

Damian Wąsek

Teologia katolicka w konfrontacji z neuronaukami: przyczynek do dialogu

Zagadnienia Filozoficzne w Nauce nr 64, 167-184

2018

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Teologia katolicka w konfrontacji z neuronaukami: przyczynek do dialogu

Damian Wąsek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny

Catholic theology in confrontation with neurosciences: a starting point for dialogue

Abstract

I ask the following question: “How should theology develop in order to avoid conflicts with neurosciences?” I believe that the answer to this question is a turn towards the monistic structure of human nature. It seems that insisting on the concept of a human being as composed of two realities – the body and the soul – makes it difficult, if not impossible, to enter into a constructive dialogue with neuroscientists who point to a clear connection between consciousness and biological processes.

Keywords

neurotheology, science-theology, soul, hermeneutics, brain, free will.

Znajduję przynajmniej dwa powody dla podjęcia zagadnień rodzących się na styku neuronauk i teologii. Pierwszy z nich ma charakter apologetyczny i jest związany z pojawiającymi się na gruncie tak zwanego nowego ateizmu zapowiedziami, że konflikt między tymi dwiema dyscyplinami naukowymi doprowadzi do ostatecznego

zdyskredytowania postawy religijnej, pozwalając na utworzenie społeczeństwa ateistycznego. Głównym orędownikiem takiego podejścia jest Sam Harris, który wypowiedział się na ten temat przede wszystkim w rozprawie doktorskiej zatytułowanej *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values* (opublikowana jako: Harris, 2010). W rezultacie uzyskał w 2009 roku stopień doktora w zakresie neurobiologii, nadany przez Uniwersytet Kalifornijski (por. Gutowski, 2012, s. 15). Analizując różne możliwości wyjaśnień fenomenu wiary, za naturalnymi podstawami ludzkiej religijności opowiedział się również Daniel Dennett w rozprawie *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne* (Dennett, 2008). Podobne wątki obecne są u pozostałych „jeźdźców apokalipsy”, Richarda Dawkinsa (2007) i Christophera Hitchensa (2007). Dialog teologii z neurobiologią uważam za konieczny, by budować rozsądne i rzeczowe kontrargumenty w takiej debacie.

Drugi powód związany jest z wiarygodnością chrześcijaństwa. Patrząc z perspektywy historycznej, można dostrzec, że bardzo często teologia zbyt mocno trzymała się pewnych sformułowań i rozwiązań związanych z kontekstem danej epoki, nie uwzględniając zmieniających się obrazów świata. W konsekwencji, jak pisał Karl Rahner, Kościół pod pretekstem troski o czystość i integralność wiary zbyt wolno postępował naprzód i czekał za długo, niejednokrotnie mówiąc „nie” tam, gdzie już dawno powinien był powiedzieć „tak” (por. Rahner, 1965, s. 31). Takim wyzwaniem, które powinno doprowadzić do zreinterpretowania wielu wymiarów doktryny są odkrycia na polu neuronauk. Nowe podejście do problemu wolnej woli i świadomości dotyka szczególnie teologii moralnej, ale powinno zostać uwzględnione wszędzie tam, gdzie poprzednie założenia antropologiczne nie wytrzymują próby czasu. Nie można bowiem zgadzać się na sprzeczności między dobrze udokumentowanymi danymi empi-

rycznymi a twierdzeniami teologicznymi. Teolog nie musi się zgadzać ze wszystkimi interpretacjami wyników badań nad mózgiem, ale dobrze potwierdzone dane muszą być przez niego uwzględniane (por. Wąsek, 2013, s. 112). Jeśli będzie je ignorował, narazi chrześcijaństwo na redukcję do baśni czy mitologii.

Celem mojego tekstu jest prezentacja i ocena niektórych modeli teologicznych oraz ich interpretacja w kluczu umożliwiającym dialog z wybranymi aspektami neuronauk. Poszukam odpowiedzi na pytanie: W jakim kierunku zmieniać teologię, by unikać konfliktów pomiędzy wspomnianymi dyscyplinami?

