

Cezary Naumowicz

Teologia duszy wobec współczesnych wyzwań

Collectanea Theologica 81/2, 95-109

2011

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.

CEZARY NAUMOWICZ, WARSZAWA

TEOLOGIA DUSZY WOBEC WSPÓŁCZESNYCH WYZWAŃ

W publikacjach książkowych i periodykach ostatnich lat nietrudno zauważyć ponowne zainteresowanie problematyką duszy: „Czy dusza istnieje?”, „Czym jest dusza?”, „Czy mamy jeszcze duszę?” itd. Współczesna refleksja o duszy znajduje się w sytuacji dość paradoksalnej. Z jednej strony, w języku codziennym używa się wyrażenia „dusza” – jako śladu duchowego wymiaru człowieka; odwołują się też do niej poezja i różnorakie formy duchowości. Z drugiej zaś strony, pytając o naturę duszy, o to, czym ona jest, trudno byłoby uzyskać bardziej skonkretyzowane, jednorodne odpowiedzi. Zmieniły się paradygmaty nie tyle co do istnienia duszy, ile co do jej natury. Przez wyrażenie „dusza” nie rozumie się już tego, co kilkadziesiąt lat temu w tradycji teologicznej było rozumiane pod tym zwrotem. Także w duszpasterskim języku Kościołów, czy nawet w teologii, nie mówi się już tak często o duszy w sensie tradycyjnym – odwołującym się do pewnej „substancji”.¹ Problemem nie jest więc tyle sama dusza, ile proces definiowania duszy, który nadmiernie zakreśla jej granice względem reszty człowieka i względem świata.

W obecnej publicystyce porzuca się, jako zbyt redukcjonistyczną, koncepcję spirytualistyczną duszy, przypisywaną zazwyczaj filozofii greckiej, identyfikującej duszę z bardziej szlachetną częścią

¹ M. A l e t t i, *L'anima: contributo e limiti dell'indagine psicoanalitica*, w: J. P. L i e g g i (red.), *Per una scienza dell'anima. La teologia sfidata*, Milano 2009, s. 91-138, tu s. 101: „... nella letteratura corrente, l'anima, più che un oggetto di studio disciplinare, oggi sembra una cifra retorica e più che un concetto definite, un'immagine ricorrente negli esercizi calligrafici di filosofi e poeti, spesso incantati al suono delle loro stesse parole”; Cz. S t. B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 380: „W latach siedemdziesiątych teologia zachodnia zaczęła unikać terminu «dusza», jako rzekomo «mitologicznego», a na to miejsce chciała przyjąć terminy wyłącznie psychologizujące, jak «jaźń», «ego» i inne”; por. też t e n z e, *Osoba a dusza*, Roczniki teologiczne KUL 2/2008, s. 145-149; U. B a r t h, *Selbstbewusstsein und Seele*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 101/2004, s. 198-217, tu s. 199.

człowieka, a wiąże się ją z osobą ludzką w jej relacjach ze światem, z innymi i z Bogiem. Identyfikuje się ją z funkcjami mózgu, pozbawiając ją wszelkich konotacji metafizycznych i duchowych. Zauważalny jest proces tzw. dekonotacji religijnej terminu „dusza”, a jej znaczenie zostaje w sposób luźny powiązane z tożsamością ludzką wyrażoną przez pojęcia „ja”, „osoba”, „podmiot” itp.²

Słusznie zauważa się, że teologia duszy staje obecnie wobec dwu podstawowych i radykalnych wyzwań – wzajemnie ze sobą połączonych – na polu antropologicznym i eschatologicznym. W naszej analizie podejmiemy głównie problematykę antropologiczną.

Dialog z neuronaukami i neurofilozofiami generuje istotny problem gnozeologiczny. Wobec odkryć funkcji mózgowych, które wydawałyby się wyjaśniać wszystkie procesy przypisywane uprzednio duchowemu ośrodkowi człowieka, dusza ludzka mogłaby być rozumiana jako kompleks funkcji mózgu, dostępnych już prawie we wszystkim dla badań i weryfikacji naukowych. Nauka pod wieloma względami miałaby już wykazać anachroniczność substancjalnej kategorii duszy. Należałoby zatem porzucić dawne założenia metafizyczne i uznać, że także procesy uznane niegdyś za „duchowe” byłyby jedynie procesami biochemicznymi. Chodzi tu o taką wizję rzeczywistości, która opierałaby się na działaniu jedynej zasady.

Na polu eschatologicznym zaś mamy do czynienia z kwestią relacji między tradycyjną eschatologią (w dużej części już zdogmatyzowaną), która rozróżnia między losem duszy i ciała, a nowszymi teoriami odnoszącymi się do realizacji w p r o c e s i e przez zmartwychwstanie w śmierci każdej pojedynczej osoby, w imię psychofizycznej jedności człowieka.³

...w dialogu z innymi naukami

Antropologia teologiczna, tak jak cała teologia, nie może rozwijać swojej refleksji bez uwzględnienia ogólnego rozwoju myśli. W odniesieniu do problematyki duszy nie sposób nie podjąć konfrontacji

² Również w specyficznym obszarze psychologii religii dyskurs o duszy nie zostaje podjęty. Ciekawe, że główny periodyk w tej dziedzinie „International Journal for the Psychology of Religion”, przez 27 lat swego istnienia tylko raz podjął argument i to w sposób dość marginalny.

³ Por. G. C a n o b b i o, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Brescia 2009, s. 9nn.; G. G r e s h a k e, G. L o h f i n k, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1982⁵.

z najnowszymi osiągnięciami psychologii, medycyny, biologii, neuronauk i neurofilozofii.

