

GDJE JE NESTALA DUŠA?

Pledoaje za upotrebu pojma „duša“ u vremenu antropološke krize

Andelko Domazet

Sveučilište u Splitu
Katolički bogoslovni fakultet
andjelko.domazet119@gmail.com

UDK: [1+159.9+616.8]:27-183.5
2:27-183.5
<https://doi.org/10.34075/cs.56.3.4>
Pregledni znanstveni rad
Rad zaprimljen 4/2021.

Sažetak

U ovom radu polazimo od konstatacije da današnje filozofske rasprave o slici čovjeka (antropologija) stoje pod snažnim utjecajem prirodnoznanstvenog mišljenja. Posljednjih desetljeća u filozofiji duha prevladava fizikalizam koji se oslanja na uspjehe modernih prirodnih znanosti. Iz toga zatim proizlazi stav da je potrebno odbaciti neke bitne vidove slike čovjeka, poglavito one koji se tiču čovjekova odnosa prema transcenciji, kao i njegove sposobnosti za etičko djelovanje. U današnjem kulturnom i znanstvenom kontekstu izgubio se svaki trag onome što smo stoljećima u kulturnoj povijesti, u povijesti religija, u filozofiji i teologiji nazivali imenom „duša“. Pojam „duša“ nije više predmet studijskog izučavanja, tek je još retorička ili pjesnička figura, riječ kojoj se pridaje puka simbolička vrijednost u popisu uhodanih pobožnih izraza religioznog jezika.

U prvom dijelu rada, koji nosi naslov „Sudbina duše u doba znanosti“, pratit ćemo progresivno iščeznuće pojma ljudske duše u filozofiji, psihologiji i neuroznanostima. Moderne znanosti radije koriste pojmove kao što su: ja, svijest, subjektivnost, um, psiha, mozak, duh, a sasvim rijetko „duša“.

U drugom i glavnom dijelu rada, pod naslovom „Ponovno misliti dušu u kulturi prožetoj znanstvenim duhom“ pokušat ćemo ukazati na potrebu ponovne aktualizacije pojma duše, s ciljem da se nadide scijentistička vizija stvarnosti i antropološki redukcionizam. Najprije ćemo razmotriti biblijsko značenje riječi „duša“, kao i njezinu funkciju u teološkom govoru. Nakon toga prikazat ćemo neke aktualne teološke pokušaje da se progovori o ljudskoj duši u obzoru današnjih znanstveno-filozofskih rasprava.

Svrha ovog doprinosa sastoji se u jednom, koliko je to uopće moguće, sažetom prikazu aktualnosti zaboravljenog pojma ljudske duše, kao i pokušaju da se taj pojam učini razumljivim suvremenom čovjeku u kontekstu prirodoznanstvene slike svijeta. Pojam ljudske duše i danas može biti „prijenosnik“ cjelovite i smislene vizije kršćanske slike čovjeka.

Ključne riječi: antropološka kriza, dvojno jedinstvo tijelo-duša, psihologija, neuroznanosti, epistemologija, aristotelovski hilemorfizam, eshatologija

UVOD

Apostolska konstitucija pape Franje *Veritatis gaudium - Radost istine*¹ koja se tiče crkvenih sveučilišta i fakulteta poziva da se u teološkoj izobrazbi posveti velika pozornost proučavanju odnosa teologije i prirodnih znanosti, a sve to s ciljem da se prirodoznanstveni uvidi integriraju u teološku refleksiju kao nužna pretpostavka prikladnog navještaja sadržaja kršćanske objave danas. Taj je poziv aktualan osobito na području *teološke antropologije*, koja se mora suočiti s različitim uvidima o čovjeku do kojih su došle prirodne znanosti (primjerice, evolucijska biologija, neuroznanosti, fizika, itd.).

Iz fundamentalno-teološkog motrišta čovjek se ne može definirati isključivo polazeći od njegove biološke konstitucije, već prvenstveno polazeći od njegova odnosa s Bogom. Usprkos tome, on ostaje uvijek živo biće koje se razvija, čija duhovna konstitucija ima psihosomatske korelate. Tako su naše kognitivne i afektivne sposobnosti (moći), kao i naše samoopažanje ovisni u potpunosti od naših osjetila i njihove povezanosti u ljudskom mozgu.

U tradicionalnom katoličkom shvaćanju čovjek je biće stvoreno na Božju sliku, obdaren razumom, odgovornom slobodom, kadar iskusiti Božju transcendenciju, biće odnosa, jedan tijelom i duhom.² Te i mnoge druge teološke tvrdnje o čovjeku danas valja vidjeti u svjetlu otkrića do kojih su došle i dolaze prirodne znanosti u svojim istraživanjima.

Nadalje, naočigled suvremene *antropološke krize*³ osjeća se hitnost da se uspostavi nova i zrelija komunikaciju između teologije

¹ Usp. Papa Franjo, *Veritatis gaudium - Radost istine*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2018., brojevi: 1-6.

² Usp. Marijan Vugdelija, *Čovjek i njegovo dostojanstvo u svjetlu Biblije i kršćanske teologije*, Služba Božja, Split, 2000.

³ Tu se poglavito misli na činjenicu da su se suvremene antropologije srozale na fragmentarne aspekte, „gubeći iz vida identitet čovjekova bitka“, i da ih „obilje-

i drugih znanstvenih disciplina: iako se ima dojam da znanost sa svojim autonomnim iskazima o tome tko ili što je čovjek želi isključiti teološku antropologiju, na kršćanima je da svoju viziju čovjeka obuku i ponude u današnjim kulturnim oblicima.

Nije nakana ovoga rada ulaziti u svu složenost odnosa između teologije i prirodnih znanosti. Pokušat ćemo spomenutu problematiku neizravno osvijetliti tako što ćemo se fokusirati na tradicionalnu riječ „duša“ i paradoksalnu situaciju u kojoj se danas nalazi refleksija o duši. O tome talijanski teolog Giacomo Canobbio kaže: „S jedne strane, u svakidašnjem govoru i dalje se koristi riječ ‘duša’, gotovo kao trag svijesti o postojanju čovjekove ‘duhovne’ dimenzije, s druge pak strane, kada se radi o tome da se utvrdi što se točno misli tim nazivom, to jest kada je riječ o ‘naravi’ duše, čini se da konsenzus o tome više ne postoji. Promijenile su se, naime, paradigme ne toliko s obzirom na postojanje duše koliko s obzirom na njezinu narav, do točke da se s pojmom ‘duša’ ne razumije više ono što se u teološkoj tradiciji shvaćalo sve do prije nekoliko desetljeća ili danas.“⁴

Upravo polazeći od takve „paradoksalne situacije“, proizlazi ono što bi se moglo definirati kao izazov današnjoj teološkoj refleksiji kada je riječ o pojmu ljudske duše. Može li se još govoriti o ljudskoj duši ili je ona postala „prazan pojam“? Koji je njezin epistemološki status? Radi li se o pukom lingvističkom instrumentu koji se može zamijeniti nekim prikladnijim?

U traženju odgovora na ta pitanja ne namjeravamo ulaziti u detaljnu filozofsku i teološku refleksiju o duši u zapadnoj misli počevši od Homera, Platona, Aristotela, preko Grgura iz Nisse, Augustina i Tome Akvinskog, pa sve do Kartezija, Kanta, Hegela, Nietzschea i mnogih drugih.⁵ Mi ćemo se usredotočiti na dvije vrste izazova s kojima se teolog danas susreće kada je riječ o uporabi pojma duše: izazove koji dolaze *izvana*, od novih znanstvenih spoznaja (kognitivne znanosti), te na izazove koji dolaze *iznutra*, iz same teologije: čini se da mnogi suvremeni teolozi nastoje pojam duše

žava netrpeljivost prema svakoj univerzalnoj antropološkoj perspektivi“. Radi se o jednom projektu dekonstrukcije čovjeka i sve veće marginalnosti pojma „čovjek“ unutar svijeta „koji istražuje nove putove kompjuterizirane inteligencije“. Usp. Carmelo Dotolo, *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog traganja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011., 266-270.

⁴ Giacomo Conobbio, La teologia dell'anima: profilo ermeneutico e questioni, u: Associazione Teologica Italiana, *Per una scienza dell'anima. La teologia sfidata*, Glossa, Milano, 2009., 3-4.

⁵ Za jedan sažeti povijesno-filozofski i teološki pogled na razvoj nauka o duši, vidjeti: Paul O'Callaghan, Anima, u: Giuseppe Tanzella-Nitti, Alberto Strumia (ur.), *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, vol. 1, Roma, 2002., 84-101.

staviti na drugo mjesto, govoreći radije o čovjeku kao slici Božjoj ili kao osobi. „Možda je pretjerano reći da i suvremena teologija boluje od sindroma zaborava duše, ali svakako nije pretjerano reći da suvremena teologija uglavnom pretpostavlja dušu, ali premalo o njoj govori... na suvremenom čovjeku razumljiv i utoliko uvjerljiv način.“⁶

U prvom dijelu rada bavimo se izazovima koji dolaze „izvana“, to jest polazimo od promjene znanstvene paradigme u novom vijeku i kako se to odrazilo na govor o ljudskoj duši u filozofiji, psihologiji i neuroznanostima. Pokazat ćemo kako je pojam duše progresivno nestajao u filozofiji, za koju se sasvim opravdano može reći da je „pradomovina“ ideje duše, nakon Descartesa u korist pojma „ja koji misli“, odnosno današnje postmoderne koncepcije jastva; zatim u akademskoj psihologiji riječ duša je ustupila mjesto riječi „psiha“; te u modernim neuroznanostima koje se bave istraživanjem mozga i u kojima je *naturalizacija* čovjeka dosegla vrhunac, pri čemu se pojam duše uopće više i ne spominje.

U drugom dijelu rada istražiti ćemo narav govora o duši iz perspektive kršćanske tradicije i ukazati na aktualnost pojma duše polazeći od biblijske antropologije, opisujući neke sustavne funkcije duše u kršćanskoj antropologiji, kao i neke novije pokušaje da se pojam duše aktualizira i približi našim suvremenincima.

1. SUDBINA DUŠE U DOBA ZNANOSTI

Kako za pojedinca, tako i za ljudsko društvo u cjelini od velikog je značenja ono što se naziva *paradigmom*. Moglo bi se reći da svako doba ima paradigmu u koju smo svi nesvjesno uronjeni. Ona se danas naziva „znanstvena paradigma“⁷ i njezina je zadaća dati odgovore na temeljna pitanja o svijetu, životu i čovjeku. Ta znanstvena paradigma postupno je nastajala u 18. i 19. stoljeću, kada je počeo sveobuhvatni razvoj suvremene znanosti, da bi u 20. stoljeću dosegla svoj procvat i danas živimo u doba znanosti i visoke tehnologije.

⁶ Usp. Tonči Matulić, *Ljudska duša pred izazovima sekularne svijesti*. Prikaz jednog pokušaja mirenja sekulariziranog čovjeka i duše, u: Željko Tanjić, Tomislav Kovač, Branko Murić (ur.), *Teologijom svjedočiti i naviještati*, Zbornik radova u čast profesoru emeritusu Tomislavu Ivančiću, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 227-254, ovdje: 227.

⁷ Američki intelektualac Thomas Kuhn 1962. pojam paradigme definirao je kao „ono što članovi jedne znanstvene zajednice dijele i obrnuto, znanstvena se zajednica sastoji od ljudi koji dijele jednu paradigmu“. Usp. Thomas Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 2013., 189.

Ta nova paradigma koja je usmjerila i usmjerava sve do danas znanstvena istraživanja i način percepcije stvarnosti povezuje se redovito uz imena kao što su: Isaac Newton, Galileo Galilei, René Descartes, Francis Bacon, Auguste Comte i mnogi drugi.⁸ Jednostavno rečeno, „znanstvena revolucija“ koja je započela u novom vijeku i koja stoji u temelju „mehanicističke paradigme“ i budućih znanstvenih uspjeha, posljedica je susreta između eksperimenta i matematike. Svijet se više ne promatra kao živi organizam, već kao ogromni stroj, koji je upravljn preciznim zakonima koji se izražavaju matematičkim jezikom. Nastale su različite znanstvene discipline koje su studirale zasebna područja i tako sebi osigurale vlastiti epistemološki status i svoje polje istraživanja. Sada ćemo vidjeti kako se to odrazilo na govor i poimanje ljudske duše u filozofiji, psihologiji i u neuroznanostima.

1.1. Filozofija: od duše do vlastitoga „ja“

Religija je po svom podrijetlu oduvijek bila neki oblik učenja o duševnom životu čovjeka. Neovisno o tome što u svjetskim religijama postoje brojne i različite predodžbe o duši, kao i to da je tradicionalni pojam „duše“ već u 19. stoljeću istjeran iz znanstvenoga diskursa, ne može se zanijekati činjenica da je duša za čovjekovo *samorazumijevanje* od središnjeg značenja.

