

Ks. Marek CHMIELEWSKI

CIAŁO A DUCHOWOŚĆ Zarys problematyki

W zdolności osoby do transcendowania jej własnego „ja” przez świadome i wolne działanie ujawnia się jej duchowa natura, czyli jej duchowość, której jednak nie można utożsamiać z zaprzeczeniem materialności osoby, co czyniła wczesna scholastyka i bazujący na niej późniejsi myśliciele. Istoty duchowości trzeba upatrywać w otwartości człowieka na prawdę, czyli w przyporządkowaniu osoby do prawdy.

Już od starożytności w kulturze europejskiej stale obecne jest dualistyczne przeciwstawianie ciała i ducha, a co za tym idzie – ambiwalentne traktowanie ciała: od pogardy dla niego i postawy samowyniszczania po jego gloryfikację i hedonizm. Także współcześnie obserwujemy te tendencje, które przybierają dotychczas niespotykane formy i zasięg. Przyczyną tego stanu rzeczy jest nie tylko globalizacja, ale również specyficzne podejście współczesnego człowieka do otaczającej go rzeczywistości, które Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* określił mianem choroby horyzontalizmu trawiącej dzisiejsze społeczeństwo krajów europejskich (por. nr 34). Ów horyzontalizm polega w istocie na radykalnym redukcjonizmie antropologicznym, który sprowadza człowieka do doczesnego, a więc przede wszystkim cielesnego wymiaru egzystencji, i wiąże się ściśle z praktycznym ateizmem (por. tamże, nr 7). W lansowanym współcześnie światopoglądzie traktuje się człowieka jako „absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga” (tamże, nr 9), wskutek czego szerzy się nihilizm na polu filozofii, relatywizm w dziedzinie poznania i moralności, w sferze życia codziennego zaś pragmatyzm i cyniczny hedonizm. Według Jana Pawła II „europejska kultura sprawia wrażenie milczącej apostazji człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (tamże).

Z drugiej strony, pomimo niespotykanego dotąd w historii kultu ciała, któremu sprzyja wspomniany horyzontalizm w różnych jego odmianach, „obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości”¹. Jednym z przejawów tego zjawiska jest „bujny rozkwit grup, zrzeszeń, ruchów duchowości i zaangażowania świeckich, szerszy i bardziej znaczący udział kobiet w życiu

¹ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 33.

Kościół i w rozwoju społeczeństwa”², i to do tego stopnia, że „możemy wręcz mówić o nowej epoce zrzeszeń katolików świeckich”³.

W kontekście tym powraca także i dziś odwieczny problem, czy i w jaki sposób można rozwiązać napięcie wynikające z przeciwstawienia ciała i ducha. Napięcie to wyciska swoje wyraźne piętno na kulturze i dlatego pozostaje w centrum uwagi badaczy szeroko pojętej duchowości, a zwłaszcza duchowości religijnej. Jak ukazuje historia, od tego, w jaki sposób rozwiązywano kwestię relacji ciało–duch (dusza), w dużym stopniu zależał kształt kultury w ogóle, a w sposób szczególny kształt chrześcijańskiej duchowości.

DUALIZM A DUCHOWOŚĆ

W pismach o charakterze ascetyczno-mistycznym ciało jako fizyczny wymiar ludzkiej egzystencji zawsze postrzegane było jako coś innego niż dusza, a nierzadko jej przeciwstawiane, mimo że Biblia nie czyni takiej dystynkcji. Występujące w Starym Testamencie hebrajskie słowo „basar”, często tłumaczone jako ciało, w istocie oznacza zewnętrzną rzeczywistość stworzenia, a więc człowieka, który przez swoje ciało może wyrażać się na zewnątrz, a zarazem zawsze pozostaje całością. Z kolei Nowy Testament, zwłaszcza w pismach Pawłowych, wprowadza dwa terminy na określenie cielesnego wymiaru ludzkiej egzystencji, a mianowicie „sarks” i „soma”, przy czym pierwszy bardziej akcentuje zewnętrżność człowieka, czyli to, co niszczone w jego fizyczności, drugi zaś oznacza osobę jako całość. Odpowiednio do tego należałoby mówić o ciele i o cielesności. Nie są to bynajmniej pojęcia sobie przeciwstawne, lecz ściśle ze sobą związane. U św. Pawła widać to szczególnie w perspektywie hamartiologicznej, chrystologicznej i eschatologicznej (por. 1 Kor 6, 13-14)⁴.