Jeden z naukowców zauważa: „Odkrycia nauk neurologicznych radykalnie zmieniły ten obszar, który wcześniej zdominowany był przez myśl filozoficzną. Myślę, że dokonała się tutaj rewolucja równie znacząca jak ta, która dokonała się nie tylko w świecie greckim, ale nawet między dwoma cywilizacjami, klasyczną i chrześcijańską”.⁴

Jak wcześniej zaznaczyliśmy, wyrażenia „dusza” używa się obecnie prawie wyłącznie w języku potocznym i w literaturze. Neuronauki i neurofilozofie nie posługują się zasadniczo pojęciem „dusza”, lecz „umysł”. Przez wyrażenie to wskazuje się na kompleks wyższych aktywności mózgu, związanych z rozwiązywaniem problemów, liczeniem, racjonalnością itp. Sposób prezentacji relacji umysł-mózg/ciało przybliża się do języka komputera: umysł stanowi *software*, a mózg/ciało – *hardware*.⁵ Neuronauki pretendują do „wyjaśnienia” wszystkich aktywności osoby ludzkiej, stając się w ten sposób wyzwaniem dla teologii klasycznej, której tradycję uważają za ostatecznie przewartościowaną. Chociaż uznaje się w jakimś sensie „duszę” za przestrzeń „transcendentną”, która nie należy do kompetencji nauki, to z drugiej strony forsuje się przekonanie, że wielkie odkrycie p l a s t y c z n o ś c i mózgu pozwoliło na odniesienie do umysłu wszystkich tych aktywności ludzkich, jak pamięć, świadomość, poznanie, sny, wyobrażenia, które przez wieki tradycyjna filozofia i teologia przypisywała duszy.⁶ W takim kontekście pojęcia ciała, życia, śmierci i osoby stały się niemożliwe do ustalenia. Ekspertki bioetyki i prawnicy są czasem zdezorientowani wobec gąszczy problemów i wyzwań współczesnej medycyny i biotechnologii. W analizie pierwotnych przyczyn

⁴ V. A n d r e o l i, *Umysł i dusza*, w: J. P. L i e g g i (red.), *Per una scienza dell'anima*, s. 57-74, tu s. 58.

⁵ Chociaż wskazuje się w tym zakresie na wielość ujęć, często wzajemnie się krytykujących, por. A. V a c c a r o, *Neurofilosofia: una sfida per la concezione cristiana di anima?* *Rassegna di Teologia* 45/2004, s. 207-225; także J. L. R u i z d e l a P e ñ a, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, s. 131. E. B o n c i n e l l i, *Czy nauki neurologiczne przekreśliły duszę?* w: *Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Włoskich, Czy dusza istnieje? Między nauką a wiarą*, Kielce 2009, s. 43-56, 43n.: „Fakt, że nauki neurologiczne nie mówią o duszy, nie oznacza, że nie można myśleć o duszy w sposób naukowy albo zbliżony do naukowego. Rzeczywiście, chciałbym przedstawić trzy możliwości takiego myślenia o duszy, trzy możliwe przykłady zastosowania słowa dusza”.

⁶ Nie brakuje oczywiście krytyków zbyt szybkiej i splotycznej identyfikacji między duszą i umysłem, por. L. B o s s i, *Storia naturale dell'anima*, Milano 2005, s. 425n.; V. A n d r e o l i, *Umysł i dusza*, w: J. P. L i e g g i (red.), *Per una scienza dell'anima*, s. 71.

„pożegnania z duszą” analitycy wskazują na kryzys metafizyki charakteryzujący epokę nowożytną.⁷

Teologia nie znajduje już w filozofii umysłu/duszy sprzymierzeńca w ujęciu duchowego elementu w człowieku. Bez takiego elementu trudno przedstawić zasadniczą ideę antropologii teologicznej, według której człowiek jest o b r a z e m B o g a, jedynym na świecie stworzeniem, którego Stwórca chciał dla niego samego (por. GS nr 24), oraz zarysować perspektywę eschatologiczną. Obecnie „naukowa” wizja duszy/umysłu stara się wejść w obszar, który był tradycyjnie „zarezerwowany” dla filozofii i teologii. Jest to związane nie tylko z coraz bardziej zaawansowanymi badaniami i odkryciami, lecz także z postulatem interdyscyplinarności nauk. Nowy naturalizm przez studium mózgu zawłaszcza sobie znajomość specyfiki osoby ludzkiej bez konieczności odwoływania się do ducha lub do zasady życiowej innej natury. W wyjaśnieniu wszystkiego, co osoba ludzka myśli, czuje, chce, także w obszarze religijnym, nie istniałaby inna możliwość niż seria fizjologicznych procesów.⁸

Rozdźwięk między naukami i teologią, w kwestii różnicy między duszą i ciałem, pogłębił się przede wszystkim przy okazji konfrontacji dwóch modeli odnoszących się do początków człowieka – ewolucji i stworzenia. W obrębie teologii katolickiej w stosunku do teorii ewolucji istniało podejrzenie o ideologię materialistyczną, ponieważ, wyprowadzając człowieka z gatunków niższych, utrudniała dostrzeżenie ontologicznej różnicy między człowiekiem a zwierzętami. Taka różnica zostałaby zagwarantowana jedynie przez potwierdzenie istnienia w człowieku elementu duchowego, bezpośrednio stworzonego przez Boga. Należało zatem uznać „skok ontologiczny” między powstawaniem życia w ogólności a pojawieniem się człowieka; stwierdzić bezpośrednią interwencję Bożą w ukonstytuowaniu człowieka przez stworzenie poszczególnych dusz, które zostałyby „wlane”

⁷ U. B a r t h, *Selbstbewusstsein und Seele*; J.-M. M a l d a m é, *Sciences cognitives, neurosciences et âme humaine*, Revue Thomiste 98/1998, s. 282-322; G. R a v a s i, *Breve storia dell'anima*, Milano 2010, s. 295-298.

