

Ks. Marek Chmielewski

CIAŁO I DUCHOWOŚĆ. Zarys problematyki*

Co najmniej od starożytności w kulturze europejskiej stale obecne jest dualistyczne przeciwstawianie ciała i ducha, a co za tym idzie — ambiwalentne traktowania ciała: od pogardy i samowyniszczenia po gloryfikację i hedonizm. Także współcześnie obserwujemy to zjawisko, które przybiera formy i zasięg niespotykany dotychczas. 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”, jaka trawi dzisiejsze społeczeństwo krajów europejskich (nr 34). Ów horyzontalizm w istocie polega na radykalnym redukcjonizmie antropologicznym, który sprowadza wszystko do doczesnego, a więc głównie cielesnego wymiaru egzystencji. Wiąże się on ściśle z praktycznym ateizmem (por. EiE 7). Lansowany współcześnie światopogląd traktuje więc człowieka jako „absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga” (EiE 9), wskutek czego szerzy się nihilizm na polu filozofii, relatywizm w dziedzinie poznania i moralności, zaś w sferze życia codziennego pragmatyzm i cyniczny hedonizm. Zatem — według Jana Pawła II — „europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EiE 9).

Pocieszające jest jednak to, że pomimo niespotykanego dotąd w historii kultu ciała, któremu sprzyja wspomniany horyzontalizm w różnych jego odmianach, „obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości” (NMI 33). Jednym z przejawów tego zjawiska jest „bujny rozkwit grup, zrzeczeń, ruchów duchowości i zaangażowania świeckich, szerszy i bardziej znaczący udział kobiet w życiu Kościo-

* „Ethos” 21(2008), nr 4, s. 47-57.

ła i w rozwoju społeczeństwa” (ChL 2) do tego stopnia, że „możemy wręcz mówić o nowej epoce zreszeń katolików świeckich” (ChL 29).

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

1. Dualizm w duchowości

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

Pierwsze wieki chrześcijaństwa, odwołując się do faktu Wcielenia i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, rozwijały myśl chrystologiczną,

¹ Zob. X. León-Dufour, *Ciało*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. León-Dufour, Poznań-Warszawa 1985, s. 140-147.

która znalazła swój wyraz w orzeczeniu Soboru Chalcedońskiego (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.

To zaś przeciwstawienie miało 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 bowiem, jako odprysk boskości, została uwięziona w ciele, z której można ją uwolnić jedynie poskramiając skłonności cielesne. Pochodzące od św. Augustyna († 430) powiązanie grzechu rajskiego z nadużyciem seksualnym jako aktem cielesnym, jeszcze bardziej pogłębiło to przeciwstawienie duszy i ciała. To ostatnie, jako słabsze i podatne na zło, ma być zatem podporządkowane duszy, a drogą do tego jest surowa asceza. Rozwijające się w tym okresie życie monastyczne, między innymi za sprawą św. Hieronima († 420) upowszechniło taki styl życia duchowego, który podkreślał konieczność ascezy, akcentując zarazem wyższość dziewictwa i celibatu. Odbiciem tych tendencji są między innymi *Apoftegmaty Ojców Pustyni*.

Jak bardzo neoplatoński dualizm przeciwstawiający ciało i duszę zakorzenił się w chrześcijańskiej duchowości, świadczy samo rozumienie pojęcia *spiritualitas*, które po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej pojawiło się w latach dwudziestych V wieku w listach pseudohieronimiańskich. Otóż w jednym z listów ich autor, najprawdopodobniej Pelagiusz, dorosłego neofitę imieniem Thesiphont zachęca słowami: *Age, ut in spiritualitate proficias*. Z początku termin *spiritualitas* wskazywał wymiar nadprzyrodzony i zwykle występował w bezpośrednim kontekście *carnalitas* (cielesność), a nawet *animalitas* (zwierzęcość). I choć w późniejszych wiekach zakres semantyczny tego pojęcia znacznie się zmienił, to do dziś zachowało ono tę pierwotną dualistyczną konotację².