W poszukiwaniach odpowiedzi posłużę się koncepcjami Gisberta Greshakego, Claude'a Tresmontanta, Mircei Eliadego, Maurice'a Blondela i Karla Rahnera. Zręby mojej argumentacji przedstawiłem już w tekście *Natura wolności i konsekwencje jej posiadania. Teologia katolicka w konfrontacji z neurobiologią* (Wąsek, 2015, s. 47–60). W tym artykule znacznie rozbudowuję jedną z zaprezentowanych tam hipotez, podam szerszy kontekst neurobiologiczny, sformułuję nowe oceny i poszukam głębszych uzasadnień.

Posłużę się metodą hermeneutyczną. Postawię problem, jaki według mnie może się rodzić na gruncie teologii w konfrontacji z neurobiologią oraz wskażę na teologiczną interpretację mogącą pomóc w jego rozwiązaniu.

Kongregacja Nauki Wiary wydała w 1979 roku dokument *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* „*Recentiores Episcoporum*”, w którym scharakteryzowała komponenty bytu ludzkiego. Czytamy tam:

Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół

posługuje się pojęciem „duszy”, którego używa Pismo Święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijan (Kongregacja Nauki Wiary, 2010).

Z analizy powyższego fragmentu wynika, że jednym z elementów ludzkiego bytu jest nieśmiertelna dusza, z którą należy łączyć świadomość i wolę. Pojęcie to wywodzić się ma z Pisma Świętego i Tradycji i jest konieczne do podtrzymywania wiary chrześcijańskiej. Z cytowanego listu można wydobyć kilka uwag szczegółowych, a z punktu widzenia poruszanego w tekście problemu zwraca uwagę wskazanie, że tak rozumiana dusza jest niezależna od ciała, ponieważ istnieje nadal nawet wtedy, gdy ciało już nie istnieje. Autorzy zaznaczyli też, że z biblijnego punktu widzenia można wypełnić pojęcie „duszy” innymi, niż wspomniane, cechami „ludzkiego ja”, ale nie zmienia to przekonania o bezwzględnej konieczności istnienia takiego aparatu pojęciowego.

Analizując wiele tekstów z historii teologii, możemy zauważyć dominację dualistycznej wizji człowieka: to byt złożony z ciała, które umiera, i nieśmiertelnej duszy. Nie może być jednak inaczej, ponieważ – jak pisał Edward Schillebeeckx – nigdy nie przemawia do nas *nuda vox Dei*. Wszystkie sformułowania, zarówno te biblijne, dogmatyczne, jak i komentarze do nich są obarczone kontekstem, „ubrane w szatę” językową i kulturową czasów, w których zostały zdefiniowane (por. Schillebeeckx, 1968, s. 978–981). Starożytni filozofowie pozostawili nam przekonanie o dwóch częściach składowych bytu ludzkiego¹, a jego wpływ na późniejszą myśl Giovanni Reale określił

¹ Analizę wybranych tekstów klasycznych na temat ciała i duszy przeprowadził Reale (2009, loc. 163–534).

następującymi słowami: „[...] dialog *Fedon* Platona i traktat *O duszy* Arystotelesa pozostały punktami odniesienia dla filozofii aż do czasów nowożytnych, a ich historyczne oddziaływanie ma wprost nieocenione znaczenie” (Reale, 2009, loc. 534). Jestem przekonany, że możemy poszerzyć zasięg tych uwag i odnieść wnioski włoskiego historyka filozofii również do chrześcijaństwa, ponieważ od epoki nowotestamentalnej do XX wieku, kształtując wyznanie wiary i interpretując Biblię, teologowie opierali się głównie na antropologii przekazanej przez klasyków. Taki model teologiczny wydaje się być nie do ocalenia w dialogu z neuronaukami, ponieważ te drugie coraz odważniej wskazują na konieczność łączenia wolności, świadomości, zdolności kochania czy innych funkcji uważanych dotychczas za „duchowe” (por. Łydka i Juros, 1998, s. 644), z funkcjonowaniem ludzkiego mózgu. Rodzi się więc pytanie o możliwość wiarygodnego prezentowania prawd wiary w świecie nauk empirycznych, które kwestionują podstawowe założenie teologiczne dotyczące natury człowieczeństwa. Można by pozbyć się dylematów, usuwając pojęcie „duszy” z doktryny chrześcijańskiej, ale taki zabieg jest niewykonalny. Nie chodzi bowiem jedynie o to, że wtedy straciłby na znaczeniu cytowany powyżej fragment z listu Kongregacji Nauki Wiary, gdzie padło sformułowanie o konieczności utrzymania pojęcia „dusza” dla podtrzymywania wiary chrześcijańskiej, ale o rozległe obszary eschatologii, teologii duchowości i praktycznie każdą dyscyplinę teologiczną, której zręby zbudowane zostały z uwzględnieniem cielesnego i duchowego pierwiastka w człowieku.

