

Ks. Jerzy Szymik: Ani Gassendi, ani Kartezjusz

Rozdział między duszą i ciałem (śmierć) jest przeciwny naturze duszy i umniejsza jej podobieństwo do Stworzyciela. Bycie w ciele nie jest dla duszy „czymś”, ale jej samorealizacją. Oto więc teologiczne zharmonizowanie filozoficznego, do czasu chrześcijaństwa, niepodobieństwa – pisze ks. Jerzy Szymik w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Rozważania o ciele i duszy”.

„Wiara chrześcijańska zawsze uznawała człowieka jako byt jedyny a zarazem podwójny, w którym duch i materia przenikają się wzajemnie, doświadczając w ten sposób nowej szlachetności”

(Benedykt XVI, encyklika „Deus caritas est” nr 5)

„Epikurejczyk Gassendi pozdrawiał żartobliwie Kartezjusza: «O duszo!», a Kartezjusz odpowiadał: «O ciało!». Kocha jednak nie sama dusza, ani nie samo ciało: kocha człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy”.

Te zdania pochodzą z pierwszej, programowej encykliki Benedykta XVI (podpisanej czternaście lat temu, 25 grudnia 2005 r., w pierwszym roku pontyfikatu). Zdanie drugie, kontrujące dualistyczny żart filozofów (który to żart w gruncie rzeczy dotyczy sporu o ogromnej powadze,

znaczeniu i konsekwencjach), zawiera argument z aktu ludzkiej miłości i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że miłość jest głównym tematem dokumentu (*Deus caritas est*, „Bóg jest miłością”, brzmi tytuł encykliki). A po drugie, ponieważ miłość jest tym ludzkim aktem, który by zaistnieć, „wydarzyć się” (faktycznie, aksjologicznie, poznawczo), domaga się duchowo-cieleśnej jedności ludzkiej osoby, kochającej i kochanej. To absolutny warunek ludzkiej tożsamości i warunek *sine qua non* chrześcijańskiej antropologii. Stąd i zdanie trzecie, po tamtych dwóch: „Jedynie wówczas, kiedy obydwaj wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą”[1].

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Tak więc, podkreśla Papież, „człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności”. Natomiast „jeżeli człowiek dąży do tego by być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wówczas duch i ciało tracą swoją godność. I jeśli, z drugiej strony, odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało, jako jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość”. Obie skrajności i ich konsekwencje – utrata godności i wielkości – prowadzą rozumienie człowieczeństwa i egzystencję ludzką w strony wydawałoby się diametralnie różne (materializm a po drugiej stronie spirytualizm; „bez-duszność”, a zatem ubóstwienie ciała jako jedynego składnika człowieczeństwa a po drugiej stronie nieliczenie się z ciałem czy wręcz nienawiść do ciała, itp. itd.), ale w gruncie rzeczy spotykają się w tym, co ostatecznie „nie-ludzkie”, w katastrofie antropologicznej. *Les extrêmes se touchent*. Fałszywy angelizm i zezwierzęcenie mają bowiem ze sobą o wiele więcej wspólnego niż się na pierwszy rzut oka wydaje.

*Fałszywy angelizm i
zezwierżenie mają bowiem
ze sobą o wiele więcej
wspólnego niż się na pierwszy
rzut oka wydaje*

Takie integralne
rozumienie
człowieka –
stworzony

stop/złożenie/przenikanie ducha i ciała – jest niezbywalnym elementem chrześcijaństwa i jego teologii człowieka (patrz motto). Głosząc tę fundamentalną dla antropologii teologicznej prawdę, J. Ratzinger/Benedykt XVI akcentuje kilka arcyciekawych tez na przestrzeni prawie siedemdziesięciu (!) już lat swojej twórczości. Po kolei i z autorskim komentarzem.

1. W obronie ciała, przeciw gnozie

Gnostycka (a dokładniej manichejska) pogarda dla ciała jest i po ludzku fałszywa, i – istotnie – niechrześcijańska. Wiara w Chrystusa zawiera obietnicę nieśmiertelności wobec ludzkiego, śmiertelnego ciała („wierzę w ciała zmartwychwstanie”); akty stworzenia i wcielenia są najgłębszą, Boską akceptacją tego, co cielesne, materialne, biologiczne[2]. Świat bowiem – w swoim źródle i celu, idei i kształcie – „należy do Boga, a nie do zła, niezależnie od tego, jak rozległy może ono zdobyć teren”[3]. Bóg – Miłość nie traci nad nim opatrnościowej kontroli.