Pierwsze wieki chrześcijaństwa, odwołując się do faktu wcielenia i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, rozwijały myśl chrystologiczną, która znalazła swój wyraz w orzeczeniu Soboru Chalcedońskiego z roku 451, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Obroniono się w ten sposób przed skrajnymi ujęciami przeciwstawiającymi cielesność i bóstwo Chrystusa, a tym samym cielesny i duchowy wymiar człowieka.

Przeciwstawienie to miało z kolei swe źródło w greckim gnostycyzmie, zakorzenionym w platońskim i neoplatońskim dualizmie, zgodnie z którym ciało, jako siedlisko i uosobienie zła, radykalnie przeciwstawia się duszy. Ona

² T e n ż e, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 2.

³ Tamże, nr 29.

⁴ Zob. X. L e ó n - D u f o u r, hasło „Ciało”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. León-Dufour, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, s. 140-147.

bowiem, jako odprysk boskości, została uwięziona w ciele, z którego można ją uwolnić tylko przez poskromienie skłonności cielesnych. Wywodzące się z myśli św. Augustyna (zm. 430) powiązanie grzechu rajskiego z nadużyciem seksualnym jako aktem cielesnym jeszcze bardziej wpłynęło na pogłębienie przeciwstawienia duszy i ciała. To drugie, jako słabsze i podatne na zło, powinno być zatem podporządkowane duszy, a drogą do tego jest surowa asceza. Rozwijające się w tym okresie, między innymi za sprawą św. Hieronima (zm. 420), życie monastyczne upowszechniło styl życia duchowego, w którym podkreślano konieczność ascezy, akcentując zarazem wyższość dziewictwa i celibatu. Odbiciem tych tendencji są między innymi *Apoftegmaty Ojców Pustyni*⁵.

O tym, jak bardzo neoplatonicki dualizm, oparty na przeciwstawieniu ciała i duszy, zakorzenił się w myśli chrześcijańskiej, świadczy samo rozumienie pojęcia duchowości (łac. *spiritualitas*), które po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej pojawiło się w latach dwudziestych piątego wieku w listach pseudohieronimiańskich. W jednym z nich autor, najprawdopodobniej Pelagiusz, udziela dorosłemu neoficie imieniem Thesiphont następującej zachęty: „Age, ut in spiritualitate proficias” („Postępuj tak, abyś wzrastał duchowo”). Na początku termin „*spiritualitas*” wskazywał wymiar nadprzyrodzony i zwykle występował w bezpośrednim kontekście terminu „cielesność” (łac. *carnalitas*), a nawet „zwierzęcość” (łac. *animalitas*). I choć w późniejszych wiekach zakres semantyczny terminu „duchowość” znacznie się zmienił, to do dziś zachował on osadzenie w pierwotnej dualistycznej wizji człowieka⁶.

Pewnego rodzaju równowagę między wymiarem cielesnym a duchowym przywróciła benedyktyńska szkoła duchowości w swojej zasadzie złotego środka, wyrażonej w słynnym adagium „*ora et labora*”. Jednakże w późnym średniowieczu, pod wpływem wcześniejszych ruchów o podłożu manichejskim, jak messalianie czy albigensi, w duchowości zwyciężyła opcja dyskryminująca ciało, a zwłaszcza jego seksualność, czego przejawem było rozpowszechnienie licznych praktyk pokutniczych z surowymi postami i biczowaniami, a w życiu zakonnym upowszechnienie się idei *contemptus mundi* oraz traktowania klasztoru jako twierdzy broniącej przed złymi wpływami świata.

Radykalną zmianę takiej wizji życia duchowego, zdominowanego przez środowiska monastyczne, przyniosły zakony zebrzące z ich ewangelizacyjno-apostolskim otwarciem na świat. Do zgodnego z Biblią rozpoznania roli ciała

⁵ Zob. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, *Gerontikon – Księga Starców*, tłum. M. Borkowska OSB, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2004; *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2, *Kolekcja systematyczna*, tłum. ks. M. Kozera, Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995.