Możliwe jest rozwiązanie rodzącej się w tym wymiarze trudności przez przededefiniowanie pojęcia duszy w taki sposób, by wyjąć z niego wolność, rozumność i zdolność kochania, a w ich miejsce wstawić jakieś cechy, których naturalnego wyjaśnienia obecnie nie posiadamy. Próby takiej podjął się Edoardo Boncinelli. Analizując dane płynące

z neuronauk, podzielił się dwoma spostrzeżeniami. Po pierwsze wskazał, że choć mamy trudność ze zrozumieniem i opisem najbardziej złożonych i subtelnych aspektów mózgu ludzkiego, wiemy, że nie ma dwóch identycznych mózgów. Drugi wniosek jest ściśle związany z poprzednim i dotyczy procesu klonowania – według autora wciąż wykluczona jest możliwość sklonowania mózgu, więc istnienie takich dwóch identycznych organów nawet na polu medycznym jest niemożliwe (por. Boncinelli, 2009, loc. 702). Niezależnie od tych trudności, musimy być świadomi nowych odkryć w badaniu umysłu, co prowadzi do konieczności zmian w myśleniu o duszy:

Jeśli słowo „umysł”, w jego właściwym znaczeniu, zarezerwujemy dla określenia zdolności myślenia, rozważania, osądzania, rozwiązywania problemów, to jasne jest, że poza nim znajdzie się wiele sfer: sfera doznań, sfera uczuć, emocji, sfera skłonności, ze wszystkimi ich sprzecznościami. Teoretycznie rozumna część w człowieku nie powinna zawierać sprzeczności. Czy jest jednak wśród nas ktoś, kto nie byłby pełen sprzeczności? Czy istnieje takie społeczeństwo, w którym nie występowałyby sprzeczności? Powiedziałbym więc, że obok umysłu myślącego, rozumującego, istnieje – jak wszyscy wiemy – jeszcze coś innego. Nie jest nawet powiedziane, że to coś mieści się jedynie w mózgu; może się ono również mieścić w pozostałej części systemu nerwowego albo też w gruczołach. Jest to ów całokształt życia uczuciowego, emocjonalnego, który nas wspiera i w sumie pozwala nam żyć. [...] jeśli definiuję „umysł” tak, jak to uczyniłem – jako całokształt zdolności myślenia, rozważania i osądzania – to dusza jest czymś więcej, chociaż go w sobie zawiera. Nie chodzi tu o zdolności, które się wzajemnie wykluczają, gdyż dzisiaj zostało wyjaśnione, że aspekty kognitywne, poznawcze, występują również w najbardziej emocjonalnych poruszeniach,

a aspekty emocjonalne również w najbardziej świadomych wysiłkach człowieka, by postępować racjonalnie (Boncinelli, 2009, loc. 719, 727).

Z analizy powyższego stanowiska wynika, że dusza miałaby być jakąś rzeczywistością, jednocześnie zawierającą i przekraczającą możliwości umysłu. Z jednej strony obejmowałaby ona wszystkie funkcje mózgu, integrowała je, a z drugiej pozwalała na coś więcej, niż możliwości biologiczne. Rodzi się pytanie: Jakie konkretnie dodatkowe zdolności związane są z istnieniem pierwiastka duchowego? Autor nie udzielił precyzyjnej odpowiedzi na to pytanie.

