześcijańską a dalekowschodnią przez wprowadzanie zwłaszcza do medytacji elementów technik relaksacyjno–koncentracyjnych zapożyczonych z jogi czy zen¹⁷.

Różnorodność przejawów tego „przebudzenia duchowego” przypomina – mówiąc za Tomaszem Mertonem – wrzask sępów krążących nad padliną¹⁸. Okazuje się bowiem, że im bardziej wątpliwy i kontrowersyjny jest przedmiot tegoż zainteresowania, tym większy czyni się wokół niego hałas; im bardziej subiektywnie rozumie się duchowość, tym większe zgłasza się roszczenia o jej autoryzację.

Rodzi to wiele nieporozumień odnośnie do duchowości w ogóle, a nawet podejrzeń co do jej merytorycznej zasadności i celowości. Po części dotyka to także duchowości chrześcijańskiej. Wciąż jeszcze dość powszechnie uważa się bowiem, że duchowość chrześcijańska i teologiczna refleksja nad nią sprowadzają się do zwykłej ascetyki i czegoś w rodzaju pobożnej wiedzy¹⁹. Przyczyną tego stanu rzeczy jest z jednej strony brak dostatecznej troski o metodologiczną przejrzystość wspomnianej dziedziny teologii, a z drugiej tendencja do rozmywania pojęć, której sprzyja postmodernistyczny sposób myślenia, programowo lekceważący logikę i jakąkolwiek metodologię²⁰.

W świetle współczesnej teologii duchowości, osadzonej na mocnym fundamencie metodologicznym, integralność bytu ludzkiego efektywnie może zabezpieczyć jedynie doświadczenie duchowe, które w istocie jest wejściem w relację osobową, osiagającą swą pełnię w miłości²¹. Nie mówimy tu jednak o doświadczeniu w sensie empirycznym (eksperyment) czy sensualistycznym (wrażenie), ani o subiektywnym odczuciu ze strony podmiotu (przeży-

cie), lecz o takim rodzaju autotranscendencji, w której podmiotowość doświadczającego znajduje swe trwałe egzystencjalne dopełnienie w przedmiotowości doświadczanego. W doktrynie mistyków z kręgu tzw. mistyki nupcjalnej (*Brautmystik*), reprezentowanej m.in. przez św. Katarzynę ze Sieny i Teresę z Avila, nieprzypadkowo modelem tak rozumianego doświadczenia duchowego w jego szczytowej postaci jest małżeństwo²². Chrześcijańskie doświadczenie mistyczne, a także pewne formy mistyki pozachrześcijańskiej, chętnie porównywane są do więzi łączących męża i żonę, z uwagi na specyficzną, personalizującą więź małżeńską. Teologia katolicka nazywa ją *communio personarum*, zaś Jan Paweł II definiuje jako „jedność dwojga”²³. Człowiek bowiem bytując w relacji, w odniesieniu do drugiego „ja”, nie tylko potwierdza siebie jako osobę, ale aktualizuje w sobie „obraz i podobieństwo Boga” (por. Rdz 1, 26)²⁴.

Wynika z tego, że autentyczną, humanizującą duchowością jest jedynie duchowość personalistyczna, czyli autotranscendencja, która ma za przedmiot odniesienia inną osobę: Boską albo ludzką. Dla chrześcijan bezdyskusyjnie jest nią duchowość chrystocentryczna, która znajduje wyraz w różnych formach pobożności. Potwierdza to papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* pisząc, iż „w Chrystusie i przez Chrystusa najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej przybliżył – i równocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania” (nr. 11). Natomiast wszelkie formy duchowości apersonalnych, nawet jeżeli prowadzą do wzniosłych stanów nadświadomości lub przeciwnie – do opróżnienia świadomości, jak to jest m.in. w jodze, w rezultacie są formami duchowości depersonalizującej.

W wyniku zaprezentowanej tu refleksji, odpowiedź na postawione we wstępie pytanie o to, czy i jaka duchowość może uleczyć europejskie społeczeństwo zainfekowane chorobą horyzontalizmu, narzuca się samoistnie: jest nią duchowość chrześcijańska w różnych jej konfesyjnych postaciach. Wynika z tego, że dla odnalezienia i zachowania swojej tożsamości²⁵ społeczeństwo europejskie nie może wyrzec się chrześcijańskich korzeni. Dla prawdziwego humanizmu i kultury „Europa potrzebuje wymiaru religijnego”²⁶. A zatem – zgodnie z apelem Papieża – „trzeba, aby w Europie wzrosła znacznie świadomość jej duchowego dziedzictwa”²⁷.

PRZYPISY

¹ Jan Paweł II. Audjencja dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców (2 V 2000) // Jan Paweł II. Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia, wybór i opr. L. Sosnowski, G. Turowski. Kraków. 2002. S. 362.

² Jan Paweł II. List apostolski „Novo millennio ineunte” na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Nr. 33.

³ Jan Paweł II. Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”. Nr. 7.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem. Nr. 8.

⁷ Por. ibidem.