⁶ Zob. A. Solignac, hasło „*Spiritualité. I. Le mot et l’histoire*”, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 14, red. A. Derville, P. Lamarche, Beauchesne, Paris 1990, kol. 1142n.

i całej sfery fizycznej ludzkiej egzystencji w życiu duchowym⁷ przyczyniła się w sposób szczególny chrystologiczno-ewangeliczna wrażliwość św. Franciszka z Asyżu (zm. 1226). W tym nurcie trzeba też sytuować metafizykę i opartą na niej antropologiczną refleksję św. Tomasza z Akwinu (zm. 1274). W miejsce platońskiej teorii głoszącej, że to, co naprawdę realne, istnieje w pozamaterialnej idei, Akwinata przyjął arystotelesowski hylemorfizm, podkreślając dynamiczny związek materii i formy. Dusza nieśmiertelna jest, według niego, formą ciała, w którym się wyraża i doskonali. Ciało jest zatem narzędziem duszy i dlatego zasługuje na szacunek, tym bardziej że przeznaczone jest do ponownego zjednoczenia z duszą po zmartwychwstaniu. Pogląd ten, jakkolwiek złagodził dualistyczne przeciwstawienie duszy i ciała, w istocie jednak go nie przewyciężył. Niemniej jednak doskonale wpisał się w mistykę późnego średniowiecza, która traktowała ciało jako „zwierciadło duszy” (łac. *speculum animae*).

Jednocześnie coraz częstsze i odważniejsze sięganie w mistyce do symboliki oblubieńczej i do języka erotyki obserwujemy w pismach św. Bernarda z Clairvaux (zm. 1153), Hildegardy z Bingen (zm. 1179), dominikańskich mistyków, takich jak bł. Jan Ruysbroeck (zm. 1381), Mistrz Eckhart (zm. 1327), bł. Henryk Suzo (zm. 1366) czy Jan Tauler (zm. 1361). Dowartościowanie ciała pod tym względem osiągnęło – jak się wydaje – najwyższą i najsubtelniejszą z dotychczasowych form w renesansowej mistyce hiszpańskiej, której głównymi reprezentantami są karmelitańscy doktorzy Kościoła: św. Teresa od Jezusa (zm. 1582) i św. Jan od Krzyża (zm. 1591). Zwłaszcza św. Teresa od Jezusa ukazuje w swoich pismach, że ze względu na człowieczeństwo Chrystusa ludzka cielesność jest właściwym „miejscem” doświadczenia mistycznego. Nie zmienia to faktu, że w tym celu ciało musi być poddane złożonemu i długotrwałemu, a przy tym niepozbawionemu cierpień procesowi czynnych i biernych oczyszczeń, którym szczególnie wiele uwagi poświęca św. Jan od Krzyża, pisząc o „nocy ciemnej”⁸.

W dobie renesansu dowartościowania tego, co cielesne i ludzkie, dokonała reformacja, odrzucając między innymi ideę życia zakonnego na bazie ślubu czystości, traktowanego jako wyższa forma życia duchowego niż małżeństwo. Protestantyzm uznał małżeństwo za pełnoprawną drogę chrześcijańskiej doskonałości, a ponadto skierował uwagę na doczesny wymiar egzystencji jako

⁷ Por. A. Blasucci, *Duchowość późnego średniowiecza*, w: *Historia duchowości*, t. 4, *Duchowość średniowiecza*, red. B. Calati, R. Grégoire, A. Blasucci, tłum. K. Franczyk, J. Serafin, Homo Dei, Kraków 2005, s. 247-305.

