



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Wydział Teologiczny
Katedra Teologii i Psychologii Pastoralnej

**Współpraca teologii i psychologii w praktyce duszpasterskiej.
Analiza wybranych koncepcji**

Joanna Matyja-Dudek

Praca doktorska
wykonana pod opieką
ks. dr hab. Jana Klimka

Kraków 2024

PODZIĘKOWANIA

Bardzo dziękuję wszystkim osobom, które przyczyniły się do powstania niniejszej pracy. Jestem szczególnie wdzięczna mojemu mężowi, Kamilowi, za pomoc i wielkie wsparcie, na które zawsze mogłam liczyć. Także synkowi, Krzysiu, który przyszedł na świat w trakcie pisania pracy, za wszystkie momenty radości. Ponadto dziękuję moim rodzicom za to, że zawsze podsuwali mi książki z wielu dziedzin, w tym duchowości, psychologii i filozofii. Dziękuję także siostrze, teściom, przyjaciółkom i przyjaciółkom za wytrwałe wsparcie i dobre słowo, a także współpracownikom psychologom i terapeutom za zapewnienia, że temat, który podjęłam, jest dla nich ważny.

Jestem wdzięczna opiekunowi naukowemu- ks. Janowi Klimkowi za wszelkie wskazówki dotyczące pracy, jak i możliwość odbywania stażu w szpitalu psychiatrycznym jako teolog i psycholog, co było ważnym doświadczeniem bezpośrednio poprzedzającym pisanie niniejszej pracy. Szczególne chcę podziękować promotorowi pomocniczemu, ks. Grzegorzowi Wąchołowi za niezliczone godziny poprawek, podsuwanie literackich inspiracji oraz konsultacje pracy w typowych oraz nietypowych warunkach. Jestem także wdzięczna innym, ważnym dla mnie profesorom teologii i psychologii za wszelkie inspiracje- chciałabym tu wymienić ks. prof. Roberta Woźniaka, który jest odpowiedzialny za moją fascynację teologią, o. prof. Jarosława Kupczaka, którego wykłady były niezwykle dla mnie cenne w aspekcie znajomości zagadnień antropologii teologicznej, a także dr hab. Małgorzatę Opoczyńską- Morasiewicz, która przekonywała nas- studentów psychologii, o wartości współpracy psychologii z filozofią, a także innymi dziedzinami. Materiały zawarte w niniejszej pracy są swoistą pamiątką wieloletnich, naukowych poszukiwań, a cała praca podsumowaniem niemal 12 lat studiów spędzonych w Krakowie.

STRESZCZENIE

Pomoc człowiekowi jest kwestią, którą zajmują się różne dziedziny wiedzy. Praktyczne działanie na rzecz dobrostanu jednej osoby wymaga nierzadko utworzenia całych zespołów specjalistów. Także gdy mowa jest o duszpasterstwie, coraz częściej potrzebna jest współpraca z nowymi dziedzinami. Teologia i psychologia posiadają w swojej historii liczne spory, jednak łączy je troska o człowieka. Niniejsza praca stawia pytanie o już istniejące wątki współpracy teologii z psychologią. Pyta także o historię współistnienia dziedzin, od czasów biblijnych, poprzez pisma świętych, aż do czasów współczesnych, gdy wypowiadają się papieże XX i XXI wieku. Dodatkowo, praca zadaje pytanie o kształt współpracy dziedzin- czy jedna osoba może udzielać pomocy duszpasterskiej i psychologicznej, czy raczej konieczna jest osobna działalność psychologa i osobna teologa. Ważne są także opinie psychologów i psychiatrów dotyczące odmienności pracy z wierzącym pacjentem.

Aby odpowiedzieć na postawione pytania, autorka bada zawartość publikacji popularnych autorów teologicznych, którzy używają psychologii. W całej pracy przytacza także liczne opinie autorów psychologicznych. Dowodzi, że elementy psychologii są możliwe do odnalezienia w najważniejszych źródłach teologicznych. Zauważa, że zagadnienie chorób duchowych zmienia sposób myślenia o zdrowiu jako wyłącznie dotyczącym ciała i psychiki. Wyniki przeglądu opinii w zakresie łączenia i rozłączenia dziedzin pokazują, że w Polsce obecnie najczęściej traktuje się procesy duszpasterstwa i terapii jako odrębne. Badanie opracowań duszpasterskich wskazuje na szerokie zastosowanie psychologii przez teologów, przy czym najczęstsze są inspiracje pochodzące z koncepcji Freuda i jego następców. Również częste są odniesienia do psychologii humanistycznej. Swoistą nowością są liczne wątki profilaktyki, dotykające stylu życia, balansu pracy i odpoczynku, sensu życia. Brakuje opracowań nurtu psychologii poznawczej oraz systemowej, także nurt relacji z obiektem wydaje się szczególnie interesujący. Dodatkowo wartościowe są elementy spojrzenia terapeutów na wierzącego pacjenta- etos zawodu, jak i religijne tematy możliwe do poruszenia na spotkaniach. Praca pokazuje, że obie dziedziny mogą współpracować, co więcej w licznych kwestiach potrzebują siebie nawzajem. Praca chce być inspiracją zarówno dla kapłanów, świeckich teologów pracujących z ludźmi jak i specjalistów zdrowia psychicznego.

ABSTRACT

Helping people is an issue dealt with by various fields of knowledge. Practical action for the well-being of one person often requires the creation of entire teams of specialists. Also, cooperation with new areas is increasingly needed regarding pastoral care. Theology and psychology have had numerous disputes in their history, but they are united by concern for man. This work asks about existing threads of cooperation between theology and psychology. It also asks about the history of the coexistence of fields, from biblical times, through the writings of saints, to modern times, when the popes of the 20th and 21st centuries speak. Additionally, the work asks the shape of cooperation between the fields - whether one person can provide pastoral and psychological help or whether separate activities of a psychologist and a theologian are necessary. The opinions of psychologists and psychiatrists regarding the differences in working with a believing patient are also important.

