

JERZY ROSIEWICZ

Akademia Wychowania Fizycznego
w Warszawie

JÜRGEN MOLTMANN — NEGACJA NADRZĘDNOŚCI DUSZY NAD CIAŁEM

Tekst stanowi kontynuację rozważań zawartych w artykule *Protestantyzm wobec ciała ludzkiego* („Edukacja Filozoficzna” 20/1995, s. 212-224). Postawiono w nim tezę, że na gruncie refleksji protestanckiej próbuje się kojarzyć teologię z nauką, a zwłaszcza konfesyjno-filozoficzne refleksje o człowieku z zagadnieniami ogólnoprzrodniczymi. Ów zabieg postuluje np. W. Pannenbergowi nie tylko do afirmacji zasadniczego dogmatu luteranckiego zakładającego, że dusza umiera i zmartwychwstaje wraz z ciałem, ale także do rozwinięcia tego poglądu, tj. do stwierdzenia, że byt ludzki nie zawiera jakiejś innej rzeczywistości, przeciwstawnej ciału, określanej mianem duszy; podobnie jak nie istnieje rzeczywistość czysto mechanicznych, nie wiadomie poruszanych ciał. Jedno i drugie jest — zdaniem wybitnego filozofa i teologa protestanckiego — abstrakcją. Rzeczywista jest tylko jedna struktura psychosomatyczna, jak stanowi człowiek. W związku z tym dochodzi on do wniosku, że chrześcijańska nauka o nieśmiertelności duszy utraciła całkowicie swoje podstawy. Skoro nie ma duszy w sposób istotny różniący się od ciała i samoistnie mu się przeciwstawiającej, to mijają się z celem rozstrzygnięcia kwestii jej nieśmiertelności.

Również prezentowany w tym tekście J. Moltmann nawiązuje do rozważań współczesnych przedstawicieli nauk o człowieku (a także ekologów), co pozwala mu postawić tezę — nie do zaakceptowania na gruncie innych wyznaczników — przyjmując równość duszy i ciała w sferze uwarunkowań sakralnych, perspektyw eschatologicznej i soteriologicznej. We wspomnianym powyżej tekście pojawiła się informacja, że rozwinięcie tego tematu wymaga jednak odrębnego studium, pozostaje więc w niniejszym artykule z treści wskazanego artykułu.

Protestantyzm — filozofia czy teologia?

Ponieważ myślenie protestanckie zdominowane jest przede wszystkim przez egzegezę, próby fenomenologii i hermeneutyki biblijnej, przeto w jej obrębie wykształciła się nowa optyka, odmienny sposób ujmowania problematyki chrześcijańskiej w odróżnieniu od katolicyzmu i prawosławia. W tych dwóch nurtach wykształciły się wyraźnie (zwłaszcza w katolicyzmie) dwie opcje: filozoficzna i teologiczna, czysto zresztą w różnorodnych poglądach przenikającej się nawzajem. Natomiast

w przypadku protestantyzmu, podstawowy, tj. biblijny punkt wyjścia rozważała nad zasadność refleksji reformatorskiej, zaważyła na zhegemonizowaniu jej wykładni przez myśl teologiczną. Dlatego też w przypadku wybitnych myślicieli protestanckich mamy do czynienia ze zjawiskiem, które P. Tillich określa mianem „teologizacji filozofii”, tj. ze zsyntetyzowaniem owych dwóch dziedzin pod zwierzchnictwem teologii. Duża liczba filozofów protestanckich otwarcie podkreśla, że ich wypowiedzi mają równie charakter teologiczny. Typowym tego przykładem są poglądy Jürgena Moltmanna, który z zasady nie przestrzega granicy między teologią i filozofią, wprowadzając na grunt swoich rozważań pojęcia i kategorie właściwe zapisom skrypturystycznym, czyniąc z nich punkt wyjściowy do badań nad naturą wiata i człowieka.

W związku z tym pojawia się trudność natury formalnej dotycząca wypowiedzi, które bezpośrednio odnoszą się do koncepcji i teorii o wydźwięku teologicznym. Może to sprawiać wrażenie, iż autor tego artykułu miesza porządek: porządek filozoficzny — tj. porządek dotyczący rozważań w obrębie samego rozumu, z obszarem refleksji właściwej przemysłom cyfrowym i konfesyjnym, odwołując się do kontekstu uzasadnienia opartego na irracjonalnej wierze, metafizyce religijnej, przyjmując za pewnik dogmaty wiary, treści zawarte w przekazach skrypturystycznych. Jednakże w prezentowanym tekście chodzi przede wszystkim o przedstawienie zagadnień biblijno-teologicznych wyłącznie w perspektywie interpretacji wyjącej o charakterze filozoficznym, nie zmierzającej w żadnej mierze do uogólnień kryptoteologicznych czy kryptokonfesyjnych.

Natura wiata i człowieka

w perspektywie refleksji konfesyjno-ekologicznej

Jürgen Moltmann, autor wielu wybitnych prac na gruncie myśli protestanckiej, w przedostatniej z nich (*Bóg w stworzeniu*, 1985, nb. pierwszej przetłumaczonej na język polski) podjął problematykę dotyczącą stworzenia wiata i człowieka. Rozpatrywana jest ona i traktowana w niemieckiej teologii protestanckiej jako „nauka o stworzeniu” od czasów słynnej dysputy zapoczątkowanej w okresie nazistowskim pomiędzy Kościołem wyznaniowym (Bekennende Kirche) a Niemieckimi Chrześcijanami (Deutsche Christen). Wzięli w niej udział m. in. tak znani myśliciele, jak K. Barth, E. Brunner, E. Gogarten i P. Althaus. W jej wyniku ukształtowały się dwa stanowiska zwane „teologią naturalną” i „teologią objawienia”. Pierwsze wskazuje, że nadprzyrodzony, tj. boski porządek wiata może być odkryty, rozpatrywany i pojęty dzięki analizie naturalnych warunków istnienia narodów i ras oraz jego transcendentalny wpływ przejawia się m. in. „w dojściu Hitlera do władzy”; drugie natomiast jawi się jako teologia „słuchająca i mocno trzymająca się Jezusa jako Słowa Boga” (sformułowanie to pochodzi z pierwszej tezy *O wiadzenia Teologicznego* z Barmen, 1934)¹.

