

Ks. Marek Chmielewski

**BYĆ CZŁOWIEKIEM WEWNĘTRZNYM
WEDŁUG JANA PAWŁA II***

Nas, Polaków, którzy wciąż nosimy szczególną wrażliwość względem osoby Jana Pawła II, nie trzeba przekonywać o świętości jego życia. Tym bardziej, że kilkumilionowy tłum wiernych podczas jego pogrzebu spontanicznie wołał: „Santo subito!”. Źródłem niesłabnącej fascynacji jego osobą, tak za życia, jak i po śmierci, nie tylko w Polsce, ale i na świecie, należy upatrywać w świadectwie życia, gdyż — jak uczył jego poprzednik Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* — „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (nr 41). Bez wątpienia Jan Paweł II był wielkim nauczycielem życia duchowego i zarazem świadkiem heroicznej wiary i świętości. Nie tylko uczył, jak być człowiekiem wewnętrznym — człowiekiem duchowym, ale naukę tę potwierdzał własnym doświadczeniem i zapewne wiele też czerpał z osobistego kontaktu z Bogiem dla owocnego nauczania.

Papieska doktryna na temat duchowości wciąż czeka na gruntowne opracowanie. Nawet pobieżna lektura samych encyklik, adhortacji i listów apostolskich Jana Pawła II, nie mówiąc o niezliczonych przemówieniach, katechezach i innych dokumentach, pozwala zauważyć — po pierwsze — że tematyka duchowa przenika jego nauczanie do tego stopnia, iż można mówić o „duchowym nerwie” jego kerygmatu, czy nawet „kluczu hermeneutycznym”, po drugie zaś — jest praktycznym stosowaniem pneumatologii w życiu chrześcijańskim.

* Opublikowane w: *Gaudium in litteris. Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa*, red. S. Janeczek, W. Bajor, M. M. Maciołek, Lublin 2009, s. 87-102.

Widać to zarówno w stosowanej przez niego terminologii, jak i w strukturze przynajmniej niektórych dokumentów.

Do najbardziej charakterystycznych z naszego punktu widzenia terminów należą: „duchowość”, „życie duchowe” oraz przymiotnik „duchowy”, z zasady nawiązujące do roli Trzeciej Osoby Boskiej w ekonomii zbawienia i życiu człowieka. Tylko w encyklikach, adhortacjach i listach apostołskich, przymiotnik „duchowy” występuje w powiązaniu z ponad 220 rzeczownikami w liczbie pojedynczej i mnogiej, oczywiście w różnych kontekstach. Także przysłówki „duchowo” znajduje zastosowanie w odniesieniu do kilkunastu czasowników. Wśród rzeczowników, którym Papież nadaje atrybut „duchowy”, najczęstszymi są: bogactwo, dar, dobro, dojrzewanie, doświadczenie, droga, dziedzictwo, formacja, kierownictwo, macierzyństwo, moc, pomoc, rozwój, tradycja, wartość i wymiar. Ich ilość występowania we wspomnianej grupie dokumentów, branych tu jako reprezentatywna próba, waha się od 10 do 30. Warto również wspomnieć o tych rzeczownikach, których wprowadzie ilość występowania nie przekracza 10 razy, lecz — jak się wydaje — w doktrynie Jana Pawła II mają duże znaczenie. Chodzi tu między innymi o takie rzeczowniki, jak: charakter, ekumenizm, energia, istota, jedność, komunია, odnowa, ofiara, płodność, potrzeba, przestrzeń, rzeczywistość, więź czy wzrost. Oprócz tego, w terminologii papieskiej pojawiają się oryginalne, aczkolwiek pojedyncze skojarzenia, jak chociażby: „bodziec duchowy” (VC 12), „dynamizm duchowy” (VC 58; UENL 46), „dyspozycja duchowa” (FC 68), „głód duchowy” (EiO 13), „intuicja duchowa” (EiAs 6), „nędza duchowa” (RMs 59; UUS 74), „niedosyt duchowy” (CA 28), „oblicze duchowe” (VS 78; ChL 9; EiE 25), „pierwiastek duchowy” (SD 5), „płaszczyna duchowa” (EiE 3, 81; MND 5), „poszukiwanie duchowe” (UENL 13), „predyspozycje duchowe” (PDV 25), „proces duchowy” (VS 111; DC 13), „promieniowanie duchowe” (RP 29), „sfera duchowa” (IM 10), „solidarność duchowa” (SA 31), „struktura duchowa” (VS 48), „terapia duchowa” (VC 87; PG 21), „tożsamość du-

chowa” (RD 15), „usposobienie duchowe” (FC 66), „właściwość duchowa” (MD 29), „wolność duchowa” (VS 49; VC 102), „wrażliwość duchowa” (UENL 40; OL 25), „zasady duchowe” (EiAf 114), „zdrowie duchowe” (CA 36; GtS 16), a także „źródło duchowe” (EiAf 81; UENL 66) i inne.

1. Duchowość

Naszą uwagę w papieskich tekstach przyciąga termin „duchowość”, niesłusznie czasem uważany za nowy w języku teologicznym i kościelnym. Po raz pierwszy w łacińskiej wersji *spiritualitas* pojawił się on już w epoce patrystycznej w listach pseudohieronimiańskich datowanych na lata dwudzieste V w.¹ Wskutek różnych uwarunkowań kulturowych i teologicznych w późniejszych wiekach pojęcie to wyszło z użycia, ustępując miejsca terminom „asceza” i „mistyka”, a później także „życie wewnętrzne”. W pierwotnym, właściwym znaczeniu termin „duchowość” powrócił na przełomie XIX i XX wieku, zyskując sobie prawo powszechnego obywatelstwa w języku współczesnej teologii². Mimo iż wtedy ukazało się szereg dokumentów ówczesnych papieży — Benedykta XV, Piusa X i Piusa XI, w których podejmowano ważne kwestie dotyczące formacji duchowej kapłanów, co zaowocowało ustanowieniem pierwszych katedr uniwersyteckich teologii ascetyczno-mistycznej na rzymskich uczelniach „Angelicum” (1917) i „Gregorianum” (1919), to jednak nie używano wówczas terminu „duchowość”. Także kolejni papieże: Pius XII i bł. Jan XXIII posługiwali się klasyczną terminologią ascetyczną. Dopiero Paweł VI zaczął powoli wprowadzać słowo „duchowość”

¹ Św. Hieronim, *De scientia divinae legis*, PL 30, 105-116; 9, 114d-115a.