To answer the questions posed, the author examines the content of publications by popular theological authors who use psychology. Throughout the work, she also quotes numerous opinions of psychological authors. She proves that elements of psychology can be found in the most important theological sources. She notes that spiritual illnesses change how we think about health as only relating to the body and psyche. The review of opinions on combining and disconnecting fields shows that in Poland, the processes of pastoral care and therapy are currently most often treated as separate. An examination of pastoral studies indicates theologians' wide use of psychology, with the most common inspiration coming from the concepts of Freud and his successors. References to humanistic psychology are also frequent. What's new are the numerous topics of prevention, lifestyle, work-rest balance, and the meaning of life. There is a lack of cognitive and systemic psychology studies, so the object relations trend seems particularly interesting. Additionally, elements of the therapist's view of a believing patient are valuable- the ethos of the profession, as well as religious topics that can be discussed during meetings. The work shows that both fields can cooperate, and what is more, they need each other in many respects. The work aims to inspire priests, lay theologians working with people and mental health specialists.

Spis treści

Wstęp.....	7
Rozdział 1: Pismo Święte jako źródło refleksji psychologicznej u wybranych autorów.....	18
1.1. Psychologiczna interpretacja treści biblijnych przez wybranych teologów obcojęzycznych.....	19
1.2. Psychologiczna interpretacja treści biblijnych przez wybranych teologów polskojęzycznych.....	29
1.3. Wątki Biblii i Tradycji chrześcijańskiej przytaczane przez psychologów.....	47
Podsumowanie.....	55
Rozdział 2. Praxis duszpasterska jako płaszczyzna spotkania teologii z psychologią.....	57
2.1. Elementy psychologiczne nauczania Ojców Kościoła.....	58
2.2. Acedia i noc ciemna jako choroby duchowe oraz ich relacja do psychiki.....	63
2.3. Odniesienia wobec psychologii we współczesnym Nauczaniu Kościoła.....	75
2.3.1. Relacja Kościoła i psychologii przed Soborem Watykańskim II w ujęciu Roberta Kugelmanna.....	77
2.3.2. Karol Wojtyła - Jan Paweł II. Użycie psychologii w pracach oraz ocena nauk o człowieku.....	86
2.3.3. Joseph Ratzinger- Benedykt XVI. Psychologia w kontekście wydarzeń XX w. oraz jej ograniczenia.....	89
2.3.4. Różnica w antropologii teologicznej oraz psychologicznej w refleksji Dietricha von Hildebrandta.....	93
2.3.5. Papież Franciszek. Mosty i granice dla teologii i psychologii.....	95
Podsumowanie.....	101
Rozdział 3. Spojrzenie krytyczne oraz możliwe drogi współpracy specjalistów obu dziedzin.....	103
3.1. Redukcjonistyczna wizja niektórych koncepcji psychologicznych według wybranych psychologów.....	105
3.2. Propozycje poszerzenia perspektywy psychologii o dane z innych dziedzin.....	120
3.3. Osobiste kompetencje specjalistów z zakresu teologii i psychologii.....	132
3.3.1. Zagadnienie neutralności światopoglądowej.....	132
3.3.2. Duszpasterz psycholog czy duszpasterz i psycholog. Praca z człowiekiem według wybranych teologów.....	134
3.4. Współpraca psychiatry, psychologa i teologa według wybranych autorów psychologicznych.....	146
Podsumowanie.....	152
Rozdział 4. Wierzący pacjent w teorii i praktyce psychologów i psychiatrów.....	154
4.1. Koncepcja Anny Terruwe inspirowana teologią św. Tomasza z Akwinu i psychologią Zygmunta Freuda.....	156
4.2. Koncepcja Anny Gałdowej inspirowana współczesną filozofią chrześcijańską i psychologią Junga.....	168
4.3. Wiara pacjenta według Viktora Frankla i Antoniego Kępińskiego.....	173
4.4. Spotkanie lekarza i pacjenta według Jamesa Griffitha.....	178
Podsumowanie.....	183
Rozdział 5. Zastosowanie teorii psychologicznych w duszpasterstwie według polskich autorów.....	185
5.1. Elementy teorii psychodynamicznej w duszpasterstwie. Ujęcie Karola Meissnera.....	186
5.2. Człowiek wobec śmierci. Tanatopsychologia Józefa Makselona.....	190
5.3. Uzależnienie, przemoc i kwestia cierpienia. Psychologia i duchowość wobec trudności życia rodzinnego według Marka Dziewieckiego.....	196
5.4. Dzieciństwo i uczucia. Koncepcja wychowawcza Józefa Augustyna.....	201
5.5. Terapia a działanie łaski. Chrześcijańskie podejście Moniki i Marcina Gajdów.....	203
5.6. Wiara i psychologia. Obszary wspólne i ograniczenia według Andrzeja Jastrzębskiego.....	209
5.7. Duchowość wsparta psychologią. Synteza Krzysztofa Grzywocza.....	213

Podsumowanie.....	.228
Podsumowanie pracy.....	.231
Bibliografia.....	.236

Wstęp

W kontekście współczesności każdy człowiek zmieniający środowisko czy wchodzący w nowy etap życia styka się ze zjawiskami, które wchodzą w zakres zainteresowań teologii pastoralnej. Są to często jednocześnie zjawiska, które bada psychologia. Ogólnie w społeczeństwie obserwuje się wzrost znaczenia profilaktyki zdrowia psychicznego, aby człowiek radził sobie z wyzwaniami, jakie są przed nim stawiane w jego środowisku. Podobnie jak w minionych epokach, również współcześnie, ten sam człowiek potrzebuje odnajdować same podstawy swojej egzystencji, by nie zgubić tożsamości. Może on tak jak w wiekach minionych rozumieć siebie przede wszystkim w kontakcie z Bogiem, co tradycyjnie umożliwiała przestrzeń religii. Obecnie coraz częściej odkrywa również nowe drogi budowania swojej tożsamości, które mają charakter pozareligijny. Znaczącą rolę odgrywa w tym kontekście psychologia próbująca odpowiadać na najbardziej podstawowe pytania dotyczące sensu życia, opisująca życiowe postawy, próbująca rozwikłać problemy egzystencjalne i usprawnić funkcjonowanie człowieka. Psychologia jest dyscypliną odrębną wobec teologii. Są to dwa rozłączne obszary, których relacja nie jest oczywista.