¹ J. Moltmann: *Bóg w stworzeniu*. Kraków 1995, s. 25.

Okazuje si , e współcze nie owe uj cia, które nic nie straciły na swojej aktualno ci, s w obliczu nowych, nieznanych w owym czasie kwestii—niewystarczaj ce, pomijaj ce istotne współcze nie problemy. Dotyczy to zwłaszcza nadmiernej, przemysłowej eksploatacji natury, poci gaj cej za sob nieodwracalne straty, degradacj przyrody. Pogł biaj cy si coraz bardziej kryzys ekologiczny został wywołany nieokiefznanym d eniem do władzy nad przyrod , praktycznym nihilizmem w podej ciu do wiata natury. Przybiera on zastraszaj ce, apokaliptyczne rozmiary, grozi, zdaniem J. Moltmanna, całkowitym unicestwieniem ycia na naszej planecie. Twierdzi on, e owa sytuacja i jej koszarne perspektywy wynikaj , maj swe ródło w kryzysie człowieka jako takiego, e to wła nie w nim nale y upatrywa wszelkie przyczyny degradacji rodowiska naturalnego. wiadczy on (tzn. kryzys) o zaniku człowiecze stwa, „nie ludzko ci” i nienaturalno ci d e , o bezbo no ci naszych dni i zatrwaja j cym zapomnieniu Absolutu².

Z tego wzgl du J. Moltmann stawia przed sob zadanie, pragnie — za pomoc „rozpoznania Boga obecnego w stworzeniu przez Ducha wi tego”—doprowadzi wszystkich ludzi do pokoju i pojednania z natur ³. Stanowi to niezb dny warunek realizacji projektu seterologicznego, warunek d enia i osi gni cia zbawienia. Poniewa Duch wi ty jest obecny we wszystkich stworzonych bytach, dlatego te ów projekt powinien obj cały kosmos. Powinien te uwzgl dnia konieczno ochrony i potrzeb piel gnacji ycia, gdy Absolut jest wła nie „miło nikiem” ycia. „Bóg moc swojego Ducha podtrzymuje wszystkie stworzenia i utrzymuje przy yciu”⁴.

J. Moltmann tworzy wi c i lansuje koncepcj teologii ekologicznej (nawi zuj c poniekd do Schweitzerowskiej filozofii ycia), opartej na prze wiadczeniu, i u podstaw, przyszło ci i nadziei wiata znajduje si Absolut w postaci „Trójjedynego Boga objawionego w Chrystusie”. Okre la ow teologi jako „pneumatologiczn nauk o stworzeniu w trynitarnym sensie”, twierdzi, i Absolut moc swego Ducha podtrzymuje wszystkie stworzenia — byty organiczne oraz nieorganiczne — ich istnienie i „trwanie przy yciu”.

J. Moltmann podkre la, i problemy ekologiczne s ci le zwi zane z zagadnieniami antropologicznymi, e mog one by rozwi zane tylko wtedy, gdy relacje mi dzy natur i lud mi zostan pozbawione stresów i napi , gdy charakteryzowa si b d pojednaniem, yciodajn symbioz i pokojem. Podkre la, e przebywanie ludzi w rodowisku naturalnym w pewnej mierze przypomina zamieszkiwanie Ducha w duszy i ciele ludzkim, e ten punkt widzenia mo e poło y kres wyalienowaniu człowieka z samego siebie i z otoczenia.

² Tam e, s. 26.

³ J. Moltmann stwierdza, e w latach trzydziestych problemem nauki o stworzeniu (nazwijmy j teologi przyrody) było rozpoznanie Boga. My l , e chodzi mu o rozpoznanie Boga w rozumieniu Tomaszowym, tzn., e za pomoc ekstraspekcji, czyli do wiadczenia zewn trznego, rozpozna mo na w przyrodzie lady, znamiona aktywno ci stwórczej Absolutu, tzw. „drogi” do Boga. Natomiast obecnie głównym problemem teologii jest nie tyle refleksja nad Absolutem jako takim, ile „poznanie stworzenia”, celem zapobie enia praktycznemu nihilizmowi w podej ciu do wiata natury (Tam e).

⁴ Tam e, s. 27.

Nowy paradygmat antropologiczny — zniesienie nadrz dno ci duszy nad ciałem

J. Moltmann jest programowo przeciwny wszystkim dycho- lub trychotomicznym koncepcjom antropologicznym, mówi cym o ludzkiej „duszy w ciełe” lub „ciele, duszy i duchu”, poniewa ich analizy prowadz —jego zdaniem — zawsze do wyabstrahowania duszy od ciała lub oddzielenia ciała od duszy poprzez operacje umysłu. Konsekwencj tego jest zagł bianie si w—z góry zało one — autonomiczne, nie przystaj ce do siebie zagadnienia, atomizacja poszczególnych „cz ci” człowieka, utrata holistycznego spojrzania. Przeszkadza to, czy te wr cz uniemożliwia zrozumienie cało ci, ontologii człowieka.