Gnostycyzm zresztą, w swojej antyteistycznej (w gruncie rzeczy) teozofii sięga samego arche: wykreśla i odrzuca wiarę w stworzenie[4]. Ono bowiem – rozumiane i jako Boski akt, i jako aktu tego owoc – jawi się pysze gnostyckiej (i każdej innej) jako zależność, a Bóg sam jako zależności tej podstawa. O tę relację (zależności) toczy się główna bitwa wojny z Bogiem prowadzonej przez gnostyckie armie wszystkich czasów. To dlatego – w imię autonomii człowieka – gnoza nie może być neutralna i „musi” prowadzić antyteistyczną walkę[5]. Dlatego też gnoza nie ufa stworzonemu światu, nie ufa jego strukturze ani „fakturze” (doświadczeniu skończoności, zależności od Boga i pochodnym), ale zaufanie pokłada w świecie, który sama stworzyła i który nie potrzebuje ufności, lecz sprawności (naukowej, technicznej, konceptualnej, utopijnej, jakiegokolwiek – byle wyłącznie naszej, ludzkiej). Zdobędziecie wiedzę i wiedza ta (nie wiara, nie prawda, ale właśnie wiedza, „edukacja”) was wyzwoli. I kreatywność przeciwstawiona *Creatio*: bądźcie kreatywni, odrzućcie poczucie bycia stworzonym. Żadna tam mimetyka, jedynie kreatywność. I styl życia z tego poczucia wywiedziony[6]. Oto zasady gnozy w tej kwestii.

Gnostycyzm w swojej antyteistycznej (w gruncie rzeczy) teozofii sięga samego arche: wykreśla i odrzuca wiarę w stworzenie

I jest to już, oczywiście, inna niż chrześcijaństwo opowieść o Bogu, człowieku i życiu, inna historia – zupełnie różna od historii zbawienia,

mimo iluzji i złudzeń, głównie tzw. humanistycznej proveniencji. Gnoza, negując „wyjście z domu Boga” (skreślając stworzenie), nie

może zaoferować „powrotu do domu” (spójnej i „spełnionej” eschatologii)[7]. Dlatego pozostają jej albo ezoteryczne ekwilibracje, albo rozpacz, „smutek tego świata”.

Ale droga ta, prowadząca do śmierci, jest kręta i zygzakowata jak wąż, którego głos, „wyzwolicielem” od Boga, mówi: otrząśnij się z tej zależności, odrzuć ją i Go, który jest dla ciebie krępującą granicą, stwórz siebie na nowo[8]. Potem przekrocz wszystkie inne granice. Dla dzisiejszych nowych gnostyków droga ta wiedzie nieraz przez religie azjatyckie, nierzadko w ich zmutowanej, niuejdźowskiej, lekkiej, strawnej, a w wersjach najnowszych – hipsterskiej wręcz formie.

I nieuchronnie prowadzi od ubóstwienia ciała do jego znienawidzenia.

2. Anima forma corporis

Chrześcijańskie rozumienie duszy jest absolutnie oryginalne – na tle spuścizny antyku, achryscijańskich filozofii współczesnych i antropologii wielkich religii (islam, buddyzm, hinduizm).

Samo pojęcie było znane filozofii starożytnej, ale chrześcijaństwo przekształciło je głęboko w oparciu o dwa aspekty. Pierwszym jest starotestamentalna idea Szeolu, która na kartach Biblii „otwiera” pozaziemski i ponadśmiertelny ciąg dalszy ludzkiego bytu i istnienia (jakiś c. d., w porównaniu eschatologią chrześcijańską jeszcze niezbyt jasny). Drugim jest nowotestamentalna chrystologia, której naczelną

eschatologiczna idea polega na tym, że w Panu Jezusie Chrystusie jest zagwarantowana niezniszczalność życia; „w Panu”, czyli w wierze w Niego, w byciu z Chrystusem.