Istnieje także inny, ważny w powyższym kontekście punkt widzenia – współpraca owych dziedzin niejako wymusza tempo rozwoju zarówno teorii, jak i praktyki. Równoległe do rozwoju psychologii, nowe wyzwania napotyka zatem także duszpasterstwo. Możemy dziś zapytać, czy jeśli te dwie przestrzenie nie przeszkadzają sobie, to być może warto poszukać wątków, gdzie mogą wspierać siebie nawzajem. Oczywiście, możemy także odnieść wrażenie, że teologia i psychologia konkurują ze sobą, gdy nie rozumieją kontekstu istnienia tej drugiej dziedziny i nie pracują nad kwestią wzajemnego współistnienia i współpracy. Cała ta kwestia rozjaśnia się jednak, gdy kontekst pomocy człowiekowi zaczyna dotyczyć głębszych problemów i obejmuje sytuacje graniczne. Gdy myślimy na przykład o człowieku chorym psychicznie i zdiagnozowanym, uświadamiamy sobie, że na jego dobrostan duży wpływ ma cały zespół specjalistów obejmujących różne dziedziny wiedzy. Użyteczna jest tutaj także pomoc duszpasterska. Oczywiście w przypadku każdego innego problemu również, ale tutaj jest szczególnie bliska wsparciu psychologicznemu. Historycznie teologia pastoralna od samego początku obecna była w szpitalach psychiatrycznych. To tam do dziś obserwuje się znaczący wpływ na dobrostan człowieka zarówno nauk dotyczących psychiki, jak i teologii. Także tam teologia praktyczna znajduje wciąż nowe wyzwania, kategorie chorób i dysfunkcji zmieniają się, zgodnie z aktualnymi problemami człowieka. Osoba kapelana szpitalnego wprowadza kontekst Boga, którego wierzący, którzy chorują, poszukują.

Niewątpliwie trudnym momentem w relacji dziedzin teologii i psychologii było roszczenie każdej z nich do całościowej refleksji o człowieku. Gdy współcześnie psychologia oddziałuje na kolejne przestrzenie w społeczeństwie i staje się popularna, a terapia przestaje być wstydliva, teologia powinna uświadomić sobie, że wciąż posiada zasadnicze elementy, które w psychologii są

nieobecne. Wobec zachodzących zmian nie chodzi o to, by jako teolog mieć jedynie coś do dodania, ani też o to, by pozyskiwać słuchaczy zapożyczonymi z innej dziedziny elementami. Kwestia dialogu zawiera inne, poważne wyzwania, gdyż źle postawione akcenty mogą wypaczyć duszpasterstwo lub wykluczyć je z pola widzenia potrzebującej osoby. Mając na uwadze te kwestie, niniejsza praca przyjmuje perspektywę teologii, która nie jest podrzędna względem psychologii i nie musi z nią walczyć, a co równie istotne, nie powinna wycofywać się ze wspólnych, badanych przestrzeni. Ze strony teologii istnieje potrzeba dotarcia do osób dziś posługujących się psychologią także z Dobrą Nowiną dotyczącą łaski, która zgodnie ze słowami św. Tomasza „buduje na naturze”. Psychologia, która opiekuje się naturą, nie musi czynić wszak tego ze szkodą dla łaski. Zasadniczo jednak, gabinet psychologa, terapeuty czy psychiatry – poza niektórymi nurtami psychologii chrześcijańskiej, nie jest związany z duszpasterstwem, a stan wiary pacjenta, o ile nie przejawia on takiej woli, nie powinien być poddawany weryfikacji. Psychologia nie rozwija refleksji o Bogu nawet, jeśli nie jest Mu przeciwna. Nie prowadzi badań dotyczących Boga w takim sensie, jak czyni to teologia, może jednak dotykać subiektywnej relacji człowieka z Bogiem, dostrzegać do pewnego stopnia realność działania modlitwy i innych praktyk, przede wszystkim jednak poprawiać relacje człowieka z otoczeniem. W tym ujęciu, teologia potrzebuje psychologii, ale także psychologia potrzebuje teologii. Stąd wynika założenie niniejszej pracy, aby także specjaliści z zakresu zdrowia psychicznego odnaleźli czytelne dla siebie pomosty do dziedziny teologii.

Kwestia dialogu dziedzin domaga się nowych badań, gdyż aby nie rezygnować z dobra nowych odkryć, teologia musi zapytać o to, jak traktuje człowieka, który zwłaszcza w obliczu cierpienia, wciąż często szuka pomocy i otuchy w Kościele. Jeśli ponadto język psychologii wprost przechodzi do powszechnego użycia, oddziałując na społeczeństwo i sposób myślenia człowieka o sobie samym, o swoim życiu i kluczowych relacjach, wydaje się, że teologia musi dokonać pewnego zestawienia pojęć i tematów, zdać sobie na nowo sprawę z zakresu dziedziny psychologii. W tym obrębie nawet kilka lat rozwoju myśli ma znaczenie, należy zatem stale uaktualniać wszelkie opracowania.

Obecnie do spotkania obszaru teologii i psychologii dochodzi w aż trzech kontekstach: (1) kontekście duszpasterstwa zwyczajnego, jak i (2) specjalistycznego, dokonującego się podczas pracy z osobami wymagającymi dodatkowego wsparcia, które nie są hospitalizowane, jak i (3) specjalistycznego i pogłębionego w szpitalach psychiatrycznych. Mówimy o różnych wymiarach wchodzących w zakres oddziaływania psychologicznego i duszpasterskiego, które mogą być realizowane na wiele sposobów w kontakcie indywidualnym, zbiorowym, zinstytucjonalizowanym i dobrowolnym. Dylematy pojawiają się po każdej stronie, a w kontekście duszpasterstwa wiążą się z wykorzystaniem wiedzy psychologicznej przez duszpasterzy, w kontekście zaś leczenia specjalistycznego trudność polega na dużych ograniczeniach w kwestii poruszania się po obszarze wiary pacjenta. Z powyższych względów nie tyle pomoc szpitalna

