

Jana Pawła II ucieleśnienie duchowości

The embodiment of spirituality in the idea of John Paul II

Słowo „duchowość” w ostatnich dziesięcioleciach stało się bardzo modne i znajduje zastosowanie w różnych przejawach kultury. Jest to nade wszystko przejaw tęsknoty ludzkiego ducha za czymś, co jest poza sferą czystej empirii, zwłaszcza powiązanej z przyjemnością. Już starożytny Doktor Kościoła – św. Augustyn († 430), zdając sobie z tego sprawę, pisał w swoich *Wyznaniach*: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (1,1). Natomiast współcześnie św. Jan Paweł II w liście apostołskim *Novo millennio ineunte*, charakteryzując sytuację świata i Kościoła na przełomie tysiącleci, stwierdził, iż „znakiem czasu” jest to, że „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości...” (nr 33).

Tę potrzebę duchowości współczesnego człowieka na swój sposób usiłują zaspokoić różne religie i działające w ich ramach ruchy, które angażują głównie ludzi młodych. Proponują różne style duchowości, najczęściej o nastawieniu praktycznym, a do tego nierzadko pozbawione głębszej świadomości metodologicznej, a więc tego, czym w istocie jest duchowość, także ta, którą one szerzą. Obserwujemy przy tym niepokojące zawłaszczanie obszaru duchowości przez psychologię czy inne nauki społeczne, podczas gdy duchowość w bardzo dużym zakresie obejmuje sferę życia religijnego. Dochodzi do takich sytuacji, że ośrodki psychoterapii, a nawet leczenia głębokich uzależnień, etykietowane są mianem „centrów duchowości”. Czynią to na ogół ze względów wizerunkowo-komercyjnych (Socha, 2000).

Problem staje się o wiele poważniejszy, gdy w płaszczyźnie tak subtelnej posługi duszpasterskiej, jak sakrament pokuty, kierownictwo duchowe, rekolekcje czy rozeznawanie powołania, przyznaje się psychologii zadanie pierwszoplanowe. Można odnieść wrażenie, że stosowaniem metod psychologicznych próbuje się zastąpić nadprzyrodzone działanie łaski Bożej. Takiemu podejściu do kwestii duchowości często towarzyszy przeświadczenie, że sam termin „duchowość” jest zupełnie nowy, stosowany w miejsce dawniejszych określeń takich, jak: „ascetyka”, „życie wewnętrzne” czy „teologia ascetyczno-mistyczna”, mających wyraźną konotację teologiczną, często jednak przemilczaną i pomijaną ze względów światopoglądowych (szerzej na ten temat zob. Chmielewski, 1999, s. 89-102).

1. Duchowość w kontekście dualizmu

Wobec powyższego należy przypomnieć, że termin „duchowość” jest jednym z najstarszych pojęć w teologii i kulturze zachodniej, które zrodziło się w bezpośrednim kontekście religijnym. Po raz pierwszy bowiem w łacińskim brzmieniu *spiritualitas* pojawiło się w latach dwudziestych V wieku w listach Pelagiusza († 420), przypisywanych św. Hieronimowi († 420). W jednym z nich autor kieruje do dorosłego neofity imieniem Thesiphont wymowną zachętę: „*Age, ut in spiritualitate proficias*” (Postępuj tak, abyś wzrastał w tym, co duchowe) (Solignac, 1990). Na odnotowanie zasługuje fakt, że ta zachęta i samo pojęcie, które – jak wspomniano – staje się coraz bardziej popularne, pojawiło się w czasie, kiedy w Kościele starożytnym szerzyły się poglądy manichejskie, wyrosłe na bazie filozofii platońskiej.