² Zob. G. Vinay, «*Spiritualità*». *Invito a una discussione*, „Studi medievali” 2(1961), s. 705-709; A. Solignac, *Spiritualité*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac, Paris 1990, t. 14, k. 1142-1143.

do swoich dokumentów³. Jeszcze nieśmiało, bo zaledwie 4 razy, ale użyte zostało w dokumentach Soboru Watykańskiego II (por. UR 6. 15; PC 6; AG 29)

Natomiast w doktrynie Jana Pawła II dostrzegamy radykalną zmianę w terminologii i to od początku pontyfikatu. Polegała ona na coraz większej preferencji dla słowa „duchowość” i „życie duchowe”. W miarę upływu lat coraz rzadziej pojawiały się klasyczne terminy teologiczno-duchowe, zwłaszcza „życie wewnętrzne”. Choć problematyki duchowej Papież dotykał wprost już w encyklice *Redemptor hominis*, to jednak formalnie terminu „duchowość” użył po raz pierwszy dopiero w trzeciej swej encyklice o pracy ludzkiej, której ostatni, piąty rozdział w całości poświęcił duchowości pracy (LE 24-27). W pięciu akapitach tego rozdziału omawiany termin pojawia się aż 10 razy, zwykle w brzmieniu „duchowość pracy”. Odtąd pojęcie to, wyłącznie w formie rzeczownikowej, jest mniej lub bardziej obecne w kolejnych jego dokumentach. Widać to zwłaszcza w encyklikach, gdzie „duchowość” występuje około 30 razy, w adhortacjach, w których Papież używa tego terminu w sumie około 100 razy, a także w listach apostolskich, *motu proprio*, katechezach i przemówieniach, w których „duchowość” pojawia się w sposób nie dający się zliczyć.

Ta częstotliwość pojęcia „duchowość” w papieskich tekstach sprawia, że wachlarz jego znaczeń i kontekstów jest bardzo szeroki. Na przykład Papież mówi o duchowości chrześcijańskiego Wschodu (UENL 25. 77) lub „różnych formach duchowości i ascetyzmu Azji” (EiAs 44), ale także o „duchowości chrześcijańskiej” (PDV 23. 31. 46; VC 94; EiAm 29; DAS 7; RVM 1. 15. 19), która jest „duchowością Nowego Przymierza” (RP 35), a więc „duchowością żywą i mocno zakorzenioną w Piśmie świętym i nauczaniu Ojców Kościoła” (EiE 70). W ramach duchowości chrześcijańskiej Papież uczy o „duchowości

³ Zob. np.: Paweł VI, *Wiara i życie wewnętrzne*. Przemówienie podczas Audiencji generalnej (16 VIII 1967); EN 64.

eucharystycznej” (MND 10), „duchowości Serca Jezusa” (PDV 49)⁴, a także „duchowości maryjnej” (por. RM 48). Ponadto wzmiankuje o potrzebie pielęgnowania „duchowości eklezjalnej” (PG 11), w ramach której należy mówić o duchowości stanów życia w Kościele. Stąd w tekstach papieskich spotykamy określenia: „duchowość biskupa” (PG 11-13), „duchowość kapłańska” (PDV 3. 74. 80; VC 10; EiAs 43), „duchowość kleru diecezjalnego” (VC 50), „duchowość życia konsekrowanego” (VC 40. 50) lub „duchowość monastyczna” (UUS 57; OL 6) i „duchowość ludzi świeckich” (ChL 2. 56; PDV 66). Wiele mówi o „duchowości komunii” (por. VC 46. 50-51; EiAm 40. 44; EiO 11; PG 44-45; NMI 43. 45; MND 20), „duchowość misyjnej” (RMs 87-91; EiAs 23), a także „duchowość niedzieli” (DD 62). Nie brak stwierdzeń na temat „duchowości kobiety”, której szczególną postacią jest „duchowość Maryi” (EdE 58), a także o „duchowości mężczyzny”, której uosobieniem jest św. Józef, czego wyraz znajdujemy w adhortacji *Redemptoris Custos*. Papież wyróżnia także „duchowość małżeńską i rodzinną” (FC 56. 61. 77; EiE 91) oraz „duchowość macierzyńską i ojcowską” (EiAm 46). Jak już wspomniano, wiele uwagi Jan Paweł II poświęca „duchowości pracy” (LE 25-26; SRS 38; UENL 76; NMI 10) i „zdrowej duchowości działania” (VC 74). Odnośnie do „duchowości założycieli i założycielek wspólnot zakonnych” (VC 62), Ojciec święty stosuje pojęcia ogólne, jak: „duchowość instytutu” (VC 68) i „szkoła duchowości” (VC 94). Nie brak wzmianek o „duchowości współczesnych ruchów” (RM 44).

Pojęcie „duchowość” w papieskim ujęciu nie ogranicza się do sensu ściśle religijnego, lecz ma wymowę filozoficzno-antropologiczną. Jan Paweł II mówi na przykład o „duchowości człowieka” (GS 13), która jest „odpowiedzią na poszukiwanie *sacrum* i na tęsknotę za Bogiem” (VC 103). Istnieje więc „po-

⁴ Na temat papieskiej wizji kultu Serca Jezusa zob. Cz. Drażek, *Il Cuore di Gesù nell'insegnamento del Papa Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2005.

wszechna potrzeba duchowości” (NMI 33; PG 12. 40; RVM 5), „usilne pragnienie duchowości ze strony ludów Oceanii” (EiO 51). Także w Azji są wielkie religie, „gdzie osoby i całe ludy odczuwają głód bóstwa” (EiAs 23). Z uwagi na to Ojciec święty wzywa do szacunku „niechrześcijańskich tradycji duchowych” (RMs 91). Jest to szczególnie ważne dla przyszłych duszpastarzy, aby uczyli się „szacunku dla innych form duchowości, dialogu i współpracy” (PDV 68).