choć i ona tworzy element ukazywanego kontekstu, ile kwestie duszpasterstwa zdrowego człowieka stanowią podstawowy kontekst dla pracy i tu zostanie przedstawionych najwięcej zagadnień obejmujących dialog teologii z psychologią. Należy zatem poczynić pewne rozróżnienie w obrębie oddziaływania na człowieka, gdyż nie tylko człowiek chory, który posiada diagnozę, potrzebuje pomocy specjalistów zdrowia psychicznego oraz poszukuje prowadzenia na drodze duchowej. Także osoba, która nie jest wprost w procesie leczenia, jednak w swoim życiu doświadcza cierpienia, nie rozumie swojej sytuacji, trudnych przeżyć z przeszłości, odnajduje nadzieję odzyskania dobrostanu w kontekście psychologicznym, jak i duchowym. Niniejsza praca chce pokazać pomosty pomiędzy dziedzinami w tym kontekście.

Trzeba przy tym rozgraniczyć dziedziny na płaszczyźnie metodologii. Teologia jako nauka o Bogu, posiadająca także istotne odniesienia do człowieka i świata, rozwinęła specyficzną wśród innych nauk metodologię, która w wielu obszarach jest diametralnie różna od założeń psychologii. Sama psychologia naukowa wyzbywa się choćby twierdzeń metafizycznych, zwłaszcza w ostatnich dekadach próbuje opierać swoje wnioski przede wszystkim na badaniach empirycznych, do czego wykorzystuje zwłaszcza wiedzę z zakresu statystyki i dyscyplin z obszaru neuronauk. W ten sposób opisywana dziedzina wiedzy o człowieku, jeśli zostanie bezkrytycznie przyjęta, może doprowadzić do redukcjonizmu i ograniczyć człowieka wyłącznie do czynników naturalnych, budując w ten sposób koncepcje sprzeczne z chrześcijaństwem. Jednocześnie, na polu praktyki, psychologia i nurty terapeutyczne często dostrzegają głębię potrzeb wierzącego pacjenta wychodząc poza wymiar biologiczny. Istnieje zatem możliwość współpracy teologii i psychologii w szeroko pojętym duszpasterstwie.

Jak wspomniałam, teologia zasadniczo posiada dwa przedmioty, z których pierwotnym i najważniejszym jest Bóg. Do teologii należy jednak także badanie człowieka. Jeden przedmiot nie przekreśla drugiego, gdyż Bóg wpływa stale na człowieka. Jak mówi Sobór Watykański II: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się w Tajemnicy Słowa Wcielonego”. Bóg zwrócił się ku człowiekowi, a jednym ze znaków przyjścia Mesjasza było szukanie przez Niego wykluczonych, w dużej mierze osób chorujących. Mieli oni być ponownie włączeni w społeczeństwo, we wzajemne relacje, a wiązało się to z powrotem do zdrowia, a dalej ponownym otwarciem na Boga i człowieka. I choć zdrowie nie jest ostatecznym celem, w czasach ewangelicznych było dopiero znakiem Zbawienia, jednak nie bez powodu stało się dla wielu osób pierwszym etapem kontaktu z Bogiem i początkiem nadziei, która została z czasem dopełniona. Perspektywa doczesna zawiera znaki odsyłające do eschatologii, stąd psychologia nie zaprzecza celom teologii. W kontekście pojęcia zdrowia istnieje powiązanie z teologią, gdyż zawiera się w nim ważna prawda o tym, kim jest człowiek i kim ma być dla niego Bóg. A zatem, podczas gdy inne poddziedziny teologii w sposób szczególny zajmują się kwestią Boga, teologia pastoralna musi reflektować oba przedmioty, musi pytać o pomoc zagubionemu człowiekowi, często cierpiącemu także w sferze

psychiki. Nie ma ona stać się nową psychologią, jednak jeśli widoczna jest dysproporcja pomiędzy teologią pastoralną, której zadaniem jest troska o człowieka, a innymi dziedzinami, obierającymi za przedmiot człowieka, otwiera to konieczność nowych refleksji i badań w obrębie teologii duszpasterskiej. Wymiana wzajemnych doświadczeń obu dziedzin staje się konieczna, paradoksalnie także po to, aby pomyśleć o każdej z nich osobno. Warto nadmienić, iż w teologii refleksja teoretyczna dominuje nad praktyką. Nie oznacza to jednak, że praktykę można zignorować. Teologia pastoralna potrzebuje dziedzin pozateologicznych zwłaszcza tam, gdzie mówi się o dobrostanie osoby. Intensywny rozwój psychologii wymusza pracę nad dialogiem między dziedzinami, dialog zaś ma doprowadzić do wymiany i rozwoju dziedzin.

Także istotny dla kontekstu pracy jest fakt, że pastoralny wymiar teologii istnieje od początku chrześcijaństwa. Jako, że misja głoszenia została przekazana już pierwszym Apostołom, którzy prócz środowiska judaistycznego mieli za zadanie głosić Chrystusa również poganom, od początku swojego istnienia teologia sięga do innych dziedzin, aby w spotkaniu z człowiekiem danego czasu, miejsca i kultury, porozumieć się z nim i przekazać mu prawdę o Bogu, a wraz z nią prawdę o nim samym. Warto zwrócić uwagę, że tak jak kiedyś języka filozofii, teologia może dziś używać języka psychologii, jednocześnie nie rezygnując ze swojej tożsamości. Współcześni duszpasterze głoszący Słowo, a jednocześnie odnoszący się do psychologii, posługują się podobną logiką, jak pierwsi ewangelizatorzy i apologety, co zauważa m.in. Andrzej Jastrzębski- autor analizowanego w niniejszej rozprawie opracowania „Po pierwsze pomagać”. W kontekście dialogu teologii z psychologią autor ten czyni spostrzeżenie, że język psychologii jest współcześnie najbardziej dostępny ludziom, co staje się powodem psychologizowania także w duszpasterstwie. Jastrzębski porównuje to zjawisko z tendencją Ojców Kościoła do poszukiwania języka swoich czasów, zauważając jednak także, iż duszpasterze często posługują się samą intuicją, bez rzetelnej wiedzy psychologicznej.