Pitanja psihičkog života – što je to duša ili duh, u kakvom su odnosu duša i tijelo – zaokupljala su čovjeka oduvijek. Davno prije svake eksplicitne filozofije ljudi su bili svjesni razlikovanja između tijela i duše. Problem odnosa psihičkog i fizičkog ili, tradicionalno rečeno, „duše i tijela“ postavili već klasični grčki filozofi.⁹

Njemački teolog Christoph Wulf u svojoj studiji pokazao je da „duša“ od početka prenosi ideju ili vjerovanje da je čovjek više od onoga što se empirijski dade dohvatiti i ustanoviti na temelju njegove tjelesne prirode, to jest da posjeduje jezgru bića koja nadilazi svijet prirode i naznačuje posebnosti koje se očituju u čovjekovim

⁸ Korijeni „znanstvenog obrata“ sežu puno ranije u zapadnoj tradiciji i imaju svoje ishodište u kršćanskoj misli i svim antičkim misaonim strujanjima koja su u ljudskom razumu vidjela privilegirano oruđe za razumijevanje svijeta.

⁹ Spomenimo samo dvojicu najpoznatijih grčkih filozofa – Platona i Aristotela – koji su imali golem utjecaj na kršćansku tradiciju i na cijelu zapadnu misao. Tako Platon vidi dušu kao subjekt duhovne živosti, a Aristotel kao princip života organskog tijela. Za sažeti pregled dvojstva tijelo-duša kod Platona i Aristotela, vidjeti: Gerd Haefner, *Filozofska antropologija*, Naklada Breza, Zagreb, 2003., 188-204.

duhovnim sposobnostima.¹⁰ Sve do novog vijeka postojao je oko toga konsenzus, a tada dolazi do obrata: razum zadobiva vodeću ulogu i potiskuje pojam duše.

Na početku takve epohalne promjene stoji francuski mislilac René Descartes, koji prvi koristi pojam „mens“ (um) kao alternativu riječi *anima*. U predgovoru *Meditacijama o prvoj filozofiji* francuski filozof otkriva ključne motive koji su ga vodili pri pisanju: „Uvijek sam smatrao da postoje dva najvažnija pitanja, o Bogu i o duši, koja bi trebalo radije dokazivati uz pomoć filozofije nego teologije. Iako je nama vjernicima dovoljno da na temelju vjere vjerujemo da čovjekova duša ne propada s tijelom, i da Bog egzistira, ipak se čini da se nevjernike ne može na siguran način uvjeriti ni u kakvu religiju, ali isto tako skoro ni u kakvu moralnu vrlinu, ukoliko im se te dvije stvari prethodno ne dokažu naravnim zaključivanjem.“¹¹

Polazište misaonog tijeka Renéa Descartesa traganje je za potpuno izvjesnom spoznajom, odnosno pokušaj da se utemelji postojanje sigurnog znanja. U potrazi za nečim sigurnim i neuzdrmanim on najprije nastoji razviti eksperimentalnu epistemologiju sumnje spram svega što je ranije vjerovao. I tako dolazi do otkrića da se jedino akt mišljenja ne može odvojiti od njega, sve dok misli, on postoji, on sigurno jest: „Zasada dopuštam samo ono što je nužno istinito; dakle, točno rečeno, samo sam stvar koja misli, a to je um, ili duša, ili intelekt, ili razum; to su izrazi kojih mi značenje nije bilo poznato ranije. Ja sam dakle stvar istinita i uistinu postojeća; ali kakva stvar? Rekao sam, koja misli.“¹² Ljudski um, kada je okrenut samome sebi, ne spoznaje da je nešto drugo osim misleće stvari, to jest shvaćamo sebe u onom činu bitka što se zove „mišljenje“. To je smisao čuvene izreke *cogito, ergo sum*. Dakle, jedino u što možemo biti sasvim sigurni jest to da postojimo i da mislimo.

Koji je odnos tijela i novozadobivenog „ja“ (*res cogitans*)? Tijelo je neko protežno nešto (*res extensa*), točnije, neki stroj, koji s pomoću matematičke mehanike može biti dostatno karakteriziran.¹³ Tijelo je stroj koji funkcionira mehanički i koji se može potpuno istražiti zakonima prirodnih znanosti. Postavlja se pitanje: što je s dušom, tj. s emocijama, sa sviješću, s voljom, dakle, sa psihičkim procesima?

¹⁰ Usp. Christof Wulf, Präsenz und Absenz. Prozess und Struktur in der Geschichte der Seele. Einleitung, u: Gerd Jüttemann, Michael Sonntag, Christof Wulf (ur.), *Die Seele. Ihre Geschichte in Abendland*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 2005., 5-11, ovdje 5.

¹¹ René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, KruZak, Zagreb, 2015., 9.

¹² René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, 49.

¹³ Usp. Gerd Haefner, *Filozofska antropologija*, 196.

Descartes je uzajamno djelovanje duha i tijela ili mentalno-fizičku razmjenu lokalizirao u određenom dijelu mozga. On je bio mišljenja da je duša supstancija, nematerijalna i nezavisna od tijela-stroja, ali da između nje i tijela dolazi do interakcije u moždanom privjesku, tj. hipofizi.¹⁴ Tako je nastao novovjekovni „psihofizički paralelizam“ između tijela i duše, jer sada „aktualno ja, odnosno svijest (*mens*) i svijet matematičke zbilje stoje jedno nasuprot drugome“.¹⁵ Descartesovo utemeljujuće, samosvjesno „ja“ predstavlja polazište kasnijoj modernističkoj koncepciji jastva, kao i prirodnim znanostima koje se baziraju na fizici.

Od novoga vijeka pogled na čovjeka u sve većoj mjeri biva oblikovan isticanjem njegove individualnosti. Subjekt/ličnost shvaćena kao *individuum* temelji svoju subjektivnost na onom što je samo njoj vlastito, na posebnosti, na privatnosti, na razlikama, na onome što je nedjeljivo (in-dividualno) s drugima, što je neprenosivo, nekomunikabilno. Naposljetku se dolazi do ideje čovjekove autonomije koja je tako karakteristična za prosvjetiteljstvo. Razum i znanost moraju pomoći čovjeku da ostvari vlastitu autonomiju. Sloboda i samoodređenje postaju glavni čovjekov cilj, koji se ostvaruje uz pomoć ovladavanja prirodom. Čovjek kao individua gubi usmjerenost na onostranost i posve je predan zemaljskim stvarima. „Ako je otkupljenje duše bio najvažniji cilj za antički, srednjovjekovni i rani novi vijek zapadnog kršćanstva, nakon antropološkog obrata taj je ideal sve manje privlačan.“¹⁶ Cilj ljudskog razvoja nije imati „čistu dušu“, već postići ljudsku sreću preko ponovnog otkrića i samopotvrđivanja tijela, bez čovjekove usmjerenosti onkraj sebe na transcendenciju. Ako se danas uopće govori o transcendenciji, ona je shvaćana u suženom ovozemaljskom obzorju i sadrži oblike kulta tijela, sporta ili društvenih ideala (kao neke mini-transcendencije).¹⁷

Modernitet nakon Descartesa općenito prihvaća njegovo metodološko polazište i naposljetku modernistička «ja» koncepcija postaje autonomna. „Za razliku od Descartesa, koji se borio da svoju «ja»-koncepciju održi skupa sa svojom koncepcijom Boga, s razvo-

¹⁴ Usp. Boris Petz (ur.), *Psihologijski rječnik*, Naklada Slap, Jastrebarsko, 2005., 382-383.

¹⁵ Usp. Gerd Haeffner, *Filozofska antropologija*, 196.

¹⁶ Usp. Christof Wulf, *Präsenz und Asenz. Prozess und Struktur in der Geschichte der Seele*, 6.

¹⁷ Ulrich Barth vidi korijene prevladavajućeg modernog usmjerenja u neuroznanostima ponajprije u uništenju metafizičke podloge u refleksiji o duši krajem 18. stoljeća, zatim u snažnom isticanju načela subjektivnosti kao i utjecaju psihologije na percepciju samoga sebe. Usp. Ulrich Barth, *Selbstbewusstsein und Seele*, u: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004.), br. 2, 198-217.

jem moderniteta ništa što je izvan 'ja' ne upućuje na to 'ja'. Kao svoj nazovi-gospodar, to 'ja' *predstavlja* samom sebi svijet, društvo i Boga.¹⁸ Zaključno možemo ustvrditi da je Descartes (zajedno s Francisom Baconom i mnogim drugima) odlučujuće pridonio stvaranju pojmovnog okvira unutar kojega su postavljene pretpostavke novoga znanstvenog pristupa stvarnosti.

1.2. Akademska psihologija „bez duše“?

Sve do sredine 19. stoljeća psihologija je bila sastavni dio filozofije, a različiti filozofi imali su, kao što smo vidjeli, različito mišljenje o „duši“ ili o „psihičnom“, već prema svojoj filozofskoj orijentaciji.¹⁹ Psihologija je od svoga početka imala buran razvoj, zbog kojega je „psihologijska znanost proglašena najpropulzivnijom znanostu dvadesetog stoljeća“.²⁰ Kada koristimo sintagmu „akademska psihologija“, mislimo poglavito na bazičnu, znanstvenu, teorijsku psihologiju koja se studira na fakultetima, onu koja je prisutna u rječnicima, sveučilišnim udžbenicima, a ne toliko na primijenjenu (kliničku) psihologiju. Opisujući termin „psihologija“ stoji da je psihologija „znanost o duši“, što je najstarija njezina definicija. Zanimljivo je da je autor termina „psihologija“ Marko Marulić (1450. - 1524.), koji je jedan svoj traktat nazvao „*Psichiologia de ratione animae humanae*“.²¹

U procesu osamostaljivanja psihologije, a vremenski se to obično smješta u drugu polovicu 19. stoljeća i povezuje uz ime Wilhelma Wundta (1879.), psihologija je nastojala distancirati se od metafizike i filozofske antropologije, pretvarajući se sve više u eksperimentalnu znanost koja proučava psihičke procese. Tijekom povijesti psihologije razvijali su se različiti pristupi (škole, sustavi, pravci), kao što su strukturalizam, psihoanaliza, biheviorizam, geštalt psihologija pa

¹⁸ Usp. Philip A. Rolnick, *Osoba, Milost i Bog*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 125-126.

¹⁹ Ne bismo smjeli zaboraviti da postoji *predmoderna psihologija*, koja seže otprilike od 5. st. prije Krista pa do 17. stoljeća, samo što se ona tada nije nazivala „psihologija“, već „etika“, ili najčešće „filozofija“. Što je bila bit i nakana te predmoderne psihologije? To bijaše poznavanje čovjekove duše s ciljem da se postane bolji čovjek. Jedan oblik predmoderne psihologije bio je Budin nauk ili stoici koji su razvili vrlo zanimljivu psihologiju, primjerice, Marko Aurelije i njegove meditacije. I kod Tome Akvinskog nalazimo sustav psihologije, to je i Spinoza i njegova *Etika*, u kojoj se jasno govori o tome da ne poznajemo jasno motive naših želja (nesvjesno), itd. Usp. Erich Fromm, *Vormoderne und moderne Psychologie*, u: *Psychologie für Nichtpsychologen*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1974., 12-13.

²⁰ Usp. Boris Petz (ur.), *Psihologijski rječnik*, 5.

²¹ Usp. *Isto*, 387.

sve do najnovijih područja psihologije, poput biološke (evolucijske) psihologije, kognitivne psihologije, kliničke psihologije.

Budući da od svoga nastanka različiti pravci u psihologiji nisu imali identične poglede na predmet i metodu psihologije, „mogu se razlikovati po tome prihvaćaju li postojanje ‘svijesti’ ili ‘psihičnog’ kao realnog svijeta ili smatraju da predmet psihologije može biti samo ponašanje; prihvaćaju li introspekciju kao znanstvenu metodu ili je potpuno odbacuju i priznaju samo metodu ekstrospekcije; jesu li pristalice psihofizičkog paralelizma, dualizma ili monizma; imaju li molekularni (elementaristički, atomistički, redukcionistički) ili molarni, odnosno holistički pristup; jesu li pristalice determinizma ili indeterminizma; tumače li psihičke pojave i procese pomoću mehaničkih principa ili uvode i neke druge principe itd.“²² U konačnici, psihologija se može definirati kao „znanost koja se bavi psihičkim procesima i njihovim manifestacijama u ponašanju“.²³

Ako pak otvorimo *Psihologijski rječnik* i potražimo natuknicu „duša“, naići ćemo na sljedeći tekst: „U psihologiji i filozofiji zastarjeli (nesuvremeni) naziv za „psihično“, a u teologiji naziv za pretpostavljeno postojanje nečega što je nezavisno od čovječjeg tijela i koje egzistira i nakon smrti.“²⁴ Što se tiče problema odnosa psihičkog i fizičkog ili, kako se tradicionalno govorilo, „duše i tijela“, psiholozi u velikoj većini smatraju da je „psihofizički problem uglavnom riješen te da je rješenje s filozofskog stajališta - materijalističko i monističko. Očito je da je psihičnost jedno od svojstava materije“.²⁵

Dakle, slobodni smo zaključiti da je moderna psihologija „bez duše“ u dvostrukom smislu: prvo, ne uzima dušu kao predmet proučavanja i, drugo, primjenjuje u svom istraživanju jedan empirijsko-materijalistički pristup. Psihologija se zanima za psihu shvaćenu kao jednu funkciju osobe. Njoj se približava induktivnim putem, polazeći od primjetljivog i vidljivog ponašanja. Ona ima svoju epistemologiju, svoje modele i pristupe, tako da se riječ „duša“ susreće vrlo rijetko u suvremenoj psihološkoj literaturi. Psihologija, tako se

²² Usp. *Isto*, 386.