Skoro duchowość jest wrodzoną potrzebą człowieka, to Papież postuluje, aby zabiegać o „zdrową i głęboką duchowość” (VC 93), czyli „autentyczną duchowość” (EiE 73), zwłaszcza że istnieje realne niebezpieczeństwo ulegania jej „ezoterycznym formom” związanym głównie z New Age (EiE 10), albo praktykowanie „duchowości skupionej na wewnętrznych, indywidualnych przeżyciach” (NMI 52).

Oprócz obfitego stosowania pojęcia „duchowość” Jan Paweł II podejmuje się próby jej zdefiniowania. Jak się wydaje, pierwszą taką próbę podjął w encyklice *Redemptoris Mater* (z 25 III 1987), gdzie stwierdza, że chodzi „nie tylko o samą naukę wiary, ale także o życie z wiary” (nr 48). Duchowość jest zatem przeżywaniem wiary i sposobem jej aktualizacji w konkretnych uwarunkowaniach wierzącego, nie pozbawionym jednak elementu doktrynalnego i poznawczego.

Bardziej precyzyjnie określa Papież „duchowość” w encyklice o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio* (z 7 XII 1990), której ostatni ósmy rozdział zatytułował: „Duchowość misyjna”. W otwierającym go akapicie czytamy, że „duchowość ta wyraża się przede wszystkim w życiu pełnym uległości Duchowi Świętemu: winniśmy przyzwolić, by On nas kształtował wewnętrznie i w ten sposób bardziej upodabniać się do Chrystusa. Nie możemy dawać świadectwa Chrystusowi, nie odzwierciedlając Jego obrazu, ożywionego w nas przez łaskę i działanie Ducha. Uległość Duchowi Świętemu domaga się następnie przyjęcia darów męstwa i umiejętności rozróżniania, które są istotnymi rysami tej duchowości”

(nr 87). W przytoczonych słowach aż dwukrotnie podkreślono, że tym co istotne w duchowości chrześcijańskiej, jest uległość Duchowi Świętemu, rozumiana jako otwarcie na Jego działanie i swoiste posłuszeństwo wiary, którego przykładem jest Matka Boża (por. RM 13-14). Wynika z tego, że znamioną cechą duchowości jest jej receptywność, co oznacza, że właściwą przyczyną sprawczą duchowości jest Duch Święty. Drugim, „istotnym rysem duchowości misyjnej”, a tym samym duchowości chrześcijańskiej, „jest wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem” (RMs 88), które przejawia się w upodobnieniu do Niego, czyli odwzorowaniu w sobie Jego postaw, co stanowi właściwy przedmiot owej uległości Duchowi Świętemu. Tę samą myśl Jan Paweł II podjął w posynodalnej adhortacji o formacji kapłanów we współczesnym świecie *Pastores dabo vobis*. Przypominając soborowe zalecenie, aby kandydaci do kapłaństwa uczyli się „szukać Chrystusa”, Papież zaznacza, że to poszukanie wraz z *quaerere Deum* stanowi „klasyczny temat duchowości chrześcijańskiej” (PDV 46).

Zarówno uległość Duchowi jak i upodobnienie do Chrystusa warunkują apostołską skuteczność, gdyż — jak stwierdza Jan Paweł II — „kto posiada ducha misyjnego, odczuwa Chrystusową gorliwość o dusze i miłuje Kościół, tak jak Chrystus” (RMs 89). Można w tym upatrywać kolejnej ważnej cechy chrześcijańskiej duchowości, jaką jest misyjność i apostołstwo, które stają się zrozumiałe jedynie jako przejaw duchowości eklezjalnej. Szczególnie w odniesieniu do kapłanów Jan Paweł II akcentuje zwiążanie z Kościołem lokalnym. To „«bycie w Kościele lokalnym» stanowi, ze swej natury, element pozwalający żyć duchowością chrześcijańską” (PDV 31). A zatem Papież w sposób jednoznaczny uczy, że autentyczna duchowość chrześcijańska jest niemożliwa poza wspólnotą eklezjalną. Na eklezjalny wymiar chrześcijańskiego życia duchowego zwraca on uwagę tam, gdzie mówi o potrzebie „duchowości komunii”, a więc w posynodalnej adhortacji *Vita consecrata* (25 III 1996) o życiu konsekrowanym, a także w liście *Novo millennio in-*

eunte.

Najpełniejsze określenie istoty chrześcijańskiej duchowości Jan Paweł II dał w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in America* (22 I 1999), gdzie zachęca nie tylko duszpasterzy, ale wszystkich wiernych do tego, aby „żyli własną autentyczną duchowością chrześcijańską”, przez którą należy rozumieć „styl lub formę życia zgodnego z wymogami wiary chrześcijańskiej”. Duchowość bowiem „jest życiem w Chrystusie» i «w Duchu», które się przyjmuje w wierze, wyraża w miłości ożywianej nadzieją, i przekłada na codzienność wspólnoty eklezjalnej. W tym sensie przez duchowość, która jest celem, do którego prowadzi nawrócenie, rozumie się nie «część życia, lecz całe życie kierowane przez Ducha Świętego»” (nr 29). A zatem duchowość chrześcijańska to — zdaniem Papieża — konkretna aktualizacja wiary, czyli życie w Chrystusie i z tego względu uległość Duchowi Świętemu. Zgodnie z powyższym, właściwym jej źródłem i zarazem przejawem w pierwszym rzędzie są sakramenty i liturgia. W tymże dokumencie stwierdza bowiem, że „duchowość chrześcijańska karmi się przede wszystkim wytrwałym życiem sakramentalnym, gdyż sakramenty są korzeniem i niewyczerpalnym źródłem łaski Bożej, koniecznej chrześcijaninowi do wytrwania w jego ziemskiej pielgrzymce” (nr 29). Także modlitwa jest nieodłącznym źródłem i przejawem duchowości, na co nasz Autor kładzie szczególny nacisk, często w jednym zdaniu mówiąc o szkołach duchowości i modlitwy (VC 94; RVM 5. 19). Przede wszystkim jednak podkreśla, że „powszechna potrzeba duchowości” w znacznej mierze „ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy” (NMI 33).