Żadna z istniejących antropologii filozoficznych i religijnych starożytnego świata nie spełniała wymagań stawianych przez wiarę chrześcijańską. Chrześcijaństwo skorzystało więc z instrumentarium pojęciowego tych antropologii, adaptując niektóre pojęcia, to znaczy wypełniając je nową chrześcijańską treścią. Tak Ratzinger wyjaśnia sens i cel tego procesu: „trzeba było rozwinąć antropologię uznającą jedność człowieka stworzonego przez Boga według Bożego planu, rozróżniając jednak zarazem w człowieku to, co przemijające, i to, co wiecznotrwałe. A przy tym rozróżnieniu ukazać otwartą drogę ku zmartwychwstaniu – ku ostatecznej jedności człowieka i stworzenia”[9].

Żadna z istniejących antropologii filozoficznych i religijnych starożytnego świata nie spełniała wymagań stawianych przez wiarę chrześcijańską

Chrześcijańska antropologia – pisze Ratzinger – „musiała więc połączyć właśnie to, w czym przeciwstawia się sobie Platon i Arystoteles”[10]. A przy tym, co jeszcze

ważniejsze, wyrazić to o czym mówią o człowieku, jego jedności, jego śmiertelności i wieczności tajemnice stworzenia, wcielenia i zbawienia (z centralnością zmartwychwstania). Przyjęła więc arystotelesowską jedność duszy i ciała, ale samej duszy musiała nadać nowy, wybitnie duchowy charakter, ponieważ w koncepcji Stagiryty dusza - jako forma

ciała - była do tego stopnia „zależna” od materii, że stawała się i umierała wraz z nią. Nieśmiertelność w systemie Arystotelesa była niezwiązana z „tym światem”, z materią, ani też z niczym osobowym. Nieśmiertelność była dostępna w świecie Stagiryty tylko dla tego, co nie-indywidualne. Indywidualność ją przekreślała a *tertium non datur*.

Synteza dojrzewała długo i czekała na geniusz Tomasza z Akwinu. Jego *anima forma corporis* jest tylko pozornie wiernym powtórzeniem formuły Arystotelesa. „W rzeczywistości jest całkowitym odwróceniem arystotelizmu” w tej kwestii[11]. Dla Tomasza, wyrażającego tu intuicje i wiarę chrześcijańską, dusza jest jednocześnie pierwiastkiem ściśle osobowym i „formą” materii (dla Arystotelesa byłaby to metafizyczna niemożliwość). W skrócie: substancja rozumna jako substancjalna forma materii – oto moment przełomu, znalezienie języka dla chrześcijańskiej antropologii.

A oto i istota owego przełomu: „duch jest w człowieku taką jednością z ciałem, że można go określić jako ‘formę’ w pełnym sensie tego terminu. I na odwrót: forma ludzkiego ciała jest duchem, sprawiającym, że człowiek staje się osobą”[12]. To znaczy „dusza nie jest substancją (istotą) i ponadto formą ciała, ale jest substancją jako forma ciała i jest formą ciała jako substancja”[13]. Rozdział między duszą i ciałem (śmierć) jest przeciwny naturze duszy i umniejsza jej podobieństwo do Stworzyciela. Bycie w ciele nie jest dla duszy „czymś”, ale jej samorealizacją. Oto więc teologiczne zharmonizowanie filozoficznego do tej pory (do czasu chrześcijaństwa) niepodobieństwa, zharmonizowanie pozornie sprzecznych konsekwencji nauki o stworzeniu i przekształconej chrystologicznie wiary w Szeol: „Dusza

należy do ciała jako „forma”, ale to, co jest „formą” ciała, jest jednak duchem i sprawia, że człowiek staje się osobą i otwiera go na nieśmiertelność”[14].

Oto *novum* chrześcijańskie *par excellence*, gdzie dualność duszy i ciała nie ma w sobie nic z dualizmu. Przeciwnie: przez nią zostaje ukazana i potwierdzona godność i jedność człowieka, każdego bez wyjątku człowieka.