⁸ Zob. O. Steggink, *Mistica affettiva e affettività mistica in Teresa di Gesù*, w: *L'antropologia spirituale dei maestri spirituali*, red. Ch. A. Bernard, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, s. 263-280; F. Ruiz, *Riconciliazione finale nell'antropologia di san Giovanni della Croce*, w: *L'antropologia spirituale...*, s. 281-293.

istotny jej element. Stopniowo dokonywała się więc radykalna zmiana w zakresie ascezy: zamiast ucieczki od tego, co cielesne i związane z doczesnością, w celu doskonalenia duszy i wyłącznej miłości Boga postulowano czynną miłość bliźniego i branie odpowiedzialności za przemianę świata. Po tej linii dokonywało się dynamiczne odradzanie życia zakonnego, którego specyficznym charyzmatem było odtąd apostołstwo (na przykład dla jezuitów czy misjonarzy św. Wincentego à Paulo) i praca charytatywna (na przykład dla szarytek)⁹.

Na gruncie mentalności barokowej, naznaczonej z jednej strony fatalizmem, a z drugiej eschatologizmem, zrodził się jansenizm ze swoim egzystencjalnym pesymizmem, który na nowo rozbudził nieufny stosunek do roli ciała w sferze życia duchowego. Będący konsekwencją tej postawy rygoryzm ascetyczny dominował w duchowości praktycznie aż do Soboru Watykańskiego II pomimo znaczącego wpływu idei romantycznych, które rewaloryzowały cielesność z właściwą jej uczuciowością oraz zmysłowością, czy idei pozytywistycznych, wyrażających ponowne dowartościowanie znaczenia praktycznej miłości bliźniego dla wzrostu duchowości. Ogłoszenie dogmatów o niepokalanym poczęciu i o wniebowzięciu Matki Bożej, odpowiednio w roku 1854 i 1950, wzniciło liczne dyskusje wokół wartości ciała dla życia duchowego, dyskusje, których rozstrzygnięcia można doszukiwać się w dokumentach Soboru Watykańskiego II.

Przez swoją troskę o otwarcie Kościoła na świat oraz zwrócenie uwagi na materialne i duchowe aspekty życia ludzkiego Ojcowie soborowi otwarli drogę do poszukiwania sposobów reintegracji ciała w duchowości katolickiej. Stanowiło to jeden z istotnych nurtów tak zwanego zwrotu antropologicznego, jaki dokonał się w teologii i duchowości katolickiej doby posoborowej¹⁰.

DUCHOWOŚĆ HOLISTYCZNA

Teologowie drugiej połowy wieku dwudziestego, pozostający pod wpływem zarówno Soboru Watykańskiego II, jak i prężnych nurtów egzystencjalistycznych, na nowo podjęli wysiłek refleksji antropologicznej, próbując wyjść poza dotychczasowe dualistyczne przeciwstawienie duszy i ciała, tym bardziej że coraz to nowe ruchy i wspólnoty w Kościele, skupiające zwłaszcza

⁹ Zob. L. Mezzardi, *Apogeuum odnowy Kościoła (1598-1699)*, w: *Historia duchowości*, t. 5, *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, red. C. Brovetto, L. Mezzardi, F. Ferrario, P. Ricca, tłum. E. Dobrzelecka, Homo Dei, Kraków 2005, s. 161-174.

¹⁰ Szczególnie wymowna pod tym względem jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, w której osią całego wywodu jest „człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą” (nr 3).

ludzi młodych, zdołały w praktyce życia chrześcijańskiego w znacznym stopniu pokonać ten dualizm, świadcząc konkretną miłość bliźniego, zwłaszcza poprzez troskę o jego sprawy doczesne i cierpiące ciało.