Tak rozumiana duchowość daleka jest od spirytualizmu, który ogranicza ją wyłącznie do wymiaru wertrykalnego i praktyk pobożnościowych, zwłaszcza modlitwy i kontemplacji. Na potwierdzenie tego warto przytoczyć papieskie słowa z adhortacji *Ecclesia in America*, gdzie czytamy, iż „duchowość nie przeciwstawia się społecznemu wymiarowi życia chrześcijań-

skiego” (EiAm 29). W tym samym dokumencie, Papież uczy, że „odnowa Kościoła w Ameryce nie będzie możliwa bez aktywnej obecności świeckich”, którzy są zanurzeni w świecki świat. Ta świeckość świata „jest cechą charakterystyczną i właściwą dla świeckiego i jego duchowości, która prowadzi go do działania w różnych obszarach życia rodzinnego, społecznego, zawodowego, kulturalnego i politycznego” (EiAm 44).

Na uwagę zasługuje również papieska troska o to, aby duchowość chrześcijańska, jako konkretna forma przeżywania wiary, miała mocną podbudowę intelektualną. Z tej racji w analizowanych dokumentach Jan Paweł II często obok siebie wymienia duchowość i teologię. Najbardziej widać to w posynodalnych adhortacjach mających za przedmiot Kościół w krajach Wschodu: *Une esperance nouvelle pour le Liban* (10 V 1997) i *Ecclesia in Asia* (6 XI 1999), w których teologia i duchowość wzmiankowane są razem (UENL 25. 41. 77; EiAs 21). Jak czytamy w liście apostołskim *Orientalis Lumen* (2 V 1995), tę zależność należy tłumaczyć jednością, „jaka istnieje na Wschodzie między duchowością a teologią” (nr 15). Z tej racji „chrześcijanin, a w szczególności mnich, nie tyle szuka prawd abstrakcyjnych, ile uświadamia sobie, że tylko jego Pan jest Prawdą i Życiem, a także jego Drogą (por. J 14, 6) do osiągnięcia ich obu; poznanie i uczestnictwo są więc jedyną rzeczywistością: od osoby do Boga w Trzech Osobach poprzez Wcielenie Słowa Bożego” (OL 15).

To połączenie teologii i duchowości jest charakterystyczne w odniesieniu do formacji kapłańskiej. W adhortacji *Pastores dabo vobis* Papież pisze, że „w swej dojrzałej refleksji nad wiarą teologia zmierza w dwóch kierunkach. Pierwszym z nich jest studium Słowa Bożego [...]. Drugi kierunek koncentruje się na człowieku, który rozmawia z Bogiem: człowieku powołanym, by «wierzył», by «żył», by «przekazywał» innym chrześcijańską, wiarę i etos. Ten kierunek obejmuje studium teologii dogmatycznej, teologii moralnej, teologii duchowości, prawa kanonicznego oraz teologii pastoralnej” (nr 54). Ta myśl

przewija się często w innych dokumentach Jana Pawła II, przy okazji omawiania kwestii formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego (VC 50).

2. Życie duchowe

Drugim pojęciem, niezwykle częstym w papieskim nauczaniu jest „życie duchowe”. Niektórzy ze współczesnych teologów są zdania, że pojęcie „duchowość” z uwagi na swą formę semantyczną zawartą w końcówce „-ość”⁵, wskazuje raczej na rzeczywistość bezosobową i abstrakcyjną. Oznacza więc nie tyle sam desygnat, co raczej jego właściwość, sugerując zarazem, że jest to jakość wsobna, a więc coś, co istnieje samo w sobie, samoistnie, niejako substancjalnie, w odróżnieniu od jakości relatywnych, wyrażonych za pomocą przymiotnika. Polskie rzeczowniki zakończone na „-ość” są tworam i intencjonalnymi jako kwintesencja zwielokrotnionego doświadczenia jednostkowych właściwości bytu. W rzeczywistości nie istnieje bowiem coś takiego, jak „czystość”, „sprawiedliwość” lub „złość”, ale na przykład: „czyste naczynie”, „sprawiedliwy podział” czy „zła robota”. Zatem pojęcie „duchowość” skupia uwagę bardziej na wymiarze przypadłościowym bytu, aniżeli na jego istocie. Mówiąc inaczej, „duchowość” bardziej dotyczy przedmiotu doświadczenia duchowego, czyli relacji człowieka z Bogiem, aniżeli samego podmiotu tegoż doświadczenia, czyli człowieka. Tymczasem pojęcie „życie duchowe” ma charakter podmiotowy i zarazem personalistyczny. Z metafizycznego punktu widzenia, związek życia i podmiotu jest tak ścisły, że jedno bez drugiego traci sens. Z jednej strony podmiot pozbawiony życia przestaje być podmiotem, a przynajmniej zmienia

⁵ Polska końcówka „-ość” ma swe odpowiedniki w innych językach europejskich, na przykład w języku angielskim „-ity”, francuskim — „-té”, hiszpańskim — „-dad”, niemieckim — „-tät”, włoskim „-tà”.

swoją tożsamość, z drugiej zaś strony życie nie istnieje samo w sobie, lecz jest zawsze zapodmiotowane⁶.

Być może mając to na względzie Jan Paweł II nie mniej często jak pojęciem „duchowość”, w swoich dokumentach posługiwał się terminem „życie duchowe”. O tym, jak ważną rolę pełni on w języku magisterialnym Papieża świadczy fakt, że w takiej postaci semantycznej pojawia się ono co najmniej 115 razy w encyklikach, adhortacjach i listach apostołskich, nie mówiąc o innych dokumentach mniejszej rangi.

Uwagę badacza przykuwa przede wszystkim papieska próba dookreślenia, czym jest życie duchowe. Odpowiedź na pytanie: co to jest życie duchowe, wprost lub pośrednio Jan Paweł II daje w kilku dokumentach. Jednak po raz pierwszy i w sposób wyczerpujący takiej odpowiedzi udzielił w encyklice o Duchu Świętym *Dominum et Vivificantem* (18 V 1986). Bynajmniej nie jest przypadkiem, że właśnie w tym dokumencie wyjaśnieniu istoty życia duchowego poświęcił kilka obszernych akapitów, które stanowią swoisty traktat teologicznoduchowy.