3. Dialogiczna nieśmiertelność

Czy dusza ludzka jest nieśmiertelna niejako „sama z siebie”, „substancjalistycznie” (ze swej istoty, bo taka jest i nieśmiertelność należy do jej natury), czy też „poprzez wskrzeszenie”, zmartwychwstając? Jak rozumieć prawdę wiary o tym, że „dusza ludzka jest nieśmiertelna”? Wielka debata na ten temat przetoczyła się przez europejską teologię tuż po Soborze Watykańskim II.

Stanowisko J. Ratzingera/Benedykta XVI jest znane jako pogląd o tzw. „dialogicznym charakterze nieśmiertelności”. W dużym skrócie wygląda on następująco.

Punktem wyjścia i dojścia jest tu koncepcja nieśmiertelności, w której dokonuje się teologiczna synteza tajemnic stworzenia i zbawienia, z chrystologią w roli głównej. Chrystologia jest tu i fundamentem antropologii (wizji człowieka wg soborowej zasady, wielokrotnie powtarzanej przez Jana Pawła II, że „nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa”), i konkretyzacją dialogiczności, istoty koncepcji (czyli

*Stanowisko Benedykta XVI
jest znane jako pogląd o tzw.
„dialogicznym charakterze
nieśmiertelności”*

ostatecznie
przyczyną – *causa* –
nieśmiertelności).
Ale wtedy – jeśli
chrystologia jest tu
„wszystkim” –
powstaje pytanie, czy
nie prowadzi to do

jakiegoś „supranaturalizmu” nie dającego odpowiedzi na powszechne pytania ludzkości (także przecież tej jej części, która nie zna Chrystusa czy w Niego nie wierzy), albo też czy nie rozszerzamy chrystologii na obszary gdzie traci ona swoją chrześcijańską specyfikę? Czy ujęcie nieśmiertelności wyłącznie jako łaski nie wyjmuje ją tym samym z przestrzeni intelektualnej refleksji? Co tu wynika z wiary a co jest specyfiką myślenia ściśle filozoficznego?

Otóż odniesienie człowieka do Boga, wyjaśnia Ratzinger, nie jest jedynie intelektualną igraszką, możliwą w teologii i nigdzie poza nią. To odniesienie jest samym bytowym i egzystencjalnym rdzeniem ludzkiej istoty (jeśli rozumieć właściwie, czyli po chrześcijańsku, idąc za świętym Tomaszem, formułę *anima forma corporis*). Ratzinger: jeśli uznajemy, „że nieśmiertelność daje człowiekowi nie jego pozbawiona odniesień niezależność, lecz właśnie jego odniesienie ku Bogu, jego zdolność odniesienia do Boga, to musimy teraz dodać, że to otwarcie egzystencji człowieka na Boga nie jest tylko jakimś dodatkiem do jego niezależności poza tym istniejącego bytu, ale stanowi najgłębszą istotę człowieczeństwa: jest właśnie tym, co nazywamy duszą”[15].

A ponieważ Bóg jest wewnętrznie wspólnotą relacyjną (Trójcą Osób; Osoby Trójcy są relacjami – Ojcostwa, Synostwa, Bycia Duchem), dlatego stworzył nas relacyjnymi, „na obraz i podobieństwo”. Tym bardziej jesteśmy sobą, im bardziej jesteśmy odniesieniem. Dlatego człowiek jest „samym sobą” (osobą) przez otwarcie na całość, na odniesienie z samą zasadą bytu – Bogiem. Lecz – to najważniejsze w tym punkcie wyводу – ta otwartość jest człowiekowi **dana**, nie osiąga ją ludzka istota sama z siebie. Ale jest mu **dana jako jego własność**, leży w jego osobie, należy do istoty osoby ludzkiej, konstytuuje ją (osobę), go (człowieka). I w tym, głęboko teologicznym, sensie mówimy, że nieśmiertelność jest właściwa człowiekowi z natury (Bóg taką naturę dał człowiekowi i tym sposobem człowiek staje się sobą).