W zwi zku z tym Moltmann odrzuca wła ciw antropologii chrze cija skiej od jej najwcze niejszych pocz tków, tendencj do wywyszania, panowania duszy nad ciałem, poniewa prowadzi to do „dystansowania si od cielesno ci, do dyscyplinowania jej i traktowania instrumentalnie”⁵. Wykazuje on, e ta charakterystyczna dla chrze cija stwa tendencja wywodzi si i z poj cia wolno ci, i z historii wolno ci w wiecie zachodnim. Orzeka, e „Wolno samoopanowania wzrasta proporcjonalnie do dystansu osoby wobec swego ciała. «M dra dusza» jest nadrz dna wobec «głupiego ciała». «Rozkazuj ce ja» podporz dkowuje sobie «posłuszne ciało». Technologia produkcji sztucznych organów czyni cz ci ciała wymienialnymi, zast powalnymi i do pewnego stopnia zbytycznymi. Cały ten trend ku «spirytualizacji» duszy i «materializacji» ciała równie nie wiadomie dominuje w zachodniej antropologii”⁶.

Z pogl dem Moltmanna mo naby si zgodzi wtedy, gdyby wskazał on, e tendencja ta nie stanowi integralnego elementu historii wolno ci w wiecie zachodnim, e nie wynika z niej i nie tworzy jej cz ci, ale e idea wolno ci i jej rozmaite praktyczne realizacje wpłyn ły na utrwalenie koncepcji o nadrz dno ci aksjologicznej duszy w stosunku do ciała. Natomiast powy sze Moltmannowskie twierdzenie budzi jednak dwa istotne zastrze enia: 1. Idea panowania duszy nad ciałem wywodzi si z bliskowschodniego orfizmu i została przejt przez inne religie. Była ugruntowana w antyku przed chrze cija stwem i powstaniem cywilizacji zachodniej; 2. Koncepcja wy szo ci duszy nad ciałem wła ciwa chrze cija stwu, wcale nie ograniczyła si do cywilizacji zachodniej. Od wczesnego chrze cija stwa przemieszczała ku Wschodowi i najbardziej podkre lana jest w prawosławiu zarówno w wymiarze teoretycznym, jak praktycznym, ewoluuj c w kierunku teologii mistycznej, nie do przyj cia obecnie na gruncie katolicyzmu i protestantyzmu.

Konfesjocentryzm jako forma redukcjonizmu

Niezale nie od tego, czy z zaprezentowan powy ej argumentacj Moltmanna mo na si zgodzi czy nie, to jednak wyra na jest tendencja autora, d cego

⁵ Tam e, s. 409. J. Moltmann nawi zuje w tym wzgl dzie do nast puj cych autorów: P. -M. Pflügera (red.): *Die Wiederentdeckung des Leibes*. Fallbach 1981; D. Kampera, C. Wulfa: *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt 1982, s. 9 i nast.; J. Y. Fentonom: *Theology and Body*. Philadelphia 1974.

⁶ Tam e.

konsekwentnie do podważenia dysharmonii ontologicznej i aksjologicznej podmiotu ludzkiego, charakterystycznej dla tradycyjnego chrześcijaństwa. Jednakże popełnia on ten sam błąd, czy też uwypukla swoje niedopatrzenie, podobnie jak wiążący przedstawiciele innych wierzeń. A mianowicie zagłębiony jest jedynie w rozważania własnej swojej opcji teologiczno-filozoficznej, tzn. jest wyłącznie zainteresowany protestantyzmem, nie dostrzegając (nb. książka *Bóg w stworzeniu* opublikował w 1985 r.), i na gruncie katolicyzmu, zwłaszcza teologii (zatem w chrześcijaństwie), przewartościowanie stosunku do ciała zaznaczyło się nieco wcześniej. Dotyczy to zwłaszcza pierwszej w czterotomowym cyklu pracy Jana Pawła II z zakresu teologii ciała: *M czyni i niewiast stworzył ich* (Lublin 1981). Nie dostrzegł również, że tendencja przewartościowa stosunek do ciała, płci i miłości erotycznej szczególnie silna i szczególnie obrazoburcza, bo skierowana przeciw ortodoksji prawosławnej, występowała na przełomie XIX i XX wieku w rosyjskiej filozofii religii⁷. Podobny konfesjocentryczny, bo skierowany na własne wyznaczenie, punkt widzenia ma na zaobserwowanie w rozważaniach z zakresu teologii ciała u Jana Pawła II, który z kolei po pierwsze: nie zwrócił uwagi na wskazania myśli prawosławnej⁸; po drugie — nie dostrzegł obecnych przemian w myśli protestanckiej, np. w antropologu W. Pannenbergu i J. Moltmannu. Jest to z tego względu dziwne, i obaj (tzn. J. Moltmann i Jan Paweł II) głoszą — z różnej w sensie możliwości i dostojności pozycji społecznej — koncepcję ekumenizmu⁹, który w wydaniu Moltmanna jest dobrym świadectwem jego postawy zjednoczeniowej, ponieważ trudno znaleźć w niej (szczególnie w *Bogu w stworzeniu*) coś, co byłoby nie do przyjęcia z punktu widzenia teologii katolickiej¹⁰.

J. Moltmann, podobnie jak Paweł II, silnie zaangażowany w ruch ekumenicznym (każdy po innej stronie), głosi potrzebę stosowania metody ekumenicznej, przyjmującej konieczność nawoływania do odmiennych teologii, uwzględniania różnej perspektywy historycznej i współczesnej, oraz ujęcia systematycznego i komparatystycznego, „ponieważ metoda ekumeniczna nie wyczerpuje się w korzystaniu z różnic teologii jednego okresu. Odwołuje się także do czasów dawniejszych (...).