Przypomnijmy zatem, że w roku 242 w Persji wystąpił Mani, znany także jako Manes lub Manicheusz († 276), członek ruchu gnostyckiego i wizjoner, który nadał sobie miano „wielkiego proroka”. Twierdził bowiem, że jest ostatnim nosicielem Bożego Objawienia po Noem, Abrahamie, Zaratustrze, Buddzie i Chrystusie. Głosił pogląd, że od samego początku stworzenia przeciwstawiają się sobie „państwo światła”, które jest dobre, i „państwo ciemności”, będące uosobieniem wszelkiego zła. Według niego szatan zaatakował państwo światła. W walce przeciwieństw pomieszały się ze sobą oba państwa. Z tej mieszaniny anioł światłości stworzył Słońce, Księżyc i gwiazdy, natomiast władca państwa ciemności spłodził pierwszych ludzi, Adama i Ewę. Każdy akt ludzkiego płodzenia, powodując fizyczne poszerzenie się królestwa szatana, przyczynia się do zniewalania światłości przez ciemność. Z tej racji każdy człowiek, oprócz powstrzymywania się od „nieczystych pokarmów”, powinien też unikać kontaktów płciowych. Innymi słowy, według tej koncepcji cielesność i wszystko co się z nią wiąże jest siedliskiem złych mocy, zaś sfera intelektu i ducha to domena mocy światłości (Staniszewski, 2003).

Te poglądy Maniego, mimo iż w 276 roku został stracony z rozkazu króla Persów, rozszerzały się i niebawem dotarły nawet do Rzymu i Mediolanu. Ze względu na potępienie manicheizm rozwijał się w ukryciu. W 374 roku na krótko zwolennikiem tych poglądów stał się sam św. Augustyn, co miało wpływ na całą jego późniejszą doktrynę. Powiązał on grzech rajski z nadużyciem seksualnym jako aktem cielesnym, co w teologii Kościoła zachodniego przez stulecia było jednym z powodów bardzo powściągliwego, o ile nie wprost pogardliwego traktowania ciała, i przeciwstawiania go duszy. Uważano, że ciało, jako słabsze i bardziej podatne na zło, ma być podporządkowane duszy, zaś drogą do tego jest surowa asceza, wyrzeczenie i pokuta. Rozwijające się w tym okresie życie monastyczne, między innymi za sprawą św. Hieronima († 420), upowszechniło taki styl życia duchowego, który podkreślał

konieczność ascezy, czyniąc z niej niemal oś całego życia duchowego. Ascetyka jako taka stawała się coraz bardziej surogatem duchowości.

W ten sposób manicheizm, który w różnych swoich mutacjach pozostał do dziś w kulturze europejskiej i najczęściej dochodzi do głosu między innymi w sektach oraz ruchach o proveniencji newageowskiej, pozostawił ślady także na katolickiej duchowości, dodatkowo wzmocnione przez siedemnasto- i osiemnastowieczny jansenizm (Brovetto, Mezzadri, Rerrario, Ricca, 2005). Widać to zwłaszcza w powszechnie przyjmowanej dualistycznej koncepcji człowieka, definiowanego na ogół jako dusza i ciało. Ta koniunkcja za pomocą spójnika „i” paradoksalnie eksponuje dysjunkcję, a poniekąd opozycję tych dwóch wymiarów ludzkiego bytu. Przejawem tego jest między innymi intuicyjnie przeciwstawianie pojęcia „życie wewnętrzne” pojęciu „życie zewnętrzne”, choć niemożliwe jest jednoznaczne wytyczenie linii demarkacyjnej pomiędzy nimi. Tym samym przeciwstawia się cielesność duchowości.

Tak zresztą było od samego początku, kiedy do języka teologii wchodziło wspomniane pojęcie *spiritualitas*. Niemal natychmiast pojawiło się wtedy opozycyjne pojęcie *carnalitas* (cielesność), a nawet *animalitas* (zwierzęcość). Ta polaryzacja pojęć, a co za tym idzie – właściwych mu desygnatów, utrwaliła się w późniejszych wiekach, między innymi pod wpływem arystotelesowsko-tomistycznego hylemorfizmu i na trwale weszła do chrześcijańskiej antropologii, a przez to do duchowości, pobożności, ascetyki, a nawet mistyki. W pismach mistograficznych, a jeszcze bardziej mistologicznych¹, ciało, jako fizyczny wymiar ludzkiej egzystencji, postrzegane było jako coś innego niż dusza, a nierzadko jej przeciwstawienie.