⁸ Dystans intelektualny z szympanсами, z którymi dzielimy przecież 98% naszego DNA, był w przeszłości wyjaśniany przez to, że człowiek ma duszę. Obecnie wyjaśnia się go przez fakt, że jako ludzie mamy mózg o większych wymiarach; por. C. D e D u v e, *Come evolve la vita. Dalle molecole alla mente simbolica*, Milano 2003, s. 277; P. N e u n e r (red.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild*, Freiburg-Basel-Wien 2003; G. C a n o b b i o, *Il destino dell'anima*, s. 24n.

w ciało przez samego Boga. Różnica ontologiczna między ciałem a duszą wskazywała, że ta ostanía nie mogła być pochodną materii. Należy zauważyć, że prawda o bezpośrednim stworzeniu pojedynczych dusz nie została nigdy uroczyście zdefiniowana przez Urząd Nauczycielski Kościoła jako wprost objawiona przez Boga. Mamy tutaj do czynienia z „prawdą teologicznie pewną”,⁹ którą należy wyprowadzić przez rozumowanie z dogmatu o naturalnej nieśmiertelności duszy.

Konieczność przezwyciężenia radykalnego przeciwstawienia między duchem a materią zarysowywała się już w debacie między naukami przyrodniczymi i teologią podjętej w połowie zeszłego wieku, w której centrum znajdował się problem hominizacji. Ogniskiem tej dyskusji stała się książka jezuitów Paula Overhage i Karla Rahnera zatytułowana *Problem hominizacji*.¹⁰

W swoim przyczynku zawartym w tym dziele Rahner podejmuje wysiłek przemyślenia na nowo schematu dusza-ciało, w świetle nowych osiągnięć nauki. Jak twierdzi, jako teolog nie może on zweryfikować osiągnięć naukowych, ale spojrzeć na nie i ocenić na podstawie objawienia. Wychodzi on od jedności człowieka, ponieważ dusza i ciało nie są dwoma wcześniej istniejącymi składnikami, które się sumują, lecz stanowią jedność. Nie należy uważać, że naukom trzeba pozostawić ciało, a dla duszy zarezerwować refleksję teologiczną. I nauki, i teologia mają prawo wypowiadać się na temat człowieka, chociaż oczywiście pod różnymi aspektami. Wyjście od jedności człowieka nie przeczy jednak prawdzie, że znajdujemy w nim różne i nieredukowalne rzeczywistości. Dusza nie może pochodzić z materii, lecz jedynie ze stworzenia jako nowa istota. Takie jej pochodzenie nie jawi się z całą jasnością, ponieważ człowiek – cały, a więc nie tylko ciało – jest uczyniony z ziemi, co determinuje ciało i duszę.

Rahner stara się zrozumieć, w jaki sposób Bóg interweniuje w proces ewolucji, by „stworzyć” duszę. Opierając się na rozróżnieniu między przyczyną pierwszą a przyczyną wtórną, teolog pyta, czy nie można by uznać, że Bóg jest zapewne także przyczyną duszy, ponieważ jest – w sposób, który należy tylko do Niego – początkową przyczyną wszystkiego, co w określonym miejscu i czasie

⁹ Por. M. F l i c k, Z. A l s z e g h y, *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, Firenze 1964³, s. 260.

¹⁰ P. O v e r h a g e, K. R a h n e r, *Das Problem der Hominisation – Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg im Breisgau 1961.

powstaje na świecie. Ze względu na specyfikę duszy wobec innych rzeczywiście, działanie Boże w jej stwarzaniu nie jest identyczne ze stwarzaniem wszystkiego innego. Czy w procesie wzrostu bytu moc skończona może być uznana za jego „przyczynę wystarczającą”? Według zasady, że „nikt nie daje tego, czego sam nie ma”, należałoby tutaj sformułować odpowiedź negatywną. Jeśli jednak Byt nieskończony wpływa na działanie bytu skończonego, lecz nie od zewnątrz, umożliwia wówczas wzrost bytu. Ów wzrost jest owocem bytu skończonego, u którego fundamentu stoi wciąż transcendentny Byt nieskończony. Bóg nie interweniuje w świecie od czasu do czasu, lecz jest transcendentnym fundamentem, który podtrzymuje każdą rzecz.¹¹

Uwzględniając zasadę, że Bóg działa w świecie przez przyczyny wtórne, można także uznać, iż rodzice są „przyczyną” całego człowieka, chociaż jedynie rodzą go za pośrednictwem mocy wlanej przez Boga, która umożliwia im przekroczenie samych siebie, i która jest immanentna w ich działaniu, chociaż nie jest składnikiem konstytutywnym ich bytu. Stworzenie duszy może być rozumiane jako rodzaj istotnego samoprzekroczenia w kierunku wyższego stopnia bytu. Stworzenie to nie jawi się więc jako jakiś „cud”, lecz jest wynikiem działania Bożego, które nie ustawia się z boku obok działania stworzenia, lecz umożliwia stworzeniu przekroczenie i transcendowanie własnego działania.¹²

Rahner porusza się w tej analizie w obrębie klasycznej koncepcji duszy, o czym świadczy tradycyjny język i idea istnienia duchowej zasady. Swoje rozważania na ten temat podejmuje on w wielu innych przyczynkach teologicznych, przede wszystkim w *Podstawowym wykładzie wiary*, gdzie, opisując relację ducha i materii, wskazuje, że są one różne istotowo, lecz nie antytetyczne lub absolutnie różne.