²³ „Suvremena psihologija bavi se proučavanjem osjeta i percepcije, pamćenja, mišljenja, jezika i govora, emocija, potreba, motiva, učenja, konflikata, vještina, stavova i vjerovanja povezanih s društvenim kulturnim kontekstom.“ (*Psihologijski rječnik*, 387.)

²⁴ Usp. *Isto*, 92. Ako se pak još koristi termin „duša“, onda je to u analitičkoj psihologiji C. G. Junga, prema kojoj je *anima* nesvjesni dio psihičnoga, odnosno jedan arhetip koji je duševna slika ženskog roda (kod žena je *animus* slika muškog roda). Problem je, međutim, da analitička psihologija koristi tu riječ na višeznačan način, jer se tu miješaju psihološki i religiozni jezik, sinkretizam, ezoterija, itd.

²⁵ Usp. *Isto*, 383.

barem čini, ne osjeća taj nedostatak u svojim teoretskim elaboracijama i u praktičnim kliničkim primjenama.²⁶ Tako i od promatranja psihoanalize ne bi trebalo očekivati odgovor na pitanje o biti i prirodi duše, niti o njezinom podrijetlu i sudbini (kreacionizam, evolucionizam, vječnost i nadživljenje smrti tijela, itd.), već samo o funkcijama duše (ali koje nisu viđene kao momenti duše!) kako se pojavljuju u psihoanalitičkom istraživanju dinamičke strukture pojedinca.²⁷

Neki psihološki modeli mogu doduše pridonijeti refleksiji o ljudskoj duši, ali za psihologiju tradicionalni pojam ljudske duše nalazi se s onu stranu praga njezina istraživanja, koje ostaje strogo ograničeno na područje pojavljivanja modaliteta psihičkih funkcija.

1.3. Neuroznanost: mozak, a ne duša

Neuroznanost je posljednjih desetljeća pokrenula veliko istraživanje mozga i njegova načina funkcioniranja. Aktualna neuroznanost mijenja ne samo način na koji opažamo, vidimo i zamišljamo čovjeka i našu svijest, već i njezini rezultati istraživanja stavljaju u pitanje spoznaje koje su stečene u drugim disciplinama i vrstama ljudskog znanja. Zahvaljujući inovativnim aplikacijama novih tehnika i tehnologija i nerijetko smionim teoretskim prijedlozima, neuroznanosti nezaustavljivo šire nove paradigme razumijevanja ljudske stvarnosti tako da je na djelu „neurotehnološki okret“²⁸ koji reducira sve ljudske dimenzije na neurološke strukture.

Klasična neurologija se zanimala za dinamike bio-fizičkih neuronalnih mreža kako bi pokušala razumjeti na koji način one uzrokuju misli i osjećaje, svijest i slobodu. Naposljetku, došlo se do uvjerenja da se *um* ne može proučavati osim u odnosu na onaj dio tijela koji je *mozak*, kao i da se mozak može proučavati samo u odnosu na onaj kontekst mozga koji je *tijelo*.²⁹

Nadalje, pojavio se i problem *shvaćanja svijesti*. Australški filozof David Chalmers je 1990-ih odvojio ono što je nazivao „jednostavnim problemom svijesti“, poput određivanja neuronskih korelata

²⁶ Usp. Mario Aletti, *L'anima: contributo e limiti dell'indagine psicoanalitica*, u: *Per una scienza dell'anima*, 102-105.

²⁷ Usp. *Isto*, 109.

²⁸ Usp. Saša Horvat, *Neurotehnološki okret: čovjek od slike Božje do slike neurona – i natrag*, u: Josip Oslić, Alojz Čubelić, Nenad Malović (ur.), *Filozofija i teologija u kontekstu znanstveno-tehničke civilizacije*, Zbornik radova, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016., 73-104.

²⁹ Usp. Giorgio Bonaccorso, *L'anima: contributo e limiti delle neuroscienze*, u: *Per una scienza dell'anima*, 144.

senzacijama, primjerice, koji dijelovi mozga postaju aktivni tijekom vizualne percepcije objekta u pokretu, i „teške probleme“, a to su: zašto svijest o osjetilnim informacijama uopće postoji?³⁰ Različiti modeli objašnjenja neuronske osnove svijesti nisu mogli odgonetnuti zašto uopće svijest nastaje. Tu se radikalno odvaja biologija mozga od mentalnog iskustva koje uključuje iskustvo kvalitete, recimo crvene boje. Filozofi uma zovu to subjektivno iskustvo *qualia*, to jest postoje svojstva našeg svjesnog iskustva koja znanost nije objasnila.³¹ Kako bi se svijest ozbiljno shvatila, jedan dio znanstvenika smatra da je potrebno izići iz strogo materijalističkog okvira, dok drugi dio smatra da to ne treba i nije uopće nužno.

Nažalost, problem tijela i duše danas se sužava na formu *fizikalizma*,³² koji tvrdi da fizikalna teorija dostaje da bi se shvatila bit čovjeka. Postoje mnoge varijante fizikalističkog rješenja problema odnosa tijela i duše.³³ Filozof Gerd Haeffner posebno se osvrće na dva tipična primjera: teorija identiteta i funkcionalizam. Prema *teoriji identiteta* uglavnom se tvrdi „da ‘događaji’ u duši, odnosno u sferi svijesti nemaju ontološke samosvojnosti, nego ih treba svesti na događaje u tijelu, to ovdje točnije – u mozgu“.³⁴

Druga varijanta fizikalističkog rješenja problema tijela i duše je takozvani *funkcionalizam*. U njemu moć mišljenja „biva definiran kao kompetencija u preradi informacija, odnosno u rješavanju problema. Temelj te dispozicije biva uspoređen s kompjuterskim programima, pri čemu se kompjutoru pristupa kao modelu mozga“.³⁵

Sve to naznačuje radikalnu *promjenu perspektive*: umjesto filozofsko-teološke u prvi plan sada stupa „znanstvena“. Ništa bitno ne mijenja ni činjenica da se „uz ‘um’ postavlja i psiha ili duh ili duša da bi se označilo cjelinu afektivnog, emocionalnog života ili fenomen-ske svijesti i interakciju s ljudskim kolektivnim“.³⁶ Činjenica ostaje

³⁰ Usp. Saša Horvat, *Neurotehnološki okret: čovjek od slike Božje do slike neurona – i natrag*, 85.

³¹ Usp. Patrick Becker, *U stupici svijesti? Duh i mozak u raspravi teologije, filozofije i prirodnih znanosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015., 157-158.

³² Reduktivni fizikalizam polazi od dvije tvrdnje: da „fizičkoj strani valja dati ontološki prioritet“ i „da se mentalno područje u potpunosti može svesti na nju“. Dakle, radi se o asimetričnom odnosu u kojemu je mentalno područje posve sadržano u onom fizičkom, dok obratni zaključak ne vrijedi. Usp. Patrick Becker, *U stupici svijesti?*, 61-62.

³³ Usp. Godehard Bruntrup, *Das Leib-Seele-Problem*, Kohlhammer, Stuttgart, 2011.

³⁴ Usp. Gerd Haeffner, *Filozofska antropologija*, 199.

³⁵ Usp. *Isto*, 200-201.

³⁶ Giacomo Conobbio, *La teologia dell'anima: profilo ermeneutico e questioni*, 8.

da neuroznanosti pretendiraju „objasniti“ sve kretnje ljudske osobe. Klasično opravdanje „duhovnosti“ duše sada se može pripisati aktivnostima uma, jer nam je otkriće plastičnosti mozga omogućilo smjestiti u um „cijeli onaj dio ljudske aktivnosti – memorija, svijest, učenje, snovi, čak i mašta – što su stoljećima filozofi i teolozi pripisivali duši“.³⁷ Neuroznanost ne dopušta misliti da bi u čovjeku bio duhovni princip odijeljen od cerebralnih funkcija, ili, drugačije kazano, sve se, uključujući i duhovni princip, svodi na *cerebralne* funkcije.

Komentirajući neke pokušaje da se unutar odnosa *um-tijelo* razjasne i najuzvišenije ljudske aktivnosti, teolog Rolnick postavlja ključno pitanje: „Je li mozak *odgovoran* za naše više aktivnosti, ili je on bitni (i izuzetni) *alat* tih sposobnosti? Ovdje je na kocki eventualno postojanje bilo čega nematerijalnog u ljudskoj svijesti.“³⁸

Zaključno možemo konstatirati da je tradicionalni pojam duše progresivno nestajao u doba moderne znanosti iz filozofije, psihologije i neuroznanosti. U svijetu materijalističkog monizma i filozofskog naturalizma nema mjesta za pojmove kao što su duša ili duh.³⁹ Svijet moderne znanosti (fizika, kemija, biologija, medicina, psihologija, neuroznanosti itd.) proučava odnos između uzroka i posljedica na temelju empirijskog istraživanja, eksperimentalne metode i promatranja, a do evidencije se dolazi izračunima i mjerenjima, koristeći jezik matematike. U takvom svijetu nema više mjesta za „dušu“.

2. MISLITI DUŠU UNUTAR KULTURE PROŽETE ZNANSTVENIM DUHOM

Odbacivanje tradicionalnog poimanja ljudske duše ostavilo nas je u jednom svijetu „bez duše“, u svijetu u kojemu je moguće ljude, životinje i prirodu pretvoriti u puke predmete, tržišnu robu ili vlasništvo s kojim se raspolaze po volji, ne vodeći računa o inherentnim vrijednostima. U kulturi prožetoj „znanstvenim duhom“, koja se vješto medijski propagira, zastupa se svjetonazor koji duh reducira na materiju: ljubav je tada „samo“ kemijska reakcija, subjektivni doživljaj podražaj u odgovarajućim predjelima mozga, slobodna volja je

³⁷ Isto, 8-9.

³⁸ Usp. Philip A. Rolnick, *Osoba, Milost i Bog*, 268.

³⁹ Usp. Patrick Becker, *Wo bleibt der Geist? Wie die Hirnforschung unser Menschenbild verändert*, in: Jürgen Andretsch, Klaus Nagorni (ur.), *Der Mensch und sein Gehirn. Möglichkeiten und Grenzen der Naturwissenschaft*, Ev. Akademie Baden, Karlsruhe, 2013., 147-161.

samoobmana. Nemamo besmrtnu dušu, a tajna očovječenja isključivo je u razvoju mozga. Riječ je o strategiji *naturalizacije* čovjeka.⁴⁰

Ne postoji li ipak neka „nostalgija za dušom“ kod naših suvremenika? Zar nije i moderno „okretanje nutrimi“ u današnjoj psihologiji, u novim religioznim pokretima posljedica zaborava „veličine ljudske duše“ u filozofiji, teologiji i kršćanskoj duhovnosti? Ima li uopće čovjek neko pravo nutarnje, duhovno jedinstvo ili je on jedno tako višestruko biće da bi ga trebalo opisati kao neki sklop elemenata, odnosâ i procesa?

Na temelju svega što smo ustanovili u prvom dijelu rada otvara se niz pitanja za teološku refleksiju: Ako je um u funkciji individualne kompleksnosti „čovjeka“, ako psiha, kako je opisuju psiholozi, ne može postojati bez tijela, kakve logičke posljedice iz toga proizlaze za katoličko učenje o duši?

U narednom dijelu rada želimo najprije ukazati na potrebu da se uspostavi interdisciplinarni dijalog i zrelija komunikacija između teologije i drugih znanstvenih disciplina (poglavito filozofije, psihologije i neuroznanosti) s ciljem sustavnog razmišljanja o misteriju čovjeka, prihvaćajući sve veće uvažavanje „pluralizma objašnjenja“.⁴¹ Unutar tog obzorja smješta se i pitanje korisnosti (uporabljivosti) kompleksnih pojmova i termina kao što su duša, psiha, um, duh, mozak, svijest, koji su predmet izučavanja različitih znanstvenih disciplina unutar jedne cjelovite vizije misterija čovjeka. Time se otvara veliko epistemološko i metodološko pitanje u znanostima, o čemu sada želimo iznijeti neka zapažanja.