Jako genezę niniejszej pracy należy wskazać moje własne studia, najpierw psychologiczne, później równoległe teologiczne. Te drugie po osiągnięciu magisterium przeszły w poszukiwania dialogu dziedzin, co ostatecznie przybrało kształt doktoratu z teologii pastoralnej. Wówczas także, posiadając już doświadczenie pracy psychologa w świeckiej poradni, a także w fundacji katolickiej oraz praktykę superwizji systemowej i psychodynamicznej, mogłam na nowo zrewidować swoje własne poglądy dotyczące psychologicznej teorii i praktyki. W pewien sposób moja własna historia pozwoliła mi odkrywać, że całe doświadczenie dwóch dziedzin zawiera możliwe, wzajemne reakcje każdej z nich na podstawowe twierdzenia tej drugiej. Już na studiach psychologicznych zauważyłam, że w teorii psychologii istnieją różne postawy odnośnie religii: od usiłowania obalenia poszczególnych prawd wiary, podważania antropologii od strony struktury osoby (kwestia duszy), poprzez wartości – udowadnianie nieistnienia świadomego altruizmu, poprzez tolerowanie wiary u pacjentów, lecz równoległe sugerowanie jej nieadekwatności, a skończywszy na próbach dialogu

czy zrozumienia, że pacjent wierzący wymusza szczególny kontekst pomocy. Na studiach z teologii spotykałam problem nieaktualnych opracowań, które nie doceniały niektórych nurtów, inne zaś przeceniały je. Sama psychologia mogła być tu potraktowana z lekceważeniem, nieufnością albo nadmiernym optymizmem, który rozmywał trudny kontekst łączenia poszczególnych wątków. Dyskusje na studiach przybierały kształt ostrych sporów, lecz także spokojnego dialogu i pytań zdradzających szczerą ciekawość. Podobnie działo się, gdy jako psycholog i teolog, w nietypowej roli, miałam możliwość realizacji stażu w szpitalu psychiatrycznym. Niniejsza praca, jako podsumowanie wielu lat refleksji, posiada akcenty skrajne, które postanowiłam zachować, gdyż każdy człowiek, który zajmuje się którąś z dwóch dziedzin bądź obiema, powinien zdawać sobie sprawę z tego, że spotka się z całym wachlarzem przymysłów i postaw.

Wobec refleksji na temat duszpasterskiej współpracy teologii z psychologią warto odnotować obecność opracowań, które dotyczą bezpośrednio tej kwestii. Na uwagę zasługuje wczesne opracowanie Henryka Blesa „Zarys psychiatrii duszpasterskiej”, które jednak zamyka się w kwestiach pomocy szpitalnej, opisuje także nieaktualne już jednostki chorobowe. Jednak ogólna refleksja na temat pomocy, zmienionego chorobą kontekstu duszpasterskiego prowadzenia w kwestiach moralności i przyjmowania sakramentów, jak i elementy krytyczne wobec głównych nurtów psychologii, do dziś wyznaczają pewien kanon tematów, które należy wziąć pod uwagę w kwestii tego rodzaju duszpasterstwa. Innym opracowaniem jest obszerna praca Roberta Kugelmana „Psychologia i katolicyzm. Historia relacji”, ukazująca relację Stolicy Apostolskiej z psychologią zwłaszcza na gruncie amerykańskim, do czasu pontyfikatu Jana Pawła II. Praca zawiera liczne wzmianki na temat praktycznych działań, łączących teologię z psychologią. Na uwagę w specyficznym kontekście zasługują także nowe prace: „Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi” psychiatry Jamesa L. Griffitha oraz na gruncie polskim niewielka publikacja „Patologia duchowości” autorstwa Krzysztofa Grzywacza. Obaj autorzy starają się pokazać, iż w zakresie współpracy dziedzin pozostaje wiele do zrobienia, jednocześnie ukazując wątki, które mogą ułatwić ową współpracę. Warta uwagi z powodu starań uporządkowania licznych obszarów psychologii, a także opatrzenia ich teologicznym komentarzem jest także praca Bernharda Groma „Psychologia religii”, jednak jest ona w pewnych zakresach obarczona uproszczeniami, a jej zawartość obejmuje głównie teorię. Inne podręczniki psychologii nauczanej jako przedmiot w seminariach i katolickich uczelniach są przydatne, jednak brakuje w nich nowych teorii, nierzadko także dany nurt traktuje się całościowo negatywnie bądź pozytywnie, nie zwracając uwagi na ważne aktualizacje.

Ze strony psychologicznej można wspomnieć jeszcze obszerną pozycję Davida M. Wulffa „Psychologia religii”, która może poglądowo służyć jako podręcznik wszelkich idei psychologicznych dotyczących religii, z wyłączeniem jednak wszelkich perspektyw, które wykraczają poza psychologię wszystkich religii ujmowanych jako zbiorcza kategoria. W niniejszej

pracy znajdują się raczej opracowania myśli specjalistów, którzy tak jak wspomniany Griffith, tę granicę przynajmniej subtelnie przekraczają. Zasadniczo, wobec tak zarysowanego kontekstu, praca niniejsza ma za cel skonfrontować i uaktualnić najważniejsze kwestie dialogu między teologią i psychologią oraz wskazać możliwe przestrzenie ich współpracy.