¹¹ K. R a h n e r, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: *tamże*, s. 84: „Die Transzendentalität des Wirkens Gottes im Verhältnis zur Welt darf nie und nirgends als ein bloss statisches Tragen dieser Welt gedacht werden, dieses göttlich transzendente Begründen der Welt ist die Begründung dieser Welt als einer durch Selbstüberschreitung werdenden Welt, welche Selbstüberschreitungen notwendig an Zeitpunkten in der Geschichte dieser werdenden Welt geschehen, ohne dass dadurch das Ermöglichen dieser Selbstüberschreitung durch Gott als solches göttliches Tun einen Zeitpunkt erhält oder ein kategoriales, wunderbares «Eingreifen in die Welt» wird”; por. t e n z e, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau 1984², s. 94; t e n z e, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: t e n z e, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1962, s. 183-221, tu s. 191n.

¹² Por. t e n z e, *Die Hominisation als theologische Frage*, s. 82n.

Teoria Rahnera spotkała się z wieloma głosami krytycznymi. Dostrzegano w niej opróżnienie pojęcia stworzenia, ponieważ w samym (właściwie) stwórczym akcie nie mogą współdziałać przyczyny wtórne. Stworzenie duszy nie jest jakąś formą *creatio ex vetere*, lecz stanowi *creatio ex nihilo*. Twierdzenie, że dusza może być „produktem” rodziców, negowałoby w istocie jej istnienie. Doktryna o bezpośrednim stworzeniu duszy ma na celu potwierdzenie, że osoba ludzka jako istnienie duchowe nie jest redukowalna do jakiegokolwiek przyczyny wewnątrzświatowej.¹³ W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (nr 366) stwierdza się, że każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga i nie jest ona „produktem” rodziców. Jest ona nieśmiertelna, nie ginie więc po jej oddzieleniu się od ciała w chwili śmierci i łączy się na nowo z ciałem w chwili ostatecznego zmartwychwstania.¹⁴

Zaznaczyliśmy, że nauki biologiczne i neurologiczne nie wahają się przekraczać barier właściwych swojej kompetencji oraz utrzymują, iż przybliżyły się jeszcze wyraźniej do istoty człowieka, do jego umysłu i duszy, usiłując wyjaśnić nieznanne dotąd jego mechanizmy. Wybitni teolodzy chrześcijańscy ostatnich dekad, którzy wnieśli istotny wkład w rozwój antropologii teologicznej (obok wspomnianego K. Rahnera można by wymienić Jürgena Moltmanna lub Wolfharta Pannenberg), dialogowali przede wszystkim z filozofią, nie biorąc w wystarczającym stopniu pod uwagę wyzwania płynącego z osiągnięć nauk przyrodniczych i neurologicznych. Antropologia teologiczna powinna podjąć wyzwanie także tych nauk i wypracowywać po temu właściwy język.

¹³ M. S c h m a u s, *Der Glaube der Kirche*, t. 3, München 1979, s. 209: „Die Vermutung, dass die Materie sich durch Selbsttranszendierung zum Geist entwickeln kann, ist unhaltbar”; L. S c h e f f c z y k, *Abstammung des Menschen*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, Freiburg im Breisgau 1993, s. 91: „Die Frage bleibt, wie die schöpferische göttliche Ursächlichkeit in die Konstitution einer endlichen Ursache eingehen kann”; C. S c h ö n b o r n, *L’homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l’homme*, *Gregorianum* 65/1984, s. 337-363; D. S a t t l e r, T. S c h n e i d e r, *Schöpfungslehre*, w: T. S c h n e i d e r (red.), *Handbuch der Dogmatik*, t. 1, Düsseldorf 2002, s. 120-238, tu s. 222: „Jede «Seele», jedes Kind, ist unmittelbar von Gott erschaffen, der die leiblichen Eltern zur Zeugung und Ernährung des Kindes befähigt”; A. S c o l a, G. M a r e n g o, J. P. L ó p e z, *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano 2006, s. 136 (w odniesieniu do narodzin człowieka): „La sua relazione costitutiva con Dio non può essere data dai genitori; è necessario che il Creatore stesso chiami ciascuno uomo alla vita predestinandolo nello stesso tempo, sin dall’inizio del suo concepimento («anima»), gratuitamente, ad essere figlio nel Figlio”.

¹⁴ Por. P i u s XII, encyklika *Humani generis*; P a w e ł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, Rzym 30 VI 1968, nr 8.

Niektórzy autorzy utrzymują, że teologia nie jest zobowiązana do akceptowania w sposób oportunistyczny każdego nowego systemu naukowego. Antropologia chrześcijańska musi jednak umieć wejść w dialog z innymi systemami antropologicznymi. Nie może ograniczać się do kontaktów tylko z filozofią egzystencjalną. „Trwałym fundamentem, na którym rozwija się każda wolność i każde otwarcie na świat i na Boga, jest w rzeczywistości sfera *bios* wraz ze swoimi koniecznościami i przyczynowością”.¹⁵ Chodzi też o analizę rozróżnienia, które z elementów teologii duszy mogą być uważane za drugorzędne, tj. stanowiące komponenty greckiej kosmoantropologii, a które stanowią dziedzictwo specyficznie chrześcijańskie. Wskazuje się nieraz, że klasyczne pojęcie „duszy” odzwierciedla „statyczną” koncepcję rzeczywistości, podczas gdy w obecnym kontekście rzeczywistość jest postrzegana jako będąca w ciągłym procesie.