2.1. Misterij čovjeka: epistemološka poniznost

Ljudsko iskustvo uključuje mnogo više nego što to bilo koji sustav mišljenja može izraziti instrumentarijem svojih pojmova. Moramo biti otvoreni prema šarolikim, različitim, pa i naoko protuslovnim putovima ljudskog duha u susretu sa stvarnošću prirode, ljudske kreativnosti i ljudskih odnosa. Naša je teza stoga da se važni dijelovi ljudskog iskustva ne daju ispravno vrednovati samo unutar prirodoznanstvenog sustava, već se traži *komplementaran*

⁴⁰ Usp. Patrick Becker, *U stupici svijesti?*, 124-145. Za kritički osvrt o postignućima i granicama neuroznanosti, vidjeti: Klaus Müller, *Frulaški zvuci novog nauka o spasenju?*, u: Međunarodni teološki časopis 'Concilium', *Teologija, antropologija i neuroznanost*, 4 (2015.), 41-55.

⁴¹ Usp. Saša Horvat, Richard Pavlič, *Teološka antropologija pred izazovom (evolutivne) kognitivne znanosti o religiji*, u: *Diacovensia*, 28 (2020.), 3, 303-317., ovdje 315.

pristup u kojemu će jedan specifičan tip diskursa biti upotpunjen drugim. Nažalost, ljudski duh pokazuje odbojnost prema komplementarnim pristupima.

U svoje vrijeme njemački filozof Wilhelm Dilthey u 19. stoljeću razlikovao je dva oblika pristupa stvarnosti. On je to opisao njemačkim glagolima *erklären* (objasniti) i *verstehen* (razumjeti). Njegova osnovna misao mogla bi glasiti: „Razumjeti, a ne samo objasniti!“⁴² *Prirodne znanosti* nastoje objasniti vidljivi, materijalni svijet, i one u tom svom objašnjavanju pristupaju objektu istraživanja na neutralan i distanciran način istražujući uzroke i posljedice, bez interakcije između subjekta i objekta. *Duhovne znanosti* (pod riječju „duh“ misli se na čovjekovu sposobnost razumijevanja) dolaze do istine, po Diltheyu, tako što nastoje razumjeti (ne objasniti), a pritom se između subjekta i objekta istraživanja događa interakcija i suodnos, egzistencijalna prožetost.⁴³

Bernard Lonergan (1904. - 1984.), kanadski isusovac, odbacio je pozitivističko vjerovanje da se sve pouzdano znanje izvodi iz vanjskih osjetilnih podataka. U djelu *Uvid: istraživanje ljudskog razumijevanja* (*Insight: A Study of Human Understanding*, 1957.), pokazao je da znanje zahtijeva *u-vid*, sposobnost da se prodre u predmet spoznavanja i da ga se razmatra na različite načine: matematički, znanstveni, umjetnički, moralni, kao i metafizički.⁴⁴

Talijanski teolog i benediktinac Giorgio Bonaccorso, reagirajući na pojednostavnjenja i redukcionizme koji su u znanosti sve manje prihvatljivi, zalaže se za „epistemologiju složenosti“,⁴⁵ koja može biti korisna u promišljanju temeljnih teoloških pojmova.

Pojam *složenosti* (kompleksnosti) naznačuje način razmišljanja koji zahtijeva duboke promjene u razumijevanju naravi spoznaje. Kategorija „sustava“ nalazi se u središtu epistemologije složenosti. Složenost je osnovno obilježje *sustava*, a ne samo neke „stvari“.

⁴² Usp. Gaspare Mura, *Ermeneutica*, u: Giuseppe Tanzella-Nitti, Alberto Strumia (ur.), *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, 514.

⁴³ Wilhelm Dilthey na jednome mjestu tvrdi da riječ iskustvo označava zamjećivanje ili doživljavanje koje nastaje iz raznovrsnih ophođenja sa stvarima stvarnosti i sa samim čovjekom: „Kao iskustvo označavamo proces u svijesti po kojemu se nešto stvarno otvara svijesti. Ovo stvarno može biti vanjska stvar, vanjski procesi ili činjenica psihičkog života.“ (W. Dilthey, *Gesamlete Schriften*, sv. 19, Göttingen, 1997, 23.) Citirano prema: Christoph Bottigheimer, *Shvatiti vjeru. Teologija čina vjere*. Kršćanska sadašnjost., Zagreb, 2015., 264.

⁴⁴ Vidjeti o tome: Pasquale Giustiniani, *Bernard Lonergan*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 30-47.

⁴⁵ Usp. G. Bonaccorso, *L'epistemologia della complessità e la teologia*, u: *Rivista di teologia*, 54 (2013.), 61-95.

Sustav je taj koji je složen (sastavljen) i koji se samoorganizira. Klasična znanost razlikovala je materijalne predmete (primjerice, olovka) i formalne predmete (primjerice, materijali od kojih je olovka napravljena, njezina upotreba, i sl.). Suvremena znanost proširila je svoj pogled usredotočujući se ne samo na predmete (materijalne ili formalne) u njihovoj singularnosti, već na *mrežu odnosa* unutar kojih se nalazi.⁴⁶ Zato je pozornost usmjerena na sustave i na interakciju između dijelova i cjeline. To ima dalekosežne posljedice za znanstveno ophođenje sa stvarnošću.

Navikli smo misliti da je neka metoda „znanstvena“, ako ona uspijeva izolirati, ograničiti pojave koje su predmet proučavanja. Međutim, ako se želi istražiti sustav, tada je nužno opažati pojave (fenomene) u mreži odnosa sa drugim pojavama. Odatle se složenost nekog sustava može definirati stupnjem diferencijacije i integracije između sastavnica samoga sustava. Bez prikladnog razumijevanja dijelova nije moguće shvatiti kako funkcionira cjelina. I obrnuto: bilo bi pogrešno usredotočiti se na dijelova nemajući pred očima cjelinu pojave koja se želi analizirati. Naime, predmeti ljudske spoznaje često su vrlo kompleksni sustavi u sebi, primjerice, razumijevanje međuovisnosti različitih životinja, biljaka i okoliša u ekosustavu, ili pak razumijevanje čovjekove nutrine⁴⁷ u njezinim bezbrojnim slojevima i mogućnostima razvoja, a kamoli Boga kao otajstva svijeta i pratemelja bitka.

Različiti oblici/sustavi ljudskog spoznavanja mogu razviti svoj puni kapacitet samo ako zajedno surađuju. Ne mogu se zaniijekati ograničenosti *logičko-analitičkog* pristupa stvarnosti, bez obzira što na takav način dolazimo do mnogih dragocjenih informacija. U razumijevanju kompleksnih sustava, međutim, moramo uključiti i druge oblike spoznavanja, primjerice, *holističko-intuitivni* pristup. Ta dva oblika spoznaje: cjelovito-intuitivna i logičko-analitička inteligencija moraju se stalno međusobno nadopunjavati i optimirati.⁴⁸ Ne mogu se ignorirati nove spoznaje o ljudskoj psihi ili spoznaje iz područja neurobiologije, ali ni zanemariti religijski korijeni slike čovjeka i mudrost koja dolazi iz vjere.

Premda postoji određena averzija prema sveobuhvatnim teorijama, nužno je pokušati razviti jednu integrativnu teoriju ljudske

⁴⁶ Usp. *Isto*, 91.

⁴⁷ „Dvije duše imam, ah! u grudima.“ Usp. Goethe, *Faust*, Zagreb, 1995., stih 1112, 50.

⁴⁸ Usp. Julius Kuhl, *Spirituelle Intelligenz. Glaube zwischen Ich und Selbst*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2005., 26-27.

osobe. Aktualna antropološka kriza poziva na hitnost nadilaženja svake vrste *epistemološkog redukcionizma*.⁴⁹ Polje spoznaje šire je od polja znanosti.⁵⁰ Drugim riječima, valja dopustiti da u područje ljudske spoznaje uđu i drugi fenomeni, koje ne dohvaća mreža osjetilne i razumske spoznaje. Trebamo mnogostruke slojeve objašnjenih prikaza zato što je ljudska osoba fizička, psihološka i duhovna stvarnost.

Tek *epistemološka poniznost* omogućuje stav otvorenosti uma koji uviđa kako nitko samostalno i neovisno od drugih izvora znanja ne može tvrditi da posjeduje spoznaju i kompetentnost u proučavanju različitih razina kompleksnosti života i ljudskog postojanja.⁵¹ U ozračju otvorenosti i intelektualne čestitosti svatko je dobrodošao tko ima nešto relevantno reći, uz uvjet da ono što tvrdi pomaže bolje razumjeti stvarnost. Iz takvih interdisciplinarnih susreta mogu proizići novi opisi, koji bi bili adekvatniji u opisu fenomena, kao i uporaba novih pojmova i metoda, koji su dorasli izazovima s kojima se susreće današnja refleksija o čovjeku. Zacijelo, to nije nimalo lak zadatak. Pokušati *integrirati* različita područja znanstvenih disciplina mukotrpan je posao i zahtijeva veliku kompetentnost i poznavanje problematike koja se istražuje, poglavito ako znamo da i fenomenološko promatranje i antropološka refleksija potvrđuju postojanje misterija čovjeka koji osobito dolazi do izražaja u metafizičkom problemu duše i tijela.

U tom svjetlu želimo sada ponovno misliti tradicionalni pojam duše, koji se nalazi u *procjepu* između moderne znanosti i teologije, u sustavno-funkcionalnoj perspektivi tako da se teološki objasni koja je njezina funkcija unutar teološke antropologije.

⁴⁹ Time se misli poglavito na predstavnike takozvanog „novog ateizma“, koji mahom zastupaju „scijentizam“ i koji jedino prirodne znanosti uzimaju ozbiljno. Discipline koje ne potpadaju pod prirodne znanosti, nisu relevantne. One ne daju nikakvo znanje. Naravno, prirodne znanosti daju najbolju aproksimaciju istine o prirodnom svijetu, pa stoga humanističke i društvene znanosti trebaju nastojati svoja metafizička, epistemološka i antropološka stajališta uskladiti s uvidima prirodnih znanosti, ali to ne isključuje kritiku prirodnih znanosti kada nisu svjesne granica vlastitih spoznaje, uopće ljudske spoznaje kao takve.

⁵⁰ Usp. Raimon, Panikkar, *La porta stretta della conoscenza*, Rizzoli, Milano, 2005., 211.

⁵¹ Naočigled obuhvatnosti novih spoznaja i količine novoga znanja danas je i najobrazovaniji čovjek tek „Fachmann“, stručnjak za vrlo usko, specijalizirano područje. Usp. K. Rahner, *Sulla pazienza intellettuale con se stessi*, u: *Isti, Scienza e fede cristiana*, Nuovi saggi teologici IX, Edizione Paoline, Roma 1984., 429-433.

2.2. Teološka antropologija: funkcije duše

Učiteljstvo Katoličke crkve ne ustručava se priznati da je nemoguće razmišljati o čovjeku iz teološke perspektive ne uzimajući u obzir stvarnost duše. Kao primjer uzet ćemo izjavu *Kongregacije za nauk vjere o zagrobnom životu* iz 1979. u kojoj čitamo: „Crkva tvrdi da duhovni element, obdaren sviješću i voljom, nastavlja subzistenciju, tako da subzistira samo kao 'ljudski ja', u međuvremenu bez tijela kao svoga sastavnog dijela. Kako bi označila taj element, Crkva se služi riječju 'duša', koja je prihvaćena iz Svetog pisma i iz upotrebe u predaji. Premda Crkva zna da ta riječ u Svetom pismu ima različita značenja, ipak ona misli da ne postoji niti jedan valjan razlog da se ta riječ odbaci, štoviše misli da je *potpuno potreban instrument* riječi kako bi se podržala kršćanska vjera.“ (DH 4653)⁵²

Navedeni citat zorno pokazuje na koji se način koriste teološki pojmovi: naime, oni su uvijek „verbalni instrumenti“ u službi konkretnog vjerničkog života. „Duša“ je funkcionalan pojam kojemu prethodi život vjere. Odgovoran teolog treba izbjeći dva pristupa: prvi, da se fiksira na riječi ignorirajući njihovo novo značenje koje su poprimile u današnjem lingvističkom i kulturološkom kontekstu; i drugi, da se prilagodi novonastalim okolnostima preuzimajući nekritički pojmove i rječnik dotične kulture koji čine „besmislenim“ jezik vjere i kršćanski navještaj.⁵³ Zato ćemo sada najprije sažeto podsjetiti na službeni nauk Katoličke crkve o ljudskoj duši.