Zwłaszcza wśród inspiracji niniejszej pracy znajduje się wspomniany już duszpasterz żywo zainteresowany psychologią Krzysztof Grzywocz. Autor, który w kontekście współczesnego dialogu dziedzin w Polsce zdobył uznanie za sprawą licznych rekolekcji dotyczących kwestii psychologicznych, przekonuje, powtarzając twierdzenie Edmunda Husserla: „odkrycie istoty danego fenomenu możliwe jest tylko tam, gdzie spotyka się kilka spojrzeń. Jedno spojrzenie nie wystarczy, poznanie prawdy jest dorobkiem wielu osób”. Z kolei, na łamach wspomnianej wyżej „Patologii duchowości”, autor wpisuje się w tradycję holistycznego mówienia o człowieku. Tłumaczy, że zachowanie jedności w oglądzie ludzkiej struktury osobowej – ciała, psychiki i ducha, jest bardzo ważne. W jego ramach wskazuje, iż psychiczny rozwój, proces terapeutyczny i inne odkrycia współczesnej psychologii bynajmniej nie przeszkadzają człowiekowi na drodze do świętości. Ponownie w pracy o snach powie, że: „Zadaniem chrześcijanina jest połączenie tego, co ludzkie z tym, co Boże, a tego, co Boże, z tym, co ludzkie”, i dalej: „Psychologia pokazuje swoją prawdziwą głębię i bogactwo tylko w takim połączeniu”. Także tam Grzywocz broni psychologii przed zarzutami, iż wspiera ona egoizm człowieka. Jego zdaniem, ludziom nie wystarczy sama wiedza o Bogu, aby wyjść z głębszych, życiowych problemów. Autor twierdzi: „W chrześcijaństwie nie ma *albo – albo*: albo duchowość, albo psychologia. Jest to i to”. Ponadto, w pracy „Przesłonięte światło. Depresja a życie duchowe” Grzywocz stwierdza, iż: „Wymiary teologiczny i antropologiczny wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Życie duchowe jest wzajemnym współbrzmieniem tych dwóch wymiarów”.

Niniejsza praca wpisuje się w zarysowaną przez autora perspektywę. Jednocześnie, nie jest to źródło wyłączone, gdyż we współczesnej, teologicznej literaturze popularnej funkcjonują liczne opracowania tematów duszpasterskich, które zawierają wkomponowane w nie, użyteczne z punktu widzenia rozwoju wiary i duchowości, koncepcje psychologiczne. To one mają być punktem docelowym refleksji i stanowić wkład pracy w szerszy problem współpracy dziedzin. Popularny charakter publikacji źródłowych dla pracy wiąże się z ich dostępnością dla czytelnika niepsychologicznego- to znaczy zarówno człowieka poszukującego pomocy, jak i duszpasterza. Warto także wspomnieć, iż ramy współpracy w zakresie „żywej” pomocy człowiekowi nie są jeszcze do końca ustalone, toteż niniejsza praca zarysowuje zasoby i braki, aby kontekst psychologii w teologii pastoralnej stał się bardziej czytelny. Zasadniczym celem pracy staje się przegląd zasobów na etapie wstępnym, gdy człowiek, czytelnik czy słuchacz, natrafia na syntezę duszpasterskie w ramach popularnych publikacji czy rekolekcji. Jeśli następnie osoba zgłasza się po pomoc i uczestniczy w cyklu spotkań, nasuwa się także pytanie o możliwe modele praktycznej

współpracy dziedzin. Opinie duszpasterzy i specjalistów zdrowia psychicznego mogą jedynie unaocznić warianty współpracy duszpasterskiej, jednak aby wypracować jeden schemat pomocy, potrzeba osobnych badań.

Zagadnienie badania duszpasterskiej współpracy teologii z psychologią nie ukierunkowuje żadnej z dziedzin na porzucanie swojej tożsamości, przedmiotu i metodologii. Wymaga jednak zbadania historii ich współistnienia, a także zarysowania zarówno rzeczywistych ograniczeń, jak i tych pozornych, narosłych wokół początkowego konfliktu między nimi. Oddzielenie jednych od drugich powinno zaowocować odkryciem uprzedzeń, które niesłusznie odroczyły w czasie refleksje nad tematami wspólnymi. Szansa dialogu i współpracy wytycza z kolei nowe przestrzenie dla rozwoju obu dziedzin. Sam konflikt między teologią i psychologią zwłaszcza współcześnie, choć być może wciąż jedynie w niektórych środowiskach, wydaje się ustępować. Niniejsza praca zakłada wybór koncepcji i prezentację tych spośród nich, gdzie ukazane są przeplatające się wątki teologiczne i psychologiczne. Ma za zadanie ukazanie kontekstów zwłaszcza duszpasterskich, choć i miejscami pochodzących od specjalistów zdrowia psychicznego, którzy mówią o religii i wierze, a których głos jest także ważny, zarówno dla unaocznienia pól nieufności, jak i dziś częściej niż kiedyś, wzajemnego dialogu.

Nowością względem innych opracowań jest nie tylko próba uaktualnienia zasobu psychologicznych tematów dostępnych dla wiernych na skutek nowych, teologicznych opracowań. Podjęta została także próba szerokiego ukazania historyczności dialogu dziedzin, której pierwszą płaszczyzną stało się Pismo Święte i Tradycja, zawierające według współczesnych opracowań wątki psychologiczne, jak i krótka historia nowożytnego sporu teologii z nową nauką – psychologią, co działo się w kontekście wypowiedzi papieży oraz teologów. Na zarysowanym tle praca podejmuje także pytanie o to, ile osób powinno uczestniczyć w pomocy człowiekowi: czy można oba procesy, duszpasterstwo i terapię, zamknąć w kontakcie z jedną, przygotowaną do tegoż zadania osobą, czy też należy owe konteksty rozdzielić. Jest to zagadnienie praktyczne, które także wpływa na refleksję dotyczącą granic dziedzin. Dalej, postawione zostało pytanie do samych specjalistów zdrowia psychicznego o sposób widzenia ich zakresu kontaktu z wierzącym pacjentem, który nie zaburza metody ich dziedziny oraz sztuki ich konkretnego zawodu.

Powyższe rozważania skłaniają do zadania następującego podstawowego pytania:

W jakich zagadnieniach teologia i psychologia współcześnie współpracują ze sobą?