Biblia, zwłaszcza greckie tłumaczenie Nowego Testamentu, nie czyni jednak takiej dystynkcji. O ile bowiem na określenie ciała ludzkiego Stary Testament używa terminu *basar*, to Nowy Testament posługuje się dwoma greckimi terminami: *sarks* (dosłownie: mięso) i *soma*, których sens zbliżony jest do współczesnych określeń „ciało” i „cielesność”. Oznacza to, że w Biblii człowiek nie jest bytem złożonym z dwu różnych elementów, z których jednym byłaby materia, a więc ciało, a drugim ożywiająca tę materię forma, czyli dusza. Już samo takie postawienie sprawy pociąga za sobą pewien błąd metodologiczny, który polega na zastosowaniu do tekstu biblijnego, rządzącego się własną specyficzną hermeneutyką, terminologii filozoficznej, zwłaszcza wspomnianego hylemorfizmu arystotelesowsko-tomistycznego. W Piśmie Świętym człowiek stanowi jedność w swym osobowym bycie. Gdy więc tekst

¹ Przez pisma *mistograficzne* A. Huerga (1996, s. 14) rozumie wszelkie teksty, w których podmiot duchowy przekazuje swoje doświadczenie duchowe czy mistyczne. Natomiast pisma *mistologiczne* to różnego rodzaju studia teologiczne nad doświadczeniem duchowym i mistycznym.

biblijny mówi, że człowiek jest ciałem (*sarks*), to przedstawia go jedynie od strony zewnętrznej, ziemskiej, a więc ukazuje w nim to, przez co wyraża się on na zewnątrz za pomocą ciała (*soma*), które stanowi jego cielesną powłokę, charakterystyczną dla osoby ludzkiej w jej ziemskiej egzystencji (León-Dufour, 1985).

Jeśli chodzi o pierwsze wieki chrześcijaństwa, to odwołując się do faktu Wcielenia i Zmartwychwstania, rozwijały one myśl chrystologiczną zawartą w orzeczeniu Soboru Chalcedońskiego z 451 roku, według której Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. W ten sposób raz na zawsze obroniono się przed skrajnymi ujęciami przeciwstawiającymi cielesność i Bóstwo Chrystusa, a tym samym cielesny i duchowy wymiar człowieka (Perrone, 2010). Niemniej do dziś zauważalne jest napięcie pomiędzy wymiarem duchowym i cielesnym, któremu daje wyraz także św. Paweł pisząc w Liście do Rzymian: „Ci, którzy żyją według ciała (*sarks*), dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według Ducha – do tego, czego chce Duch. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha – do życia i pokoju” (Rz 8,5-6).

Interesujące w tym miejscu byłoby prześledzenie, jak to napięcie kształtowało się w kolejnych epokach uwarunkowań kulturowych i myśli teologicznej, jednak ramy podjętej tu refleksji na to nie pozwalają. Wypada jedynie stwierdzić, że problem pozostał otwarty i znajduje odzwierciedlenie w traktowaniu duchowości jako płaszczyzny egzystencji niedającej się pogodzić z cielesnością. Wydaje się bowiem, że idealny stan duchowy, to całkowite oderwanie się od spraw ciała, przynajmniej w sensie emocjonalnym i intencjonalnym.

2. Duchowość w ujęciu św. Jana Pawła II

Z tym problemem filozoficzno-antropologicznym, o dalekosiężnych skutkach, zmierzył się między kard. Karol Wojtyła, który potem jako papież zgłaszał śmiało propozycje jego rozwiązania. Trzeba nadmienić, że podobne wysiłki podejmowali także inni wybitni myśliciele katolicy XX wieku, jak na przykład ks. Romano Guardini († 1968) czy jezuita Karl Rahner († 1984).

Punktem wyjścia dla syntetycznego ukazania oryginalnej myśli kard. Karola Wojtyły jest jego studium pt. *Osoba i czyn* (1969), do którego często nawiązywał później w nauczaniu papieskim. Pisząc tam o duchowości, wychodzi on od pojęcia transcendencji ujmowanej w sensie epistemologicznym, która wskazuje na znamienne dla aktów ludzkiego poznania przekraczanie podmiotu w kierunku przedmiotu. Ta właśnie zdolność autotranscendencji, jak ją określa kard. Wojtyła, stanowi sedno duchowości, rozumianej dość szeroko, jako właściwość wpisana w ludzką naturę i z niej wyrastająca. Z tej

racji można ją nazwać duchowością antropogeniczną. Gdy ta zdolność do autotranscendencji przybiera ukierunkowanie soteryjne, a więc jest poszukiwaniem Absolutu i związanego z nim sensu życia, wówczas mamy do czynienia z duchowością religijną, która jest szczególnym przejawem wspomnianej duchowości antropogenicznej. Jest ona przedmiotem zainteresowania nauk humanistycznych i teologicznych, oczywiście przy zachowaniu odrębnych porządków metodologicznych².