Iako početna antropologija u Bibliji nije razvijena na sustavan način, riječ *nefeš* (duša) vidi se više od ostalih biblijskih pojmova kao simbol duše. Klasično mjesto biblijske antropologije nalazi se u Post 2,7: „Jahve, Bog, napravi čovjeka (*adam*) od praha zemaljskog (*adama*) i u nosnice mu udahnu dah života (*nišmat hajjim*). Tako postane čovjek živa duša (*nefeš haja*)“. „Očito je da u Post 2,7 *nefeš* (duša) nije primijenjena na odvojeni element ljudskog bića, nego na čitavog

⁵² Ta razmišljanja potvrđuje ponovno Međunarodna teološka komisija 1991. u dokumentu o nekim aktualnim pitanjima u eshatologiji. O tome vidjeti: Ivica Raguž, O duši s kršćanskog gledišta, u: *Vesperae sapientiae christianae*, Tribine 3, Kršćanska sadašnjost, 2008., 15-19. Slično tvrdi i *Katekizam Katoličke crkve*: „Po smrti, dijeljenjem duše i tijela, tijelo se čovjekovo raspada, dok mu duša ide u susret Bogu, čekajući da se ponovno sjedini sa svojim proslavljenim tijelo. Bog će svojom svemoću povratiti konačno nepokvarljiv život našim tijelima sjedinjujući ih s našim dušama snagom Isusova uskrsnuća.“ (br. 997.)

⁵³ Usp. Leonardo Paris, *Teologia e neuroscienze. Una sfida possibile*, Queriniana, 2017., 173-174.

čovjeka u posjedu životnih sila.⁵⁴ Pojam „živa duša“ označava stoga cjelovitost osobe: premda se i životinje nazivaju „živom dušom“, čovjek je jedina „živa duša“ nastala izravnim primanjem Božjeg daha, što se slikovito izriče u tome da je jedino njemu Bog osobno udahnuo dah života u nosnice (Post 2,7), jedino je on načinjen na Božju sliku (Post 1, 26-27).⁵⁵

Septuaginta (LXX) je prevodeći hebrejsku riječ *nefeš* grčkom riječju *psyché* priznala da je to ključna riječ čovjekove naravi u Starom zavjetu.⁵⁶ Iz antropološkog motrišta, egzegetsko istraživanje o „nefeš“ potiče nas na sljedeći zaključak: antropologija duše povezuje u čovjeku duh koji mu dolazi od Boga i tijelo koje mu dolazi od zemaljskog praha, i to zajedno čini čovjeka „živom dušom“, to jest odgovornim bićem za vlastiti život pred Bogom i u svijetu.⁵⁷ Katekizam Katoličke crkve sve rečeno sažima na sljedeći način: „Riječ *duša* u Svetom pismu često označuje ljudski život (usp. Mt 16,25-26; Iv 15,13) ili cijelu ljudsku osobu (Dj 2,41). Ali označuje i ono najnutarnije u čovjeku (usp. Mt 26,38; Iv 12,27) i što je u njemu najvrjednije (usp. Mt 10,28; 2 Mk 6,30), ono po čemu je posebno slika Božja: *duša* znači *duhovno počelo* u čovjeku.“⁵⁸

Te biblijske datosti teološka je refleksija tijekom povijesti izrazila pomoću „tri sustavne funkcije duše“, koje ćemo sada kratko razmotriti.⁵⁹

⁵⁴ Usp. Marijan Vugdelija, *Čovjek i njegovo dostojanstvo u svjetlu Biblije i kršćanske teologije*, 278.

⁵⁵ Usp. Ivica Raguž, O duši s kršćanskog gledišta, 20. Usporedno sa središnjom idejom čovjekove bogolikosti, mogu se izdvojiti četiri bitna hebrejska pojma koji nam pomažu u razumijevanju starozavjetne antropologije: *basar* – ‘meso’, *nefeš* – ‘duša’, *ruah* – ‘duh’, *leb* – ‘srce’.

⁵⁶ Usp. Marida Nicolaci, Percorsi biblici dell’anima, u: *Per una scienza dell’anima*, 182.

⁵⁷ Usp. *Isto*, 186.

⁵⁸ *Katekizam Katoličke Crkve*, Glas Koncila, Zagreb, 1994., br. 363. “Razlikovanje između duše, duha i tijela nastalo je da se naglasi ova ili ona strana jedinstvena bića kakav je čovjek. Time što je *nefeš* (duša), čovjek je živo biće koje svoje postojanje duhuje Bogu i koje je sposobno za osobne odnose i za osjećaje; zbog toga što je *ru’ah* (duh), čovjek je živo svjedočanstvo Božje moći i najuzvišeniji izraz Božje stvoriteljske snage. *Nefeš* i *ru’ah* najjasnije svjedoče o ‘bliskosti’ koja postoji između Boga i čovjeka; naprotiv, time što je *basar* (pūt, meso), čovjek je živo biće koje, poput drugih stvorenja, ima tijelo, ‘materijalnu’ dimenziju koja, premda mu daje sigurnu prolaznost, zbog toga u Božjim očima nije manje vrijedna i dobra”. Marco Salvati, Duša i tijelo, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Kršćanska sadašnjost, 2019., 233.

⁵⁹ Usp. Leonardo Paris, *Teologia e neuroscienze*, 176-197. Tri glavne funkcije, dakako, ne iscrpljuju bogatstvo pojma duše, tako da se može govoriti i o nekim drugim funkcijama, primjerice, etičkoj funkciji duše, o kojoj ovdje nije riječ.

Prva je *kozmoško-antropološka funkcija*: izjaviti da je čovjek obdaren duhovnom dušom znači smjestiti ga unutar cjelokupnoga Božjeg stvaranja i razjasniti u kojemu odnosu stoji prema svemu ostalom (životinjama, biljkama, zvijezdama). U tu svrhu se ističu osobito tri vida: da čovjek zauzima posebno mjesto u stvaranju; da je dio stvaranja, te dvojno jedinstvo (tijelo-duša) njegova bića. Konstitucija o *Crkvi u suvremenom svijetu* o čovjekovom ustrojstvu kaže: „Čovjek je dušom i tijelo jedan, a po samom svojem tjelesnom stanju on u sebi sabire elemente tvarnog svijeta... Čovjek se zaista ne vara kad se priznaje višim od tvarnih elemenata i kada se ne smatra samo česticom prirode ili anonimnim elementom ljudskog društva. (...) Stoga prizivajući u sebi duhovnu i besmrtnu dušu, (...) on dohvaća samu duboku istinu stvari“ (GS 14). Iako tvrdnja o tome da čovjek posjeduje uzvišenije dostojanstvo od drugih stvorova „ekološko osviještenim“ suvremenicima zvuči problematično, ona u biti ističe da čovjek posjeduje *svijest višega reda*, koja ga razlikuje od drugih živih bića.⁶⁰

Druga je *antropološko-teološka funkcija*: ona pokušava razjasniti u kakvom odnosu stoji čovjek prema Bogu, odnosno kako je moguće ostvariti „zajedništvo s Bogom“. Pojmom duše želi se istaći dva vida: prvi je onaj kojim se potvrđuje jedinstvenost i dostojanstvo svake ljudske osobe u Bogu. Odatle zatim proizlazi poštivanje svakog ljudskog života.⁶¹ Za kršćanstvo je osoba nedodirljiva (usp. Post 4,15), „sveta“, posvećena odnosom koji Bog ima s njom. Drugi vid želi istaknuti da odnos s Bogom nije jednostran, već recipročan: čovjek je kadar odgovoriti na Božji poziv. Biblijska tradicija za to koristi pojam „stvoren na sliku Božju“.⁶² U ovoj perspektivi funkcija je pojam duše zajamčiti *ontološki odnos* s Bogom, kao i odgovornost čovjeka koji u svojoj nutrine osluškuje Božji glas i odgovara mu. S time, da se ne zanemari činjenica da je sav stvoreni svijet predmet Božje skrbi, a ne samo duša ili čovjek.

Treća je *eshatološka funkcija*: pojam duše koristi se kao odgovor na pitanje što slijedi nakon smrti. Ima li ljudski život neku budućnost u onostranome? Eshatološke izreke u Svetom pismu

⁶⁰ Usp. *Isto*, 183.

⁶¹ Ta je ideja potvrđena i tvrdnjom Učiteljstva o neposrednom Božjem stvaranju duše u tijelu. Usp. Pio XII., enciklika *Humani Generis* (1955.), br. 4.

⁶² *Katekizam Katoličke crkve* to na jednostavan način opisuje: „Budući da je na sliku Božju, čovjek kao pojedinac ima dostojanstvo osobe: on nije tek nešto, nego netko. Sposoban je upoznati sebe, posjedovati se i slobodno se davati i ulaziti u zajedništvo s drugim osobama; milošću je pak pozvan u savez sa svojim Stvoriteljem da mu odgovori u vjeri i ljubavi, i taj odgovor ne može dati nitko drugi osim njega samoga“ (br. 357).

valja vidjeti kao „slike nade čovjeka u Božjoj budućnosti“, a ne kao neko historijsko opisivanje i informiranje o budućim događajima.⁶³ Kršćanska eshatologija vidi jamstvo života onkraj smrti u snazi *Božje ljubavi i vjernosti* koja je jača od smrti i koja se očitovala u Kristovu uskrsnuću.

Ta se nada može izreći barem na tri načina: prva je slika – „*besmrtnost duše*“ – i ona je najstarija i najčešće se koristi; ona jamči *identitet* ljudske osobe između zemaljskog života i vječnog života u Bogu.⁶⁴ To znači da me Bog ljubi zauvijek, upravo mene, s mojim imenom i mojom poviješću. Ne želimo postati „kap vode što postaje jedno s oceanom“, kao što bi to htjela neka istočnjačka razmišljanja. Tako se potvrđuje kontinuitet koji započinje u ovom životu, ali ne prestaje njime jer Bog nikada ne gubi odnos s individualnom konkretnošću čovjeka.

Druga je slika više evanđeoska i liturgijska – „*smrt i uskrsnuće*“ – i ona snažno ističe izvanredni Božji zahvat u Isusovu uskrsnuću i pobjedu nad smrću (usp. Dj 2,23-24).

Treća je slika – „*vječni život*“ – ona pomaže ispraviti pogrešno shvaćanje da se kršćanska nada odnosi samo na neki budući život. Zato nam ova slika kaže da Bog dolazi k nama kao mogućnost punine života već sada, u svakom trenutku, kako to ističe Evanđelje po Ivanu. Dakle, svaka od tih eshatoloških slika naviješta radosnu vijest, svaka od njih ističe poseban aspekt Božjega spasenja.

2.3. Neki noviji pokušaji reaktivacije pojma duše

Nakon što smo se podsjetili na tradicionalni katolički nauk o duši, možemo sada učiniti korak naprijed u našem razmišljanju i razmotriti neke novije teološke pokušaje da se pojam duše ponovno aktualizira, ali tako da se izbjegnu dvije suprotstavljene alternative: ili duša postoji kao zasebna, ili barem odvojiva, supstancija koja kontrolira tijelo izvana i stoga, u načelu, ona je duhovna supstancija stvorena od Boga i zato kadra preživjeti nakon smrti (*dualizam*) ili je pak duša potpuno povezana s psihosomatskom strukturom ljudskog bića, koja se jednostavno rastvara i iščezava u trenutku čovjekove smrti (*monizam*).

Kršćanski nauk o *stvaranju i eshatološkom dovršenju* ne može prihvatiti ni jednu od dviju ponuđenih alternativa – dualizam ili monizam – kao jedino i isključivo rješenje: protiv dualizma se ističe

⁶³ Usp. Luka Markešić, *Čovjek u Božjoj budućnosti*, Sarajevo, 2007., 20-22.

⁶⁴ Usp. Leonardo Paris, *Teologia e neuroscienze*, 193.

snažna povezanost i dvojno jedinstvo duše i tijela, a protiv monizma se naglašava razlikovanje između besmrtnosti duhovne duše i smrt-nog tijela. „Naše razumijevanje duše mora biti dovoljno fleksibilno da izađe na kraj s važnošću naših utjelovljenih života u povijesti, naših života kao povijesti, i da razjasne preobražene živote nakon smrti.“⁶⁵

Za naše razmišljanje čini se iznimno značajnim način na koji njemački teolog Ulrich Lücke želi rehabilitirati pojam duše. On govori o duši smješta unutar *eshatološke* koncepcije⁶⁶ te se zalaže za povezivanje dviju različitih tradicija – grčko-platonske predodžbe o besmrtnosti duše i židovsko-biblijske predodžbe o uskrsnuću cijela čovjeka na kraju vremena – u jedan smislen i razumljiv model,⁶⁷ koji uzima u obzir prirodnoznanstvene uvide po kojima su prostor i vrijeme svojstva ili osobine materije. Kako, dakle, misliti *identitet* i *preobrazbu* ljudske egzistencije prije i poslije smrti?