7

Brak zainteresowania antropologiami katolicyzmu i prawosławia jest zaskakujący z tego względu, że Moltmann wyraźnie deklaruje, iż stosuje metodę ekumeniczną i porównawczą, że próbuje „opierać się zarówno na protestanckich, jak i katolickich źródłach; wchodzi w dyskusję z teologami obu stron” (Tamże, s. 28), a mimo to nie ustosunkowuje się do problematyki ciała poruszanej na gruncie innych wyznań chrześcijańskich, obfitujących „w istotne dla przyszłości idee, dotyczące naszej postawy wobec natury — idee, których tak dziś potrzeba” (Tamże).

⁸ Z relacji dotyczących seminariów, obejmujących zagadnienia z zakresu fizyki, filozofii i religii, odbywających się zwykle co dwa lata w papieskim pałacu Castel Gandolfo wynika, że w toczących się tam wieczornych dyskusjach najczęściej „odzwyczwaj kwestie ekumenizmu, a zwłaszcza temat prawosławia, które Ojciec wi tego szczególnie interesuje” (M. Bartosik: *Co wam ciwie znaczy istnie ?*, wyd. Warszawa 1995 r. s. 6).

⁹ Patrz: L. Górka, S. C. Napiórkowski: *Ko ciała czy Ko ciół: wybrane zagadnienia z ekumenizmu*. Warszawa 1995; J. Rosiewicz: *Ko ciół czy Ko ciała*. „Nowe Książki” 8/1995, s. 28).

¹⁰ Potwierdza to ks. J. Bolewski, autor *Wstępu do Boga w stworzeniu* J. Moltmanna (Tamże, s. 23).

¹¹ J. Moltmann, członek Kościoła reformowanego, kalwińskiego — jest aktywnym działaczem Ekumenicznej Rady Kościołów, bierze udział w pracach Komitetu, wydającego Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Concilium”.

Dygresje z zakresu historii teologii nie tylko dostarczają ilustrowanego materiału do dyskusji, ale oferują również pewne intelektualne modele. Z zamierzenia są one tak e w ł czeniem się w wielowiekow teologiczn dysput nie ograniczon ani czasem, ani przestrzeni ”¹².

Antropologia eschatologiczna a chrystologia

J. Moltmann, nie bacz c na dokonania Mere kowskiego, Sołowiowa, Rozanowa, Bierdiajewa i innych my licieli rosyjskiego prawosławia oraz na rozwi zania zaproponowane w antropologii adekwatnej (teologii ciała) Jana Pawła II, stwierdza, e w zasadzie sam musi się zmierzyć, tj. przewartościować negatywne konsekwencje wynikające z nie wiadomej „spirytualizacji” kondycji jednostki ludzkiej. Píše, e „Je eli cały ów trend, w którym te teorie są osadzone (tj. teorie afirmujące zasadność wy szo ci duszy nad ciałem—J. K.), nie zostanie wiadomie rozważony, to nadal jemu wła nie b d teorie te słu yły”¹³. Zatem potwierdza nieznanym wskazanych wy ej teorii, które jako pierwsze na gruncie chrześcijaństwa w tak istotny sposób dowartościowały cielesność. Jednak mimo to, nie popełnia ostatecznie błędów, bowiem niezależnie od tego, jak bardzo dowartościowywanoby w katolicyzmie i prawosławiu ciało ludzkie, to jednak—ze względu na dogmat o nieśmiertelności duszy — jej wła nie zostaje przyznana i w płaszczyźnie ontologicznej, i w perspektywie ontologicznej wy szo nad przemijającym w doczesności, śmiertelnym ciałem. Przy czym dzięki temu zostaje jednak zachowany *constans* podmiotowy, nieprzerwane trwanie jednostki w formie idealnej, do której zostaje po zmartwychwstaniu dołączone ciało materialne i zarazem niematerialne, bo już nieprzemijające, idealne, bo niebiańskie i na zawsze nieśmiertelne, wieczne. W tym względzie antropologia eschatologiczna czy antropologia zmartwychwstania, jak już po niej nazwie Jan Paweł II, jest z całą pewnością bliższa założeń chrystologicznym z tego względu, e Jezus jako człowiek i Absolut, jako źródło bytu naturalnego i idealnego (a zatem jest podobnie również zwykły człowiek składający się z duszy i ciała), nie umiera w sposób całkowity. Jego śmierć nie jest przecież dla niego protestanckim kościółcem wiata, przejściem w niebyt i biernym oczekiwaniem na ostateczne lub jakiegokolwiek inne zmartwychwstanie. W jego, tj. Jezusa Chrystusa przypadku umiera umierające, u mierzające ciało, ale żyje boska ja, decydująca o zmartwychwstaniu, wskazująca, e w jego m cze stwie, śmierci i rezurekcji dokonało się odkupienie całego rodzaju ludzkiego, nastąpił kres rekapitulacji, e mo liwe jest już dla zwykłych ludzi zmartwychwstanie i zbawienie. Przykład nowotestamentowego Absolutu wskazywałby raczej, e to, co idealne w człowieku, nie ulega jednak choćby czasowemu unicestwieniu, e dusza jest nieśmiertelna. Jednak to, co w istocie zdaje się być emocjonalnie chrystologiczne, autentycznie chrześcijańskie, zostaje przez protestantyzm uznane — w przypadku Chrystusa i stworzonego na Jego, tzn. na boski obraz w ogóle, człowieka—za konsekwencję oddziaływania nurtu orficko-platonognozytyckiego. Zatem, przede wszystkim ze względu na dów czysto chrystologicznych, nie za

¹² J. Moltmann: dz. cyt., s. 29.