Wśród powstałych wówczas licznych studiów na temat relacji dusza–ciało na uwagę zasługuje ujęcie Romano Guardiniego (zm. 1968), który odrzucając abstrakcyjny racjonalizm niezdolny do uchwycenia tego, co niepowtarzalne w swojej indywidualności, wypracował metodę „napięcia biegunowego”. Twierdził on, że złożona rzeczywistość powinna być postrzegana z uwzględnieniem aspektów, które znajdują się w ustawicznej opozycji i pozostają w twórczym napięciu, jakkolwiek nie są ze sobą sprzeczne. Dotyczy to przede wszystkim samego człowieka, w którym ciało i dusza nie są sobie przeciwne, ale tworzą dynamizujące go napięcie. Nawiązując do scholastycznej formuły „anima forma corporis”, Guardini podkreśla, że dusza ludzka jest substancją duchową, zależną w swoim materialnym wyrazie od ciała, chociaż od strony istotowej stanowi zasadę ciała, uzdalniającą je do działania. Wyraża się ona w ciele i poprzez ciało, istniejąc w nim nie tylko zewnętrznie, ale również wewnętrznie, formując je w konkretne ciało niepowtarzalnej jednostki ludzkiej. Dusza i ciało tworzą więc jedność cielesno-duchową, zapodmiotowioną w jednej substancji. Ponadto dusza posiada w stosunku do Boga pewną „bezpośredniość”, co oznacza, że jest otwarta na Boga. Jest również otwarta na ciało, które ze swej strony jest czymś w rodzaju symbolu duszy, oczywiście nie w znaczeniu potocznym, ale jako materialna oraz conceptualna reprezentacja niewidzialnej i pozaracjonalnej rzeczywistości. Działanie człowieka nigdy nie jest jednak ani czysto cielesne, ani czysto duchowe, lecz zawsze cielesno-duchowe. Również receptywność człowieka nie ogranicza się do doświadczania wyłącznie wrażeń cielesnych, ale obejmuje również ich odbieranie przez duszę duchową za pomocą ciała. W koncepcji tej nie ma więc charakterystycznej dla dualizmu separacji elementów, lecz występuje struktura przeciwieństw, która najpełniej aktualizuje się w liturgii¹¹. Wobec tego soborowe stwierdzenie, że liturgia jest „źródłem”¹² życia chrześcijańskiego, a tym samym źródłem duchowości, nabiera pełniejszego znaczenia.

Integralną wizję człowieka jako duszy i ciała przedstawił również Karl Rahner (zm. 1984). Według niego człowiek jest egzystencją ekstatyczną, to znaczy całkowicie ukierunkowaną na Boga objawiającego się we wcielonym

¹¹ Zob. R. Guardini, *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1996; t e n ż e, *Być blisko Boga. Adwent, Boże Narodzenie, Nowy Rok, Objawienie Pańskie*, tłum. E. Szymani, TUM, Wrocław 1999; t e n ż e, *W poszukiwaniu oblicza Boga*, TUM, Wrocław 2000; por. K. Góźdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 140-146.

¹² Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, nr 10, 14.

Chryście. Jest więc człowiek bytem w horyzoncie Absolutu, duchem w świecie, a przede wszystkim jest osobą duchową, czyli autotranscendencją żywej materii. Zakładając jedność psychosomatyczną człowieka, Rahner, podobnie jak Guardini, mówi o symbolicznej roli ciała względem duszy. Cieleśność człowieka jest, według niego, zawsze określana od strony duchowej, a każdy przejaw ludzkiej duchowości ma ukierunkowanie somatyczne. Nie można zatem oddzielać faktycznej natury człowieka od porządku nadprzyrodzonego. Duchowości i materialności ludzkiego bytu nie da się w żaden sposób rozdzielić, i to nie tylko w samej refleksji metafizyczno-antropologicznej, ale także w płaszczyźnie praktycznej aktywności człowieka¹³. Wypływa stąd wniosek, że dualistyczny język tradycyjnej antropologii bardziej zakłamywał prawdę o człowieku, aniżeli ją odsłaniał.

Jeszcze dalej w refleksji antropologicznej o jednoznacznym wydźwięku personalistycznym poszedł kard. Karol Wojtyła. Fundamentalne znaczenie ma dla tego zagadnienia jego studium *Osoba i czyn*¹⁴, do którego konsekwentnie nawiązywał w całym swoim nauczaniu jako papież Jan Paweł II. Pisząc o duchowości, Wojtyła wychodzi od pojęcia transcendencji rozumianej w sensie epistemologicznym, która wskazuje na znamienne dla aktów ludzkiego poznania przekraczanie podmiotu w kierunku przedmiotu. Odróżnia więc 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. Według Wojtyły „w doświadczeniu tym człowiek ujawnia się jako osoba, czyli zupełnie swoista struktura samo-posiadania i samo-panowania”¹⁵. Dokonuje się to przede wszystkim „w działaniu i poprzez działanie, w czynie i poprzez czyn”¹⁶. Osoba i czyn stanowią zatem głęboko spójną rzeczywistość dynamiczną, w której osoba ujawnia się i tłumaczy poprzez czyn, a czyn poprzez osobę. Innymi słowy, człowiek jako osoba, działając w sposób świadomy i wolny, transcenduje własne „ja”.