On se najprije kritički osvrće na „hipotezu da čitavi čovjek umire i biva uništen u smrti“, koju zastupa većina protestantskih teologa: dakle, u trenutku smrti zbiva se potpuno poništenje (anihilacija) čovjeka (ne ostaje besmrtna duša), a Bog uskrsnućem od mrtvih potpuno nanovo stvara čovjeka (novo stvaranje). Međutim, takvo rješenje donekle olakšava razumijevanje vjere u uskrsnuće (nauk o „anima separata“ postaje suvišan), ali istodobno stvara nove poteškoće jer ostaje neriješeno središnje pitanje ili aporija koja glasi: Kako misliti identitet i kontinuitet čovjekovog zemaljskog tijela koji je u trenutku smrti potpuno poništen s tvrdnjom da se on ponovno stvara s novim, uskrsnulim tijelom u trenutku smrti? Osim toga, nejasno ostaje i pitanje naravi uskrsnulog tijela koje sada mora biti različito od zemaljskog tijela, ali ni jedno ni drugo nisu nositelji identiteta i kontinuiteta ljudske osobe.⁶⁸

Nadalje, on se kritički osvrće i na neke katoličke teologe koji zastupaju model „uskrsnuća u trenutku smrti“ (K. Rahner, G. Gre-shake, N. Lohfink i drugi) koji, međutim, pretpostavlja prihvaćanje *novog* pojma tijela kako bi se opisao nastavak opstojnosti čovjekove

⁶⁵ Paul Rolnick, *Osoba, Milost i Bog*, 265.

⁶⁶ Usp. Ulrich Lücke, *Das Glaubensbekenntnis vor den Anfragen der Gegenwart*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2019., 240-264; *Isti, Auferstehung im Tod? Am Jüngsten Tag?*, u: Hans Kessler (ur.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaft*, Darmstadt, 2004., 234-252; *Isti, Seele – was ist das? Ein interdisziplinärer Verständigungsversuch zwischen Biologie und Theologie*, u: Georg Gasser, Josef Quitterer (ur.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, F. Schöningh, Paderborn 2010., 285-308.

⁶⁷ Usp. Ulrich Lücke, *Auferstehung im Tod? Am Jüngsten Tag?*, 234.

⁶⁸ Usp. Ulrich Lücke, *Das Glaubensbekenntnis vor den Anfragen der Gegenwart*, 246-249.

egzistencije do iščekivanja uskrsnuća tijela. Zato neki katolički teolozi⁶⁹ uvode tročlani model razumijevanja čovjekove sudbine u trenutku smrti, razlikujući između sebe tri njemačke riječi – *Körper*, *Leib* i *Seele* – kojim se zatim pokušava objasniti da u smrti čovjek gubi svoje ograničeno „tijelo“ (to jest *Körper* shvaćeno kao materijalni supstrat tijela, *püt*, raspadnuto fizičko tijelo), te se pomoću druge njemačke riječi koja se koristi za tijelo, *Leib*, a koja označava sav čovjekov ovozemaljski život, sada tvrdi da osoba u smrti ne gubi «Leib», to jest životni odnos s drugima i povezanost s kozmosom.⁷⁰ To znači, drugim riječima, da se identitet osobe neće u uskrsnuću ostvariti kroz besmrtnu dušu koja preživljava smrt.

Sada se tijelo («Leib»), primjećuje Lüke, do te mjere spiritualizira (jer se ono više gotovo i ne razlikuje od duše!) da njegova materijalnost (fizičnost) jedva da još postoji. Jer, samo se biološko tijelo («Körper») raspada i podliježe znanstvenom promatranju, a tijelo shvaćeno kao «Leib» ne podliježe tim zakonima. Na kraju, postavlja se opravdano pitanje: kakva je to cjelovitost osobe, ako njoj ne pripada biološko tijelo («Körper»)??⁷¹

Zbog svega toga, teolog Lüke smatra da je pojam „duša“ i dalje najprikladniji lingvistički instrument za opisati osobni identitet i kontinuitet, smrtnu stanku i nadu u uskrsnuće. Kada je pak riječ o očuvanju identiteta i kontinuiteta osobe nakon smrti, valja uvijek imati na umu da se u našem tijelu već sada, u svakom trenutku, zbiva izmjena tvari (*metabolizam*). Iako nismo nikada isti, održavamo svoj kontinuitet identiteta u promjenama. Duša je stoga teološka „šifra“ za te informacije o nezamjenjivom pojedinačnom postojanju i bivanju osobe pred Bogom, „šifra za Božju neposrednost svakog pojedinog čovjeka“.⁷²

Dakle, ako se dvojno jedinstvo duše i tijela dosljedno misli, tada je duša predstavnik u čovjeku onoga što preživljava smrt, uključujući i njegovu nezamjenjivu i jedinstvenu povijesnost (koju Greshake i

⁶⁹ Vidjeti: Gisbert Greshake, Gerhard Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1975., 66sl.

⁷⁰ Usp. Gerhard Greshake, *Stärker als der Tod*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1991., 70. To je razlikovanje uveo Max Scheler, a neki teolozi na taj način žele izraziti ono što novozavjetna riječ za tijelo *soma* (za razliku od druge grčke riječi *sarks*, meso) označava, oslanjajući se osobito na Pavlovu antropologiju (1 Kor 15,42-44), u kojoj *soma* može označiti tijelo ili čak neprekidan identitet osobe. Vidjeti o tome: Medard Kehl, *Eschatologie*, Echter, Würzburg, 1996., 276-279.

⁷¹ Usp. Ulrich Lüke, *Das Glaubensbekenntnis vor den Anfragen der Gegenwart*, 252-253.

⁷² Usp. *Isto*, 238.

Lohfink pridodaju pojmu *Leib* shvaćenom kao nešto treće, različito od *Körper* i *Seele*).⁷³ Stoga on pledira da se odbaci pojam *Leib* i da se ima povjerenje u pojam besmrtnosti duše u razumijevanju i očuvanju identiteta i kontinuiteta osobe između trajanja života unutar prostorno-vremenske materijalnosti i nadilaženje čovjekove konačnosti po smrti i uskrsnuću u Božjoj budućnosti.⁷⁴

Nadalje, kada teologija govori o životu onkraj smrti, tada ona misli na život koji nije ograničen prostorom i vremenom. Prostor i vrijeme svojstva su materije i kao takvi oni su unutarstvjski fenomeni i imaju samo unutarstvjsku primjenu. Naš pojam vremena ne možemo primijeniti na život u onostranosti. Odatle slijedi da i teološko pitanje je li se uskrsnuće događa u trenutku smrti ili na kraju vremena (i s time povezano pitanje „međustanja“ duše) gubi na svojoj oštirini jer se unutarstvjsko računanje vremena razlikuje od onostrane bezvremenosti. Pojedinačna (individualna) smrt i Posljednji sud mogli bi se dogoditi u nekoj „vremenski onostranoj istodobnosti (koincidenciji)“⁷⁵ koja se nalazi izvan zemaljskog računanja vremena. Uvažavajući prirodoznanstvene uvide, možemo slobodno izjaviti i vjerovati da uskrsnuće u smrti jest uskrsnuće u Posljednji dan. Vječnost, u konačnici, obuhvaća sve vrijeme.

Opisani pristup uzima ozbiljno u obzir povijesnost zemaljskog života u onostranosti (zagrobnom životu), a time i čovjekova tjelesnost. Sve ono što se zbilo u našoj vremensko-materijalno-tjelesnoj povijesti sačuvano je nakon raspada vremenite egzistencije (usprkos našoj smrtnosti) u onome što tradicionalno nazivamo „duša“ i sačuvano je u Božjoj besmrtnosti. Dakle „duša“ naznačuje čovjekov identitet/kontinuitet koji je očuvan u onostranosti.⁷⁶

⁷³ Usp. *Isto*, 259-260.

⁷⁴ Usp. *Isto*, 260. Teolog Ivica Raguž smatra da je bolje zadržati tradicionalni govor o besmrtnosti duše i njezinu odvajanje od tijela nakon smrti, nego uvoditi neke moderne nebiblijske pojmove kao što su: „cjelovitost“ i „obličje“ (kao što to čini J. Moltmann). Također, on obrazlaže važnost ispovijesti vjere u uskrsnuće tijela na koncu povijesti. Usp. Ivica Raguž, O duši s kršćanskog gledišta, 25. 31. (bilješka 21.)

⁷⁵ Usp. Ulrich Lüke, Auferstehung im Tod? Am Jüngsten Tag?, 241.

⁷⁶ Usp. *Isto*, 247. I Karl Rahner je pokušao misliti stanje duše nakon smrti i uskrsnuće u smrti. Tako on smatra da u smrti duša biva odijeljena od tijela, ali ne i od materijalnosti kao takve te uranja u dublji odnos s materijalnim kozmosom. Odvajanje duše od prolaznog tijela ne uključuje i apsolutno poništenje njezina odnosa sa svijetom, nego više gubitak onih relativnih prostorno-vremenskih ograničenja toga odnosa, radi stjecanja jedne šire i dublje otvorenosti prema svijetu kao cjelini. Usp. Karl Rahner, Der Leib in der Heilsordnung, u: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, 426ss. O tome vidjeti: Anđelko Domazet, Teologija uskrsnuća

Upravo je pitanje *identiteta* odlučujuće u današnjoj teološkoj i antropološkoj raspravi. Riječ „identitet“ ima iza sebe dugu i kompleksnu povijest. Što sve tvori identitet osobe? Danas to pitanje na razini pojedinca poglavito ostaje u nadležnosti psihologije, dok sociologija analizira procese stvaranja grupnog identiteta. Je li stjecanje identiteta neprekinuti proces? Postoji li u čovjeku ono što trajno ostaje unatoč promjenama? Ako bi se, kako neki hoće, proglasilo da je sve u čovjeku fluidno, promjenjivo, tada je identitet prazna formula. „Identitet“ shvaćen u jakom smislu, to jest ono što uvijek ostaje i što je usmjereno na transcendentni smisao (duhovna dimenzija), nadilazi trenutačno stanje. Zbog svega toga potrebno je uzeti u razmatranje i *metafizičke* težnje u pojmu identiteta koje pokazuju inherentnu otvorenost prema transcendentnoj svrsi i ispunjenju čovjekove najdublje težnje.

U tom je smisli riječ „duša“ sposobna izraziti tu *predodžbu o identitetu* koja u sebi ujedinjuje konkretne povijesne promjene u kontinuitetu koji nadilazi trenutačno stanje. Jedna slika može pomoći rasvijetliti ono što se želi reći: duša je nematerijalna matrica (kalup) u koju se utiskuje sve ono što se naziva „čovjekova povijesnost“, te sve ostaje trajno očuvano u dimenziji božanskog, vječnog života.⁷⁷ Nadalje, takav trajni identitet ne proizlazi samo iz subjektivne razine konkretnog doživljaja, već se oslanja i na Drugoga (Boga). U konačnici, Lūke smatra da je duša „osobna Božja relacija“ i „relacijsko događanje koje uključuje transcendentni smjer“.⁷⁸

U pokušaju da se nadvlada *reduktivni fizikalizam* u modernoj znanosti, a u kontekstu odnosa uma i tijela (*mind-body*) i veze među njima (*binding problem*), neki katolički filozofi i teolozi (Marcus Knap, Josef Quitterer, Saša Horvat i drugi) žele ponovno rehabilitirati aristotelovski pojam *hilemorfizma*. Aristotelova hilemorfistička filozofija pomoću dvaju temeljnih načela, tj. materije/tvari (*hyle*) i forme/oblika (*morphé*), objašnjava nastanak i strukturu svijeta i života, a Toma Akvinski taj je pojam primijenio kako bi mogao bolje shvatiti cjelovitu biblijsku sliku čovjeka. U današnjem kontekstu hilemorfi-

kod Karla Rahnera, u: Ivica Raguž (ur.), *Za tragovima Božjim. Teološko traganje Karla Rahnera i Hans Ursa von Balthasara*, Đakovo, 2007, 83-84.

⁷⁷ Usp. Ulrich Lūke, *Das Glaubensbekenntnis vor den Anfragen der Gegenwart*, 260-261.

⁷⁸ Usp. Ulrich Lūke, *Seele – was ist das? Ein interdisziplinärer Verständigungsversuch zwischen Biologie und Theologie*, 291. I Joseph Ratzinger govori o „dijaloškom shvaćanju duše“, a teolog Raguž ispravno zaključuje: „besmrtnost duše temelji se na Božjem odnosu prema čovjeku, ona je od Boga darovana besmrtnost“. Usp. *Isti*, *O duši s kršćanskog gledišta*, 23.

zam i aristotelovski pojam duše mogu pomoći u *nadilaženju* fizikalističkog tumačenja osobnog identiteta ljudskog bića.