¹³ Tam e, s. 409.

jakichkolwiek innych (cho nie jest to dot d ani w katolicyzmie, ani w prawosławiu wyeksplikowane), mimo i na to nakłada si transmisja antropologii apolli sko-or-fickiej, w wyznaniach chrze cija skich głosi si — poza protestantyzmem — koncepcj nie miertelno ci i, co za tym idzie, wy szo ci duszy nad ciałem.

Patrystyka wobec antropologii helle skiej i biblijnej

Niezale nie od tego, e we wskazanych konfesjach chrze cija skich podkre la si przewag duszy, to jednak trend przejawiaj cy si spirytualizacj jednostki ludzkiej tak charakterystyczny dla personalizmu katolickiego do 1981 roku (data wydania pierwszego dzieła z cyklu *M czyn i niewiast stworzył ich* Jana Pawła II), został współcze nie w Ko cielem rzymskokatolickim zatrzymany. Wyra na jest wła nie tendencja odwrotna, przejawiaj ca si dowarto ciowywaniem cielesno ci za pomoc argumentacji nawi zuj cej bezpo rednio do zapisów skrypturystycznych, kontynuuj ca zapocz tkowany w antyku chrze cija skim i współtwor ca nurt biblijny (czy odbiblijny), wiadomie odrzucaj ca negatywne wpływy (i ich konsekwencje) antropologii orficko-plato sko-gnostyckiej.

Z tego wzgl du J. Moltmann jest raczej w bł dzie, cho jego wypowied zawiera wiele prawdy, gdy pisze, e w historii antropologii chrze cija skiej dominował trend „spirytualizacyjny”, e „teologia patrystyczna była przesi kni ta plato sk ide wyzwolecia duszy od ciała i teologia redniowieczna była okre lana przez arystotelesowski pogl d, e ciało jest formowane przez dusz ; z kolei nowo ytna antropologia zdominowana jest przez wol mocy, panowanie wiadomego ducha nad instrumentem ciała, jak to opisali Kartezjusz i La Mettrie”¹⁴.

Autor tego cytatu ma racj , gdy stwierdza, e patrystyka była nasycona Plato sk antropologi . Jednak jest to prawda połowiczna, półprawda, a je li tak, to w gruncie rzeczy fałsz, poniewa prawda połowiczna czy tzw. półprawda jest zawsze fałszem, gdy zniekształca percypanie i wyja nian rzeczywisto . Wprawdzie patrystyka była nasycona antropologi orficko-plato sko-gnostyck , to jednak istniał w niej równie nurt przeciwny, odbiblijny, dowarto ciowuj cy cielesno , zapocz tkowany w *Ksi dze Rodzaju*, kontynuowany w *Nowym Testamencie* (wedle zapisów synoptyków) przez Jezusa, a nast pnie w przekazach epistolarnych przez Pawła z Tarsu, a tak e przez Kwadratusa, Tacjana, Amobiusza i innych ojców Ko cioła, osi gaj cy sw wczesnochrze cija sk pełni w pismach Augustyna Aureliusza¹⁵. Ale o tym J. Moltmann nie pisze, poniewa —jak s dz —tego nurtu nie dostrzegał.

Owe dwie tendencje wyst puj paralelnie przez cał histori antropologii, w trzech głównych wyznaniach chrze cija skich. Pomijanie tego faktu nie mo e by podstaw do samozachwytu nad własn oryginalno ci i odkrywczo ci , gdy wbrew

¹⁴ Tam e. J. Kosiewicz: *Człowiek i jego tielo w swiecie Wietchogo i Novogo Zawieta*. "Filosofskie Nauki" 2/1992, s. 49-61; Tego : *Ranniechristianskaja filosojskaja i tieologiczeskaja mysl w otmoszeni problematyki tiela*. "Filosofskie Nauki" 3/1992, s. 83-102; Tego : *Człowiek i jego cielo w nauce Ko cioła i filozofii wczesnochrze cija skiej*. „Roczniki Naukowe AWF w Warszawie” 1993, t. XXXIV, s. 3-51; Tego : *The Christian Concept of the Body: Ethical and Institutional Implications*. W: O. Weiss and W. Schulz (eds.): *Sport in Space and Time*. Vienna 1985, s. 92-97.

¹⁵ J. Moltmann: Dz. cyt, s. 409-410.

wielowiekowej tradycji i współczesnym interpretacjom, stwierdza się, że oto właśnie w tym momencie dokonuje się (za sprawą Moltmanna), po raz pierwszy w dziejach Kościoła i teologii chrześcijańskiej, rewolucyjnego przewrót: ciało, raptownie odejście od spirytualizacji, zwłaszcza że istnieje w tym względzie na gruncie chrześcijaństwa dwutysiącletnia tradycja. Podobne zjawisko występuje, choć z mniejszymi skrajnościami, również w obrębie protestantyzmu i J. Moltmann jest właśnie nie jednym z wielu, m. in. i z Lutrem, i z Pannenbergiem przedstawicielem nurtu odbiblijnego, dowartościowującego ludzkie ciało. Jednakże, co jest w teologii ciała J. Moltmanna najważniejsze, co jest szczególnie *novum* decyduje o zmianie relacji dusza—ciało, na gruncie protestantyzmu i chrześcijaństwa w ogóle, to stwierdzenie i związany z tym kontekst uzasadnienia, że dusza nie jest wyśzereformowanym bytu w stosunku do ciała. Jest to jego najbardziej istotny i niepodważalny wkład (pozostając jednak — jak się zdaje — w wewnętrznej sprzeczności z chrystologią) w antropologii protestanckiej, zwiastujący trwałe odrzucenie dogmatu o nadrzędności duszy w stosunku do ciała. Uważa bowiem, że jeżeli ucieleśnienie jest kresem wszystkich Bożych dzieł, to ludzkie ciało nie może być postrzegane jako niestała forma bytu w stosunku do duszy jako li tylko swoistego rodzaju ród, narodził się, czy w końcu, co, co zawiera rozmaite skłonności do zmysłowości, co, co trzeba podporządkować, nad czym trzeba zapanować, co, co trzeba przezwyciężyć. Cieleśność bowiem jest „stosownie do Bożych dzieł — tak jest najwyższym celem człowieka i kresem wszystkich jego dzieł”¹⁶.