Zgodnie z myślą naszego autora, człowiek jako osoba poprzez swój czyn w sposób świadomy i wolny wykracza poza aktualne doświadczenie własnego ja. Ujawnia przez to swą niematerialną, a więc duchową naturę i – jak zaznacza kard. Wojtyła – przynależną jej duchowość, której jednak nie można utożsamiać z zaprzeczeniem materialności, jak to czyniła wczesna scholastyka, i bazujące na niej późniejsi myśliciele. Natomiast istotę duchowości – zdaniem naszego autora – trzeba upatrywać w prawdziwości, czyli przyporządkowaniu do prawdy (Wojtyła, 1985, 218-219). Oznacza to, że duchowość człowieka wyraża się nie tylko w świadomości i myśleniu, ale także w działaniu. Wszystkimi bowiem przejawami duchowości człowieka, a więc duchowości antropogenicznej, musi odpowiadać realna immanencja ducha, czyli pierwiastek duchowy. Wobec tego „przejawów duchowości w człowieku nie sposób pojąć ani wyjaśnić bez owej stałości oraz substancjalności pierwiastka duchowego w nim” – pisze kard. Wojtyła (1985, s. 221).

Na ten duchowy pierwiastek w człowieku jako osobie wskazuje dostrzegalne powiązanie dwóch dynamizmów: działania („człowiek działa”) i doznawania („coś się dzieje w człowieku” lub „coś się dzieje z człowiekiem”). To nie tylko nie burzy jedności osoby, lecz ujawnia złożoność człowieka jako bytu cielesno-duchowego, dzięki czemu ma on świadomość, że posiada swoje ciało, a więc posiada siebie. Ta samoświadomość posiadania siebie zarówno w działaniu, jak i doznawaniu jest jednym z istotnych przejawów duchowości, właściwej naturze ludzkiej, czyli duchowości antropogenicznej. Przejawem duchowego pierwiastka w człowieku jest zatem niematerialność jego aktów poznawczo-wolitywno-afektywnych, które ujawniają się przez czyn.

Fundamentalną właściwością bytu ludzkiego jest zatem duchowość, jako wrodzona zdolność do autotranscendencji, ujawniająca się w każdym akcie, w którym zawsze aktualizuje się zarówno świadomość, jak i wolność podmiotu, jego działanie i doznawanie. Do tego zaś niezbędny jest cały jego cielesny wymiar (Szostek, 2006).

Według myśli kard. Wojtyły, autotranscendencja, w której ujawnia się duchowa, a raczej duchowościowa natura człowieka, aktualizuje się „w działaniu

² Problematyką metodologiczną szerzej zajmowałem się w książce pt. *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999.

i poprzez działanie, w czynie i poprzez czyn”. Osoba i czyn stanowią zatem głęboko spójną rzeczywistość dynamiczną, w której osoba ujawnia się i tłumaczy przez czyn, a czyn przez osobę. Z kolei osoba i jej czyn (działanie), nie mogą być spełniane inaczej jak w ścisłym związku z cielesnością.

Do tej fundamentalnej myśli omawiany autor powraca wielokrotnie jako papież. Wydaje się, że idzie nawet dalej, wiążąc duchowość braną w sensie antropogenicznym nie tylko z prawdziwością, czyli dążeniem do prawdy, ale przede wszystkim z miłością, jako samodarowaniem się osoby drugiej osobie Boskiej czy ludzkiej³. Miłość zaś z istoty swej jest totalizująca, to znaczy ogarnia całą osobę, w każdym jej wymiarze, zarówno duchowo-moralnym, jak i psychofizycznym. Śledząc papieską doktrynę, zwłaszcza dotyczącą małżeństwa i rodziny, można zauważyć, że ewoluuje ona w sensie przedmiotowo-treściowym od werytatywnej (łac. *veritas* – prawda) do agapetycznej (gr. *agape* – miłość) koncepcji duchowości, zaś w sensie formalnym – od metafizycznej do teologicznej, a nawet mistycznej (Chmielewski, 2013).