Tako njemački teolog *Marcus Knaup* smatra da je aristotelovski hilemorfizam alternativa kako monističkom fizikalizmu tako i dualističkom modelu tumačenja dvojstva tijelo-duša.⁷⁹ On analizira Aristotelovo djelo *O duši*⁸⁰, posvećeno pitanju odnosa duše i tijela, odnosno zajedništva duše i tijela u živome biću. Prema Aristotelu svi predmeti, živi i neživi, sastavljeni su od materije i forme. Materija je prikladna građa za određenu formu, a forma je strukturni obrazac koji objašnjava procese i tipične oblike ponašanja tog predmeta. Iz usmjerenosti organizama prema izražavanju svoje forme proizlazi Aristotelova koncepcija *enteleħije*. Materija čini potenciju, a forma označava enteleħiju, tj. ispunjenje potencije, odnosno mogućnost realizacije potencijala cijeloga organizma. Duša je tako „enteleħija“ prirodnog organskog tijela: „počelo života“ ili unutarnji princip živosti tijela, i kao takva u supstancijalnom jedinstvu s njim i nerazdvojiva od tijela koje ima život u mogućnosti. Iz perspektive prirodnih znanosti moglo bi se slobodno reći da riječ „duša“ ukazuje na razinu sustavne i funkcionalne složenosti materije koja je nužna za život.

Međutim, mnogi današnji autori *apriori* odbacuju ideju duše zato što oni misle dušu u smislu kartezijanske filozofije.⁸¹ Hilemorfizam, naprotiv, polazi od sveprisutnosti duše u tijelu i zastupa ideju da se naša mentalna životna očitovanja mogu razumjeti samo na pozadini cijelog organizma.⁸² Po njemu, ono što je zajedničko kako predstavnicima fizikalizma tako i svim dualističkim stajalištima jest to što oni mentalne i fizičke pojave oštro međusobno razdvajaju, ne uzimajući dovoljno u obzir jedinstvo životnih očitovanja živih bića, kao i nužno razlikovanje dviju ontoloških sastavnica ljudskog bića: duha i materije.⁸³ To znači da tijelo i duša nisu *isto*. Materija nije forma i forma nije materija, ali materija stoji uvijek u formi.⁸⁴ Stoga

⁷⁹ Usp. Marcus Knaup, *Jenseits von Physikalismus und Dualismus! Der Hylemorphismus als wirkliche Alternative in einem aktuellen Streit*, u: Marcus Knaup, Tobias Müller, Patrick Spät (ur.), *Post-Physikalismus*, Alber, Freiburg, 2011., 189-215.

⁸⁰ Aristotel, *O duši/Nagovor za filozofiju*, Naprijed, Zagreb, 1987. U uvodnom razmatranju o duši, Aristotel kaže: „ (...) s pravom možemo istraživanje o duši postaviti na prvo mjesto. Čini se također da poznavanje duše mnogo pridonosi cjelovitoj istini, (...) jer duša je kao početak živih bića.“ (402a)

⁸¹ Usp. Marcus Knaup, *Jenseits von Physikalismus und Dualismus! Der Hylemorphismus als wirkliche Alternative in einem aktuellen Streit*, 205.

⁸² Usp. *Isto*, 207ss.

⁸³ Usp. *Isto*, 208.

⁸⁴ Usp. *Isto*, 210.

on zaključuje da se duša u aristotelovskom smislu poima uvijek kao tjelesno realizirana: forma i materija zajedno tvore tjelesno-duševnu cjelovitost živućih organizama.

Slično razmišlja i *Josef Quitterer* kada se zalaže za aristotelovsko shvaćanje duše koje će različite empirijske procese povezati u jedan funkcionalni spoj i tako objasniti cjelokupno ponašanje živoga bića.⁸⁵ Time se želi nadići, po njemu, određena tendencija *sužavanja* unutar različitih znanstvenih disciplina koje polaze od strogog razdvajanja između organsko-tjelesnog i kognitivno-mentalnog. „Stoga bi duša bila jamac našeg *identiteta* kroz vrijeme, kao i ontološke i duhovne aktivnosti našeg ljudskog postojanja.“⁸⁶ Upravo aristotelovski pojam duše omogućuje da se u svakom trenutku čovjeka vidi kao cjelovito biće, onkraj onoga što je u njemu prolazno i trenutačno, jer Aristotel dokida odvojenost između duhovno-mentalnog i biološko-fizikalnog područja zato što je duša za njega prva „entelehija“ tijela.

Na temelju iznesenoga, slobodni smo zaključiti da je u današnjim prijemima aristotelovski hilemorfizam aktualan iz više razloga: ponajprije, imajući u vidu prevladavajući *zaokret* u vatikanskim tekstovima i suvremenoj teologiji glede prihvaćanja teorije evolucije,⁸⁷ ali uvijek uz izričitu tvrdnju postojanja duše ili udahnjivanja čovjekova duha nadnaravnim zahvatom Božjim, Aristotelov hilemorfizam može biti *most* koji povezuje filozofsku i kršćansku sliku čovjeka, odbacujući svaku vrstu redukcionizma, kao i pred-evolucijske predodžbe o duši. Nadalje, može se povezati uz modernu diskusiju glede *emergencije*.⁸⁸ Naposljetku, budući da se koncepcija duše kod Aristotela ne primjenjuje samo na čovjeka, već uključuje biljke i životinje, moguće je priznati *posjedovanje duše* biljkama (vegetativni život)

⁸⁵ Usp. Josef Quitterer, Erklärungs potenzial des Seelenbegriffs, u: Georg Gasser, Josef Quitterer (ur.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, 270-283, ovdje: 280.

⁸⁶ Usp. Josef Quitterer, Was leistet der Seelenbegriff zur Überwindung physikalischer Deutung personaler Identität, u: Marcus Knaup, Tobias Müller, Patrick Spät (ur.), *Post-Physikalismus*, 216-233, ovdje: 232.

⁸⁷ Vidjeti o tome: Nikola Bižaca, Učiteljstvo i evolucija, u: *Kršćanstvo i evolucija*, Zbornik radova teološkog simpozija, Crkva u svijetu, Split, 2010., 105-136.

⁸⁸ *Emergencija* je model koji ističe kako postoje osobine koje su nove i koje su nastale iz nižih razina, ali koje se ne mogu više svesti na osnovu iz koje su nastale jer predstavljaju viši stupanj organizacije iste fizičke (materijalne) osnove. Patrick Becker vidi pojam emergencije kao vlastiti pristup u rješavanju prijepora između kršćanske slike čovjeka i prirodnih znanosti. Usp. Peter Becker, *U stupici svijesti?*, 203ss.

i životinjama (animalni život), a da se pritom ne izjednače potpuno s čovjekom (duhovni život).⁸⁹

I hrvatski teolog i filozof Saša Horvat u svom razmišljanju poseže za novim-starim hilemorfizmom u pokušaju da ga dopuni u određenim točkama suvremenim neuroznanstvenim stavovima.⁹⁰ On se najprije kritički osvrće na neuroznanstvena istraživanja koja ne priznaju koncepciju čovjeka kao dvojno jedinstvo tijela i duše. Zatim preispituje ključne točke teorije američke filozofkinje i teologinje Nancey Murphy (rođ. 1951.), koja svoju poziciju naziva „nereduktivni fizikalizam“ i otvoreno „poriče postojanje nematerijalnog entiteta, uma (ili duše)...“, te tvrdi da je „ljudski živčani sustav, dok konkretno djeluje s ostatkom tijela u svom okruženju, sjedište svijesti (kao i ljudskih duhovnih ili religioznih sposobnosti)“.⁹¹

Horvat analizira njezino nedostatno razumijevanje misli Tome Akvinskog o ljudskoj duši kao „počelu života“ i redukciji duše na fizičko. O tome Toma Akvinski kaže: „U istraživanju naravi duše moramo poći od pretpostavke da se dušom naziva prvo izvorište života živih bića koja prebivaju na ovom svijetu. Naime, za živa bića kažemo da su «dušom prodahnuta» (animata), a za neživa bića velimo da «nemaju dušu» (inanimata).“ (*Summa theologiae*, I (a), q. 75, a. 1).⁹² Murphy uzima njegov pojam „počelo života“ i jednostavno ga poistovjećuje s horizontom biološkog razumijevanja života i uvjetima koji su mu potrebni u hijerarhiji složenosti. Horvat s pravom konstatira da se tu radi o čistom redukcionizmu, „jer život u nama nije samo biološki, već ima na analogan način intelektualni i moralni život koji pretpostavlja biološki život“.⁹³

U drugom dijelu rada Horvat napominje kako (neuro)znanstvene spoznaje u pozadini uvijek imaju određeni antropološki okvir

⁸⁹ Po Aristotelu duša se dijeli na tri dijela, kao što postoje i tri vrste živih bića: vegetativna duša ili *anima nutritiva*, koju posjeduju biljke te ta duša uključuje hranjenje i razmnožavanje; senzitivna duša ili *anima sensitiva*, koja osim hranjenja i razmnožavanja uključuje kretanje i osjete; racionalna duša ili *anima intellectualis*. Usp. Hotimir Burger, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993., 40.

⁹⁰ Usp. Saša Horvat, *Neuroscientific findings in the light of Aquinas' understanding of the human being*, u: *Scientia et Fides* 2 (2017.), 127-153.

⁹¹ Usp. Nancey Murphy, „Nonreductive Physicalism. Philosophical Issues“, u: *Whatever Happened to the Soul?*, 130-131. Citirano prema Philip A. Rolnick, *Osoba, Milost i Bog*, str. 265-266.

⁹² Za hrvatski prijevod: Toma Akvinski, *Izabrano djelo* (priređio Tomo Vereš), Globus, Zagreb, 1981., 188.

⁹³ Usp. Saša Horvat, *Neuroscientific findings in the light of Aquinas' understanding of the human being*, 140. O tumačenju Akvinčeva hilemorfizma, vidjeti također: Paul O' Callaghan, *Anima*, u: *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. 1, 99-100.

unutar kojeg djeluju, a to je poglavito reduktivni fizikalizam. U takvom kontekstu pojam „duše“ nužno postaje suvišan. Ipak, ukoliko se smjera na odgovor na kompleksno pitanje „što je čovjek?“, takav antropološki okvir ne zadovoljava ili ne pruža snažnije argumente nego hilemorfizam. Horvat se poziva na Akvinčevo razumijevanje ljudskog bića kao „unum simpliciter“, smatrajući kako ga, ukoliko ga se želi razumjeti, uvijek treba promatrati u cjelini njegova djelovanja i hodu prema konačnoj svrsi. Uloga duše prepoznaje se kao ona koja ujedinjuje sve momente djelovanja pojedinačnog ljudskog bića u njegovu odnosu sa svijetom i Bogom. Djelujući prema svome cilju, čovjek ujedno utječe na svoje neurološke strukture i oblikuje ih, zahvaljujući sposobnosti mozga koja se zove neuroplastičnost. Horvat smatra kako se unatoč mozgu kao fascinantnom organu ljudskog tijela, duša i dalje može postaviti kao ujedinjujući princip i nezaobilazan moment realizacije cjelokupnog ljudskog bića. Sve to ukazuje na nužnost interdisciplinarnog dijaloga.⁹⁴

Naposljetku, spomenimo još jedan pokušaj da se progovori o duši u obzoru današnjih znanstveno-filozofskih rasprava. Imajući u vidu *domete* i *granice* neuroznanosti, talijanski teolog Giorgio Bonaccorso u svom pristupu zastupa *monizam*⁹⁵ koji nije reduktivan i u kojemu postoji mogućnost za teološki govor o duši kao *duhovnom* „fenomenu“.⁹⁶ Bonaccorso s pravom primjećuje: „Sve dok je duša pojam koji se odnosi na nesagledivu dubinu pojedinaca ne nastupa veći problem, ali kad je se želi podvrgnuti jasnim i preciznim definicijama ništa vam ne ostaje u ruci.“⁹⁷

⁹⁴ U kontekstu obrazlaganja teoretske podloge hagioterapije, a govoreći o kompleksnosti duše u čovjeku, Tomislav Ivančić razlikuje (ne dijeli) *psihički dio duše* koji proučava psihologija, od *duhovnog dijela duše* koji proučavaju filozofija i teologija. U svojim tvrdnjama on se oslanja na recepciju aristotelizma kod Tome Akvinskog pa kaže: „Duša je kod njega jedinstvo formalnog principa koji je immanentan svijetu i transcendentnog duha, jedinstva od *forma corporis* i *forma in se subsistens*. S Tominom koncepcijom da se čovjek ne sastoji od duše i tijela, nego od duše i neodređene potencijalne *materia prima*, koju duh formira u čovjekovom tijelu, Karl Rahner i Urs von Balthasar nadilaze s jedne strane dualizam duše i tijela, a s druge strane svaku teoriju koja identificira duh s materijom. Duh dakle formira materiju, a ne materija duh.“ Usp. Tomislav Ivančić, *Dijagnoza duše i hagioterapija*, Tevizija, Zagreb, 2004., XIX, 66-70.