mier duszy jako dowartościowanie ciała

J. Moltmann, na gruncie filozofii i teologii protestanckiej, dowartościowuje cielesność w sposób najbardziej dobitny spośród wszystkich twórców tej formacji myślowej. Jego kontekst uzasadnienia wywodzi się — podobnie jak argumentacja Jana Pawła II dotycząca teologii ciała — wyłącznie z zapisów skryptyrystycznych. Zatem jego poglądy są jakby uwięzieniem, szczytowym osiągnięciem nurtu biblijnego w protestantyzmie, tak jak Jana Pawła II w katolicyzmie, przeorientowaniem, cym spirytualistyczny personalizm w kierunku wartości antropologicznej, antropologii daru ukazującej własność ciała w świetle wartości boskich, aksjologii moralnej Absolutu. Jednak mimo daleko idących założeń i aktywności ekumenicznej J. Moltmanna i Jana Pawła II do zbliżenia ich kontekstów uzasadnienia — odwołujących się do zapisów skryptyrystycznych — nigdy nie dojdzie, ponieważ bariera rozdzielająca stanowi katolicki dogmat o nieśmiertelności duszy. W związku z tym antropologia protestancka i katolicka bez względu na to, jak bardzo będą dowartościowywać cielesność, nigdy do wspólnego mianownika swojej argumentacji nie sprowadzą.

Bez względu na to, czy uważa się dogmat o nieśmiertelności duszy bliższym założeniom chrystologicznym, czy nie, tj. czy uważa się wyśzereformowanym jednego dogmatu nad drugim (nb. owej wyśzereformowaniu, będącym niśmiertelności w sposób wyjątkowy nie da, mo na jedynie posłużyć się argumentami bliższymi własnym przekonaniom,

¹⁶ Tamże, s. 411.

intuicjom intelektualnym), to jednak nale y stwierdzi , e dogmat protestancki umo liwia pogł bienie argumentacji na rzecz dowarto ciowania cielesno ci w znacznie wi kszym zakresie. Bo skoro nie mo na wykaza wy szo ci jednego bytu wzgl dem drugiego w obliczu miertelno ci, to zatem mo liwe jest dowodzenie zaprzeczaj ce jakimkolwiek gradacjom duszy w stosunku do ciała z punktu widzenia teologii. Wła nie w tym kierunku zmierza uzasadnienie J. Moltmann podczas gdy argumentacja Jana Pawła II odwołuj cego si , za Chrystusem, do „pocz tku”, „serca”, „zmartwychwstania” i „sakramentów” ju si wyczerpi w obliczu dogmatu o nie miertelno ci duszy.

Monizm antropologiczny i *Stary Testament*

J. Moltmann idzie o krok dalej w dowarto ciowaniu ludzkiego ciała. Wskazuje, e — maj c na wzgl dzie negacj dogmatu o miertelno ci duszy — spróbuje do teologicznej prawdy o człowieku „dotrze id c po łuku, który si ga od jego cielesnego stworzenia do zmartwychwstania ciała”¹⁷. Si ga do przekazów biblijnych i stwierdz e charakterystyczne dla chrze cija stwa katolickiego i prawosławnego zró nicowanie na ciało i dusz , jest zupełnie obce egzegetycznym tradycjom starotestamentowym, „poniewa równie obce im jest ontologiczne zró nicowanie mi dzy nie miertelnym Byciem a miertelnym Bytem”¹⁸. Uwa a, i przeprowadzona w innym duchu ich interpretacja jest sprzeczna z tre ci *Biblii*. Człowiek w *Starym Testamencie* zawsze jawi si jako cało , nie posiada ciała, jest ciałem¹⁹. „Ciało, umysł i dusza nie s nigdy stosowane jako pararelne terminy antropologiczne i przytaczane jako wzajemnie dopełniaj ce si ”²⁰.

Starotestamentowy Absolut nie stwarza te człowiekowi mo liwo ci zdystansowania si wobec własnego ciała, ucieczki w nie mierteln duchow istot , dla przewyci enia szcz cia i bólu, ycia i mierci własnego ciała, gdy przed Bogiem człowiek mo e stan wyl cnie jako niepodzielna cało .