² Zob. A. Solignac, *Spiritualité. I. Le mot et l'histoire*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 14, red. A. Derville, P. Lamarche, Paris 1990, k. 1142-1143.

Pewnego rodzaju równowagę pomiędzy wymiarem cielesnym i duchowym przywróciła benedyktyńska szkoła duchowości zasadą złoto-środkową w słynnym adagium *ora et labora*. Jednakże w późnym średniowieczu, pod wpływem ruchów o podłożu manichejskim, jak messalianie czy albigensi, w duchowości zwyciężyła opcja dyskryminująca ciało, a zwłaszcza jego seksualność, czego przejawem były rozpowszechnione liczne praktyki pokutnicze z surowymi postami i biczowaniami włącznie, zaś w życiu zakonnym upowszechniła się idea *contemptus mundi* oraz traktowanie klasztoru jako twierdzy obronnej złyimi wpływami świata. Radykalną zmianę takiej wizji życia duchowego, zdominowanego przez środowiska monastyczne, przyniosły zakony żebrzące z ich ewangelizacyjno-apostolskim otwarciem na świat. Szczególnie chrystologiczno-ewangeliczna wrażliwość św. Franciszka z Asyżu († 1226) przyczyniła się do zgodnego z Biblią uznania roli ciała i całej fizycznej sfery ludzkiej egzystencji w życiu duchowym³. W tym nurcie trzeba sytuować metafizykę i opartą na niej antropologiczną refleksję św. Tomasza z Akwinu († 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. Wobec tego dusza nieśmiertelna jest formą ciała, w którym się ona wyraża i doskonali. Zatem ciało jest narzędziem duszy i dlatego zasługuje na szacunek, tym bardziej że przeznaczone jest do ponownego zjednoczenia z duszą po zmartwychwstaniu. Ten pogląd, jakkolwiek łagodził omawiane tu dualistyczne przeciwstawienie duszy i ciała, to jednak w istocie go nie przewyżczył. Tym niemniej doskonale wpisał się on w mistykę późnego średniowiecza, która ciało traktowała jako „zwierciadło duszy” (*speculum animae*). Począwszy od św. Bernarda z Clairvaux († 1153), Hildegardy z Bingen († 1179), dominikańskich mistyków nadreńskich, takich jak bł. Jan Ruysbroeck († 1381), Mistrz Eckhart († 1327), bł. Henryk Suzo († 1366) czy Jan Tauler († 1361), obserwuje się coraz częstsze i odważniej-

³ Zob. A. Blasucci, *Duchowość późnego średniowiecza*, w: *Historia duchowości*, t. 4: *Duchowość średniowiecza*, red. B. Calati, R. Grégoire, A. Blasucci, Kraków 2005, s. 247-305.

sze sięganie w mystyce do symboliki oblubieńczej i języka erotyki. W renesansowej mystyce hiszpańskiej, której głównymi reprezentantami są karmelitańscy doktorzy Kościoła: św. Teresa od Jezusa († 1582) i św. Jan od Krzyża († 1591), pod tym względem dowartościowanie ciała osiągnęło — jak się wydaje — najwyższą i najsubtelniejszą z dotychczasowych form. Zwłaszcza w pismach św. Teresy od Jezusa ze względu na człowieczeństwo Chrystusa, ludzka cielesność stała się właściwym „miejszem” doświadczenia mistycznego. Nie zmienia to faktu, że w tym celu musi być ono poddane złożonemu i długotrwałemu, a przy tym nie pozbawionemu cierpień, procesowi czynnych i biernych oczyszczeń, którym szczególnie wiele uwagi poświęca św. Jan od Krzyża pisząc o tzw. „nocy ciemnej”⁴.

W dobie renesansu dowartościowania tego co cielesne i ludzkie dokonała reformacja, odrzucając między innymi ideę życia zakonnego na bazie ślubu czystości jako wyższej formy życia duchowego niż małżeństwo. Protestantyzm uznał małżeństwo za pełnoprawną drogę chrześcijańskiej doskonałości, a ponadto skierował uwagę na doczesny wymiar egzystencji, jako 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 dokonało się dynamiczne odradzanie życia zakonnego, którego specyficznym charyzmatem stało się odtąd apostołstwo (np. jezuita, misjonarze św. Wincentego à Paulo) czy praca charytatywna (np. szarytki)⁵.