Z zaprezentowanej tu myśli kard. Wojtyły/Jana Pawła II jasno wynika, że każdego bez wyjątku człowieka wyróżnia ze świata istot stworzonych właśnie duchowość, która w sposób konieczny potrzebuje cielesności, czyli tego wszystkiego, poprzez co wyraża się niepowtarzalność ciała konkretnej osoby. Nauczanie papieskie obfituje w różne stwierdzenia odnośnie do duchowości, w których można znaleźć potwierdzenie powyższej tezy. Spośród wielu interesujących wypowiedzi papieża na uwagę zasługują dwa teksty, które – jak się wydaje – są najbardziej reprezentatywne dla omawianej tu kwestii roli ciała w duchowości. Warto podkreślić, że nie przypadkowo są one osadzone w kontekście szerszej problematyki życia małżeńskiego. W posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* (z 22 XI 1981) św. Jan Paweł II rozwija bowiem między innymi myśl o tym, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, powołując go do istnienia z miłości i do miłości (por. Rdz 1,27). Podkreśla przy tym, że w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety Bóg wpisał zdolność do miłości, a zarazem odpowiedzialność za wspólnotę, jaka z niej się rodzi. W tym kontekście pojawia się doniosłe stwierdzenie, że „człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej” (FC 11). W przytoczonych słowach Papież nie tylko akcentuje integralność duszy i ciała ujmowanych zgodnie z tradycyjną

³ Odnośnie do tego kard. Wojtyła często nawiązuje do stwierdzenia zawartego w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, której był współautorem, a mianowicie, że „człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczerą dar z siebie samego” (nr 24).

antropologią, ale wskazuje na miłość jako zasadnicze spoiwo jedności osobowej człowieka. Chodzi o to, że tym, co sprawia, iż wymiary duchowy i cielesny przenikają się w sposób nierozzerwalny, jest miłość, rozumiana jako wzajemne samodarowanie osób dla ich uszczęśliwienia.

Do tej myśli święty papież powrócił między innymi w Liście do Rodzin *Gratissimam sane* (z 2 II 1994), wydanym w Roku Rodziny. i osadził ją w kontekście antropologii filozoficznej. Przywołując myśl Kartezjusza, który współczesnemu myśleniu o człowieku nadał charakter dualistyczny, Jan Paweł II stwierdził, że „nowożytny racjonalizm oznacza radykalne przeciwstawienie ducha i ciała w człowieku”. Tymczasem – jak podkreślił – człowiek „jest osobą przez swoje ciało i ducha zarazem. Nie można tego ciała sprowadzić do wymiarów czystej materii. Jest bowiem ciałem «uduchowionym», podobnie jak duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że poniekąd można go nazwać duchem «ucieleśnionym»” (nr 19).

Z przywołanych obydwu, najbardziej reprezentatywnych wypowiedzi Papieża z Polski wynika, że typowe dla duchowej natury człowieka napięcie sytuuje się nie tyle na osi: ciało – dusza, co raczej na osi: prawda – miłość. Oznacza to, że im bardziej człowiek odkrywa porządek rzeczy i poznaje siebie, tym bardziej spełnia się w akcie samooddania i coraz bardziej integruje jako osoba.

Tym ścisłym związkiem pomiędzy prawdą a miłością, który jest u podstaw duchowości antropogenicznej, zajął się papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* (z 29 VI 2009). Píše tam o potrzebie „łączenia miłości z prawdą nie tylko w kierunku wskazanym przez św. Pawła, «*veritas in caritate*» (Ef 4,15), ale również w odwrotnym i komplementarnym kierunku – «*caritas in veritate*». Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w «ekonomii» miłości, ale z kolei miłość trzeba pojmować, cenić i żyć nią w świetle prawdy. W ten sposób nie tylko przysłużymy się miłości oświeconej prawdą, ale przyczynimy się do uwiarygodnienia prawdy” (nr 2). W ten sposób w pełni objawi się także duchowy wymiar człowieka jako osoby, o którym należy powiedzieć, że nie tylko ma ciało oraz duszę, ale jest ciałem, i jako istota duchowa wyraża się poprzez ciało.