J. Moltmann wskazuje, e podstawow przyczyn monistycznej interpretacji człowieka w *Starym Testamencie* jest mentalno hebrajsk która nie pyta o istot i poszczególne składniki danej rzeczy, nie próbuje ani jej, ani ich — tj. składników — definiowa . Hebrajczyk pyta natomiast — zdaniem Moltmanna — jedynie o powstanie i działanie danej rzeczy²¹. Tote w konsekwencji w przekazach starotestamentowych człowiek nie jest postrzegany i charakteryzowany poprzez jego prze ycie wewn trzne, nie poprzez subiektywn autorefleksj i introspekcj . Mogłyby ona ukaza jego osobniczy byt w perspektywie nadprzyrodzonej ja ni, wiadomo ci, duszy i nada jej odmienny, wyidealizowany, wyabstrahowany z cało ci, nowy, substancjalny status ontologiczny, przyda jej w autorefleksyjnej samoocenie

¹⁷ Tam e, s. 426. Moltmann nawi zuje w zwi zku z tym stwierdzeniem do: H. Wolff: *Anthropology of the Old Testament*. ET London and Philadelphia 1974, oraz K. A. Bauer: *Leiblichkeit — das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*. Gütersloh 1971.

¹⁸ J. Moltmann, dz. cyt., s. 426-427.

¹⁹ Tam e, s. 427.

²⁰ Tam e.

²¹ Tam e.

wła ciwo ci wykraczaj ce poza przyrodzon natur , m. in. o nadanie duszy mo no ci po redniej lub bezpo redniej korespondencji z Absolutem, bez udziału ciała np. w yciu doczesnym za pomoc ekstazy mistycznej, b d te w perspektywie eschatologicznej. Człowiek jest — zdaniem Moltmanna — prezentowany w *Starym Testamencie* nie tyle jako byt odnosz cy si do własnych prze y wewn trznych, ile jako byt zapo redniczony „w do wiadczeniu historii przymierza i obietnicy Bo ej”²², a wi c ukazywany w do wiadczeniu dla niego ekstraspekcyjnym. Pierwotnie postrzegany jest jako podmiot bierny, bo przyjmuj cy i akceptuj cy zasady umowy przekazane, poniekd narzucone z zewn trz przez transcendencj , a pó niej byt aktywny, bo odrzucaj cy warunki (eksponuj cy swoj wolno i wol), unices twiaj cy efekty przymierza. Mimo to uwikłany na zawsze w obietnic odkupienia i ewentualnego zbawienia. Owa starotestamentowa — pisze Moltmann — zewn - trzna w stosunku do podmiotu, ekstraspekcyjna „teologiczna orientacja sprawa, e człowiek wyra a si jedynie w kontek cie otaczaj cych i nadrz dnych wypadków Bo ego działania”²³. Z tego wzgl du podmiot „nie posiada wła ciwie substancji, istoty w sobie samym — człowiek jest histori ”. W zwi zku z tym człowiek jako posta *Starego Testamentu* nie zadaje sobie pytania, jaki on jest jako byt. Podobnie autorzy *Biblij* — hebrajscy prorocy, ani nie próbuje stawia takiego pytania, ani nimowolnie czy implikatywnie na nie odpowiada . Ta kwestia całkowicie mie ci si poza kr giem ich zainteresowania. Zwracaj uwag wył cznie na relacj człowieka w stosunku do Absolutu. Człowiek istnieje i jest istotny jedynie ze wzgl du na relacje do Absolutu i jego oczekiwania, nadziei i obietnic , jakie stwarza. Z tego wzgl du nie jest wa ne, czy jest bytem zło onym z jakichkolwiek cz ci i jaki jest ich status substancjalny. Człowiek jest postrzegany jedynie behawioralnie. Nie s wa ne jego rozterki wewn trzne, ich przyczyny i efekty. Wag posiada jego zachowanie. Jak post pił? Dotrzymał, czy nie dotrzymał obietnicy przymierza? Z tego punktu widzenia nie ma znaczenia, czy jest bytem monistycznym, czy pluralistycznym. Dlatego te przedstawiany jest wył cznie w perspektywie monistycznej, gdy dla historii przymierza i obietnicy stanowi jeden niepodzielny podmiot i przedmiot genezyjskich (protohistorycznych) oraz przyszłych—po wkroczeniu w wiat natury i materialnej przemijalno ci — dziejów. „To dla tego—podkre la Moltmann — antropologia *Starego Testamentu* wi cej uwagi po wi ca narracji ni definicjom”²⁴.

W owych opisach ukazuje si bowiem zapis behawioralnego stosunku do Absolutu i zawarta w nim ocena moralna wskazuj ca, czy człowiek zachował si , post pił wła ciwie, czy nie. Człowiek zostaje wi c ukazany, bior c pod uwag interpretacj Moltmannowsk , w uj ciu behawioralno-paternalistycznym, okre - laj cym to, czy jest godny zaufania (jako partner przymierza) w bli szej perspektywie, i czy jest godny obietnicy odkupienia w dalszej. Stary Testament „Nie ukazuje, czym w istocie jest człowiek, za pomoc definicji, ale przedstawia go za pomoc relacji, w jakich yje”²⁵. Wa ne s tylko relacje wobec Absolutu, natomiast inne

²² Tam e.

²³ Tam e.

²⁴ Tam e.

²⁵ Tam e.

relacje społeczne (np. do wiadczenie Abrahama na górze Synaj) s zawsze podrz - dne instrumentalnie i aksjologicznie racjom wy szym. Stanowi jedynie pretekst, bo tak naprawd powinny ulec zawieszeniu, odłoeniu na pó niej w sytuacji, gdy dziej si sprawy wagi ostatecznej w bezpo redniej korespondencji z Absolutem, b d te odniesione do jego przymierza i obietnicy.