*Człowiek jest „samym sobą”
(osobą) przez otwarcie na
całość, na odniesienie z samą
zasadą bytu – Bogiem*

Ale co dzieje się
wówczas, kiedy
człowiek żyje w
sposób sprzeczny ze
swoją istotą, kiedy
się zamyka a nie
otwiera na

odniesienie do zasady bytu, do Boga, czyli kiedy w istotę człowieczeństwa wdziera się grzech? Tu „zaczyna się to szczególne i nowe, które przynosi chrystologia”[16]. Bowiem w tej sytuacji – zamknięcia na najważniejszą z relacji – człowiek musi ostatecznie ponieść klęskę: grzech jest istotnie związany ze śmiercią (Rdz 3,3). Człowiek wówczas istnieje w sprzeczności z samym sobą, ze swoją istotą, neguje siebie samego, nie traci bytu, ale istnieje poza rzeczywistością życia, jest „cieniem” samego siebie, „cieniem” życia, prawdziwego życia (to wyraża, zdaniem Ratzingera, pojęcie Szeolu).

W Chrystusie (w Jego życiu i śmierci) Bóg schodzi do Szeolu. Przywraca więzi w krainie, w której więzi nie istnieją: „w Chrystusie Bóg usuwa tę samosprzeczność w istnieniu człowieka, nie niszcząc jakąś ingerencją z zewnątrz jego wolności”[17]. I stąd też chrześcijaństwo uczy, że „nieśmiertelność nie jest własnym osiągnięciem człowieka, a choć jest darem dla stworzenia, nie jest czymś po prostu naturalnym”[18]. Nasza nieśmiertelność opiera się na odniesieniu (relacji) a przez to stawia wymagania. Podstawowym jest więź (odniesienie, relacja, dialogiczność) z Chrystusem i jej implikacje, czyli otwarcie na prawdę i miłość. W tym sensie „wieczne życie” staje się *forma corporis*.

Chrześcijańskie pojęcie nieśmiertelności wywodzi się więc w decydującej mierze z pojęć Boga i Chrystusa oraz z teologicznie i egzystencjalnie rozumianej relacyjności człowieka. Dlatego i w tym właśnie sensie ma ono charakter dialogiczny. „Ocalić tonącego Piotra-człowieka może jedynie ręka Pana”[19]. Filozof nie zdepcze śmierci najsubtelniejszymi i najgenialniejszymi spekulacjami. „Oparciem dla człowieka może się stać tylko Ten, który jako Bóg-Człowiek (!!!) podnosi nas i podtrzymuje swą mocą pośród morza przemijania”[20]. On prowadzi do nieśmiertelności i w ten też sposób spekulacja przechodzi w praktykę życia, do konkretnego egzystencji: opiera się na Panu. Z Jego ręki bowiem żyjemy.

„Dlatego człowiek nie może już ulec (...) zagładzie, ponieważ jest znany i kochany przez Boga. Jeśli wszelka miłość pragnie wieczności – Boża miłość nie tylko jej pragnie, lecz ją sprawia i nią jest”[21]. W Panu naszym, Jezusie Chrystusie.

*Chrześcijańskie pojęcie
nieśmiertelności wywodzi się
więc w decydującej mierze z
pojęć Boga i Chrystusa oraz z
teologicznie i egzystencjalnie
rozumianej relacyjności
człowieka*

4. *Logiké latreía*

Rozumienie
człowieka jako
integralnej jedności
duszy i ciała jest dla
J. Ratzingera/
Benedykta XVI
niezmiernie istotne
w kontekście jego

teologii liturgii. Swoje tezy buduje on tu w duchu Pawłowego wezwania, które jest w Liście do Rzymian kontekstem pojęcia *logiké latreía* (kluczowego dla teologii liturgii Papieża Emeryta). Żarliwa interpelacja Apostoła Narodów brzmi tak: „proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej [*logiké latreía*]” (Rz 12,1)[22].

O jaki rodzaj przemiany człowieka i jego życia tu chodzi? Jak głęboko ona sięga? „Co to oznacza dla mnie? Jakie to ma znaczenie dla mojej drogi jako człowieka?”[23] – pyta Benedykt XVI w *Jezusie z Nazaretu*.