Na gruncie barokowej mentalności, naznaczonej z jednej strony fatalizmem, a z drugiej eschatologizmem, zrodził się jansenizm ze

⁴ Zob. O. Steggink, *Mistica affettiva e affettività mistica in Teresa di Gesù*, w: *L'antropologia spirituale dei maestri spirituali*, red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1991, s. 263-280; F. Ruiz, *Riconciliazione finale nell'antropologia di san Giovanni della Croce*, w: tamże, s. 281-293.

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

swoim egzystencjalnym pesymizmem, który na nowo rozbudził nieufny stosunek do roli ciała w sferze życia duchowego. Zaowocowało to rygoryzmem ascetycznym, który 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, które ponownie dostrzegły znaczenie praktycznej miłości bliźniego dla duchowości. Ogłoszenie dogmatów niepokalanego poczęcia (1854) i wniebowzięcia Matki Bożej (1950) wzniciły liczne dyskusje wokół wartości ciała dla życia duchowego, których rozstrzygnięcia można doszukiwać się w uchwałach Soboru Watykańskiego II.

Ojcowie soborowi przez swoją troskę o otwarcie Kościoła na świat oraz zwrócenie uwagi na materialne i duchowe aspekty życia ludzkiego, otwarli drogę do poszukiwania sposobów reintegracji ciała w duchowości katolickiej. Jest to jeden z istotnych nurtów tzw. zwrotu antropologicznego, jaki dokonał się w teologii i duchowości katolickiej doby posoborowej⁶.

2. Duchowość holistyczna

Teologowie drugiej połowy XX wieku, pozostający pod wpływem zarówno Vaticanum 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, skupiające zwłaszcza ludzi młodych, w praktyce życia chrześcijańskiego, w znacznym stopniu zdołały pokonać tę dualistyczną dystynkcję, świadcząc konkretną miłość bliźniego zwłaszcza poprzez troskę o jego sprawy doczesne i cierpiące ciało.

⁶ Szczególnie wymowna pod tym względem jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, dla 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).

Wśród licznych studiów na temat relacji dusza-ciało, na uwagę zasługuje ujęcie Romano Guardiniego († 1968), który odrzucając abstrakcyjny racjonalizm niezdolny do uchwycenia tego, co niepowtarzalne w swojej indywidualności, wypracował metodę „napięcia biegunowego”. Oznacza to, że złożona rzeczywistość powinna być postrzegana z dwóch stron, które znajdują się w ustawicznej opozycji — w twórczym napięciu, ale 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 bycie od ciała, choć od strony istotowej jest pryncypium ciała, uzdalniającym go do działania. Wyraża się ona w ciele i poprzez ciało, istniejąc w nim nie tylko zewnętrznie, ale również wewnętrznie przez to, że formując je w konkretne ciało ludzkiego niepowtarzalnego indywiduum. Dusza i ciało tworzą więc jedność cielesno-duchową zapodmiotowioną w jednej substancji. Ponadto dusza posiada względem Boga pewną „bezpośredniość”. Oznacza to, że jest otwarta zarówno na Boga, jak i 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. Jakiegokolwiek działanie człowieka nigdy nie jest czysto cielesne, ani czysto duchowe, lecz zawsze cielesno-duchowe. Również oddziaływanie na człowieka nie ogranicza się do samych wrażeń cielesnych, ale odbierane jest przez duszę duchową za pomocą ciała. Nie ma więc charakterystycznej dla dualizmu separacji elementów, lecz jest struktura przeciwieństw, która najpełniej aktualizuje się w liturgii⁷. Wobec tego soborowe stwierdzenie, że jest ona „źródłem i szczytem” życia chrześcijańskiego (SC 10. 14), a tym samym duchowości, nabiera pełniejszego znaczenia.