⁹⁵ Monizam se sastoji u tome da samo jednome od dvaju elemenata – ili tijelu ili svijesti/duši – biva pripisivana prava zbiljnost, te se na nj potom ontologijski reducira onaj drugi, proglašen pukim fenomenom: bilo tijelu (*materijalizam*), bilo svijesti/duši (*idealizam*).

⁹⁶ Usp. Giorgio Bonaccorso, *L'anima: contributo e limiti delle neuroscienze*, 139-161.

⁹⁷ *Isto*, 139.

U perspektivi epistemologije kompleksnosti, o kojoj je već bilo riječ, Bonaccorso se poziva na pojam *emergencije* – razvoja novih nepredvidljivih svojstava i ponašanja na sve višim razinama složenosti. Na višoj razini složenosti sustav proizvodi nešto što ne postoji u pojedinačnim dijelovima. „Složenost kao samoorganizacija i emergencija, teži *holizmu* shvaćenom ne samo u smislu da je u svemiru svaka pojava u međusobnom odnosu, već i prije svega u smislu da postoji više vrsta odnosa od kojih je etiološki (uzročni) odnos samo jedan od mnogih.“⁹⁸

I ovdje se otvara, smatra on, zanimljiva perspektiva za teološko razmišljanje o eshatologiji. Naime, emergencija i dosljedan monizam koji nije reduktivan pružaju teologiji model prema kojemu „vjeru u život nakon smrti ne bi trebalo toliko promišljati kao besmrtnost neke netjelesne stvarnosti koliko kao složenost tjelesne stvarnosti“.⁹⁹ U svom pristupu on se zato zanima za „fenomenologiju tijela“ prema kojoj postoji međuovisni organizam s različitim razinama složenosti među kojima je legitimno prepoznati dušu. Svjestan je, pritom, da se tako izlaže stalnom riziku dualizma ako se identificira viša i moguća besmrtna dimenzija čovjeka, s nehomogenim entitetom u odnosu na somatsku sferu. Ipak, on smatra da je moguće orisati odnos između duše i složenosti tijela, imajući u vidu prije svega „asimetriju između tijela i materije“¹⁰⁰ koja nas potiče na ponovno promišljanje empirijski shvatljivih veza ovisnosti između misaono-duševnih i somatskih mijena u jednom te istom čovjeku.

„Duša govori o mogućnosti života onkraj materije, ali ne kao alternativu tijelu, već kao mogućnost za tijelo.“¹⁰¹ Kao asimetrija između tijela i materije, ona ne preživljava smrt zato što se odvaja od tijela, već zato što kaže da je živo tijelo s one strane smrti. Tako se čovjekovo preživljavanje smrti, zaključuje on, može identificirati s dušom u jednom smislu koji je iznenađujuće sličan složenijem stupnju tijela koji se naziva: uskrsnulo tijelo ili duhovno tijelo.

⁹⁸ Usp. Giorgio Bonaccorso, *Epistemologia della complessità e teologia*, 92.

⁹⁹ Usp. *Isti*, 93.

¹⁰⁰ Polazeći od neurofenomenološke analize ljudskog iskustva, on ukazuje na činjenicu da tijelo nije samo primjetljiva tjelesnost nego i mogućnost da se žive iskustva koja nadilaze takvu tjelesnost (materijalnost), uključujući i iskustvo iz prve ruke. Stoga bi se moglo reći: „Ja sam moje tijelo, ali nisam identičan (istovjetan) tjelesnom biću.“ I ta asimetrija između tijela i materije mjesto je duha/uma, svijesti, ili tijela kao duha/uma. Takva asimetrija zadržava jedinstvo zbilje, ne zastupajući nikakav dualizam, ali u isto vrijeme pomaže razumjeti da složenije razine stvarnosti nisu svedive na razine koje su manje složene. Usp. *Isti*, *L'anima: contributo e limiti delle neuroscienze*, 159-160.

¹⁰¹ Usp. *Isti*, 160-161.

NEKOLIKO ZAKLJUČNIH RAZMIŠLJANJA

Vidjeli smo da je progresivno kulturno-povijesno „pomračenje“ pojma duše ostavilo iza sebe veliku prazninu, koju suvremene antropološke teorije ne mogu ispuniti. U tom smislu teološka antropologija treba biti *kritička instancija* naspram prevladavajućih redukcionističkih antropoloških i kulturnih kretanja.

Nadamo se da je naše razmišljanje barem donekle pokazalo kako vrijedi truda pojam duše ponovno uvesti u raspravu o slici čovjeka. Pokušaj da se pojmi čovjekovo dvojno jedinstvo (tijelo-duša), kao i spoznajno-teoretske implikacije koje iz toga proizlaze, tiču se svih znanosti jer se u biti tu radi o *odnosu materije i duha*. Kršćanska predodžba o duši i postojanju duhovne sfere onkraj fizičkog svijeta implicitno tematizira ista pitanja koja u današnje doba stoje u središtu spoznajnih i znanstveno-teoretskih razmišljanja o odnosu duha i materije. Neovisno o tome što je pojam duše danas brzopleto isključen iz znanstvenog diskursa, ona i dalje ostaje stožer *ljudskog razmišljanja o samom sebi*. Time biva „spašena“ esencijalna samostalnost, nutarnja navlastita forma duševne i prvenstveno duhovne sfere.

To potvrđuje i aktualno zanimanje za *panpsihizam*, o kojemu se mnogo raspravlja u filozofiji uma i koji može biti zanimljiv sugovornik za teologiju. Naime, panpsihička stajališta pokušavaju rehabilitirati postojanja duševnoga, odnosno mentalnoga, koje nije moguće svesti (reducirati) na materiju. Tako panpsihički pristup tvrdi da ne samo živa bića, već čak i elementarne čestice posjeduju mentalne osobine. Ne postoji materija bez duhovnog aspekta, odnosno materija i duh dvije su strane iste medalje. Grčka riječ „pan“ (sve) u riječi „panpsihizam“ ne znači da je sve duševno, nego da svi entiteti imaju barem neki duševni aspekt, pa čak posjeduju intrinsečno duševnu prirodu.¹⁰²

Polazište našeg istraživanja bilo je htijenje da spoznamo što mi zapravo jesmo, da tragamo za shvaćanjem naše biti jer to znanje ima i praktičnu komponentu, prvenstveno u smislu da naš život dobije smisao koji je moguće oživotvoriti. Glavna preokupacija koja je potakla i vodila ovo naše istraživanje jest „spasiti dušu“, u smislu cjelovitosti vizije misterija čovjeka, uključujući i njegovu duhovnu protegu.

Možemo se stoga složiti s mišljenjem Paula O'Callaghana, koji u kontekstu suvremenih teoloških prijepora oko „statusa“ duše ukazuje na nedostatnost svih onih pristupa koji bi htjeli identitet ljudskog bića (a time i njegovu besmrtnost) smjestiti samo u njegovu

¹⁰² O mogućnosti teološke recepcije panpsihizma, vidjeti: Godehard Brüntrup, *Überal Geist. Die Renaissance des Panpsychismus*, u: *Herder Korrespondenz*, 9/2017., 44-47. O panpsihikom svjetonazoru, vidjeti: Patrick Spät, *Der Mensch lebt nicht von Hirn allein*, Berlin 2016.

konkretnu povijest, a ne, prije svega, u ljudski subjekt te povijesti. Jer, ljudska bića, prije nego imaju osobnu povijest i razvijaju svoje konkretne identitete-osobnosti, već su ‹ljudska› s duhovnim dostojanstvom upisanim u dubinu svoga bića. Drugim riječima, nauk o darovanoj besmrtnosti duše nije usmjeren samo na jamstvo identiteta jedinstvene povijesti svakog čovjeka, već i na osiguravanje metafizičkog identiteta ‹ljudskog› bića: prvo (osobna povijest) ovisi o drugom (metafizičkom identitetu).¹⁰³

Ovaj rad stoga predstavlja neku vrstu *apela* suvremenim antropologijama da sačuvaju element otvorenosti u svom istraživanju misterija čovjeka tako da svaka pojedina znanstvena disciplina ne apsolutizira uvide i rezultate vlastitog istraživanja jer dolazimo do granica onoga za nas spoznatljivoga.¹⁰⁴ Kršćanski pojam duše može i nadalje biti *agens* u senzibiliziranju ljudi za religiozno, transcendentno, simboličko, za pitanje o sebi, drugome i Bogu. Tu je riječ o „raste-gnutoj ontologiji“, koja ljudsko biće prikazuje kao stvorenog partnera Bogu koji je Duh i u kojoj „ljudski partner uvijek postaje nešto *više od* u glavnom svojstvu njegova bića, tj. u njegovoj duši. Duhovna dimenzija duše javlja se zbog odnosa prema Bogu, te se tako nika-ko ne može shvatiti u smislu neurobiologije, iako se to pojavljivanje neće dogoditi odvojeno od neurobiološkog funkcioniranja“.¹⁰⁵

U toj perspektivi čini mi se iznimno korisnim i poželjnim interdisciplinarni dijalog i suradnja teologije i *logoterapije* koju je osnovao austrijski psihoanalitičar i psihijatar Viktor Frankl (1905. - 1997.). Naime, logoterapija se temelji na dva ključna pojma: usmjerenost na osmišljavanje života (život je vrijedan), kako bi čovjek unatoč svim krizama i problemima ostao duševno zdrav; te postojanje duhovne dimenzije u čovjeku.

Zaključimo ovaj rad riječima učitelja Eckharta koji u svojoj propovijedi *o rađanju Boga u duši*, kaže: „Onome tko bi me pitao: zašto molimo, zašto postimo, zašto činimo sva svoja djela, zašto smo kršteni, zašto je Bog postao čovjekom – što je bilo najuzvišenije, ja bih rekao: da se Bog rodi u duši i da se duša rodi u Bogu. Radi toga je napisano cijelo Sveto pismo, radi toga je Bog stvorio svijet... da bi se Bog rodio u duši i da se duša rodi u Bogu.“¹⁰⁶

¹⁰³ Usp. Paul O'Callaghan, *Anima*, u: *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, 100.

¹⁰⁴ „Tako bi se upravo u nerješivosti metafizičkog problema duše i tijela moglo pokazati nešto od biti čovjeka.“ (Gerd Haeffner, *Filozofska antropologija*, 204.)

¹⁰⁵ Usp. Philip A. Rolnick, *Osoba, Milost i Bog*, 275.

¹⁰⁶ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München-Zürich 1979., Govor 38: *Missus est*, 48.

WHERE HAS THE SOUL DISAPPEARED? PLEA FOR THE USE OF THE TERM "SOUL" IN TIMES OF ANTHROPOLOGICAL CRISIS

Summary

In this paper, we start from the statement that today's philosophical discussions on the image of man (anthropology) are strongly influenced by scientific thinking. In recent decades, physicalism prevails in the philosophy of the spirit, which relies on the successes of the modern natural sciences. From this then follows the view that it is necessary to reject some essential aspects of the image of man, especially those concerning man's relation to transcendence, as well as his capacity for ethical action. In today's cultural and scientific context, every trace of what we have called the "soul" for centuries in cultural history, in the history of religions, in philosophy and theology, has been lost. The term "soul" is no longer the subject of study, it is only a rhetorical or poetic figure, a word that is given a mere symbolic value in the list of common pious expressions of religious language.

In the first part of the paper, entitled "The Fate of the Soul in the Age of Science", we will follow the progressive disappearance of the concept of the human soul in philosophy, psychology and neuroscience. Modern sciences prefer to use terms such as: me, consciousness, subjectivity, mind, psyche, brain, spirit, and very rarely "soul". In the second and main part of the paper, entitled "Rethinking the Soul in a Culture Imbued with Scientific Spirit", we will try to point out the need to re-actualize the concept of the soul, in order to overcome the scientific vision of reality and anthropological reductionism. We will first consider the biblical meaning of the word "soul," as well as its function in theological discourse. After that, we will present some current theological attempts to talk about the human soul in the context of today's scientific and philosophical discussions.

The purpose of this contribution consists in one, as far as possible, concise account of the actuality of the forgotten concept of the human soul, as well as an attempt to make this concept understandable to modern man in the context of the natural-scientific picture of the world. The concept of the human soul can still be a "transmitter" of a complete and meaningful vision of the Christian image of man.

Keywords: anthropological crisis, dual body-soul unity, psychology, neurosciences, epistemology, Aristotelian chilemorphism, eschatology