Wcielone posłuszeństwo Chrystusa, Syna-Logosu, posłuszeństwo przynoszące zbawienie (czyli również teologikę życia i jego najgłębszy sens) jest tu ukazane i ofiarowane „jako otwarty obszar, w który jesteśmy włączani, i dzięki któremu nasze własne życie znajduje nowe powiązania”[24] (*einen neuen Zusammenhang*[25]). To wyrazista, przejmująca egzystencjalnie nowość, nieistniejąca i niedosiężna bez

Chrystusa: nowa więź z sensem życia, z jego prawdą. *Logiké latreía* oznacza powierzenie Bogu ludzkiego życia, czego skutkiem jest upodobnienie człowieka do Boga (*logiké*, na wzór Słowa). Paweł akcentuje tu zwłaszcza cielesność człowieczeństwa[26]: to „właśnie nasza cielesna egzystencja powinna zostać przeniknięta przez słowo (*soll vom Wort durchdrungen*[27]) i stać się darem dla Boga”[28].

*Nasza cielesna egzystencja
powinna zostać przeniknięta
przez słowo i stać się darem
dla Boga*

W świetle całej teologii paulińskiej jest rzeczą bezdyskusyjną, że nie może tu chodzić o jakiegokolwiek moralizatorstwo (bo

usprawiedliwiają nie uczynki, lecz wiara), więc „ofiara żywa, święta, Bogu miła” nie jest możliwa jako „wyczyn solowy” (a przez to i syzyfowy) grzesznego człowieka, lecz tylko jako uczestnictwo „we wcielonej miłości Jezusa Chrystusa, która mocą swej świętości odnosi zwycięstwo nad całą naszą niewystarczalnością”[29] (*Ungenügen*[30]). Ale też człowiek nie jest wówczas biernym jedynie odbiorcą sprawiedliwości Boga. Nie, Chrystus przyjmuje nas do siebie, „włącza” w ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą. Dajemy na nią ciało nie pozornie, ale prawdziwie; stajemy się Jego ciałem nie mechanicznie, ale w wolności i prawdzie własnego serca, choć – jak zawsze – dzięki Łasce. Przybrać kształt Logosu i tu znaczy rozumnie, w prawdziwie ludzki sposób.

Oto więc najgłębszy wymiar ludzkiej egzystencji objętej i przemienionej przez *logiké latreía*: „rzeczywistym kultem jest żyjący człowiek, który stał się w całości dawaną Bogu odpowiedzią, ukształtowaną przez Jego uzdrawiające i przeobrażające słowo”[31].

Podkreślmy: „żyjący człowiek” w swej „całości”, która jest jednością ducha i ciała. Ta synteza – ducha i ciała – jest istotna dla chrześcijańskiej liturgii, dla jej „logosowości”, logiki. Już w Starym Testamencie narastała krytyka krwawych ofiar ze zwierząt i całopaleń. Ideałem nauczania proroków i licznych psalmów stawał się „duch skruszony i serce pokorne” (Ps 51[50],19), „dusza strapiona i duch uniżony” (Dn 3,39). Ale skrajna spirytualizacja kultu staje się również zawężeniem, marginalizacją ciała i wspólnoty[32]. Stąd też między innymi Pawłowy apel o konieczny udział ciała w *logiké latreía*. I kultu *par excellence* chrześcijański ideał-synteza, w którym cały człowiek, on sam w swej duchowo-cieleśnej jedności, w prawdzie serca i życia, staje się chwałą Boga, a całe jego istnienie żywą adoracją[33] – zarazem daną w Chrystusie, jak i w Nim człowiekowi zadaną. Oto kult autentycznie „Logosowy”, kult w Duchu, przez rozumne słowo – *logiké latreía*:

[...] polega na modlitwie, na otwieraniu się ludzkiego ducha na Boga. Im bardziej człowiek staje się słowem – albo lepiej: im bardziej całą swą egzystencją staje się odpowiedzią dawaną Bogu – tym lepiej sprawuje autentyczny kult[34].

Logiké latreía skupia w sobie wszystkie wątki ważne dla „logizacji” chrześcijańskiej służby Bożej, wyrażając je w sposób zrównoważony i pełny. W jednej z syntez zamieszczonych w Duchu liturgii Ratzinger uznaje je za wiodące dla teologii liturgii. Pisze:

„Pawłowe pojęcie *logiké latreía*, pojęcie służby Bożej odpowiadającej Logosowi, będziemy musieli uznać za najbardziej odpowiednią formułę dla wyrażenia postaci liturgii chrześcijańskiej. W tym pojęciu zbiegają się zarówno duchowe dążenia Starego Testamentu, jak i procesy

wewnętrznego oczyszczenia obecne w historii religii, ludzkie poszukiwanie i Boża odpowiedź. Logos stworzenia, logos w człowieku i prawdziwy Logos, który stał się ciałem – Syn – spotykają się właśnie tutaj”[35].