Aby jednak na nie odpowiedzieć, warto także zadać następujące pytania pomocnicze:

- (1) W jaki sposób psychologia była obecna w Piśmie Świętym oraz w Tradycji teologii?**
- (2) Jak wygląda historia współistnienia dziedzin? Jak ten kontekst oddziałuje na dzisiejszą ich współpracę?**
- (3) Jak współpraca dziedzin wygląda od strony uczestniczących w niej osób, ich ról i zakresu działań?**

Zadane wyżej pytania wyznaczyły zakres poruszanych kwestii, które z konieczności zostały ułożone w możliwie odpowiadającej głównemu problemowi kolejności. Dodatkowo praca, z racji swojej interdyscyplinarności, stale przeplata głosy teologów i specjalistów zdrowia psychicznego-psychologów, terapeutów i psychiatrów. Ostatecznie zdecydowałam się, nieco inaczej niż w wielu, teologiczno-psychologicznych opracowaniach, nie analizować tematyki powiązania dziedzin w oparciu o dane nurty psychologiczne, czy jej najbardziej znanych autorów. Wspominam o nich niejako mimochodem, zakładając już ich ogólną znajomość u czytelnika, a zamierzam bardziej wyeksponować oraz zestawić ze sobą wypowiedzi autorów być może mniej znanych, a istotnie przychylnych teologii. Także pomocne będzie ukazanie krytyki określonych wątków psychologii, jak i jej oddziaływania, przez teologów, a następnie wierzących psychologów. Z drugiej strony istotna wydaje się także prezentacja stanowiska psychologii i wszelkich racji, jakie stoją za neutralną światopoglądowo metodologią i etyką zawodu psychologa.

Najodpowiedniejszą metodą dla tak zarysowanej tematyki wydaje się koncepcja Franza Xavera Arnolda, który proponuje dla teologii pastoralnej trzy kroki badawcze: kryteriologię, kaiologię oraz prakseologię. Kryteriologia pokrywa się z przesłanką większą- *loci theologici*- a zatem czerpie ze źródeł teologicznych. Kaiologia z kolei, analizująca spojrzenie na świat, w którym żyjemy, dopuszcza także dane innych nauk. Wreszcie, prakseologia, zawiera wnioski praktyczne uzyskane na zasadzie ujęcia powyższych etapów w swego rodzaju sylogizm. A zatem istotna pozostaje zarówno przesłanka większa, jak i mniejsza. Refleksję teologiczną traktuję w pracy priorytetowo i na dane psychologiczne patrzę z perspektywy teologicznej. Z tego też powodu praca dotyczy dziedziny teologii pastoralnej, nie zaś psychologii pastoralnej. Wiodący głos- teologiczny, w ramach wszystkich rozważań, obejmuje metodę dedukcyjną. Teologiczne aksjomaty mogą dać tu nowe twierdzenia. Jednocześnie, cytując autorów psychologicznych lub wykorzystujących psychologię mam świadomość, że ich wiedza pochodzi z dziedziny psychologii, dla której kluczowa jest przede wszystkim metoda indukcyjna, w którą wpisują się rozmaite badania laboratoryjne, kwestionariuszowe i inne. Wykorzystuję obydwie podejścia bezpośrednio, gdy dokonuję własnej refleksji oraz pośrednio, gdy cytuję innych autorów. A zatem, w duchu metody Arnolda, etap kryteriologiczny przedkłada się na pytanie o to, co na temat współpracy dziedzin możemy zaczerpnąć z Pisma Świętego, Tradycji – łącznie z wypowiedziami papieży w najbardziej nas interesującym okresie XX i XXI wieku. Kaiologia dopuszcza z kolei do głosu psychologów, którzy poprzez rozmaite dane dziedziny, ale także refleksje i wypowiedzi, dookreślają kontekst dopuszczalnej współpracy dziedzin. Dopelnieniem tego głosu są opinie duszpasterzy, którzy łączą dwie dziedziny, w kontekście teologii mówiąc o Piśmie Świętym, jak i znakach czasu. Będą oni dla pracy najważniejszym, choć nie jedynym źródłem odpowiedzi na postawione wyżej pytania.

Praca opiera się na wyborze twierdzeń kilku spośród licznych autorów wypowiadających się na poszczególne, istotne dla pracy tematy. Wychodzę z założenia, że należy więcej mówić o nowych kontekstach i wszelkich miejscach, gdzie wynikiem współpracy są nowe idee, zaś w pomocy człowiekowi rodzi się większe dobro. W ten sposób obie dziedziny mogą dojrzewać we wzajemnym kontakcie.

W rozdziale 1 prezentuję wybranych autorów, którzy analizują Pismo Święte pod względem zawartości elementów psychologicznych. Autorzy czynią dygresję do klasyków teorii psychologicznych, poszczególnych zjawisk, często także posługują się psychologicznymi pojęciami. Analizy nie są systematyczne, są raczej zbudowane wokół poszczególnych biblijnych postaci, jak u André Daigneaulta, bądź rodzaju literackiego jak analiza przypowieści u Anselma Grūna i psalmów u Piotra Kwiatka, bądź też określonych fenomenów, jak zjawisko gniewu u Danuty Piekarcz. Jeden z autorów, Grzywocz, prócz wymienionych elementów, próbuje także z użyciem fragmentów perykop ustanowić pewne prawidłowości i normy współpracy dziedzin czy spojrzenia na zdrowie psychiczne. Elementy koncepcji pozostają w zgodzie z teologią, bądź ukazują przeakcentowanie psychologii na niekorzyść teologii. Największa ilość opracowań należy do autorów o dwóch specjalnościach jednocześnie: teologów i psychologów. Obecne są jednak także koncepcje służące ich porównaniu, wyłącznie biblistki nieodnoszącej się do psychologii-wspomnianej Piekarcz oraz psycholog pracującej z kapłanami- Debory Sianożęckiej. Koncepcje traktowane są jako reprezentujące możliwe metody badania Pisma Świętego, którego owoce mogą być przydatne dla teologii oraz psychologii. Rozdział zawiera także pojedyncze uwagi psychologów odnośnie tekstu biblijnego w ogólności, języka biblijnego w zestawieniu z językiem psychologicznym, bądź też obecności poszczególnych zjawisk, które dzisiejsza psychologia wtórnie odkrywa jako już istniejące w Biblii, a możliwe do zbadania dopiero współcześnie. Oczywiście, tego rodzaju spostrzeżeń można uczynić znacznie więcej, jednak z racji głównego zagadnienia pracy ograniczyłam się do wymienionych.