Idąc w kierunku holistycznej antropologii teologicznej, wolnej od dualizmu, teolog Alexander Ganoczy, poszukując dialogu z naukami przyrodniczymi, wskazuje na dwie drogi: biblijną i filozoficzną. Dostrzegalna jest obecnie pewna zbieżność między współczesną koncepcją naukową a biblijną wizją człowieka. Obie podkreślają holistyczną konstytucję, rozwój historyczny, organiczne i świadome funkcjonowanie bytu ludzkiego w jego wymiarach indywidualnych i wspólnotowych. Jeśli chodzi o drogę filozoficzną, można by tutaj zastosować ontologię „struktur”, jak np. tę rozwiniętą przez Heinricha Rombacha. Według tego filozofa istnieje splot poszczególnych momentów, które nie mogą być skuteczne, jeśli nie są razem i nie stanowią całości. Owa całość przyjmuje właściwą formę jedynie poprzez połączenie wszystkich „momentów”. Ukazuje się w ten sposób różnica pomiędzy systemem a strukturą. System składa się z elementów i części. Struktura zaś istnieje jedynie dzięki korelacji swoich momentów. Według tej koncepcji, istota ludzka może być określana jako cielesno-duchowa lub duchowo-cielesna, kładąc akcent na myślność. Na podstawie tej filozofii można by skonstruować pomost między naukami neurologicznymi a antropologią teologiczną. Ciało, dusza, duch stanowiłyby „momenty” struktury, której jedność związana jest radykalnie z jej wielością. Chodzi tutaj o „momenty”, które istnieją

¹⁵ A. G a n o c z y, *Nuovi compiti per l'antropologia cristiana*, Concilium 9/1973, s. 1053-1072, tu s. 1062.

jedynie razem. W takiej wizji również nauki neurologiczne rozważają człowieka w formie holistycznej.¹⁶

Niektórym tradycjom filozoficznym można zarzucić ryzyko dualizmu, jeśli identyfikuje się najwyższy i ewentualnie nieśmiertelny wymiar człowieka z podmiotem całkowicie niejednorodnym względem sfery somatycznej. Naukom neurologicznym można zaś zarzucić redukcjonizm materialistyczny – jeśli eliminuje się pewien niezaprzeczalny wymiar człowieka i podporządkowuje się go innym wymiarom. „Redukowanie rozumienia duszy do wymiaru biologicznego, psychicznego lub społecznego dewastuje prawdę o człowieku”.¹⁷ Giacomo Canobbio zauważa, że w propozycjach dialogu teologii z naukami przyrodniczymi znajdujemy niejednokrotnie pewne odbicie schematu ewolutywnego, uznającego, że to, co dawne, ma mniejsze znaczenie niż to, co obecnie odkrywamy.¹⁸

...wewnątrz samej teologii

Jeśli chodzi o debatę wewnątrz samej teologii, pobieżny już choćby rzut oka na traktaty antropologii wskazuje, że w różnym stopniu pragną one dystansować się od tradycji scholastycznej, uznanej za owoc wpływu platońskiego na chrześcijaństwo, a odkrywać na nowo antropologiczną wizję Biblii. Interpretacja wyrażeń używanych w Piśmie Świętym na określenie człowieka prowadziłyby do stwierdzenia, że nie wskazują one na jakąś część, lecz są wymiarami całego człowieka. Przez ponowne podjęcie wizji biblijnej, „dusza odzyskała w pełni (...) pierwotne znaczenie biblijnego *nefesz*, kiedy jest ono odniesione do człowieka i, na równi z pojęciem «ciała-*basar*», odnosi się do całego człowieka”.¹⁹ Powrót do Biblii, wraz ze współczesnymi osiągnięciami nauk, nie pozwalałby na myślenie o duszy jako o substancjalnej rzeczywistości odrębnej od ciała.

Także recepcja niektórych sformułowań II Soboru Watykańskiego prowadziła do pewnych niejasności. Niektóre teksty soborowe, szczególnie w Konstytucji *Gaudium et spes*, powitano jako przewycię-

¹⁶ Por. t e n z e, *Cerveau et conscience en anthropologie théologique*, Recherches de science religieuse 92/2004, s. 349-381.

¹⁷ *Czym nad grube ciało duch jest szlachetniejszy? Rozmowa z o. J. Salijem*, Znak 644/2009, s. 50-63, tu s. 60.

¹⁸ Por. G. C a n o b b i o, *Il destino dell'anima*, s. 42.

¹⁹ A. V a c c a r o, *Neurofilosofia*, s. 223.

zenie dualistycznego schematu ciało-dusza, dostosowującego naukę Kościoła do przełomu dokonanego przez epokę nowożytną.²⁰ Uważniejsza interpretacja wypowiedzi Soboru wskazuje jednak, że nie negują one języka tradycyjnego. Mówi się tam także o człowieku, który „uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść uludną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy” (GS nr 14b).