5. Katolicyzm jako antydualizm

Synteza jest fundamentem duchowości katolickiego chrześcijaństwa, przewyższającej jednostronność i wszelkie dualizmy przeszłe i obecne (ileż ich w [po]nowoczesności...). *Par excellence* katolicka (przypomnijmy: *kat’holon* = dotyczący całości) zasada *et... et...* oraz *complexio oppositorum* godzi elementy pozornie sprzeczne, których połączenie bywa najczęściej nieosiągalne dla współczesnej dualistycznej kultury, proponującej nieraz, zamiast katolickiej duchowości syntezy i równowagi, pseudoduchowość ucieczki od rzeczywistości. Tymczasem „jedność ciała i duszy, grzechu i przebaczenia, Starego i Nowego Testamentu, dumy i pokory, pokuty i triumfu, tronu i ołtarza”[36] (w najlepszym, służebnym, pro ludzkim sensie tego ostatniego połączenia) to prawdziwie katolickie znamię duchowości.

Ale też ta właśnie charakterystyczna dla katolickiej duchowości i z niej płynącego stylu życia – prawdziwie „jedna całość”, wielostronna i złożona, niesztuczna i harmonijna, budzi nieskrywaną nienawiść wobec jej nosiciela i propagatora: Kościoła. Aldo Maria Valli:

Katolikowi, temu dziwnemu stworzeniu z innej epoki, z bezczelną niekonsekwencją [...] udaje się uchwycić naraz przeciwieństwa. Grzeszy, ale pozwala, żeby mu przebaczone i ze swej strony przebacza. Zdolny jest pościć, ale umie też świętować. Wciąż patrzy w niebo, ale nogami mocno stoi na ziemi. Osiąga szczyty osobistej ascezy, ale umie też żyć we wspólnocie. Docenia i kocha milczenie, ale pielęgnuje słowo bardziej może niż ktokolwiek inny. Jest erosem, ale i agape. I tak dalej. Dla kogoś, kto ocenia go z zewnątrz, jest niezrozumiały, jest uosobioną niekonsekwencją. Lecz ze swoim et... et... jest w sposób oczywisty szczęśliwy, szczęśliwszy od tych, którzy – umiejąc tylko praktykować aut... aut... – pozostają więźniami klatki, którą sami sobie zmontowali[37].

Nauczanie Benedykta XVI było takie właśnie: wyprowadzające z klatki dualizmu w przestrzeń wolności świętego, powszechnego (!) Kościoła, głębokiej, wewnętrznej jedności ciała i duszy. Tak to swego czasu (27 marca 2010 r.) opisał Vittorio Messori w „Corriere della Sera”:

Ten, kto go dobrze zna, wie doskonale, do jakiego stopnia w Ratzingerze profesorze, potem kardynale prefekcie i wreszcie papieżu, współistnieją surowość i miłosierdzie, sztywność i wyrozumiałość, szacunek dla normy i baczenie na jednostkowe ludzkie sytuacje. Jest w nim *humanitas* dawnych ludzi Kościoła, którzy od pulpitu wielkim głosem oskarżali grzech, a potem w konfesjonale po imieniu z konkretnym grzesznikiem szczerze stosowali się do Chrystusowego zaproszenia, żeby rozumieć i wybaczać [...] W tym synu starej, katolickiej Bawarii jest to, co wyróżniało właśnie ten autentyczny katolicyzm – niezgoda. Na

niehumanne, jakobińskie okrucieństwo, odrzucenie wyroku bez apelacji, sprawiedliwości, w której nie ma miejsca na wyrozumiałość, *ius* – prawa, bez *pietas* – litości dla ludzkiej kondycji[38].

I właśnie to było przyczyną, że tylekroć prowadzono go na ławę oskarżonych. Libertyńscy jakobini, od których roi się dzisiaj w mainstreamowych mediach państw zachodnich demokracji, „odczuwają odrazę do autentycznego zrównoważenia” (Carl Schmitt) obu miłości: ziemi i nieba.