Ojciec święty rozpoczyna zatem od stwierdzenia, że „owo przybliżanie się i obecność Boga w człowieku i w świecie, przedziwna kondescendencja Ducha, natrafia w naszym ludzkim wymiarze na opór i sprzeciw” (DeV 55). Rodzi się on „w pewnej mierze już na gruncie radykalnej inności świata, na gruncie jego «widzialności» i «materialności» w odróżnieniu od «niewidzialnego» i «absolutnego Ducha»; na gruncie jego istotowej i nieuchronnej niedoskonałości w stosunku do Tego, który jest Bytem najdoskonalszym” (DeV 55). W przytoczonych tu słowach Papieżowi chodzi nie tyle o podkreślenie ontologicznego (ciało i duch) czy etycznego (dobro i zło moralne) wymiaru owego konfliktu, co przede wszystkim o ukazanie wymiaru pneumatologicznego, to znaczy przypomnienie, że owo działa-

⁶ Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 73-74.

nie Ducha Świętego jest darem łaski, nie zaś wynikiem natury. Jest to zatem życie nadprzyrodzone, czyli przekraczające porządek stworzenia. Niemniej jednak dwa kolejne punkty encykliki poświęca nakreśleniu szerszego kontekstu tego oporu wobec Boga samoudzielającego się na mocy Misterium Paschalnego Chrystusa i uświęcającego działania Ducha Świętego. Papież pisze zatem o różnych postaciach materializmu i naturalizmu, jako strukturalnych przejawach owego oporu. Jednakże dzięki posłannictwu Kościoła, dar Ducha dociera do ludzkich serc. W nich „właśnie zostaje zaszczerpiony przez Ducha ów «korzeń nieśmiertelności» (por. Mdr 15, 3), z którego wyrasta nowe życie: życie człowieka w Bogu. To życie, jako owoc zbawczego udzielania się Boga w Duchu Świętym, tylko pod Jego działaniem może rozwijać się i umacniać. [...] Pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy»” — stwierdza Papież (DeV 58). W tych zdaniach mamy zwięzłą definicję życia duchowego, jako życia z Ducha Świętego i pod Jego wpływem. Jest to więc całkowicie niezasłużony i nienależny człowiekowi wymiar egzystencji, dlatego określa się go jako „życie nowe”, a jego podmiot słusznie za św. Pawłem nazywany jest „nowym człowiekiem” (*homo novus*)⁷.

Wyjaśniając, na czym polega to nowe życie, nasz Autor w nawiązaniu do myśli św. Pawła zwraca uwagę na jego wymiar poznawczy, a zarazem mistyczny. Dzięki poznaniu Boga na mocy szczególnego uzdolnienia ze strony Ducha Świętego, a także dzięki temu, że człowiek jest stale przez Boga poznawany, wchodzi on w najściślejsze z nim zjednoczenie — komunie osób, która w teologii duchowości określana jest jako zjednoczenie mistyczne. Odnośnie do tego Jan Paweł II pisze: „Dzięki udzielaniu się Boga, duch ludzki, który «zna to, co ludzkie», spotyka się z «Duchem, który przenika głębokości Boże» (por.

⁷ Zob. obszerne studium zbiorowe na ten temat: *Homo novus*, red. A. J. Nowak, T. Paszkowska, Lublin 2002.

1 Kor 2, 10 n.). W tym Świętym Duchu, który jest Darem przedwiecznym, Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka, dla ducha ludzkiego” (DeV 58). W dalszych słowach jest mowa o „ukrytym tchnieniu Ducha Bożego”, które powoduje, że „duch ludzki otwiera się również wobec zbawczego i uświęcającego samootwarcia się Boga”. Wynika z tego, że człowiek nie tylko zostaje obdarowany Duchem Świętym, który jest źródłem nowego życia, ale także zostaje uzdolniony do przyjęcia owego osobowego Daru. To uzdolnienie Jan Paweł II nazywa łaską uczynkową, dzięki której „człowiek wchodzi w «nowość życia», zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar” i staje się zarazem „«mieszkaniem Ducha Świętego», «żywą świątynią Boga» (por. Rz 8, 9; 1 Kor 6, 19). Przez Ducha Świętego bowiem Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią u niego swe mieszkanie” (DeV 58). Ten proces Papież nazywa „komunią łaski z Trójcą Świętą”, dzięki której „rozszerza się niejako wewnętrzna «przestrzeń życiowa» człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje «według Ducha» i «dąży do tego, czego chce Duch»” (DeV 58).

Tak opisane życie duchowe ma wymiar mistyczny. W odróżnieniu od tradycyjnych ujęć ascetycznych, które trochę w duchu semipelagiańskim dynamikę życia duchowego ujmowały oddolnie jako progres, w dużym stopniu zależny od aktywności człowieka, Ojciec święty jego istotę ukazuje niejako odgórnie, podkreślając wyłączną inicjatywę Trójcy Przenajświętszej zarówno w samym ustrukturalizowaniu życia duchowego, jak i jego aktualizowaniu.

Życie według Ducha, jako coraz pełniejszy udział w Misterium Przenajświętszej Trójcy na mocy łaski i sakramentów, a także otwieranie się człowieka na to, co Boskie, sprawia, że postrzega on siebie w nowej perspektywie. Odnośnie do tego Jan Paweł II uczy, iż „takie wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym sprawia, że człowiek w nowy sposób postrzega siebie samego, swoje człowieczeństwo” (DeV 59). To

znaczy, że odkrywa w sobie „obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku”. Jest to ta „wewnętrzna prawda ludzkiego bytu”, którą można odkryć jedynie przez pryzmat Chrystusa, „który jest Pierwowzorem obcowania z Bogiem” (DeV 59). W przytoczonych tu słowach Papieża pobrzmiewa echo pierwszej jego encykliki *Redemptor hominis*, w której za Vaticanum II stwierdza, iż „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (RH 8).

W centrum życia duchowego jest Osoba Chrystusa, zaś źródłem jego dynamiki — poszukiwanie Logosu. Rozwijając tę myśl w adhortacji *Pastores dabo vobis* Ojciec święty za soborowym dekretem *Optatam totius* pokazuje potrójną drogę owego poszukiwania Chrystusa, aby się z nim zjednoczyć. Jest to mianowicie „wierne rozważanie Słowa Bożego, aktywne uczestnictwo w świętych tajemnicach Kościoła, posługa miłości wobec «najmniejszych». Są to trzy wielkie wartości i nakaazy, które ostatecznie określają program formacji duchowej kandydata do kapłaństwa” (PDV 46).