W tej zdolności osoby do transcendowania jej własnego „ja” przez świadome i wolne działanie ujawnia się jej duchowa natura, czyli jej duchowość, której jednak – jak podkreśla Wojtyła – nie można utożsamiać z zaprzecze-

¹³ Zob. K. R a h n e r, *Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 4, *Neure Schriften*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1961, s. 473n. Por. G ó ł d ź, dz. cyt., s. 258-264. Na temat chrystologicznej podstawy jedności bytu ludzkiego zob. I. B o k w a, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1990.

¹⁴ Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

¹⁵ Tamże, s. 221.

¹⁶ Tamże.

niem materialności osoby, co czyniła wczesna scholastyka i bazujący na niej późniejsi myśliciele. Natomiast istoty duchowości trzeba upatrywać w otwartości człowieka na prawdę, czyli w przyporządkowaniu osoby do prawdy¹⁷. Duchowość odsłania się zatem nie tylko w świadomości i w myśleniu, ale także w ludzkim działaniu, gdyż wszystkim przejawom duchowości człowieka 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”¹⁸. Na ten duchowy pierwiastek w człowieku jako osobie wskazuje naocznie dostrzegalne złożenie dwóch dynamizmów: działania („człowiek działa”) i doznawania („coś dzieje się w człowieku” lub „coś dzieje się z człowiekiem”). Nie burzy ono jednak 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 jest jednym z istotnych przejawów duchowości właściwej naturze ludzkiej. Innym przejawem duchowego pierwiastka w człowieku jest niematerialność jego aktów poznawczo-wolitywno-afektywnych, które ujawniają się przez czyn. Według Wojtyły fundamentalną właściwością bytu ludzkiego jest więc właśnie duchowość jako wrodzona zdolność do autotranscendencji, ujawniająca się w każdym akcie, w którym zawsze aktualizuje się zarówno świadomość, jak i wolność podmiotu, a także cały jego cielesny wymiar¹⁹.

Z zaprezentowanej tu myśli kardynała Wojtyły jasno wynika, że każdego bez wyjątku człowieka wyróżnia ze świata stworzeń właśnie duchowość, która w sposób konieczny związana jest z ciałem. Nauczanie papieskie Jana Pawła II obfituje w wypowiedzi dotyczące tematu duchowości, w których znajdujemy doprecyzowanie wyłożonego w *Osobie i czynie* filozoficznego poglądu, a zarazem jego praktyczną aplikację do życia chrześcijańskiego. Na szczególną uwagę zasługują dwie wypowiedzi Papieża, najbardziej reprezentatywne dla kwestii roli ciała w duchowości, które wcale nieprzypadkowo zostały sformułowane w nawiązaniu do małżeństwa.

W adhortacji *Familiaris consortio* z roku 1981 Jan Paweł II rozwija między innymi myśl o tym, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, powołując go do istnienia z miłości i do miłości. Podkreśla przy tym, że w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety Bóg wpisał zdolność do miłości i podejmowania odpowiedzialności za wspólnotę, jaką ludzka miłość tworzy. W tym kontekście pojawia się doniosłe stwierdzenie, że „człowiek jako duch

¹⁷ Por. tamże, s. 221-223.

¹⁸ Tamże, s. 224.

¹⁹ Zob. A. Szostek, *Autotranscendencja podstawą duchowości w ujęciu kard. Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II – Mistrz duchowy*, red. M. Chmielewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, s. 37-51.

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” (nr 11). Papież nie tylko akcentuje integralność duszy i ciała, ale wskazuje na miłość jako zasadnicze spoiwo jedności osobowej człowieka.

Tę swoją myśl Jan Paweł II podjął następnie w Liście do Rodzin *Gratissimum sane* z roku 1994 i osadził ją w kontekście antropologii filozoficznej. Przywołując pogląd Kartezjusza, który współczesnemu myśleniu o człowieku nadał charakter dualistyczny, Papież stwierdził, że „nowożytny racjonalizm oznacza radykalne przeciwstawienie ducha i ciała w człowieku” (nr 19). 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” (tamże).