⁷ Zob. R. Guardini, *O duchu liturgii*, Kraków 1996; tenże, *Być blisko Boga*, Wrocław 1999; tenże, *W poszukiwaniu oblicza Boga*, Wrocław 2000; por. K. Gózdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 140-146.

Integracyjną wizję człowieka jako duszy i ciała zgłasza również Karl Rahner († 1984). Według niego człowiek jest „egzystencją ekstazy”, to znaczy całkowicie ukierunkowaną na Boga objawiającego się we wcielonym Chrystusie. Jest więc on „bytem w horyzoncie Absolutu”, „duchem w świecie”, a przede wszystkim jest „osobą duchową”, to znaczy „autotranscendencją żywej materii”. Zakładając jedność psychosomatyczną człowieka, Rahner, podobnie jak Guardini, mówi o symbolicznej roli ciała względem duszy. Cieleśność człowieka jest więc zawsze określana od strony duchowej i jednocześnie jakkolwiek przejaw duchowości człowieka 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 człowieka⁸. Wynika z tego, że dualistyczny język tradycyjnej antropologii bardziej zakłamywał prawdę o człowieku, aniżeli ją odsłaniał.

Jeszcze dalej w swej refleksji antropologicznej o jednoznacznym wydzwiku personalistycznym, poszedł kard. Karol Wojtyła. Fundamentalne znaczenie dla omawianego tu tematu ma jego studium *Osoba i czyn* (Kraków 1969), do którego konsekwentnie nawiązywał w całym późniejszym papieskim nauczaniu. Pisząc w nim o duchowości, wychodzi od pojęcia transcendencji branej w sensie episteologicznym, 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

⁸ Zob. K. Rahner, *Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1954-1984, t. 4, s. 473-474; por. K. Gózdź, dz. cyt., s. 258-264. O chrystologicznej podstawie jedności bytu ludzkiego zob. w: I. Bokwa, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Frankfurt am Main 1990.

ujawnia się jako osoba, czyli „zupełnie swoista struktura samo-posiadania i samo-panowania”. Dokonuje się to przede wszystkim „w działaniu i poprzez działanie, w czynie i poprzez czyn”. 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 wykracza poza aktualne doświadczenie własnego ja, czyli transcenduje.

W tej zdolności do transcendowania przez świadome i wolne działanie osoby, ujawnia się jej duchowa natura, to znaczy przynależna jej duchowość, której jednak — jak podkreśla Kardynał — nie można utożsamiać z zaprzeczeniem materialności, jak to czyniła wczesna scholastyka, i bazujące na niej późniejsi myśliciele. Natomiast istotę duchowości trzeba upatrywać w prawdziwości, czyli przyporządkowaniu do prawdy⁹. Duchowość odstawia się zatem nie tylko w świadomości i myśleniu, ale także w 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”¹⁰. Na ten duchowy pierwiastek w człowieku jako osobie wskazuje naocznie dostrzegalne złożenie dwóch dynamizmów: działania („człowiek działa”) i doznawania („coś się dzieje w człowieku” lub „coś się dzieje z człowiekiem”). Nie burzy to 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 zaś przejawem duchowego pierwiastka w człowieku jest niematerialność jego aktów poznawczo-wolitywno-afektywnych, które ujawniają się przez czyn.

Fundamentalną właściwością bytu ludzkiego jest więc duchowość, jako wrodzona zdolność do autotranscendencji, ujawniająca się w

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985 (wyd. 2), s. 218-219.

¹⁰ Tamże, s. 221.

każdym akcie, w którym zawsze aktualizuje się zarówno świadomość jak i wolność podmiotu, a także cały jego cielesny wymiar¹¹.

Z zaprezentowanej tu myśli kard. Wojtyły jasno wynika, że każdego bez wyjątku człowieka wyróżnia ze świata stworzeń właśnie duchowość, która w sposób konieczny potrzebuje ciała. Późniejsze nauczanie papieskie tegoż autora obfituje w różne stwierdzenia odnośnie do duchowości, w których znajdujemy doprecyzowanie wyłożonego wcześniej poglądu i zarazem jego praktyczną aplikację do życia chrześcijańskiego. Na uwagę zasługują dwie wypowiedzi, najbardziej reprezentatywne dla omawianej tu kwestii roli ciała w duchowości, które wcale nie przypadkowo zostały wyrażone w nawiązaniu do małżeństwa.