Boncinelli podzielił się jeszcze dwoma innymi możliwościami definiowania duszy. Jedna z nich związana jest z pojęciem świadomości, za którym widzi on przynajmniej trzy różne znaczenia. Pierwsze to zdolność przedstawienia sobie obrazu sytuacji, w jakiej ktoś się znajduje i obranie adekwatnej strategii działania – to pewien rodzaj samoświadomości dostępny w różnym stopniu również zwierzętom. Drugi typ to świadomość wyrażalna i współdzielna. Tym różni się ona od pierwszej, że daje możliwość komunikowania własnych odczuć i prowadzenia dysputy na ich temat. Ta możliwa jest tylko w relacjach międzyludzkich. Trzeci typ ma charakter osobisty i niepowtarzalny, a nazywany jest świadomością zjawiskową. Polega na możliwości doświadczania indywidualnych odczuć w przeżywaniu i ocenianiu pewnych sytuacji i zjawisk. Włoski genetyk stwierdził, że obecnie bardzo trudno podejmować badania naukowe nad tym typem i prawdopodobnie nie będzie to możliwe również w przyszłości. Ową osobistą „świadomość zjawiskową” utożsamia on z duszą. O trzeciej możliwej definicji duszy zaledwie wspomina, określając ją jako relację pomiędzy tym, co indywidualne i co wspólne (por. Boncinelli, 2009, loc. 735, 745, 752, 757, 762n). Czytamy:

Moja historia jest oczywiście historią chorób, pragnień i sytości, ale przede wszystkim jest historią kontaktów z innymi. To, czym człowiek się szczyci, co go zdecydowanie odróżnia od świata zwierzęcego, w znacznej części wynika z faktu, że potrafił stworzyć zbiorowość, społeczeństwo, które posiada kulturę i przeszło kulturową ewolucję. Trzecim możliwym znaczeniem terminu dusza, które tym razem przekracza nie tylko ciało, ale wręcz jednostkę w jej całokształcie, jest właśnie owa organizacja i ewolucja zbiorowości (Boncinelli, 2009, loc. 772).

Próbując ocenić wysiłki Boncinellego, rodzi się pewna obawa. Można bowiem czasowo zaakceptować proponowany przez niego zabieg wymiany desygnatów pojęcia „dusza”, ale nie sposób uniknąć wrażenia, że procedura taka byłaby jedynie „zapychaniem dziur” w naszej wiedzy o funkcjonowaniu umysłu. Jeśli bowiem w przyszłości odkrylibyśmy lub ostatecznie potwierdzili już odkryte funkcje mózgu odpowiadające „duchowym” predyspozycjom opisanym przez włoskiego badacza, to stanęlibyśmy przed podobnym dylematem, z jakim mamy do czynienia dziś: Usunąć pojęcie duszy czy próbować je redefiniować?

Do pewnego stopnia można jednak obronić powyższą propozycję. Wychodząc od pierwszego znaczenia pojęcia „duszy”, która w pewien sposób integruje się z umysłem, spróbujmy poszukać koncepcji teologicznej, która pozwoli na pozostanie religijnie ortodoksyjnym teologiem i jednocześnie wiarygodnym partnerem dla neuronaukowców. W tym kontekście proponuję monistyczną wizję człowieka, pochodzącą od Gisberta Greshake, a sformułowaną na marginesie teorii zmartwychwstania w śmierci. Niemiecki myśliciel opublikował w 2008 r. traktat *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, w którym podał syntezę poprzednich poszukiwań reinterpretacji formuły z *Credo*: „wierzę w ciała zmartwychwstanie”. Myśląc

o perspektywie eschatologicznej, odrzucił powszechnie przyjmowaną narrację, że po śmierci ciało człowieka składane jest do grobu, a dusza wędruje do nieba, gdzie oczekuje na ostateczne zmartwychwstanie, które miałyby polegać na otwieraniu grobów i wybudzaniu ciał. Zmartwychwstanie ciała umiejscowił w momencie śmierci i tak opisał swój pomysł:

Chrześcijanin ma nadzieję, że w śmierci dokonuje się zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie nie w tym sensie, że ciało widzialne zostaje przemienione; umarłe ciało składa się przecież do ziemi. Ciało zmartwychwstanie nie oznacza zmartwychwstania ciała w sensie tkanki obrastającej szkielet człowieka albo ciała w sensie zwłok; zmartwychwstanie oznacza raczej, że w śmierci cały człowiek ze swym konkretnym światem i historią otrzymuje od Boga nową przyszłość (Greshake, 2010, s. 85).