Personalistyczna antropologia duchowa Jana Pawła II współbrzmi z rozwijaną od Soboru Watykańskiego II koncepcją teologii duchowości jako teologii doświadczenia²⁰. Obecnie kategoria doświadczenia duchowego na trwałe weszła do języka teologii i duszpasterstwa, jak również antropologii i takich nauk, jak psychologia i socjologia. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe, rozumiane jako wejście człowieka we wszechogarniającą relację do Boga, jest nie do pomyślenia bez czynnego udziału psychosomatycznej struktury osoby ludzkiej, gdyż nie aktualizuje się ono wyłącznie w sferze poznawczej ani woliwnej czy – tym bardziej – emocjonalnej, lecz we wszystkich jednocześnie przy pełnym zaangażowaniu zmysłów i ciała. W nawiązaniu do Biblii należałoby zatem mówić, że właściwym podmiotem doświadczenia duchowego jest serce jako osobowe centrum człowieka, w którym zespala się wszystkie jego dynamizmy duchowo-psychiczne i zmysłowo-cielesne²¹. W związku z tym wśród tak zwanych miejsc aktualizacji doświadczenia duchowego współcześni teologowie duchowości, oprócz modlitwy, liturgii i mistyki, wymieniają właśnie ciało z całą jego seksualną ekspresją, jak również cierpienie, społeczno-ekonomiczną marginalizację, a nawet sport. Ostatnio pojawiają się również opinie, że doznania erotyczne, zwłaszcza w relacjach małżeńskich, są

²⁰ Spośród niezwykle bogatej literatury na ten temat zob. m.in. T. G o f f i, *L'esperienza spirituale oggi. Le linee essenziali della spiritualità cristiana contemporanea*, Queriniana, Brescia 1984; J. M. G a r c í a, *Teología espiritual. Elementos para una definición de su estatuto epistemológico*, Teresianum, Roma 1995; ks. M. C h m i e l e w s k i, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001; *Esperienza e spiritualità*, red. H. Alphonso, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.

²¹ Szerzej na ten temat zob. Ch. A. B e r n a r d, *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Roma 1984; t e n ż e, *Teologia affettiva*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985.

jednym z takich „miejsc” doświadczenia mistycznego. Teologowie stawiają taką tezę, powołując się między innymi na pisma karmelitańskich Doktorów Kościoła, które obfitują w symbolikę erotyczną, zaczerpniętą z Biblii, głównie z Pieśni nad Pieśniami²².

Od kilkunastu lat, głównie pod wpływem filozofii dalekowschodnich, postuluje się uprawianie chrześcijańskiej duchowości jako duchowości holistycznej, to znaczy całościowej, respektującej w duchu Ewangelii ścisły związek między elementem psychicznym a somatycznym oraz cielesnym a duchowym w osobie ludzkiej. Amerykański jezuita Wilkie Au, jeden z głównych zwolenników duchowości holistycznej, podkreśla, że zgodnie z aksjomatem „*gratia non tollit naturam sed perficit eam*”, duchowość, która nie byłaby oparta na mocnym fundamencie naturalnego rozwoju psychofizycznego, byłaby sztuczna i w rezultacie nie prowadziłaby do prawdziwej świętości. Chrystus dokonał zbawienia całego człowieka i w swoim ziemskim życiu wielokrotnie dał osobiście przykład, a także liczne wskazania, jak włączać swoją cielesność w najściślejszą relację do Boga. Nie można więc zapominać, że całe dzieło wcielenia Chrystusa i naszego Odkupienia dokonało się nie inaczej niż w ludzkim ciele i poprzez ciało. Cały proces modlitwy, nie wyłączając doświadczenia mistycznego, życie sakramentalne, zwłaszcza Eucharystia, a także praktyczna miłość bliźniego, są niemożliwe bez udziału ciała. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z naiwnym angelizmem. Można więc powiedzieć, że proponowana duchowość holistyczna pozostaje w opozycji do dualizmu, który przez wieki obciążał duchowość chrześcijańską. Duchowość holistyczna nie opiera się bowiem na przeciwstawieniu „albo-albo” (albo dusza, albo ciało), lecz ujmuje rzeczywistość w sposób komplementarny, oparty na paradygmacie „i jedno, i drugie”, który ma charakter integrujący oraz inkluzywny. Pozwala on spojrzeć na rzeczywistość życia duchowego jako na całościowe odniesienie do Boga, otwarte na wszystkie uwarunkowania ludzkiej egzystencji związane z cielesnością, nie wykluczając polityki, ekonomii czy rozrywki. W świetle duchowości holistycznej wszystkie aspekty życia osoby powinny być podporządkowane przemieniającemu działaniu Ducha Świętego, bez wykluczania czegokolwiek w człowieku, skoro wszystko jest dziełem stwórczej mocy Boga i Jego miłości. Duchowość ta pomaga człowiekowi efektywnie wprowadzać w swoje życie wszystkie te wartości, które wyznaje on jako chrześcijanin²³.