Otóż w posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* (z 22 XI 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 odpowiedzialność za wspólnotę, jaką ona tworzy. 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). 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 w Liście do rodzin *Gratissimam sane* (z 2 II 1994) i osadził ją w kontekście antropologii filozoficznej. Przywołując myśl Kartezjusza, który współczesnemu myśleniu o człowieku nadał charakter dualistyczny, Papież stwierdził, że „nowożytny racjonalizm oznacza radykalne przeciwstawienie ducha i ciała w człowieku”. Tymczasem — jak podkreślił — człowiek „jest osobą przez

¹¹ Zob. A. Szostek, *Autotranscendencja podstawą duchowości w ujęciu kard. Karola Wojtyły — Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II — Mistrz duchowy* (Homo meditans, 27), red. M. Chmielewski, Lublin 2006, s. 37-51.

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).

Personalistyczna antropologia duchowa Jana Pawła II doskonale współbrzmi z rozwijaną od Soboru Watykańskiego II koncepcją teologii duchowości jako teologii doświadczenia¹². Obecnie kategoria doświadczenia duchowego na trwałe weszła do języka teologii i duszpasterstwa, jak również antropologii i takich nauk humanistycznych, jak psychologia i socjologia. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe, rozumiane jako wejście człowieka w totalizującą relację do Boga, jest nie do pomyślenia bez czynnego udziału jego psychosomatycznej struktury, gdyż nie aktualizuje się ono ani wyłącznie w sferze poznawczej, ani wolitywnej, czy tym bardziej emocjonalnej, lecz we wszystkich jednocześnie przy całym zaangażowaniu zmysłów i ciała. W nawiązaniu do Biblii należałoby zatem mówić, że właściwym podmiotem doświadczenia duchowego jest serce, jako osobowe centrum człowieka, w którym zespalają się wszystkie jego dynamizmy duchowo-psychiczne i zmysłowo-cielesne¹³. W związku z tym wśród tzw. miejsc aktualizacji doświadczenia duchowego współcześni teologowie duchowości, oprócz modlitwy, liturgii i mistyki, wskazują właśnie na ciało z całą jego seksualną ekspresją, jak również na cierpienie, społeczno-ekonomiczną marginalizację, a nawet sport. Ostatnio pojawiają się również opinie, że doznania erotyczne, zwłaszcza w relacjach małżeńskich, są jednym ze zwyczajnych, jeśli nie najbardziej pierwotnym „miejscem” doświadczenia mistycznego¹⁴.

¹² Spośród niezwykle bogatej literatury na ten temat zob. m.in.: T. G o f f i , *La experiencia espiritual, hoy*, Salamanca 1987; J. M. G a r c í a , *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.

¹³ Szerzej na ten temat zob. Ch. A. Bernard, *Teologia simbolica*, Roma 1984; tenże, *Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo 1985.

¹⁴ Zob. A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i eros*, Kraków 1998.