Należy przede wszystkim pamiętać, że objawienie biblijne zostało przyjęte i przekazane w horyzoncie myślowym, który dokonał nieuchronnej „selekcji” lub zaakcentowania jego różnych aspektów. Wszystko to dokonało się jednak w klimacie wzajemnego zaufania i przeświadczenia, że objawienie i rozum nie przeczą sobie nawzajem, lecz w pewnym sensie się uzupełniają. Odnosiło się to również do problematyki antropologicznej. Radykalne przeciwstawienie między wizją biblijną a filozoficzną jest owocem niedawnej teologii i sięga swoimi korzeniami epoki Reformacji.²¹

W Piśmie Świętym nie znajdujemy, wbrew niektórym stwierdzeniom teologicznym, jakiejś jednorodnej wizji antropologicznej. Gianfranco Ravasi twierdzi, że Biblia, „nie daje nam jakiejś wizji człowieka dostatecznie zdefiniowanej według kanonów systematycznej refleksji filozoficznej lub teologicznej, do których jesteśmy przyzwyczajeni. Sama ta «psychofizyczna jedność», która stanowi podsumowujący skrót antropologii biblijnej wypracowany przez egzegetów na świętych stronicach, nie jest nigdy przedmiotem rozważań teoretycznych lub analiz, lecz jedynie rodzajem pierwotnego i spontanicznego postrzegania człowieka w jego konkretnym doświadczeniu, postrzegania dalekiego od przeświadczenia, że postrzegający znajduje się w obliczu prawdziwej i właściwej metafizycznej struktury wewnętrznej”²²

Złożoność biblijnej koncepcji duszy staje się widoczna na płaszczyźnie terminologicznej. Tradycyjne używanie hebrajskiego słowa

²⁰ *Gaudium et spes* nr 14a: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wznoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy”.

²¹ Por. Karl Barth, Oscar Cullmann. *Głośne dzieło teologiczne zakładające takie przeciwstawienie stanowiła Teologia nadziei* Jürgena Moltmanna.

²² G. R a v a s i, *Breve storia dell'anima*, s. 79; por. H. W. W o l f f, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1990^s; B. W i d ł a, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 60n.

nefesz do oznaczenia duszy jest niewystarczające. Wobec bogactwa konotacji, treści i funkcji przypisywanych słowu „dusza”, konieczne jest poszukiwanie i dołączenie innych słów biblijnych. Należy uwzględnić termin *ruah* („duch”), warunkujący i podtrzymujący *nefesz*, kierujący jej siłą. Trzeba przywołać także słowo *leb* („serce”), wyrażające zasadnicze funkcje osoby, kojarzone przez nas z duszą: sumienie, rozsądek, wolę, decyzję. Także samo *basar* („ciało”) jest tylko uszczegółowieniem istoty żyjącej, a zatem także uszczegółowieniem *nefesz*, wyrażającym naszą niedoskonałość, kruchość i ograniczoność.

Biblijna wizja duszy wymaga porzucenia ścisłych i sztywnych schematów naszej logiki formalnej. Jeżeli chodzi o słowo *nefesz*, uznane za najbardziej symboliczne, gdy mówimy o duszy, występuje ono 754 razy w Starym Testamencie i zostało przetłumaczone w greckiej wersji Biblii 680 razy słowem *psyche* oznaczającym „duszę”, a w Wulgacie łacińskim słowem *anima*. Analizując znaczenie *nefesz* oddzielnie w różnych zdaniach, stajemy w obliczu zdumiewającej tęczy znaczeń. Sami badacze czują się zakłopotani, definiując to słowo w sposób jednolity, choć jest ono tak istotne do przedstawienia duszy i psychofizycznej jedności osoby ludzkiej.²³

Pismo Święte to dla teologii *norma normans non normata*. Pozostaje jednak otwarta kwestia metodologiczna – czy biblijna wizja osoby ludzkiej jest normatywna dla teologii, czy może jest ona pewną daną kulturową, w której natchnieni autorzy nieuchronnie musieli się wypowiadać mówiąc o człowieku w jego relacjach ze światem i z Bogiem? Innymi słowy: Czy biblijna koncepcja struktury człowieka i biblijna koncepcja zbawienia stanowią dwie koncepcje nierozdzielne czy też nie?²⁴

Andrea Vaccaro uznaje za „szczęśliwe” stwierdzenie powtarzane wśród teologów, według którego Chrystus i chrześcijaństwo nie nauczali j a k i e j ś antropologii, lecz w o b r ę b i e pewnej antropologii. Następnie zapytuje on: Czy fakt, że Chrystus zechciał wypowiedzieć się właśnie w antropologii określonego kontekstu społeczno-kulturowego, wewnątrz Bożego planu, w którym rozwija się historia zbawienia, może jednakże coś oznaczać?²⁵

²³ Por. G. R a v a s i, *Breve storia dell'anima*, s. 75nn.

²⁴ Por. G. C a n o b b i o, *Il destino dell'anima* s. 45n.

²⁵ Por. A. V a c c a r o, *Perché rinunciare all'anima? La questione dell'anima nella filosofia della mente e nella teologia*, Bologna 2001, s. 77.

Nie sposób dokonać dokładnej analizy cennych rezultatów badań ezegetycznych na poruszony tutaj temat. Nie ma też potrzeby odzwierciedlenia całej historii myśli chrześcijańskiej. Zwróćmy uwagę na niektóre tylko aspekty refleksji teologicznej w celu ich aktualizacji.

W pierwszych wiekach w chrześcijaństwie nie znajdujemy jakiegś jednej wizji co do elementów konstytutywnych człowieka. Debaty doktrynalne, odnoszące się do elementów składowych człowieka, odbywały się przede wszystkim na kanwie sporów chrystologicznych (Jezus ma ciało i duszę ludzką).²⁶ Ojcowie, myśląc kategoriami ich czasu, doszli do wniosku, że człowiek stanowi złożoną jedność i składa się z dwóch-trzech elementów, tj. duszy (ducha) i ciała. Nie potrafili wyjaśnić, jak oba stwierdzenia się jedną, ponieważ pozostawali pod wpływem platonizmu, który pozwalał na wyjaśnienie duchowości i nieśmiertelności duszy, lecz nie był w stanie bronić jedności człowieka. Należy w tym kontekście zwrócić uwagę, wbrew obiegowym i powierzchownym opiniom, że dualizm platoński wykazywał intencjonalność bardziej etyczno-religijną niż ontologiczną, był bardziej moralny niż metafizyczny. U Platona nieśmiertelność nie jest nigdy stwierdzeniem czysto filozoficznym, lecz interpretacją tradycji religijnej na poziomie filozoficznym. Według Josepha Ratzingera, „doktryna dualizmu grecko-platońskiego ciała i duszy, która krąży po wszystkich obecnych traktatach teologicznych razem z odnośną doktryną o nieśmiertelności duszy, jest produktem fantazji pewnych teologów, która nie odpowiada prawdzie”.²⁷

Przejęcie wizji „platońskiej” służyło za gwarancję oryginalności człowieka wobec świata, a także stanowiło „zabezpieczenie” jego życia po śmierci. To właśnie wymiar eschatologiczny był dominujący w pierwszych wiekach. Akcent nie był kładziony na charakterystykę duszy, ale na zmartwychwstanie ciała – przeciw dualizmowi. Ojcowie pierwszych wieków nie „zrównali się” z dominującą antropologiczną wizją hellenizmu, lecz w dialogu z nią odeszli od niej w kilku istotnych punktach: ciało nie jest więzieniem duszy, lecz jednakowo

²⁶ Por. F. G. B r a m b i l l a, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* Brescia 2005, s. 351n.

²⁷ J. R a t z i n g e r, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 1979, s. 157; por. G. G r e s h a k e, *Theologisches und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, w: t e n z e, J. K r e m e r, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, s. 163-276, tu s. 171n.

stworzone przez Boga; dusza nie jest boska, lecz jest stworzeniem; dusza nie preegzystuje i nie transmigruje.²⁸

Refleksji teologiczna na temat duszy znalazła swoją dojrzałą syntezę w antropologii św. Tomasza z Akwinu. Głębką intencją analiz Akwinaty było zachowanie oryginalności każdego człowieka będącego obrazem Bożym. Człowiek jest *aliquid compositum ex anima et corpore* (*STh*, I, q. 75, a. 4). Dusza jest bezpośrednią zasadą, na mocy której ciało żyje, jest więc formą ciała i to jedyną, przez co nie istnieją w człowieku inne dusze (wegetatywna itp.). Dusza jest jedyną formą substancjalną i nie łączy się z ciałem już uformowanym, lecz go formuje (*STh*, I, q. 76, a. 4). Idąc za myślą Tomasza, można mówić o dwóch zasadach w człowieku, chociaż zasadach asymetrycznych. Asymetria polega na tym, że to nie dusza jest zawarta w ciele, lecz ciało „zawarte” w duszy. Dusza, wbrew Platonowi, nie znajduje się w ciele jako motor. Tomasz podkreśla też, że nie było dogodne, by dusza została stworzona bez ciała, ze względu na to, że nie me ona swojej naturalnej doskonałości, lecz jedynie jako złączona z ciałem (*STh*, I, q. 90, a. 4). W recepcji myśli Tomasza drażliwym argumentem stanie się temat tzw. duszy oddzielonej.²⁹

W historii dogmatyzacji związanej z problematyką duszy spotykamy przede wszystkim Sobór w Vienne (1312) oraz Sobór Laterański V (1513). Pierwszy z nich bronił jedności człowieka przed manichejskimi katarami i przed spirytuałem franciszkańskim Pierre Jean Olieu, który głosił, że dusza rozumna łączy się z ciałem za pośrednictwem duszy zmysłowej i wegetatywnej. Sobór nauczał, że dusza rozumna, czyli intelektualna prawdziwie i sama przez się, jest formą ciała ludzkiego. Definicja duszy jako jedynej formy ciała zostaje postrzegana przez niektórych jako „dogmatyzacja antropologii tomistycznej”, a zwłaszcza hylemorfizmu. Nie jest to pogląd słuszny, gdyż w centrum tematyki soborowej stoi problem chrystologiczny, a nie antropologiczny. Przede wszystkim zostaje tutaj potwierdzone pełne i integralne człowieczeństwo Chrystusa, a dopiero później tradycyjna

²⁸ Por. W. Pannenberg, *Teologia systematica*, t. 2, Brescia 1994, s. 212n.; tenże, *Teologia systematica*, t. 3, Brescia 1996, s. 598n.