Przedstawiony tu proces stanowi istotę wewnętrznego dojrzewania, „które jest zarazem pełnym odkryciem sensu człowieczeństwa” (DeV 59). Życie duchowe ogarnia bowiem całego człowieka i nie ogranicza się jedynie do wymiaru wertykalnego. Papież docenia więc ów horyzontalny wymiar życia duchowego, zakorzeniony jednak w wertykalnym, gdyż postuluje w omawianym fragmencie encykliki o Duchu Świętym, aby życie duchowe przekładało się na postawę bezinteresownej służby, to znaczy aby było odwzorowaniem „odwiecznej mocy samootwarcia się Trójjedynego Boga na człowieka i świat w Duchu Świętym” (DeV 59). Chodzi więc o to — kontynuuje dalej Jan Paweł II — aby „pod działaniem Ducha-Parakleta urzeczywistniał się w naszym ludzkim świecie ów proces prawdziwego dojrzewania w człowieczeństwie w życiu osobowym i wspólnotowym” (DeV 59). Najbardziej wiarygodnym tego przejawem jest zaangażowanie w działalność charytatywną. W adhortacji dedykowanej Kościołowi w Libanie zwraca

na to uwagę, szczególnie zachęcając kapłanów i osoby konsekrowane, aby „dawały wszystkim braciom przykład koniecznej jedności między życiem duchowym a życiem charytatywnym” (UENL 52).

Z papieskiego „traktatu” o życiu duchowym wynika, że jest ono takim działaniem Ducha Świętego na mocy Misterium Paschalnego Chrystusa i zarazem taką współpracą ze strony człowieka w Kościele, których celem jest coraz pełniejszy udział w życiu Przenajświętszej Trójcy, czyli uświęcenie, a zarazem osobowa dojrzałość. Ta współpraca z działaniem nadprzyrodzonym postulatycznie zakłada progres życia duchowego, jednak — co zaznacza sam Papież — dopuszcza także zmienność, a nawet przejściowy regres. Zmienność ludzkiej natury, a przy tym złożoność uwarunkowań, w jakich to życie duchowe się aktualizuje, sprawia, że jego przebieg ma charakter raczej sinusoidalny, nigdy zaś linearny, a tym bardziej paraboliczny.

Do swojej koncepcji życia duchowego jako życia z Ducha Świętego, Jan Paweł II kilkakrotnie powraca w różnych dokumentach, podając syntetyczne, jednozdaniowe określenia, które ściśle do niej nawiązują, a pod pewnymi względami ją dopełniają. Warto zatem prześledzić te wypowiedzi.

W adhortacji *Pastores dabo vobis* (25 III 1992), Papież podejmuje wyłożone w *Dominum et Vivificantem* wątki teologiczne. Między innymi w nawiązaniu do ulubionych przez siebie słów św. Pawła: „Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy” (Ga 5, 25), cytowanymi także we wspomnianej encyklice o Duchu Świętym (nr 55), pisze: „Tymi słowami apostoł Paweł przypomina nam, że życie chrześcijańskie jest «życiem duchowym», czyli życiem ożywianym i kierowanym przez Ducha ku świętości i ku doskonaleniu miłości” (nr 19). Wynika z tego, że życie chrześcijańskie jest tożsame z życiem duchowym, którego przyczyną sprawczą i formalną jest Trzecia Osoba Boska. Życie duchowe, ponieważ ma na celu uświęcenie i doskonalenie w miłości, powinno przenikać całą przestrzeń

chrześcijańskiej egzystencji. Stanowi ono „ewangeliczną nowość”, wpisującą się we wrodzoną człowiekowi religijną potrzebę, „której nic nie może stłumić” (PDV 45). Ta potrzeba „staje się punktem wyjścia dla procesu kształtowania życia duchowego, rozumianego jako kontakt i zjednoczenie z Bogiem” (PDV 45), jak również trwanie „w komunii z najwyższą zasadą życia, którą jest Bóg, jako ostateczny cel całego istnienia i działania człowieka” (RP 17). Niepowtarzalna „ewangeliczna nowość” życia duchowego jest dziełem Ducha Świętego i angażuje całą osobę. Ustanawia bowiem głęboką więź z Jezusem Chrystusem, a tym samym prowadzi do „podporządkowania całego życia Duchowi Świętemu, w postawie synowskiego oddania wobec Ojca i ufego przywiązania do Kościoła” (PDV 45).

W przytoczonych tu słowach Papież potwierdza, że życie duchowe wypełnia całą przestrzeń chrześcijańskiej egzystencji, we wszystkich jego wymiarach. Pod tym kątem ma być zatem prowadzona formacja duchowa każdego chrześcijanina, a w sposób szczególny przyszłego kapłana. Dodaje, że „[...] dla każdego z wiernych formacja duchowa winna pełnić naczelną i jednoczącą rolę w odniesieniu do jego bycia chrześcijaninem i postępowania jak chrześcijanin, czyli jak nowe stworzenie w Chrystusie, które pielgrzymuje w Duchu Świętym” (PDV 45). Dobitniej tę prawdę Papież wyraził w kolejnym punkcie omawianej adhortacji, pisząc, iż ścisła więź z Trójcą Przenajświętszą, czyli nowe życie łaski i zarazem samo sedno życia duchowego, które czyni nas dziećmi Bożymi, stanowi dla człowieka wierzącego „nowość” ogarniającą jego istnienie i działanie. Stanowi ona „tajemnicę» chrześcijańskiej egzystencji, pozostającej pod wpływem Ducha Świętego: powinna zatem stanowić «etos» życia chrześcijanina” (PDV 46). Biblijnym obrazem dobrze oddającym istotną treść życia duchowego, a tym samym sedno życia chrześcijańskiego, jest przypowieść o winnym krzewie i latorośli (J 15, 1. 4-5), którą Papież w tym miejscu czyni kanwą dla swoich rozważań.