- ⁸ Zob. *H. Wejman*. Fragmentaryzacja egzystencji jako wyzwanie dla duchowości chrześcijańskiej // *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyznań* // red. K. Góźdz, K. Klauza i inni. T. 2. Lublin. 2004. S. 161–166.
- ⁹ *Jan Paweł II*. Adhortacja apostolska „*Ecclesia in Europa*“. Op. cit. Nr. 9.
- ¹⁰ *Ibidem*.
- ¹¹ *Ibidem*. Nr. 10; *A. Siemieniewski*. Poszukiwanie ezoterycznych duchowości // *Kościół w życiu publicznym*. Op. cit. S. 175–183.
- ¹² *Wojtyła K.* *Osoba i czyn*. Kraków. 1985 (wyd. 2). S. 218.
- ¹³ *Tamże*.
- ¹⁴ *Tamże*. S. 219.
- ¹⁵ *Tamże*. S. 221.
- ¹⁶ *Tamże*. S. 223.
- ¹⁷ *Kongregacja nauki Wiary*. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „*Orationis formas*“ (15 X 1989). Nr. 12.
- ¹⁸ *Zen i ptaki żądy*. Kraków. 1995. S. 7.
- ¹⁹ *Matanić A. G.* *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*. Cinisello Balsamo. 1990. S. 9.
- ²⁰ *Sareło Z.* Postmodernistyczny styl myślenia i życia, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa* // red. Sareło Z. Poznań 1995. S. 9–27.
- ²¹ *Bernard Ch. A.* *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo. 1987. S. 73–88.
- ²² *św. Teresa z Avila*. *Twierdza wewnętrzna*. VII, 2, 4.
- ²³ *Jan Paweł II*. List apostolski „*Mulieris dignitatem*“ z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety (15 VIII 1988). Nr. 6.
- ²⁴ *Tamże*. Nr. 7.
- ²⁵ *Jan Paweł II*. Adhortacja apostolska „*Ecclesia in Europa*“. Op. Cit. Nr. 109.
- ²⁶ *Ibidem*. Nr. 116.
- ²⁷ *Ibidem*. Nr. 120.

BIBLIOGRAFIA

1. *Jan Paweł II*. *Europa zjednoczona w Chrystusie*. Antologia, wybór i opr. L. Sosnowski, G. Turowski. Kraków. 2002.
2. *Jan Paweł II*. List apostolski „*Mulieris dignitatem*“ z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety (15 VIII 1988).
3. *Kongregacja Nauki Wiary*. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „*Orationis formas*“ (15 X 1989).
4. *Matanić A. G.* *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*. Cinisello Balsamo. 1990.
5. *Merton T.* *Zen i ptaki żądy*. Kraków. 1995. S. 7.
6. *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa* // red. Z. Sareło. Poznań. 1995.
7. *Siemieniewski A.* Poszukiwanie ezoterycznych duchowości // *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyznań* // red. K. Góźdz, K. Klauza i inni, Lublin 2004. T. 2. S. 175–183.
8. *Wejman H.* Fragmentaryzacja egzystencji jako wyzwanie dla duchowości chrześcijańskiej // *Kościół w życiu publicznym*. Op. cit. S. 161–166.
9. *Wojtyła K.* *Osoba i czyn*. Kraków. 1985 (wyd. 2).

Marek CHMIELEWSKI

DVASINGUMAS IR ŠIUOLAIKINĖS EUROPOS VISUOMENĖS HORIZONTALIZMAS

S a n t r a u k a

Anot Jono Pauliaus II, šiuolaikinė Europa kenčia nuo horizontalizmo ir turi atsiverti Trancendencijai. Horizontalizmas kaip antropologinis ir egzistencinis redukcionizmas labiausiai reiškiasi vilties praradimu ir žmogaus prigimties transcendentinio pobūdžio, kaip personalizmo faktoriaus, pripažinimo stoka. Straipsnyje svarstoma, ar dvasingumas gali išgydyti horizontalizmu sergančią Europos visuomenę ir koks dvasingumas gali tai padaryti.

Dvasingumas kaip antropologinis faktas visiškai išsiskleidžia krikščionybėje. Krikščioniškasis dvasingumas yra pagrįstas personalizmu ir yra kristologiškas, sykiu iš pašaknių žmogiškas, todėl pajėgus atkurti Europos visuomenės požiūrio pusiausvyrą sujautrindamas jos žvilgsnį į asmeninę transcendenciją. Europos visuomenė turi susigrąžinti religinį matmenį, sugrįžti prie savo krikščioniškųjų šaknų, kad būtų pajėgi išsaugoti humanizmą ir savo kultūrą.

SPIRITUALITY AND HORIZONTALITY OF CONTEMPORARY EUROPEAN SOCIETY

S u m m a r y

According to John Paul II, contemporary Europe suffers from horizontalism and needs opening to Transcendence. Horizontalism as anthropological and existential reductionism is mainly manifested in the loss of hope and in the lack of recognition for the transcendental character of human nature as the personalizing factor. Meanwhile, spirituality as anthropological fact finds its full expression in Christianity. Christian spirituality as the one, which is based on personalism, and is both christocentric and deeply human, is able to restore the balance of outlook in European society by making it sensitive to personal transcendence.