Zaprezentowana tu w zarysie personalistyczna antropologia duchowa św. Jana Pawła II doskonale współbrzmi z rozwijaną od czasów Soboru Watykańskiego II koncepcją teologii duchowości jako teologii doświadczenia (spośród niezwykle bogatej literatury na ten temat zob. m.in.: T. Goffi, *La experiencia espiritual, hoy*, Salamanca 1987; J. M. García, *Teología espiritual. Elementos para una definición de su estatuto epistemológico*, Roma 1995; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 2001; *Esperienza e spiritualità*, red. H. Alphonso, Roma

2005). Współcześnie kategoria doświadczenia duchowego stanowi zasadniczy punkt odniesienia dla teologii i duszpasterstwa, jak również antropologii i różnych nauk humanistycznych, zwłaszcza psychologii i socjologii. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe, rozumiane jako wejście człowieka w totalizującą relację z Bogiem, jest nie do pomyślenia bez czynnego udziału jego psychosomatycznej struktury. Aktualizuje się ono bowiem nie tylko w sferze poznawczej czy wolitywnej, a tym bardziej emocjonalnej, lecz we wszystkich jednocześnie przy całym zaangażowaniu zmysłów i ciała (Matanić, 2005). Nawiązując do antropologii biblijnej należałoby zatem mówić, iż właściwym podmiotem doświadczenia duchowego jest serce, jako osobowe centrum człowieka, w którym zespalają się wszystkie jego dynamizmy duchowo-psychiczne i zmysłowo-cieleśne (szerzej na ten temat zob. Bernard, 1985).

* * *

Wizja duchowości antropogenicznej według św. Jana Pawła II, która została tu zaprezentowana jedynie w zarysie, przerasta dotychczasowe dualistyczne ujęcia natury człowieka. Papież, wychodząc od paradygmatu prawdy, która spełnia się w miłości uwiarygodnionej prawdą, ujmuje w nowym świetle zamierzoną przez Boga u początku stworzenia harmonię człowieka z samym sobą, a więc także ze swoją cielesnością, z drugim człowiekiem i otaczającym go światem. Dystansując się od trwającej przez wieki dualistycznej nieufności wobec tego, co cielesne, z właściwym dla Ewangelii optymizmem. Święty Jan Paweł II ujmuje człowieka jako całość, a więc jako uduchowioną cielesność i zarazem ucieleśnioną duchowość.

Wyrosły w klimacie średniowiecza lęk przed cielesnością powodował nierzadko różne nadinterpretacje, a nawet wypaczenia w dziedzinie życia duchowego. Podobnie jest współcześnie, kiedy hedonistyczna ucieczka przed duchowością w szerokim rozumieniu (duchowością antropogeniczną) w sferę konsumizmu, materializmu i cielesności sprawia, że człowiek pogrąża się w aksjologicznej pustce i beznadziei. Od tej pokusy nie jest wolny także chrześcijanin. Tymczasem właściwą drogą do afirmacji tego, co cielesne w człowieku jest jego głębokie życie duchowe, którego źródło i szczyt odnajdujemy w Jezusie Chrystusie. Toteż Sobór Watykański II, a za nim św. Jan Paweł II uczą, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (GS 22; RH 8). Dopiero na takim chrystologicznym podłożu możliwe jest budowanie prawdziwie humanistycznej kultury, wolnej zarówno od redukcjonistycznego horyzontalizmu, jak i pseudo-spirytualizmu czy naiwnego eschatologizmu.