Owa monistyczna (tzn. przyjmuj ca jedno dwóch odmiennych substancji) koncepcja człowieka, brak potrzeby rozdziału na dwie nie przystaj ce do siebie sfery psychofizycznej cao ci, sprawia, e prorocy nie usułuj umieszcza zjawisk psychicznych, prze y poznawczych, emocjonalnych, wolicjonalnych w wyidealizowanym, odrbnym i niematerialnym miejscu. Ich lokalizacja w duszy, w mózgu nie jest znana Hebrajczykom. *Stary Testament* lokalizuje wi c ródła prze y racjonalnych i uczuciowych moralnych (tzw., w wietle antropologii chrze cija skiej, porusze duszy) w ró nych cz ciach ciała: np. w nerkach (cz sto s siedliskiem sumienia), w sercu i w nerkach (do których przenika Absolut), w trobie (okre lonej jako miejsce smutku)—jej ół sprawia, e jednostka gorzkuje, w sercu widzianym jako ródło woli i pragnie . W nim bowiem uczucia, my li, zamiary i decyzje reprezentowane przez jedne organy ł cz si z innymi²⁶.

Poniewa ze ci le teologicznego punktu widzenia — podkre la Moltmann — człowiek jawi si jako psychofizyczna jednia, a jakakolwiek jego podstawowa cz nie jest w aden sposób w stosunku do innej przez Absolut wyró niona. Zarówno dusza jak i ciało, podobnie jak wszystkie inne byty—materialne i idealne, s bowiem przenikane, od ywane i formowane przez stwórczego Ducha. Człowiek jest wi c ciałem duchowym w Pawłowym sensie tego uj cia, gdy ciało jest wi tyni Ducha. Ale Moltmannowi nie chodzi o dowarto ciowanie ciała, gdy nie dostrzega on mi dzy nim i dusz adnej warto ciuj cej ró nicy. Tak jak ciało, równie i dusza ludzka: uczucia, my li, zamiary itd., jest bytem przenikającym, o ywanym i kształtowanym przez stwórczego Boga. Człowiek jest wi c i ciałem duchowym, i dusz duchow , podmiotem tworzącym cao . Jest niepodzielne jedno ci nasycane Duchem. Mo na zatem powiedzieć , dalej rozwijaj c Multmannowsk my l, nawi zuj c zarazem i parafrazuj c zdanie Pawła z Tarsu, e to człowiek (a nie tylko jego ciało) jest wi tyni ducha. Jednoczy on i jednocze nie dywinizuje (naznacza stygmatem bosko ci) i ciało, i dusz , ustanawiaj c nierozdzielne cao , odrzuca jakiegokolwiek formy podrz dno ci.

Ów duch jako jedna z postaci trynitarnego Absolutu jest nie tylko Duchem Stwórczym, jest jednocze nie tak e Duchem kosmicznym. Wła nie z tego wzgl du człowiek istnieje nie tylko w relacji do Absolutu, zapatrzony w i formowany wył cznie przez transcendencj . Jest to niewystarczaj ce dla samorealizacji rodzaju ludzkiego i wszystkich bez wyj tku jednostek. Człowiek spełnia si tak e bez wyj tku w wymiarze doczesnym, równie w relacjach mi dzyludzkich, w wymianie ze społecze stwem, w korespondencji z innymi yjcymi istotami, z cao o ywion i nieo ywion przyrod . Dbaj c o swoje ciało, dbaj c o dusz , o zdrowie psychiczne i społeczne, dbaj c o wła ciwe relacje z otoczeniem, zabiega te o Ducha. Dbaj c o wła ciwy rozwój i funkcjonowanie niszy ekologicznej, stwarza odpowiednie wa-

²⁶ Tam e. *Wst p*, s. 25-26.

runki dla siebie samego, afirmuj c zarazem sens i istot transcendentnego, Duchowego aktu stworzenia.

J. Moltmann posługuje si nie tylko argumentacj o wyd wi ku biblistycznym i teologicznym, si ga równie wielokrotnie do najnowszych osi gni i ustale nauk przyrodniczych. Jest to zjawisko charakterystyczne dla protestantyzmu niemieckiego. Jego teologia nawi zuje do współczesnej filozofii przyrody i człowieka oraz scientyzmu przyrodniczego. Po W. Pannenbergu, nawi zuj cym konsekwentnie do ustale z zakresu nowoczesnej biologii, obecnej nauki o człowieku, nie da si ju na gruncie teologii protestanckiej w aden sposób podwa y dogmatu o miertelno ci duszy. Z tego punktu widzenia nie mo na w refleksjach antropologicznych pomin argumentów z obszaru współczesnej biologii. *Notabene* teologia rzeczywisto ci ziemskich zakłada, i wła nie nauki przyrodnicze maj przybli y do zrozumienia cała ci stworzenia i jego boskich pocz tków. Dlatego wi c dziwi zarzut sformułowany przez ks. J. Bolewskiego, który uwa a, e jak na rozwa ania teologiczne, Moltmann zbyt wiele uwagi po wi ca refleksjom przyrodniczym. Taki zarzut mo na było jeszcze odnie do W. Pannenberga, kiedy przekraczał on, ograniczon tylko do metafizyki, teologiczn sfer docieka ²⁷. Pó niejsze tego typu refleksje s ju tylko norm teoretyczn

²⁷ To, e Moltmann posiłkuje si argumentacj ogólnoprzyrodnicz , nie da si wytłumaczy wył cznie stwierdzeniem, i ksi ka zrodziła si w serii tradycyjnych i presti owych *Gifford Lectures*, w których zagadnienia nauk przyrodniczych odgrywaj istotn rol . Nb. je eli teologia i filozofia Moltenmanna nawi zuj do zała e aksjologicznych, to musz posiłkowa si argumentacj z zakresu wskazanej problematyki.