Greshake nie opisał więc ciała za pomocą cech kojarzonych z biologią, ale w jego charakterystyce użył klucza relacyjnego. Dla niego jest ono sumą doświadczeń wynikających z funkcjonowania człowieka w konkretnej rzeczywistości historycznej i materialnej. Patrząc na problem zbawienia z punktu widzenia ontologii, za nieuprawnione uznał dzielenie bytu ludzkiego na sferę cielesną i duchową, a używanie takich określeń połączył z formami aktywności człowieka traktowanego jako jedność. W konsekwencji, trzeba by raczej mówić, że człowiek jest ciałem, a nie, że ma ciało. Najprościej można więc powiedzieć, że ciało jest sumą wszystkich światowych relacji człowieka, że jest to określenie dla jego wysiłków, by kształtować świat i dać się kształtować światu. Nie znaczy to, że znika pojęcie duszy, ale że należy ją definiować analogicznie do powyższego. Idąc za Tomaszem z Akwinu, Greshake nazywał duszą, dostrzeganą w ludzkiej naturze,

możliwości otwierania się na Boga, budowania bezpośredniej relacji z Nim, spełniania się w takim kontakcie (por. Greshake, 2010, s. 88–90).

Niemiecki teolog nie był w swej wizji odosobniony. Nawiązując do semickiej koncepcji człowieka, w podobnym stylu wypowiedział się Claude Tresmontant. W *Eseju o myśli hebrajskiej* pisał:

Człowiek jest duszą żyjącą. [...] Hebrajski, nie znając dychotomii dusza-ciało, nie robi z duszy tej odcieleśnionej rzeczywistości, jaką jest ona dla nas właśnie dlatego, że przeciwstawiamy ją „ciału” (*corps*). W hebrajskim dusza to człowiek. Nie należy więc mówić, że człowiek ma duszę, ale że jest duszą. W podobny sposób z punktu widzenia biblijnego człowiek jest ciałem. [...] Równie prawdziwie można powiedzieć: jesteśmy ciałami, jak i: jesteśmy duszami. Tak więc hebrajski na określenie żywego człowieka posługuje się w sposób nieodróżnicowany terminami: „dusza”, *nefes*, albo „ciało” (*chair*), *basar*, które dotyczą jednej i tej samej rzeczywistości, człowieka żyjącego na tym świecie (Tresmontant, 1996, s. 116n).

Podkreślany przez francuskiego filozofa i teologa brak dualizmu ciało-dusza, należy łączyć z korzyściami na poziomie metafizycznym, epistemologicznym, psychologicznym, a nawet biologicznym. Idąc za filozofią Arystotelesa i myślą teologiczną Tomasza z Akwinu, dostrzegaliśmy w „ciele” nie substancję, ale punkt spojrzenia na konkretną rzeczywistość – człowieka widzianego pod pewnym kątem. Zarówno ciało jak i dusza nie należą więc do pola rozważań biologicznych czy fizycznych, a metafizycznych (por. Tresmontant, 1996, s. 107–110).