W analizowanej adhortacji *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II po raz kolejny nawiązuje do tego, co już zawarł w *Dominum et Vivificantem*, jednocześnie dodając pewne istotne elementy. Píše bowiem, że „życie duchowe jest życiem wewnętrznym, zażyłością z Bogiem, życiem modlitwy i kontemplacji” (PDV 49). W tym zdaniu słyszymy echo encykliki, gdzie pisał, iż „pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy»” (DeV 58). Zatem nieco inaczej niż to czyni współczesna teologia duchowości, Ojciec święty utożsamia życie duchowe z życiem wewnętrznym⁸. To ostatnie bowiem rozumiane jest jako właściwa istocie ludzkiej szeroko rozumiana sfera psychiczna, która z natury nie jest podległa działaniu Ducha Świętego. Są bowiem ludzie o bardzo bogatym życiu wewnętrznym, a więc o wysokich walorach intelektualnych, estetycznych, emocjonalnych itp., a jednak deklarują się jako ludzie niewierzący, zamknięci na wymiar nadprzyrodzony. Być może, że to postawienie znaku równości między życiem wewnętrznym a życiem duchowym w myśli Jana Pawła II ma charakter postulatywny, mianowicie w tym sensie, że każdy człowiek, zwłaszcza obdarzony intelektualną, estetyczną i etyczną wrażliwością, powinien otworzyć się na działanie Ducha Świętego.

Nowy element do opisu, czym jest życie duchowe, Jan Paweł II zgłasza w posynodalnej adhortacji o życiu konsekrowanym *Vita consecrata*, w której wyjątkowo dużo miejsca poświęcił duchowości i życiu duchowemu, czego potwierdzeniem jest fakt, że termin „duchowość” występuje tam 28 razy w 19 punktach, zaś „życie duchowe” 11 razy w 9 punktach.

Bezpośrednim kontekstem quasi-definicji życia duchowego, zawartej w 93 punkcie tejże adhortacji, jest przywołanie postulatu Ojców Synodu z 1994 roku, aby „życie konsekrowane

⁸ Szerzej na temat dyskusji wokół terminologii zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 56-77.

czerpało siły ze źródeł zdrowej i głębokiej duchowości. Jest to bowiem żywotna potrzeba, wpisana w samą istotę życia konsekrowanego”. Potwierdzają ją niezliczone przykłady świętych, którzy nawet za cenę męczeństwa dążyli do świętości, która polega na szczególnym przymierzu z Bogiem, a ściślej na oblubieńczym przymierzu z Chrystusem. Zatem „dążyć do świętości — oto synteza programu każdego życia konsekrowanego”. Nawiazuując do tego, nasz Autor stwierdza, że „życie duchowe, rozumiane jako życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego, jest drogą wiodącą do coraz większej wierności — drogą, po której prowadzi On osobę konsekrowaną, upodabniając ją do Chrystusa, w pełnej komunii miłości i służby Kościołowi” (VC 93).

W powyższym stwierdzeniu, Papież powraca do zaprezentowanej już myśli, że przyczyną sprawczą życia duchowego jest Trzecia Osoba Boska, przyczyną wzorczą osoba Jezusa Chrystusa, zaś jego formą doskonała miłość i służba we wspólnocie Kościoła. Właśnie wskazanie na eklezjalny wymiar życia duchowego stanowi w tym określeniu ważny i nowy element, który zresztą pojawia się wielokrotnie na innych miejscach, prawie zawsze w bezpośrednim związku z tematyką życia duchowego, choć nie zawsze wyrażonej *expressis verbis*. Na przykład w *Pastores dabo vobis*, Jan Paweł II stwierdza, że kapłan jest „powołany, by w swoim życiu duchowym realizować miłość Chrystusa Oblubieńca do Kościoła Oblubienicy” (nr 23). Eklezjalny wymiar życia duchowego został podkreślony w tymże dokumencie nieco dalej. W punkcie 31 czytamy bowiem, że „podobnie jak każde prawdziwie chrześcijańskie życie duchowe, również życie kapłana znamionuje zasadniczy i niezbywalny wymiar kościelny: jest ono udziałem w świętości samego Kościoła, którą w *Credo* wyznajemy jako «Świętych Obcowanie»”. Wymowne jest następne zdanie, że „świętość chrześcijanina bierze początek ze świętości Kościoła, wyraża ją i jednocześnie wzbogaca”. Jest to echo nauki Soboru Watykańskiego II, który zanim powie w konstytucji dogmatycznej o

Kościół *Lumen gentium* o powszechnym powołaniu do świętości, wprawdzie wiele miejsca poświęca samej naturze Kościoła, w centrum której jest świętość. Kościół z istoty swej jest święty (por. LG 39)⁹.

Jeszcze raz do tej myśli powraca Papież w cytowanej adhortacji, gdy stwierdza, że studia teologiczne kandydatów do kapłaństwa, mają rozbudzić w nich „wielką i żywą miłość do Jezusa Chrystusa i do Jego Kościoła. Miłość ta jest pokarmem dla ich życia duchowego i prowadzi ich do ofiarnego pełnienia posługi” (PDV 53).

Szczególnym umiłowaniem Kościoła świętego ma się odznaczać życie duchowe biskupa, co przynajmniej dwukrotnie zostało zaznaczone w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis* (16 X 2003). Jedną z najbardziej charakterystycznych cech świętości każdego biskupa ma być umiłowanie Kościoła (PG 13), jako zasadniczy przedmiot i cel jego pasterskiej miłości. „Przed przełożeniem tej miłości-komunii na działanie, biskup powinien uobecnić ją we własnym sercu i w sercu Kościoła przez życie autentycznie duchowe” (PG 44).

Dla zrozumienia istoty życia duchowego ważne jest przywołanie papieskiego stwierdzenia, że „to nowe przychodzenie Chrystusa za sprawą Ducha Świętego i Jego stała obecność i działanie w życiu duchowym dokonują się w rzeczywistości sakramentalnej” (DeV 61) i modlitewnej (por. UENL 62). Tę samą myśl odnajdujemy w cytowanej adhortacji *Pastores dabo vobis*. Czytamy tam, iż „zażyłość z Bogiem, fundament całego życia duchowego, jest darem i owocem sakramentów” (PDV 48), dzięki którym może nastąpić ożywienie życia duchowego (RP 27). Szczególne znaczenie mają sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, spośród których najważniejszą rolę pełni chrzest. Ojciec święty za ekumenicznym Soborem Florenckim

⁹ Tę myśl rozwijał w swoich dziełach m.in. Hans Urs von Balthasar. — Zob. S. Ackermann, *Kościół jako osoba (w teologii Hansa Ursa von Balthasara)*, w: *Osoba we wspólnocie...*, dz. cyt., s. 233-242.