Bibliografia

- Benedykt XVI (2009). Encyklika *Caritas in veritate*.
- Bernard, Ch. A. (1985). *Teologia affettiva*. Cinisello Balsamo.
- Brovetto, C., Mezzadri, L., Rerrario, F., Ricca, P. (2005). *Historia duchowości*, to. 5: *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, tł. E. Dobrzelecka. Kraków, s. 175-185.
- Chmielewski, M. (2013). Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji. *Biblioteka teologii duchowości*, 3. Lublin, s. 305-311.
- Chmielewski, M. (1999). Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości. *Studia Diecezji Radomskiej*, 2.
- Huerga, A. (1996). Teología espiritual y teología escolástica. *Revista Española de Teología* 26.
- Jan Paweł II (1981). Adhortacja *Familiaris consortio*.
- Jan Paweł II (1994). List do Rodzin *Gratissimam sane*.
- León-Dufour, X. (1985). Ciało. W: X. León-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa, s. 140-147.
- Matanić, A. G. (2005). L'esperienza spirituale come fonte conoscitiva in spiritualità. Elementi e riflessioni. W: H. Alphonso (red.), *Esperienza e spiritualità*. Roma, s. 243-255.
- Perrone, L. (2010). Wpływ dogmatu chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym. W: A. di Berardino, B. Studera (red.), *Historia teologii*, t. 1 – *Epoka patrystyczna*. Kraków, s. 589-600.
- Socha, P. (2000). Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia. W: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia. Osobowość. Wiara. Religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*. Kraków, s. 15-18.
- Solignac, A. (1990). Spiritualité. W: A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac (red.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 14. Paris, k. 1142-1143.
- Staniszewski, T. (2003). Manichejska koncepcja kosmicznej walki i współprzenikania pierwiastków dobra i zła na przestrzeni dziejów. *Roczniki Naukowe*, nr 2, s. 81-98.
- Szostek, A. (2006). Autotranscendencja podstawą duchowości w ujęciu kard. Karola Wojtyły – Jana Pawła II, w: Jan Paweł II – Mistrz duchowy. W: M. Chmielewski (red.), *Homo meditans*, 27. Lublin, s. 37-51.
- Wojtyła, K. (1985). *Osoba i czyn*, wyd. 2. Kraków.

Streszczenie

Słowo „duchowość” w ostatnich dziesięcioleciach stało się bardzo modne i znajduje zastosowanie w różnych przejawach kultury. Św. Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, charakteryzując sytuację świata i Kościoła na przełomie tysiącleci, stwierdził, iż „znakiem czasu” jest to, że „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości...” (nr 33). Tę potrzebę duchowości współczesnego człowieka na swój sposób usiłują zaspokoić różne religie i działające w ich ramach ruchy, które angażują głównie ludzi młodych. Obserwujemy przy tym niepokojące zawłaszczanie obszaru duchowości przez psychologię czy inne nauki społeczne, podczas gdy duchowość w bardzo dużym zakresie obejmuje sferę życia religijnego.

Wizja duchowości antropogenicznej według św. Jana Pawła II przerasta dotychczasowe dualistyczne ujęcia natury człowieka. Papież, wychodząc od paradygmatu prawdy, która spełnia się w miłości uwiarygodnionej prawdą, ujmuje w nowym świetle zamierzoną przez Boga u początku stworzenia harmonię człowieka z samym sobą, a więc także ze swoją cielesnością, z drugim człowiekiem i otaczającym go światem – ujmuje człowieka jako całość, a więc jako uduchowioną cielesność i zarazem ucieleśnioną duchowość. Za Soborem Watykańskim II Jan Paweł II uczy, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (GS 22; RH 8).

Summary

In the last decades the term “spirituality” has become very trendy and it is adopted in many different cultural fields. St John Paul II in his Apostolic Letter *Novo millennio ineunte*, describing the situation of the World and the Church at the turn of the century, has said it is one of the “signs of the times” that “despite widespread secularization, there is a widespread demand for spirituality...”. Nowadays various religions and religious movements, which mainly target young people, try to fulfil this demand for spirituality. Simultaneously psychology and other social sciences are taking over the spirituality, whereas it mainly involves religious sphere of life.

Saint John Paul II’s anthropogenic vision of spirituality outgrows current dual perception of human nature. The Pope, starting with the truth paradigm, describes – in the new light – the human’s harmony with oneself, the carnality, the other people and the surrounding world, what was intended by God during the creation. He outlines the human as a whole and – following the Second Vatican Council – teaches that: “In fact, *it is only in the mystery of the Word incarnate that light is shed on the mystery of man*”(GS 22; RH 8).