Od kilkunastu lat, głównie pod wpływem filozofii dalekowschodnich, postuluje się uprawianie chrześcijańskiej duchowości jako duchowości holistycznej, całościowej, respektującej w duchu Ewangelii ścisły związek psychiczno-somatyczny i cielesno-duchowy osoby. Amerykański jezuita, Wilkie Au, jeden z głównych zwolenników duchowości holistycznej, podkreśla, że zgodnie z aksjomatem *gratia non tollit naturam...*, duchowość, która nie byłaby oparta na mocnym fundamencie naturalnego rozwoju psychofizycznego, byłaby sztuczna i w rezultacie nie prowadziłaby do prawdziwej świętości. Przecież Chrystus dokonał zbawienia całego człowieka i w swoim ziemskim życiu wielokrotnie dał osobiście przykład, a także liczne wskazania, jak włączyć swoją cielesność w najściślejszą relację do Boga. Nie można więc zapominać, że całe dzieło wcielenia Chrystusa i naszego odkupienia, dokonało się nie inaczej, jak tylko w ludzkim ciele i poprzez ciało. Cały proces modlitwy, nie wyłączając doświadczenia mistycznego, życie sakramentalne, zwłaszcza Eucharystia, praktyczna miłość bliźniego itd., są niemożliwe bez udziału ciała. W przeciwnym razie byłby to naiwny angelizm. Można więc powiedzieć, że proponowana duchowość holistyczna pozostaje w opozycji do dualizmu, który przez wieki wstrząsał duchowością chrześcijańską. Nie opiera się ona bowiem na przeciwstawieniu „albo-albo” (albo dusza, albo ciało), lecz ujmuje rzeczywistość w sposób komplementarny, oparty na paradygmacie „i jedno i drugie”, który jest integrujący oraz inkluzywny. Pozwala to spojrzeć na rzeczywistość życia duchowego, jako całościowe odniesieni do Boga, otwarte na wszystkie uwarunkowania ludzkiej egzystencji związane z cielesnością, nie wykluczając polityki, ekonomii, rozrywki, płciowości itp. Duchowość holistyczna uważa, że wszystkie aspekty życia osoby powinny być podporządkowane przemieniającemu działaniu Ducha Świętego, bez wykluczania czegokolwiek, skoro wszystko jest dziełem stwórczej mocy Boga i dziełem Jego miłości. Dąży więc do tego, aby pomóc człowiekowi efektywnie wprowadzić w swoje życie wszystkie te wartości, które wyznaje jako chrześcijanin¹⁵.

¹⁵ Zob. W. Au, *Drogą serca. Ku holistycznej duchowości chrześcijańskiej*, tł. A. Juchniewicz, Kraków 1998; tenże, *Spiritualità olistica*, w: *Nuovo dizionario di spiritualità*,

Po wiekach więc dramatyczne niekiedy poszukiwanie równowagi pomiędzy cielesnym i duchowym wymiarem człowieka, posoborowe nauczanie Kościoła, a zwłaszcza myśl Jana Pawła II, głęboko osadza się w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, reprezentuje taki inkarnacyjny model duchowości, który jest również u podstaw duchowości holistycznej¹⁶. W nowym świetle ujmuje on zamierzoną przez Boga u początku harmonię człowieka z samym sobą — ze swoją cielesnością, z drugim człowiekiem i otaczającym go światem. Daleki od dualistycznej nieufności wobec tego co cielesne, z właściwym dla Ewangelii optymizmem ujmuje człowieka jako całość — jako uduchowioną cielesność i zarazem ucieleśnioną duchowość.

Jak w przeszłości lęk przed cielesnością prowadził zwykle do wypaczenia w dziedzinie życia duchowego, tak samo obserwowana współcześnie hedonistyczna ucieczka przed duchowością sprawia, że człowiek pogrąża się w aksjologicznej pustce i beznadziei. Tymczasem właściwą drogą do afirmacji tego co cielesne w człowieku jest głębokie życie duchowe, którego źródło i szczyt 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” (GS 22; RH 8). Dopiero na takim paradygmacie możliwe jest budowanie prawdziwie humanistycznej kultury, wolnej zarówno od „horozontalizmu”, jak i spirytualizmu czy eschatologizmu.

red. L. Boriello, Città del Vaticano 2003, s. 903-905.

¹⁶Warto jednak pamiętać, o daleko idących nadużyciach, jakie rodzą się z uproszczonej wizji duchowości holistycznej. Przykładem tego jest heterodoksyjna koncepcja „duchowości stworzenia”, lansowana przez eks-dominikanina Matthew Foxa. Źródła jedności osoby ludzkiej i harmonii świata upatruje on nie w Chrystusie i 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 jedyną drogą do przywrócenia utraconej jedności stworzeń, to centralny temat jednego ze sztandarowych dzieł tego autora pt. *Pierworodne błogosławieństwo. Elementarz duchowości stworzenia...*, Poznań 1995.