z 1439 roku w adhortacji *Ecclesia in America* nazywa go „bramą wejściową życia duchowego” (nr 34), dzięki której stajemy się członkami Chrystusa i członkami Kościoła. Z kolei w liście apostolskim o świętowaniu niedzieli *Dies Domini* podkreśla, że włączenie się chrześcijanina w rytm roku liturgicznego, a tym samym owocne przeżywanie niedzieli, sprawia, że jego „życie kościelne i duchowe zostaje głęboko osadzone w Chrystusie, znajduje w nim rację bytu, czerpie z Niego pokarm i inspirację” (DD 78). W tym stwierdzeniu odnajdujemy wyraźną aluzję do słów z soborowej konstytucji *Sacrosanctum concilium* o tym, że liturgia, zwłaszcza eucharystyczna stanowi źródło i szczyt całego życia chrześcijańskiego (por. SC 10. 14). Nie bez znaczenia dla rozwoju życia duchowego pozostaje też sakrament pokuty, którego zaniedbanie „prowadzi do wielkich szkód w życiu duchowym wiernych i w świętości Kościoła” (MsD, Wstęp; por. RP 16). Jeśli zaś chodzi o życie duchowe kapłanów, to istotne znacznie ma dla nich sam sakrament święceń, ale także wszystkie sakramenty, jakie oni sprawują (por. PDV 26). Podobnie ma się rzecz z sakramentem małżeństwa (por. FC 38) czy namaszczeniem chorych.

W nauczaniu Jana Pawła II odnośnie do życia duchowego pierwszorzędną rolę w jego aktualizacji stanowi modlitwa. Ona jest także głównym przejawem życia duchowego, co wielokrotnie zaznacza nasz Autor. W encyklice *Dominum et Vivificantem* wprost o tym pisze w słowach, że „owo tchnienie życia Bożego, Duch Święty, daje o sobie znać — w swej najprostszej i najpowszechniejszej zarazem postaci — w modlitwie. Piękna i zbawienna jest myśl, że gdziekolwiek ktoś modli się na świecie, tam jest Duch Święty, ożywcze tchnienie modlitwy”. On bowiem „«tchnie» modlitwę w serce człowieka w całej niezmierzonej gamie różnych sytuacji i warunków, raz sprzyjających, raz przeciwnych życiu duchowemu i religijnemu” (DeV 65). Wielokrotnie został podkreślony zasadniczy związek życia duchowego i modlitwy, a nawet utożsamienie życia duchowego z życiem modlitwy (por. PDV 49). Toteż między in-

nymi odczuwana przez wielu młodych „potrzeba religii i życia duchowego” prowadzi do doświadczenia „pustyni i modlitwy” (PDV 9), co jest szczególnym udziałem osób konsekrowanych (por. UENL 43), a także rodzin. W nich bowiem modlitwa może ożywić życie duchowe w rodzinnej wspólnotcie (EiAm 46). Jednocześnie kryzys w życiu duchowym objawia się zachwianiem praktyki modlitwy i *vice versa* (por. TMA 36).

Nie bez znaczenia dla rozwoju życia duchowego jest modlitewna lektura i zarazem studium Pisma świętego, które dla wszystkich wierzących jest „umocnieniem wiary, pokarmem duszy, źródłem czystym i stałym życia duchowego” (UENL 39; VC 94). Także studia teologiczne powinny być zorientowane nie tylko na formację intelektualną, ale nade wszystko duchową. Nauczanie w instytutach i na wydziałach teologicznych ma pozwolić wzrastać w życiu duchowym (UENL 75). Dotyczy to wszystkich, ale w sposób szczególny kandydatów do kapłaństwa i życia konsekrowanego (UENL 86. 106). Chodzi bowiem o to, aby młodzi chrześcijanie umieli łączyć życie wiary z życiem codziennym, by nie było jakby dwóch równoległych dróg życia, czyli „z jednej strony tak zwanego życia duchowego, ze swoimi wartościami i wymaganiami; a z drugiej strony tak zwanego życia świeckiego, które niesie ze sobą wartości różne lub przeciwne tym pierwszym” — przestrzega Jan Paweł II (UENL 112).

W typowy dla siebie sposób często podkreśla, że największą Mistrzynią życia duchowego jest Najświętsza Maryja Panna, jako szczególnie uległa natchnieniom Ducha Świętego (PG 13). Oprócz Niej, wzorami życia duchowego mogą być niezliczone zastępy świętych, spośród których tytułem „mistrzyni życia duchowego” Papież obdarzył św. Teresę od Dzieciątka Jezus (DAS 6. 9), zaznaczając, że „jej doktryna jest jednocześnie wyznaniem wiary Kościoła, doświadczeniem chrześcijańskiego misterium i drogą świętości”. Teresa bowiem „daje nam dojrzałą syntezę chrześcijańskiej duchowości: jednoczy teologię z życiem duchowym” (DAS 7).

Na koniec, aby rozwiać wszelkie wątpliwości, należy stwierdzić, że papieskiego postulatu, by „być człowiekiem wewnętrznym” nie należy traktować jako nowej doktryny czy nowej duchowości. Przeciwnie, obficie czerpiąc z bogatego dziedzictwa duchowego Kościoła na Wschodzie i Zachodzie, Jan Paweł II na nowo, z nową mocą i zapałem postulował chrześcijańskie życie duchowe w jak najbardziej klasycznej postaci. Być może atrakcyjność tej propozycji leży w tym, że główne elementy życia duchowego wiązał z różnymi aspektami życia chrześcijańskiego. Jeśli w przeszłości o życiu duchowym mówiono i pisano w sposób poniekąd wyizolowany, opracowując specjalne traktaty ascetyczno-mistyczne, to Sługa Boży nie wydał żadnego specjalnego dokumentu poświęconego wprost problematyce duchowości. Tym niemniej ściśle powiązanie dążenia do świętości, rozumianej jako „wysoka miara zwyczajnego życia chrześcijańskiego” (NMI 31), z codziennością chrześcijańskiej egzystencji upoważnia do postawienia tezy, że „być człowiekiem wewnętrznym”, a ściślej „żyć życiem duchowym”, to po prostu być prawdziwie chrześcijaninem pozwalającym się prowadzić Duchowi Świętemu (por. Rz 8, 14; Ga 5, 18).