²² Zob. A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i eros*, tłum. M. Ruta, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1998.

²³ Zob. W. Au, *Drogą serca. Ku holistycznej duchowości chrześcijańskiej*, tłum. A. Juchniewicz, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1998; tenże, hasło „*Spiritualità olistica*”, w: *Nuovo dizionario di spiritualità*, red. L. Boriello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, s. 903-905.

*

Po wiekach dramatycznych niekiedy poszukiwań równowagi między cielesnym a duchowym wymiarem człowieka posoborowe nauczanie Kościoła, a zwłaszcza myśl Jana Pawła II, głęboko osadzają się w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, prezentując inkarnacyjny model duchowości, który leży również u podstaw duchowości holistycznej²⁴. W nowym świetle ujmuje on zamierzoną w dziele stworzenia u początku harmonię człowieka z samym sobą – ze swoją cielesnością, z drugim człowiekiem i z otaczającym światem. Daleki od dualistycznej nieufności wobec tego, co cielesne, z właściwym dla Ewangelii optymizmem ukazuje on człowieka jako całość – jako uduchowioną cielesność i zarazem ucieleśnioną duchowość.

Podobnie jak w przeszłości lęk przed cielesnością prowadził zwykle do wypaczeń w dziedzinie życia duchowego, tak obserwowana w dzisiejszych czasach hedonistyczna ucieczka przed duchowością sprawia, że człowiek погруża się w aksjologiczną pustkę i beznadziei. Tymczasem właściwą drogą do afirmacji tego, co cielesne w człowieku, jest głębokie życie duchowe, którego źródło odnajdujemy w Jezusie Chrystusie. Sobór Watykański II, a za nim Jan Paweł II uczą bowiem, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”²⁵. Dopiero taki paradygmat umożliwia budowanie prawdziwie humanistycznej kultury, wolnej zarówno od „horyzontalizmu”, jak i spirytualizmu czy eschatologizmu.

²⁴ Warto jednak pamiętać o daleko idących nadużyciach, jakie rodzą się z uproszczonej wizji duchowości holistycznej. Ich przykładem jest heterodoksyjna koncepcja duchowości stworzenia, lansowana przez byłego dominikanina Matthew Foxa. Źródłem jedności osoby ludzkiej i harmonii świata upatruje on nie w Chrystusie ani w dokonanym przezeń Odkupieniu, lecz w stwórczym akcie Boga. Jego zdaniem, „tradycja upadku–odkupienia”, związana z osobą Jezusa Chrystusa, jest zarzewiem wszelkich napięć psychiczno-duchowych, typowych dla mentalności dualistycznej. Postulat zerwania z dotychczasową tradycją oraz teologią chrześcijańskiego Odkupienia i powrotu do naturalizmu jako jedynej drogi do przywrócenia utraconej jedności stworzeń to centralny temat jednego ze sztandarowych dzieł tego autora, zatytułowanego *Pierwotne błogosławieństwo. Elementarz duchowości stworzenia przedstawiony w czterech drogach, dwudziestu sześciu tematach i dwóch pytaniach*, tłum. A. Wilczak, Zysk i S-ka, Poznań 1995.

²⁵ *Gaudium et spes*, nr 22; J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 8.