Podsumowując ten etap rozważań, trzeba by stwierdzić, że byłoby bardzo trudno prowadzić owocny dialog teologii z neuronaukami, jeśli pierwsza z tych dyscyplin podkreślałaby dualizm w antropologii. Określając mianem „duszy” pewne cechy człowieka i upierając się,

że nie są one związane z funkcjonowaniem mózgu, a więc z biologią, teologia narażałaby się na konflikt z coraz lepiej udokumentowanymi empirią osiągnięciami filozofii umysłu. Przykładowo, norweska lekarka specjalizująca się w neurologii, Kaja Nordenger w książce *Mózg rządzi. Twój niezastąpiony narząd* (2018) uzasadnia tezę, że dusza i osobowość to terminy synonimiczne i należy ich szukać szczególnie w czołowych płatach mózgowych. Co więcej, przy urazach mózgu może następować modyfikacja osobowości (a więc „duszy”), czego dowodzi przypadek amerykańskiego kierownika budowy kolei Phineasa Gage’a, który po uszkodzeniu płatów czołowych zupełnie się zmienił, i z pracowitego, odpowiedzialnego człowieka stał się osobą porywczą, wulgarną, niezdolną do podejmowania trafnych decyzji (por. Nordenger, 2018, s. 32–51). Jeśli w teologii chrześcijańskiej chcielibyśmy unikać sporów z neuronaukami i jednocześnie ratować transcendentny pierwiastek duchowy, można by budować argumentację teistyczną w oparciu o monistyczną strukturę bytu ludzkiego. Przychylając się do koncepcji proponowanych przez Greshakego czy Tresmontanta, należałoby łączyć ciało i duszę z sensem podejmowanych przez człowieka aktywności, w obu przypadkach nie kwestionując ich biologicznych podstaw.

Wsparciem mogłyby być modele promujące tezę o religijności wpisanej w naturę ludzką. Przykładem takiego podejścia może być Mircea Eliade. W jego książce *Sacrum i profanum* czytamy:

[...] doskonale świecka egzystencja nie istnieje. Niezależnie od tego, do jakiego stopnia człowiek zdesakralizował świat, niezależnie od tego, jak stanowcza była jego decyzja zmierzająca do prowadzenia życia świeckiego, i tak nigdy się mu nie uda całkowicie odrzucić zachowania religijnego (Eliade, 1999, s. 17).

Eliade łączył przekonanie o braku możliwości świeckiego życia z koniecznością zbudowania wokół siebie zróżnicowanej przestrzeni, akcentowania pewnych punktów odniesienia, które nazwał punktami *sacrum*. Gdyby istniała przestrzeń homogeniczna, można by mówić o postawie areligijnej, ale uważna obserwacja życia pozwala mu na wniosek, że gdy mamy do czynienia z osobami zdeklarowanymi religijnie i uważającymi się za ateistów, to postawę tych drugich trzeba określić jako „kryptoreligijne zachowanie ludzi świeckich”, a nie niewierzących (por. Eliade, 1999, s. 15–18).

Podobny wniosek można wyciągnąć z analizy twórczości Maurice’a Blondela, choć jego argumentacja szła po linii pojawiającej się dysproporcji między impulsem woli, a tym co może ona osiągnąć. Pisał:

Podzielony pomiędzy tym, co czynię nie chcąc, a tym, co chcę nie czyniąc, jestem zawsze jako pozbawiony samego siebie. Jak więc wejść i wnieść w działanie to, co się w nim już bez wątpienia znajduje, ale czego ja nie znam i jest poza moim zasięgiem? Jak ustanowić równość pomiędzy podmiotem i samym sobą? Ażeby zaakceptować siebie w pełni, trzeba bym chciał bardziej tego, czego nie umiałem jeszcze spotkać (Blondel, 1950, s. 338).

Spełnienie człowieka nie jest więc możliwe, jeśli nie zwróci się on w stronę Boga – definitywnego spełnienia pragnienia. Tadeusz Dzidek, komentując ten model, napisał: „Każdy jest wezwany do dokonania wyboru, nie da się go uniknąć: albo pójść za nieograniczonym impulsem, który otwiera na to, co nieskończone, albo zamknąć się w obrębie porządku skończonego i w ten sposób naruszyć impuls własnego działania. Ten wybór jest ostatecznie progiem nadprzyrodzoności” (Dzidek, 2001, s. 47n).