Ciała i duszy.

Pszów, 19 grudnia 2019 r.

[1] Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005), nr 5. Wszystkie cytaty w tym i następnym akapicie pochodzą z numeru 5 tej encykliki. Uwaga: jeśli nie zaznaczono inaczej, podane w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera/Benedykta XVI.

[2] *Chrystus i Jego Kościół*, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 82; *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], tł. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 278.

[3] *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tł. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 113.

[4] *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 18.

[5] *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 95.

[6] Tamże, s. 97.

[7] *Duch liturgii*, tł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 32, 200.

[8] *Na początku...*, s. 33.

[9] *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węcławski, Poznań 1984, s. 166-167.

[10] Tamże, s. 167.

[11] Tamże.

[12] Tamże, s. 168.

[13] Tamże.

[14] Tamże.

[15] Tamże, s. 173-174.

[16] Tamże, s. 174.

[17] Tamże, s. 175.

[18] Tamże.

[19] Tamże, s. 171.

[20] Tamże.

[21] *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (Opera omnia, t. 10), red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tł. J. Kobienna, Lublin 2014, s. 333.

[22] Por. Adhortacja *Sacramentum caritatis* (22.02.2007) nr 70, 78, 93–94.

[23] *Jezus z Nazaretu. Część 2*, tł. W. Szymona, Kielce 2011, s. 251.

[24] Tamże.

[25] *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil*, Freiburg-Basel-Wien 2011, s. 260.

[26] *Katechezy o św. Pawle*, red. i tł. „L'Osservatore Romano”, Kraków 2009, s. 157.

[27] *Jesus von...*, s. 261.

[28] *Jezus z...*, s. 252.

[29] Tamże.

[30] *Jesus von...*, s. 261.

[31] *Jezus z...*, s. 253.

[32] *Katechezy...*, s. 156–157.

[33] Tamże, s. 157. Benedykt XVI wyraźnie nawiązuje tu do idei liturgicznych Guardiniego, o których mówił 2 lutego 1985 roku w Monachium: „Powrót do liturgii jest powrotem do jedności ducha i ciała składających się na całość człowieka, albowiem zachowania liturgiczne są zachowaniami cielesno-duchowymi, odejściem od pobożności – zawężonej do tego tylko, co duchowe i intelektualne – ku modlitwie, która przez aktywność fizyczną i duchowo-wspólnotową jednoczy w sobie całą rzeczywistość. Zachowanie liturgiczne jest więc zachowaniem symbolicznym, zdolnym zawrzeć w symbolu świat i własny byt, albowiem symbol w najwłaściwszy sposób wyraża jedność ducha i materii, duchowość materii i materialność duchowości. Symbol kończy się tam, gdzie następuje rozdzielenie obydwu aspektów, a to oznacza również koniec liturgii, gdyż świat zostaje rozszczepiony na ducha i ciało, na podmiot i przedmiot. Jeśli jednak liturgia jest właściwym samospełnieniem się chrześcijaństwa, jeśli jego pojmowanie rzeczywistości zasadniczo wyraża się w symbolu, wówczas w zmaganiach o symbol i liturgię gra idzie także o ulubione pojęcie Guardiniego – o uistotowienie się człowieka”. *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 254–255.

[34] Jezus z..., s. 249.

[35] Duch..., s. 46.

[36] A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tł. M. Masny, Kraków 2011, s. 135.

[37] Valli, *Ratzinger na celowniku...*, s. 135–136; Aldo Maria Valli cytuje Carla Schmitta (1888–1985) z jego dzieła *Rzymski katolicyzm i forma polityczna*, dwa zdania przenikliwe, polemiczne, a w pierwszej połowie XXI wieku wyjątkowo znów aktualne: „Istnieje antyrzymski sentyment [...] który sprawia, iż narody mniej zewangelizowane odczuwają odrazę do autentycznego zrównoważenia tego, co ziemskie, i tego, co wieczne, tego, co naturalne, i tego, co ponad naturalne. A tym jest apostołski, rzymski Kościół katolicki” (cyt. za: tamże, s. 134).

[38] Cyt. za: Valli, *Ratzinger na celowniku...*, s. 137.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego