Ks. Damian Wąsek

Antropologiczne wątki w debacie teologii z naukami przyrodniczymi

Wprowadzenie: O współczesnym znaczeniu tytułowej debaty

Gdy Melchior Cano (1509-1560) pisał dzieło *O źródłach teologii*, wśród miejsc pomocniczych wymienił *ratio naturalis* i scharakteryzował go następująco: „Ósmym jest rozum przyrodzony, który najszerzej otwarty jest przez wszystkie nauki przyrodzonym światłem wynalezione”¹. Choć hiszpański dominikanin wskazał przez to, że każda dziedzina ludzkiej wiedzy ma znaczenie dla lepszego zrozumienia i przyjęcia Objawienia, w dalszej kolejności zwrócił uwagę jedynie na historię i filozofię, sugerując tym samym, że to one zajmują w tym procesie uprzywilejowane miejsce. Od publikacji tamtego tekstu minęło prawie pięć wieków, a w tym czasie zmieniło się wiele koncepcji naukowych i filozoficznych oraz interpretacji teologicznych. Wydaje się, że zmieniły się również priorytety uniwersyteckie i humanistyka musiała ustąpić pierwszeństwa naukom technicznym i eksperymentalnym. Pomimo tej modyfikacji akcentów w teologii wciąż zbyt mało miejsca poświęca się namysłowi nad osiągnięciami przyrodników, kosmologów, biologów czy fizyków. Wprawdzie Tadeusz Dzidek i Piotr Sikora umieścili je w rozbudowanym kata-

¹ M. Cano, *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016, s. 11.

logu miejsc teologicznych, zaznaczyli jednak: „Nie można w tym miejscu pominąć także wkładu nauk przyrodniczych i technicznych, choć ich wpływ na teologię jest mniej bezpośredni, niż nauk humanistycznych”². W XVI wieku z pewnością tak było, ale czy dziś teza ta ma wciąż mocne uzasadnienie? Już na wstępie rozważań stawiam hipotezę przeciwną. Uważam, że nowe dane naukowe, dotyczące fizycznego kształtu wszechświata oraz współczesne interpretacje nauk o człowieku stanowią dla teologa materiał porównawczy równoważny, a momentami istotniejszy od danych, które dostarcza filozof i historyk.

Moje założenie opieram na kilku argumentach. Pierwszy związany jest z koniecznością odbudowania wiarygodności chrześcijańskiej. Jednym z jej istotnych wymiarów jest niesprzeczność między światem wiary i nauk, którą ukazać można jedynie wtedy, gdy pozna się rytm, w którym poruszają się obydwa (*fides et ratio*) „skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”³. Jestem przekonany, że rytm ten po stronie *ratio* dużo mocniej regulują dziś nauki przyrodnicze niż humanistyczne. Po drugie, co jest z pierwszym mocno związane, zgadzam się z Michałem Hellerem, który w jednym z wywiadów powiedział: „Nowa ewangelizacja to piękna idea, ale żeby mogła być naprawdę realizowana, trzeba by spełnić co najmniej dwa warunki. Pierwsze to odnowienie stylu i podniesienie poziomu edukacji chrześcijańskiej, która w tym momencie – tak mi się wydaje – zmierza w stronę prowizoryczności; drugi – odbudowa żywej więzi pomiędzy kulturą kościelną a naukową. Te dwie kwestie są ze sobą ściśle powiązane. [...] Jednak mam wrażenie, że wiele osób w Kościele nawet nie zdaje sobie sprawy z potrzeby,

² T. Dzidek, P. Sikora, *Miejsca poznania teologicznego*, w: *Teologia fundamentalna*, t. V: *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A.A. Napiórkowski, Kraków 2006, s. 91.

³ Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem „Fides et ratio”*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 3.09.2020).

o której tyle mówię”⁴. Słowa te padły w kontekście osobistych zainteresowań ich autora, a więc kosmologii, matematyki i fizyki, zatem troskę o nową ewangelizację należałoby rozumieć jako dążenie do pojednania między teologią a tymi naukami. Po trzecie, większość współczesnych ruchów ateistycznych opiera swoją argumentację na niezgodności między treścią Biblii a ewolucyjnym obrazem świata⁵. Zdemaskowanie fałszywych tez z owych manifestów i ich ocena w kontekście rozwoju myśli teologicznej wymaga pogłębionej refleksji z zakresu *science*⁶. Po czwarte, ważnym przyczynkiem do tytułowej debaty jest coraz większa świadomość kontekstualności formuł teologicznych. Dzięki takim autorom jak choćby Edward Schillebeeckx wiemy dziś, że nigdy nie przemawia do nas *nuda vox Dei*, a więc każda sytuacja z historii Objawienia musi być interpretowana w kontekście powszechnie akceptowanego wtedy obrazu świata⁷. Właściwa interpretacja wymaga zatem nieustannego analizowania historycznych i współczesnych modeli dostarczanych przez nauki⁸.

⁴ M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Kraków 2013, s. 39-41.

⁵ Por. manifesty tzw. czterech jeźdźców Apokalipsy: R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. Szwejcer, Warszawa 2008; D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008; S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, tłum. D. Jamrozowicz, Nysa 2012; Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. Murawski, Katowice 2007.

⁶ Por. D. Wąsek, *Wiarygodność „aktu niewiary” w przestrzeni dialogu nauka – religia. Stanowisko przedstawicieli Nowego Ateizmu*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. tenże, Kraków 2014, s. 161-174; tenże, *Teologia w świecie nauk*, w: *Krakowski dialog teologiczny – próba bilansu*, red. Ł. Kamykowski, Kraków 2018, s. 115-127.

⁷ Por. E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, „Znak” 169-170 (1968), 7-8, s. 979.

⁸ Więcej na ten temat: D. Wąsek, *Teologia*, w: *Interdyscyplinarność w naukach humanistycznych i społecznych*, red. P. Urbańczyk, M. Jakubiec, <https://www.copernicuscollege.pl/podreczniki/interdyscyplinarnosc-w-naukach-humanistycznych-i-spoecznych> (dostęp: 3.09.2020).

Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe uwagi, za cel tego artykułu stawiam sobie ukazanie dwóch wybranych wątków antropologicznych, obecnych we współczesnej debacie teologii z naukami przyrodniczymi. Z uwagi na charakter tego tekstu nie będzie to dogłębna analiza poruszanych tematów, a jedynie zarysowanie mapy zagadnień z pytaniami teologicznymi, jakie one generują. Zastosuję więc metodę syntezy teologicznej i filozoficznej.

Po wprowadzeniu w historię człowieka na podstawie współczesnych odkryć nauk empirycznych zadam dwa pytania, z którymi powinien zmierzyć się teolog. Pierwsze, najbardziej oczywiste i najlepiej opracowane, dotyczy możliwości pogodzenia kreacjonistycznej i ewolucyjnej drogi tłumaczenia procesu stwórczego. Drugie pytanie wiąże się z kwestią duszy, jej natury i momentu pojawienia się w historii człowieka.

Stworzenie i rozwój człowieka według naukowego obrazu świata

Analizując dane paleontologiczne i śledząc ich ewolucyjną interpretację, należy stwierdzić, że przez zdecydowaną większość czasu nasz świat istniał bez człowieka. Ziemia liczy bowiem ok. 4,5 miliarda lat, organizmy żywe znajdują się na niej od 3,5 miliarda lat, dopiero od ok. 2 milionów lat zamieszkują ją pierwsze istoty człowiekowate, a obecność gatunku podobnego morfologicznie do człowieka współczesnego to historia sięgająca zaledwie 200 tysięcy lat wstecz⁹.

Jak pisał Denis Edwards, o ewolucyjnych początkach człowieka mówi się często w kontekście rozwoju mózgu. Pojawienie się pierwszych gatunków *homo* związane było ze zwiększeniem po-

⁹ Por. A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*, Opole 2007, s. 99.

jemności mózgu australopiteków z 450 do ponad 700 centymetrów sześciennych u *Homo rudolfensis* i aż do 1000 centymetrów sześciennych u *Homo erectus*. Pewną anomalią może się wydawać fakt, że później u neandertalczyków organ ten urósł do ok. 1600 centymetrów sześciennych, a u człowieka współczesnego ma średnio ok. 1350 centymetrów sześciennych, jednak biorąc pod uwagę stosunek między tą wielkością a masą całego ciała, to my dysponujemy dzisiaj największym relatywnie mózgiem¹⁰.

Niektórzy badacze twierdzą, że gdyby to wielkość mózgu decydowała o wyjątkowych zdolnościach i predyspozycjach, to płetwal błękitny byłby od nas pięć razy inteligentniejszy, ponieważ ma mózg pięć razy większy od człowieka – tymczasem doświadczenie wskazuje, że tak nie jest. Badanie mózgu jest jednak dobrym kierunkiem w poszukiwaniu przekonania o naszej szczególnej pozycji na Ziemi, choć naukowcy zwracają uwagę nie tyle na wielkość tego organu, ile na jego wewnętrzną strukturę. Uważają, że przewagę ewolucyjną dały nam lepiej rozwinięte funkcje poznawcze, takie jak język i myślenie, a za nie odpowiedzialna jest głównie część mózgu zwana płatem czołowym. W kwestii jego wielkości dominujemy nad prawie wszystkimi innymi gatunkami. Znak zapytania pojawia się jednak, gdy spojrzymy na mózgi niektórych małych człokształtnych; widzimy, że posiadają ten płat równie dobrze rozwinięty. Wtedy najczęściej dodaje się jeszcze dwa elementy, które w sposób szczególny charakteryzują strukturę mózgu naszego gatunku. Pierwszy z nich to tak zwane pole 10, zlokalizowane w bocznej części kory przedczołowej. Mamy je średnio dwa razy większe niż małpy człokształtne. Odpowiada ono głównie za pamięć, planowanie, elastyczność poznawczą, myślenie abstrakcyjne, inicjowanie zachowań pożądanых i hamowanie zachowań niepożądanych, uczenie się reguł oraz wybieranie istotnych informacji spośród wszystkich tych, których dostarczają nam zmysły. Druga wyjątkowa cecha

¹⁰ Por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013, s. 156.

to ilość przedczołowej substancji białej, która znajduje się pod warstwą kory i jest zbudowana z wypustek nerwowych łączących ją z resztą układu nerwowego. Odpowiada ona za szybkość i jakość komunikacji między poszczególnymi elementami mózgu, a więc dzięki niej zyskujemy elastyczność w wykorzystywaniu zgromadzonych informacji¹¹.

Niezależnie od przyjętego sposobu patrzenia naukowcy w większości są zgodni, że o aktualnej pozycji człowieka wśród gatunków zamieszkujących Ziemię zdecydował dynamiczny wzrost inteligencji związany z podejmowaniem nowych wyzwań i pogłębiającymi się interakcjami społecznymi. Rozwój ten łączony jest z łatwością w procesie adaptacji do zmieniających się warunków życia, z podejmowaniem współpracy w przypadku obrony przed niebezpieczeństwami, altruizmem i innymi formami wspierania się w ramach grupy. Wojciech Grygiel dodał do tego katalogu jeszcze jedną, istotną moim zdaniem, cechę, pisząc o „unikalnej dla naszego gatunku zdolności do rozpoznania własnych potencjalności i świadomego ich aktualizowania, dzięki czemu człowiek może osiągać coraz wyższe szczeble doskonałości w swoim osobistym rozwoju”¹². Wspomniany już Denis Edwards zwrócił uwagę na fakt, że pierwotna zdolność do kooperacji i wzajemna troska dotyczyły wyłącznie osób uważanych za swoje i nie wykraczała poza grupę: wszyscy inni traktowani byli z podejrzliwością jako potencjalni konkurenci. Do zmiany tej postawy i otwarcia się na obcych potrzeba było

¹¹ Por. D. Wąsek, *Człowiek świni „świnią”? O etyce w podejściu do zwierząt hodowlanych*, w: *Hodowla i produkcja świń na tle uwarunkowań krajowych i europejskich. Materiały konferencyjne: XIII Szkoła Zimowa im. Profesora Mariana Różyckiego*, Szczecin–Kraków 2020, s. 46; F. Facchini, *Przygoda człowieka. Przypadek czy stworzenie*, tłum. A. Popławska, Kraków 2008, s. 31-36; R. Dunbar, *Człowiek. Biografia*, tłum. Ł. Lamża, Kraków 2016.

¹² W.P. Grygiel, *Człowiek wobec nauki – przez transgresję ku transcendencji*, w: *Po człowieku? Między kryzysem a nadzieją*, red. M. Lipowicz, Kraków 2018, s. 289.

nowego czynnika kulturowego, „jak orędzie proroka lub doktryna wielkiego filozofa”¹³.

Pytanie 1: Jak pogodzić biblijny i ewolucyjny obraz stworzenia?

Ten dylemat został rozwiązany już wiele lat temu i u zdecydowanej większości teologów rozwiązanie to nie budzi zastrzeżeń. Osoby wierzące utrzymują, że człowiek został stworzony przez Boga i jest podtrzymywany w istnieniu dzięki Jego woli. Wszystkie mechanizmy, także ten ewolucyjny, „stopniowo dążą do realizacji boskiego planu i stanowią dzieło Boga stwórcy w swojej złożonej harmonii”¹⁴. Jan Paweł II w katechezie *Człowiek – obraz Boży – istotą duchowo-cielesną* z 16 kwietnia 1986 roku powiedział: „z punktu widzenia nauki wiary, nie widać trudności, gdy chodzi o uzgodnienie problemu pochodzenia człowieka co do ciała z hipotezą ewolucjonizmu, chociaż trzeba dodać, że hipoteza wskazuje tylko na prawdopodobieństwo, a nie mówi o naukowej pewności”¹⁵. W jednym z późniejszych przemówień wypowiedział się jeszcze dobitniej: „Dzisiaj, prawie pół wieku po publikacji encykliki [*Humani generis* (1950)], nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”¹⁶. Upraszczając, można powiedzieć, że w znacznej mierze współcześni myśliciele chrześcijańscy optują za stanowiskiem, że Bóg

¹³ Por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 158n.

¹⁴ F. Facchini, *Przygoda człowieka*, s. 20.

¹⁵ Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży – istotą duchowo-cielesną* (1986), <https://www.apostol.pl/janpawelii/katechezy/bog-ojciec/cz%5820-wiek-obraz-bo%58bcy-istot%485-duchowocieleesn%485> (dostęp: 06.09.2020).

¹⁶ Tenże, *Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk* (1996), <https://nauka.wiara.pl/doc/469445.Magisterium-Kosciola-wobec-ewolucji/2> (dostęp: 06.09.2020).

stworzył (stwarza) człowieka, posługując się mechanizmem ewolucyjnym.

Po przeciwnej stronie barykady operują tzw. kreacjoniści, utrzymujący, że istnieje konflikt między naukowym modelem stworzenia a opisem z Księgi Rodzaju. Wynika on jednak raczej z nieumiejętności czytania Biblii niż z realnej niezgodności między tymi dwoma źródłami wiedzy. Ernan McMullin w sposób syntetyczny i wyczerpujący odniósł się do metodologicznego kontekstu tej kwestii, pisząc: „Jeśli mianowicie istnieje konflikt między literalną interpretacją Pisma Świętego a dobrze dowiedzioną prawdą naturalną o świecie, stanowi to dla nas znak, by poszukiwać metaforycznej interpretacji tego fragmentu na podstawie przypuszczenia, że taką interpretację miał na myśli autor”¹⁷. Edwards z istotnych tez teologicznych w biblijnym tekście o stworzeniu wymienił następujące: preegzystencja i transcendencja Boga względem wszystkich stworzeń; ciągły związek wszystkich bytów z Bogiem jako związek stworzenia ze swoim Stwórcą; boski zachwyt stworzeniem; boska proklamacja tego, że stworzenie jest dobre; błogosławieństwo, które czyni stworzenia płodnymi; stworzenie istot ludzkich na Boże podobieństwo; wezwanie istot ludzkich do pracy ze stworzeniem, a także troska o nie, jako że i Bóg troszczy się o swoje dzieło; społeczna natura ludzkiej osoby; idea, zgodnie z którą mężczyzna i kobieta reprezentują boski obraz; dobro ludzkiej seksualności i małżeństwa; realność grzesznego ludzkiego buntu przeciw Bogu, który przynosi odseparowanie od Boga, od innych istot ludzkich i od samego stworzenia; trwała boska obietnica zbawienia¹⁸.

Na kanwie stanowisk kreacjonistycznych zbudowano koncepcję Inteligentnego Projektu, której założenie opiera się na przekonaniu, że doskonałość obserwowanej w przyrodzie złożoności wyklucza możliwość jej ewolucyjnego powstawania, więc musia-

¹⁷ E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Tarnów 2006, s. 23.

¹⁸ Por. D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016, loc. 145-230 (wersja MOBI).

ła być ona wynikiem zaplanowanej, bezpośredniej interwencji Stworzyciela. Józef Życiński uważał, że konflikt między teologią a Darwinowską teorią doboru naturalnego nie posiada mocnego uzasadnienia merytorycznego, ale jest wynikiem „fobii rozwinętych w początkach naszego [XX] stulecia przez fundamentalizm, który nie był w stanie wyzwolić się z tęsknot za fizykoteologią i fizykobiologią”¹⁹. Obecnie stanowisko to doczekało się przekonującej krytyki zarówno ze strony filozofii nauki, teologii naturalnej, jak i kognitywistyki²⁰.

Podsumowując, w odpowiedzi na powyższe pytanie należy podkreślić możliwość i potencjalną ortodoksyjność antropologii chrześcijańskiej uprawianej w duchu ewolucjonizmu z jednoczesnym wezwaniem do właściwej hermeneutyki biblijnej. Wtedy nie tylko przezwycięży się potencjalne konflikty, ale też wydobędzie istotne treści, ukryte za metaforami z Księgi Rodzaju.

Pytanie 2: Jak definiować naturę duszy i określić moment animacji?

Problem duchowego pierwiastka w człowieku to zagadnienie dość skomplikowane i pozostawiające wciąż więcej pytań niż odpowiedzi. Z jednej bowiem strony, myśląc o naukowym obrazie człowieka, wydaje się, że jest zredukowany do wiązki neuronów. Z drugiej, intuicyjnie wyczuwamy, że jesteśmy czymś więcej²¹. Cytowany już włoski antropolog Fiorenzo Facchini zdobył się na następującą uwagę: „W przypadku człowieka można przyjąć

¹⁹ J. Życiński, *Boski Logos ukryty w ewolucji*, w: M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 2016, s. 197.

²⁰ Por. D. Wąsek, W. Grygiel, *Przyczynki do teologii ewolucyjnej*, w: *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. T. Maziarka, Kraków 2019, s. 155-171.

²¹ Por. W.B. Drees, *Nauka wobec wiary. Spory, debaty, konteksty*, tłum. K. Skonieczny, Kraków 2016, s. 61-62.

szczególny wkład Stworzyciela. Człowiek jest zarazem owocem ewolucji i działania Stwórcy, lecz w inny sposób niż wszystkie pozostałe stworzenia na Ziemi, mianowicie ze względu na posiadaną duszę, która nie może brać swego początku z możliwości stwórczych żywej materii²². Z jednej strony to obecność duszy sprawia więc, że możemy mówić o jakościowej, a nie tylko ilościowej różnicy między człowiekiem i zwierzętami, a z drugiej ten „element” jest darem od Boga, a nie wynikiem rozwoju na poziomie biologii. Tezy te zgodne są ze stanowiskiem Magisterium Kościoła i korespondują ze wspomnianym już wystąpieniem Jana Pawła II, w którym stwierdził on, że „nauka wiary niezmiennie utrzymuje, że duchowa dusza ludzka została stworzona bezpośrednio przez Boga. Tak więc zgodnie z wyżej wspomnianą hipotezą, ciało ludzkie, pozostające w ustalonym przez Stwórcę porządku sił witalnych, mogło się stopniowo ukształtować z istniejącej uprzednio materii ożywionej. Natomiast materia nie jest sama z siebie zdolna wyłonić duchowej duszy, która stanowi ostatecznie o «uczłowieczeniu»”²³.

Jaka jest natura tego duchowego pierwiastka? W historii chrześcijaństwa najczęściej traktowano go jako nieśmiertelny „element”, który po połączeniu z ciałem tworzy pełne człowieczeństwo²⁴. W *Liście do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores Episcoporum”* (1979) Kongregacja Nauki Wiary wskazała, że jest on odpowiedzialny za ludzką świadomość i wolę²⁵. Facchini połączył ten bezpośredni dar od Boga

²² F. Facchini, *Przygoda człowieka*, s. 27.

²³ Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży – istotą duchowo-cielesną*.

²⁴ Różne wymiary tak rozumianej duszy opisał E. Boncinelli, *Czy nauki neurologiczne przekreśliły duszę?*, w: *Czy dusza istnieje? Między nauką a wiarą*, red. Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Włoskich, tłum. D. Chodnycki, Kielce 2009, loc. 632-769 (wersja MOBI).

²⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores Episcoporum”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 1995, s. 155.

z ludzką zdolnością do transcendowania, przekraczania tego, co tu i teraz, sugerując, że animacja jest nie tylko wyposażeniem człowieka w dodatkową możliwość, ale i wynikiem podzielenia się przez Stwórcę Jego władzą nad światem²⁶.

Śledząc współczesne debaty teologii z neuronaukami, wydaje się, że optymalna odpowiedź na powyższe pytanie powinna być redagowana raczej przy użyciu czasowników niż rzeczowników. Uwzględniając tradycję semicką²⁷ i niektóre modele antropologiczne, możemy zrezygnować z mówienia o duszy jako o „czymś”, z czego składa się człowiek, na rzecz traktowania jej jako specyficznej formy ludzkiej aktywności. Przykładowo Gisbert Greshake podkreślał, że dzielenie bytu ludzkiego na sferę cielesną i duchową jest zabiegiem nieuprawnionym. Według niemieckiego teologa człowiek „bywa ciałem” wtedy, gdy podejmuje wszystkie „światowe aktywności” i wysiłki, by kształtować świat i dać się kształtować światu. Analogicznie, „bywa duszą”, gdy korzysta z możliwości otwierania się na Boga i budowania z Nim bezpośredniej relacji²⁸. Choć podejście to generuje kolejne pytania i wątpliwości, pozwala wiarygodnie konfrontować się z naukami o mózgu, ponieważ nie zawłaszcza dla teologii kwestii świadomości, wolności i różnych procesów myślowych, uwzględniając możliwość biologicznych podstaw tych zjawisk²⁹.

Kiedy na mapie ewolucyjnego rozwoju nastąpił tzw. moment animacji, a więc chwila, w której Bóg zdecydował się na ofiaro-

²⁶ Por. F. Facchini, *Przygoda człowieka*, s. 38.

²⁷ Por. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 107-110.

²⁸ Por. G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 2010, s. 88-90.

²⁹ Por. D. Wąsek, *Teologia katolicka w konfrontacji z neuronaukami: przyczynek do dialogu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” LXIV (2018), s. 167-181; tenże, *Natura wolności i konsekwencje jej posiadania. Teologia katolicka w konfrontacji z neurobiologią*, w: *Dusza – umysł – wolna wola. Artykuły opracowane na podstawie referatów wygłoszonych na sesji „Dwu-głos Nauki” w Poznaniu, 27 listopada 2014 roku*, Poznań 2015, s. 47-60.

wanie nam duszy? Facchini wskazał, że nastąpiło to, gdy mózg był na tyle rozwinięty, by zadawać sobie pytania na temat życia i śmierci, oraz zdolny, by spostrzec, że istnieje rzeczywistość, która przewyższa ten świat³⁰. W innym kierunku podążyła myśl Gerharda Lohfinka. Połączył on początki mówienia o duszy z uzyskaniem przez stworzenie poczucia wolności osobowej i suwerenności. W plastyczny, wręcz poetycki sposób niemiecki egzegeta opisał proces prowadzący do tego celu: „Była to niewyobrażalnie długa droga, trwająca dłużej niż trzy miliardy lat – droga od pierwszych sinic, cyjanobakterii, płazów, które odważyły się wyjść z morza na ląd, poprzez pierwsze ssaki aż do *homo sapiens*. W jakimś momencie – w momencie przejścia od małych człękoksztalnych do człowieka – użyte zostały pierwsze narzędzia: toporki z nieociosanego kamienia. W jakimś momencie, być może wówczas, gdy wspólne polowanie zaczęło wymagać coraz bardziej złożonych strategii, zmieniły się struktury mózgu, co umożliwiło bardziej wydajną pracę neuronów. W jakimś momencie, być może w wyniku «wady» genetycznej, krtani się obniżyła, umożliwiając w ten sposób rozwój umiejętności mówienia naszych na pół zwierzęcych przodków. W jakimś momencie – w związku z coraz bardziej zróżnicowanym językiem – człowiek po raz pierwszy uzyskał świadomość siebie samego, a wraz z tą świadomością pojawiła się – jak krucha roślina – wolność. Nie wiemy, kiedy człowiek po raz pierwszy w sposób całkowicie wolny powiedział «tak» bądź «nie». Musiało się to jednak w jakimś momencie wydarzyć. I w jakimś momencie ludzie zaczęli korzystać z owego niepojętego daru wolności i rozumu, by wychwalać jakąś wyższą istotę – niezależnie od tego, jak ją sobie wyobrażali”³¹. Dlaczego właśnie wolność i suwerenność? Gerhard Lohfink wyjaśnił: „Bóg pragnie partnera, który potrafi powiedzieć «nie», właśnie dlatego, że potrzebuje partnera, który jest zdolny

³⁰ Por. F. Facchini, *Przygoda człowieka*, s. 44.

³¹ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, tłum. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2005, s. 41.

powiedzieć «tak». Bez wolności istniałyby tylko marionetki i maszyny, a nie ludzie, którzy kierują się zaufaniem i miłością»³².

Podsumowując, możemy stwierdzić, że wierzymy w pochodzenie duszy bezpośrednio od Stwórcy. Nie wiemy do końca, jaka jest jej natura, ale możemy zaryzykować stwierdzenie, że jej główną funkcją jest nawiązywanie i utrzymywanie kontaktu z Bogiem. Biorąc pod uwagę ewolucyjny rozwój człowieka, trudno określić nie tylko moment, od którego możemy datować „uduchowienie” naszego gatunku, ale nawet stwierdzić, że to był moment, ponieważ nabywanie naturalnych zdolności, w oparciu o które można prowadzić życie duchowe, stanowiło długotrwały proces.

Zakończenie

We wprowadzeniu do tego tekstu zadałem sobie pytanie o dwa główne wątki antropologiczne, obecne w dialogu teologii z naukami empirycznymi. W odpowiedzi skoncentrowałem się na ewolucyjnym charakterze stworzenia człowieka i kwestii natury duszy. Pierwsze zagadnienie doczekało się rozwiązania nawet na poziomie Magisterium Kościoła i uzgodnienie ewolucyjnego charakteru powstania człowieka co do ciała z konkluzjami teologicznymi nie generuje już poważniejszych problemów. Zdecydowanie trudniej jest z refleksją na temat pierwiastka duchowego, ponieważ wydaje się, że jedynym pewnikiem jest fakt istnienia duszy i jej stworzenie za pomocą bezpośredniej interwencji Boga. Sam moment takiej interwencji w historii Ziemi, koncepcja duszy i charakterystyka jej funkcji wciąż pozostają w kręgu teologicznych hipotez i spekulacji.

Powyższa prezentacja nie wyczerpuje katalogu zagadnień mieszczących się w jej tytule. Wydaje się, że wśród nieporuszono-

³² Tamże, s. 41-42.

nych tutaj wątków najciekawsze i często eksploatowane w debacie antropologii teologicznej z naukami przyrodniczymi są problemy istnienia wolnej woli i religijności w kontekście odkryć neurobiologii.

Dobrym podsumowaniem zawartych tu refleksji wydaje się wniosek sformułowany przez Józefa Bremera: „Doceniając wyniki uzyskane w powyższych badaniach, należy pamiętać, że zajmujące się człowiekiem współczesne neuronaukowe teorie – w tym także neuroteologia – nie dostarczają ostatecznego uzasadnienia dla naszej ludzkiej egzystencji. Nie zamierzają one także, a nawet nie potrafią, podać metafizyczno-egzystencjalnej odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek. Objaśniają ludzkie zachowania i stany przeżyciowe, wychodząc od neuronalnego badania funkcji mózgu, a tym samym od naszego ludzkiego ciała. [...] Biorąc ten stan rzeczy na poważnie, możemy mówić o otwieraniu się nowej, istotnej dla teologii perspektywy, jaką stwarzają jej współczesne badania mózgu”³³. Choć autor pisał o neuronaukach, możemy ekstrapolować ten punkt widzenia na pozostałe nauki empiryczne i stwierdzić, że choć nie mogą one wyjaśnić wszystkich wątków antropologicznych, ich ignorowanie w debacie teologicznej pozbawiłoby ją istotnego wymiaru i kontekstu.

The anthropological issues in theological disputation with empirical sciences

The text focuses on two anthropological issues present in the dialogue between theology and empirical sciences: the possibility of compatibility between the creationist and evolutionary way of explaining the creative process and the question of the soul, its nature and the moment of its appearance in human history. The first problem has been just solved at the level of the Church's

³³ J. Bremer, *Interdyscyplinarne znaczenie neuronauk*, Kraków 2016, s. 40.

Magisterium, and the harmonization of the evolutionary origins of the human body with theological conclusions does not generate any serious problems. It is much more difficult to reflect on the spiritual element because it seems that the only certainty is the existence of the soul and its creation by a direct intervention of God. The moment of such an intervention in the history of the Earth, the concept of the soul and the characteristics of its functions, still remain within the sphere of theological hypotheses and speculations.

Noty o autorach

BUJAK Janusz, dr hab. prof. US, kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Główne obszary zainteresowań naukowych to dialog ekumeniczny, eklezjologia, antropologia teologiczna, chrystologia i mariologia.

CZAJKOWSKA Agnieszka, prof. dr hab., prof. UJD w Częstochowie, absolwentka polonistyki na Uniwersytecie Warszawskim i studiów doktoranckich na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, pracownik naukowy Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie, kierownik Zakładu Historii Literatury Polskiej XIX wieku. Autorka książek poświęconych literaturze XIX i XX wieku, licznych artykułów naukowych, a także popularnonaukowych. Współzałożycielka Fundacji „Silva rerum polonorum”, zajmuje się badaniami literatury polskiej XIX i XX wieku, a także polskiej spuścizny za granicą (Ukraina, Czechy, Wielka Brytania, Włochy).

GOGOLA Wiesław, prof. dr hab., o. karmelita bosy, teolog duchowości. Studia teologiczne i specjalistyczne z duchowości odbył na „Teresianum” w Rzymie oraz na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 2000 roku zatrudniony w Katedrze Historii Duchowości na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II; w latach 2005-2008 wykładał na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie; jest założycielem Karmelitańskiego Instytutu Duchowości (1991) i jego dyrektorem. Specjalizuje się w teologii duchowości ogólnej, karmelitańskiej i życia konsekrowanego.

GUZOWSKI Krzysztof, prezbiter diecezji lubelskiej/łódzkiej, prof. nauk teologicznych, pracownik Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jego badania koncentrują się na personalizmie i pneumatologii. Uczestnik ruchu charyzmatycznego w Polsce, założyciel wspólnoty zakonnej „Słudzy Ducha Pocieszyciela”.

JAGODZIŃSKI Marek, prof. dr hab., ksiądz diecezji radomskiej, teolog dogmatyk, zatrudniony w Katedrze Teologii Prawosławnej, Sekcja Ekumeniczna, Instytut Teologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii.

KAHLE Michael, dr teologii, prałat. Studia filozoficzne i teologiczne odbywał w Bonn, Münsterze i Rzymie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 2001 roku w kościele św. Ignacego w Rzymie. W latach 2003-2006 posługiwał jako wikary w Kolonii, a w latach 2006-2012 był wikarym katedralnym i ceremoniarzem w katedrze kolońskiej. W 2011 roku, w trakcie pielgrzymki Benedykta XVI do Niemiec, pełnił funkcję koordynatora liturgii. W latach 2012-2015 był dyrektorem arcybiskupiego konwiktu teologicznego Collegium Albertinum w Bonn. Od 2015 roku jest współpracownikiem Kongregacji ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów w Watykanie.

KERGER Tom, święcenia kapłańskie otrzymał w 2000 roku, należy do archidiecezji Luksemburg; dr teologii; pracował jako wikary, a następnie proboszcz. W 2009 roku uzyskał habilitację na Uniwersytecie w Trewirze (Niemcy) na podstawie rozprawy „Pia interpretatio. Vier Theologen im Gespräch mit dem Islam”. Od 2009 roku jako profesor wykłada teologię fundamentalną w Wyższym Seminarium Duchownym w Luksemburgu. W 2017 roku został proboszczem katedry Najświętszej Maryi Panny w Luksemburgu; pełni funkcję moderatora parafialnego

miasta Luksemburg; jest dziekanem, kanonikiem kapitułnym oraz wikariuszem biskupim i osobistym doradcą arcybiskupa Luksemburga.

KLINKOWSKI Jan, ks. dr hab., prof. PWT, biblista, prezbiter diecezji legnickiej; dyrektor Akademii Myśli Chrześcijańskiej przy Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy. W latach 1998-2005 dyrektor Diecezjalnego Kolegium Teologicznego w Legnicy i wykładowca w Kolegiach Teologicznych w Wałbrzychu i Jeleniej Górze. Kierownik Katedry Nowego Testamentu i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym im. Edyty Stein w Zielonej Górze oraz w seminariach duchownych we Wrocławiu, Legnicy i Świdnicy. Jest dyrektorem Studium Turystyki Biblijnej przy PWT we Wrocławiu oraz wicemoderatorem Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w diecezji legnickiej. Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Od 2015 roku członek Komitetu Nauk Teologicznych przy wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych Polskiej Akademii Nauk. Autor kilkunastu książek naukowych i kilkudziesięciu artykułów naukowych. Organizator wypraw naukowych do Egiptu, Izraela, Jordanii, Syrii, Libanu, Turcji Wschodniej, Iranu i Etiopii.

LESZCZYŃSKI Rafał Marcin, dr hab. teologii historycznej, prof. Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Zajmuje się filozofią starożytną, patrologią oraz reformacją XVI wieku.

LEŚNIEWSKI Krzysztof, prof. dr hab., prof. KUL, kierownik Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Obszary badań naukowych: antropologia chrześcijańska, duchowość prawosławna, terapia hezychastyczna, patrologia, teologia jedności Kościoła.

MALINA Artur, prezbiter archidiecezji katowickiej, prof. dr hab. nauk teologicznych, dr nauk biblijnych; wykłada na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach; wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich; członek m.in.: Catholic Biblical Association of America, Society of Biblical Literature, Polskiego Towarzystwa Filologicznego i Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk (kadencje 2007-2010; 2011-2014, 2020-2023).

NAPIÓRKOWSKI Andrzej A., prof. zw. dr hab., paulin. Od 2001 roku kieruje Katedrą Eklezjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu. Jego badania naukowe obejmują eklezjologię integralną, chrystologię fundamentalną, zagadnienia ekumeniczne, w tym szczególnie kwestię usprawiedliwienia, mariologię. Członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. W latach 2002-2008 pełnił funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Paulinów w Krakowie oraz przeora klasztoru Na Skałce. Autor ponad 30 książek oraz ponad 200 publikacji naukowych.

PIELKA Paweł, kapłan diecezji sosnowieckiej, w 1992 roku ukończył Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W latach 1992-1994 był stypendystą w L'Institut d'études politiques de Bordeaux we Francji. W 2010 roku obronił doktorat z teologii fundamentalnej na Pontificia Università Gregoriana w Rzymie. Od 2016 roku jest wykładowcą w Katedrze Eklezjologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

PORADA Rajmund, ksiądz diecezji opolskiej; dr hab. nauk teologicznych; prof. UO; zastępca dyrektora Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Opolskiego; członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk; redaktor naczelny czasopisma naukowego „Studia Oecumenica”; członek: Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Europejskiego Towarzystwa Teologii

Katolickiej; obszary badawcze: dialog ekumeniczny, problematyka ekumeniczna w zakresie soteriologii, eklezjologii i eschatologii.

STICKELBROECK Michael, ks. prof. dr hab., w 1993 roku uzyskał tytuł doktora teologii; w 1995 roku otrzymał święcenia kapłańskie w St. Pölten (Austria); od 2012 roku członek Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej; habilitacja w 2001 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Ludwig-Maximilian w Monachium, współwydawca i redaktor czasopisma „Forum Katholische Theologie”; wykładowca dogmatyki i sakramentologii. Gościnne profesury: Papieski i Cywilny Wydział Teologii w Limie (Peru), Instytut Nauk Religijnych „S. Bonifatius” Tiltenberg, Haarlem (Holandia), od 2002 roku profesor dogmatyki i teologii ekumenicznej w Wyższej Szkole Teologiczno-Filozoficznej w St. Pölten (Austria).

SZLACHTA Bogdan, prof. dr hab., profesor UJ i Akademii Ignatianum w Krakowie, prawnik i filozof, autor m.in. monografii, kilku zbiorów esejów, kilkuset artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych, redaktor wielu prac zbiorowych i wyborów tekstów, redaktor *Słownika społecznego*, WAM, Kraków 2004, i współredaktor serii „Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej”; redaktor „Politei. Pisma Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ” (od 2004 roku) i „Myśli Politycznej” (od 2019 roku); członek Academia Europaea z siedzibą w Londynie i Komitetu Nauk Politycznych PAN.

WĄSEK Damian, kapłan diecezji bielsko-żywieckiej, dr hab., prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca w Instytucie Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu na tej uczelni, członek Polskiej Akademii Umiejętności (sekcja Filozofii Nauki), współpracownik Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego, członek

zarządu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce oraz Polskiego Towarzystwa Teologicznego. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z kierunkami reformy Kościoła, dialogiem nauka–wiera oraz prowadzi spór z nowym ateizmem. Zajmuje się również analizą nauczania papieża Franciszka.