Wprost o połączonych z religijnością uwarunkowaniach dla ludzkiego szczęścia pisał niemiecki teolog Karl Rahner w tekście *Doświadczenie katolickiego teologa*. Czytamy tam:

Można w ramach teologii katolickiej spekulować, czy też „czysta natura” nie mogłaby pod daleką zwierzchnią władzą Boga być sama w sobie szczęśliwa i doskonała. Ale naprawdę jest tak, właśnie przez nieodpartość łaski, że albo się dusimy w naszej skończoności, albo trafiamy tam, gdzie jest Bóg sam, jaki jest (Rahner, 1965, s. 75).

Prezentując powyższe stanowiska nie chodziło mi o budowanie podstaw pod mówienie o religijności na bazie teorii empirycznych – wybrani przeze mnie myśliciele wpisują się raczej w nurt filozoficznych rozważań niż konsekwencji badań nad umysłem. Uważam jednak, że warto było przytoczyć ich obserwacje, by pokazać teologię, która nie stawia zapory tłumaczeniom aktu wiary w odniesieniu do natury ludzkiej. Znaleźć tu można wiele możliwości wspólnych projektów z neuroteologami (por. Alston, 2007, s. 13–18).

* * *

We wstępie do mojego tekstu postawiłem sobie pytanie: W jakim kierunku zmieniać teologię, by unikać jej konfliktów z neuronaukami?

W odpowiedzi opowiedziałem się za monistyczną strukturą bytu ludzkiego. Wydaje się bowiem, że upieranie się przy koncepcji człowieka złożonego z dwóch niezależnych rzeczywistości – ciała i duszy, uniemożliwia, albo przynajmniej znacznie utrudnia, dialog z neuro naukowcami wskazującymi na ściśle powiązanie świadomości z procesami biologicznymi.

Jako teolog, nie podejmowałem się krytycznej oceny rzetelności rozwiązań z zakresu neurobiologii, ale zaufałem przytaczanym auto-

rytetom. Ograniczyłem się do poszukiwań rozwiązań z własnej dyscypliny naukowej, które mogłyby pozwolić na owocne spotkanie interdyscyplinarne.

Bibliografia

- Alston, B.C., 2007. *What is Neurotheology?* Charleston: BookSurge Publishing.
- Blondel, M., 1950. *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: PUF.
- Boncinelli, E., 2009. Czy nauki neurologiczne przekreśliły duszę? W: *Czy dusza istnieje? Między nauką a wiarą*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Dawkins, R., 2007. *Bóg urojony*. Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Dennett, D.C., 2008. *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dzidek, T., 2001. *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Eliade, M., 1999. *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Greshake, G., 2010. *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Gutowski, P., 2012. Czym jest „nowy ateizm”? W: Słomka, M. red. *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*. Lublin: Wydawnictwo KUL, ss. 7–45.
- Harris, S., 2010. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press.
- Hitchens, C., 2007. *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Kongregacja Nauki Wiary, 2010. List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores Episcoporum”. W: Królikowski, J. i Zimowski, Z. red. *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos, ss. 153–157.

- Łydka, W. i Juros, H., 1998. Wolność. W: Zuberbier, A. red. *Słownik teologiczny*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 644.
- Nordenger, K., 2018. *Mózg rządzi. Twój niezastąpiony narząd*. Warszawa: Wydawnictwo Margines.
- Rahner, K., 1965. *O możliwości wiary dzisiaj*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Reale, G., 2009. Pojęcie duszy. Jeden z największych wytworów myśli greckiej. W: *Czy dusza istnieje? Między nauką a wiarą*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Schillebeeckx, E., 1968. O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji. *Znak*, 169/170, ss. 978–1010.
- Tresmontant, C., 1996. *Esej o myśli hebrajskiej*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wąsek, D., 2013. Teologia a inne dyscypliny naukowe. W: Kochaniewicz, B. red. *O naturze teologii*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny, ss. 107–116.
- Wąsek, D., 2015. Natura wolności i konsekwencje jej posiadania. Teologia katolicka w konfrontacji z neurobiologią. W: Słowiński, R. red. *Dusza – umysł – wolna wola*. Poznań: PAN. Oddział w Poznaniu.

Recenzje

Book reviews