²⁹ Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagine di Dio*, s. 101-106; L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1998², s. 131nn.; C. Naumowicz, *Konstytucja Benedykta XII „Benedictus Deus”*. *Próba nowego spojrzenia na kontrowersję*, *Teologia w Polsce* 4(2010)1, s. 109-123.

teza o jedności człowieka, którą to jedność należy widzieć w sensie głębokim a nie zewnętrznym.³⁰

Sobór Laterański V z kolei potępił awerroistyczną interpretację arystotelizmu ze strony filozofa włoskiego Pietro Pomponazziego, według którego istnieje jedna dusza rozumna wspólna wszystkim ludziom, jedna i ta sama we wszystkich jednostkach, a indywidualna jest dopiero dusza zmysłowa, która umiera wraz z ciałem. Sobór naucza, że jest tyle dusz indywidualnych, ile ciał, i każda jest nieśmiertelna.³¹

Wraz z hiszpańskim teologiem Juanem L. Ruiz de la Peña możemy stwierdzić, że wokół problematyki duszy zauważamy dwie kwestie: czy istnieje (*an sit*) i czym jest (*quid sit*). Wiara chrześcijańska odpowiada twierdząco na pierwsze pytanie, nawet w przypadku, jeśli drugie pytanie należy utrzymać jako otwarte lub zadowolić się skromnymi rozważaniami. Teologiczna myśl chrześcijańska rozumie *quid* odnoszące się do duszy w sposób bardziej egzystencjalny i soteriologiczny niż ontologiczny. J. Ratzinger mówi o duszy jako zdolności człowieka do odniesienia się do prawdy i wiecznej miłości. Z drugiej strony, w zakresie ontologicznym, przez duszę należy rozumieć wspólną zasadę duchową jedności bytu człowieka.³²

³⁰ Ciekawą uwagę, na zasadzie analogii, przytacza Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Comunione e servizio. Persona umana creata a immagine di Dio* (2004), nr 30: „Aby zachować jedność ciała i duszy, o której poucza Objawienie, Magisterium przyjęło definicję duszy ludzkiej jako *forma substantialis* (por. Sobór w Vienne i Sobór Laterański V). Pod tym względem nauczanie Magisterium opiera się na antropologii tomistycznej, która na bazie filozofii Arystotelesa, widzi ciało i duszę jako materialne i duchowe zasady pojedynczego człowieka. Zauważmy, że takie podejście nie jest sprzeczne z najnowszymi odkryciami naukowymi. Współczesna fizyka wykazała, że materia w swoich cząstkach najbardziej elementarnych, stanowi tylko potencjał i nie posiada żadnej skłonności ku organizacji”.

³¹ Por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 395n.; F. G. Brambilla, *Antropologia teologiczna*, s. 356nn.; G. Canobbio, *Il destino dell'anima*, s. 70-76; T. Schneider, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis” im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi*, Münster 1988², s. 254-255; P. Pomponazzi, *O nieśmiertelności duszy*, Warszawa 1980.

³² Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio*, s. 137-139. Na s. 144: „Il cristianesimo in realtà non propone una propria antropologia, completa e conclusa. Professa solo (...) minimi antropologici; al di sotto di questi non c'è una visione cristiana dell'uomo; al di sopra, invece, sono possibili – e si sono sempre verificate – delle diverse interpretazioni dell'unità anima-corpo, collegate con le rispettive tendenze filosofiche”. O konsekwencji wypowiedzi magisterialnych w aspekcie antropologii dla teologii systematycznej por. Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 396-398.

Reasumując, zauważmy, że broniąc duszy, teologia pragnęła potwierdzić oryginalność osoby ludzkiej wobec wszystkich innych istot, nie zapominając, oczywiście, o jej wymiarze materialnym. Człowiek znajduje się na „granicy” między światem materialnym i duchowym. Aparat teologiczno-pojęciowy przyjęty w celu zabezpieczenia specyficznej koncepcji chrześcijańskiej pochodził z filozofii, ponieważ teologia musi podążać drogą analizy. Zarzut dualizmu skierowany wobec tradycyjnej teologii duszy nie bierze pod uwagę intencji jej stwierdzeń (w wielu przypadkach nieprecyzyjny język mógł potwierdzać słuszność tego zarzutu). Dusza stała się narzędziem językowym do wyrażenia szczególnej tożsamości człowieka, jego otwarcia na Boga i jego eschatologicznego celu. Pytanie: „Co się dzieje z duszą w czasie śmierci?” wskazuje na ścisły związek antropologii z eschatologią. To właśnie na polu eschatologicznym teologia duszy napotyka swoje radykalne wyzwanie i „moment próby”.³³

Słusznie zauważono, że nie można zredukować ludzi do wykwitów powstałych w wyniku procesów biologicznych. Mówić o duszy to znaczy potwierdzać na nowo otwarcie świata materialnego na pewien cel, wykraczający poza fenomenologiczne refleksje i konstatacje. Chociaż nauki neurologiczne i neurofilozofie posuwają się naprzód z roszczeniem wypowiedzenia ostatecznego słowa na temat osoby ludzkiej, można iść za nimi jedynie w opisie funkcjonowania umysłu/mózgu. Racja takiego funkcjonowania potrzebuje bowiem innego wyjaśnienia, które będzie w stanie wytłumaczyć ontologiczny skok zauważalny między zwierzętami a ludźmi. Ten skok polega na możliwości dialogu z Bogiem, z innymi i nie jest wynikiem funkcjonowania mózgu, lecz jest jego przyczyną.³⁴

ks. Cezary NAUMOWICZ

³³ Kongregacja Nauki Wiary w *Liście do biskupów o aktualnych kwestiach eschatologicznych* z 1979 r. opowie się za utrzymaniem terminu „dusza”.

³⁴ Por. J. R a t z i n g e r, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1974⁵, s. 294n.; G. C a n o b i o, *Il destino dell'anima*, s. 133nn.; H. S o n n e m a n s, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung*, Freiburg 1984, s. 486; W. B r e u n i n g (red.), *Seele. Problembegriffe christlicher Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1986, s. 11.