Rozdział 2 zawiera elementy opracowań Ojców Kościoła dotyczących tematów dziś uznanych za psychologiczne. Temat ten z racji odmiennego przeznaczenia pracy został tu zaledwie zarysowany. Znalazły się tu także współczesne opracowania dwóch historycznych teologów, których rozważania dotyczą szeroko pojętego zdrowia- są to prace dotyczące pojęcia *acedii* Ewagriusza z Pontu oraz *nocy ciemnej* Jana od Krzyża, przy czym autorem jednej jest teolog, drugiej zaś psycholog. Ponownie, dwie prace reprezentują tu szerszy nurt poszukiwania powiązań między współczesną nauką a pismami teologów i świętych; co jednak ważne, pokazują także wątki rozłączne, gdzie przebiega granica między problemami natury i łaski. Dalej w drugim rozdziale omówione są relacje teologii i psychologii na kanwie opracowania Roberta Kugelmnanna, analizującego nauczania papieży, którzy podczas swoich pontyfikatów odnosili się w krytyczny sposób do teorii oraz praktyki nowej dziedziny. Ich refleksje obejmując okres od pontyfikatu Piusa

IX, aż do Jana Pawła II. Informacje dotyczące postawy ostatnich trzech papieży- Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka, czerpię z kolei głównie z ich własnych wypowiedzi, oficjalnej nauki, jak również ich wybranych publikacji sprzed pontyfikatu. Aby uwypuklić kontekst sporu jako, że papieże nie odnoszą się całościowo do antropologicznych teorii, ukazałam także wykładnię problemu przez XX- wiecznego teologa, Dietricha von Hildebrandta, która obrazuje kluczowe dla teologii i psychologii rozgraniczenia.

Rozdział 3 stanowi próbę pogłębienia kontekstu współpracy dziedzin poprzez wykazanie jej konieczności. Jako, że praca wymagała określenia punktu wyjścia rozważań, a także wskazania dziedziny głównej- jaką jest teologia, rozdział otwiera krytyka zjawiska absolutyzacji psychologii. Najbardziej współcześnie aktualne są dwie publikacje, które jako najbardziej obszerne krytykują samą psychologię, jak i jej oddziaływanie, wychodząc od optyki chrześcijańskiej. Są to prace Paula Vitza i Williama Kirka Kilpatricka. Jako, że autorzy nie pokazują drogi pojednania, następnie prezentuję autorów, którzy krytykując psychologię, jednocześnie wytaczają postulaty przyłączenia elementów pozapsychologicznych, które mają uczynić psychologię bardziej adekwatną dla przedmiotu, jakim jest człowiek. Dalej w trzecim rozdziale poruszone są kwestie współpracy dziedzin od strony specjalistów i kontekstów ich pracy. Są to duszpasterze, a następnie znowu psychologowie, którzy w swoich propozycjach dookreślają miejsce religii w gabinecie. Poruszony jest tu także problem etyki zawodu psychologa. Warto zaznaczyć, iż głosy niektórych autorów pojawiają się w pracy kilkakrotnie, gdyż z uwagi na zaaranżowaną w pewnym porządku „debatę”, należało stosownie podzielić zgromadzony przez nich materiał. Kryterium wyboru materiału była znajomość większości prezentowanych autorów w środowisku swojej dziedziny, bądź też jak u Anny Terruwe, oryginalność prezentowanych uwag oraz ich przydatność dla niniejszej pracy.

Rozdział 4 odnosi się do praktyki psychiatri, terapeuty i psychologa od strony ich doświadczeń z wierzącym pacjentem. Autorzy, których prezentuję w pracy, również są wierzący, a ich spojrzenia na kwestie zaburzeń, otwartego poruszania tematu wiary i religii, stosunku do chorego wynikającego ze światopoglądu lekarza i chorego, mogą być pomocne dla duszpasterzy i psychologów. Ułatwia to zrozumienie kontekstu problemu z jakim pacjent przychodzi po poradę do duchownego i pokazuje, do jakiego specjalisty mógłby być odesłany. Oczywiście, sytuacja, gdy psycholog, terapeuta lub lekarz psychiatra odnosi się do religii z otwartością i taktem, stanowi pewien ideał, rzadko obecny w praktyce terapeutycznej, ale ze względu na dobro pacjenta warto dążyć do jego realizacji. Uwzględnione w tym rozdziale koncepcje należą do autorów zagranicznych: Viktora Frankla i Jamesa Griffitha, a także polskich: Antoniego Kępińskiego i Anny Gałdowej. Autorzy posiadają istotny wkład teoretyczny i wynikający z praktyki terapeutycznej, budujący etos pracy terapeuty. Kluczem wyboru była obecność publikacji danego autora dotyczących bezpośrednio religii, bądź też duża częstotliwość odniesień do religii i wiary w ich publikacjach.

Rozdział 5 zawiera prezentacje polskich duszpasterzy, którzy korzystają z psychologii, a także Moniki i Marcina Gajdów, pary terapeutów świeckich, którzy w odróżnieniu od innych prezentowanych w pracy psychologów, są autorami z nurtu tzw. *psychologii chrześcijańskiej*. Wśród analizowanych autorów znaleźli się duchowni: Karol Meissner, którego specjalizacja seksuologiczna wymusza pracę m.in. z użyciem teorii psychodynamicznej w ujęciu Freuda; Józefa Makselona, który w swoim dorobku posiada najwięcej analiz problematyki śmierci; Marka Dziewieckiego, który w kontekście pomocy rodzinie podejmuje tematy uzależnień, przemocy oraz cierpienia; Józefa Augustyna, który od strony pedagogicznej dopełnia refleksje dotyczące znaczenia dzieciństwa oraz uczuć; Andrzeja Jastrzębskiego, który dokonuje refleksji nad teologią wobec psychologii w obszarach wspólnych i rozłącznych. Pracę zamyka dorobek wspomnianego już Grzywocza, który liczne tematy psychologiczne konfrontuje z duchowością. Kryterium umieszczenia tychże autorów w pracy była ich rozpoznawalność w środowisku osób wierzących we współczesnej Polsce oraz minimum dwie dostępne publikacje dotyczące tematów psychologicznych.

Rozdział 1: Pismo Święte jako źródło refleksji psychologicznej u wybranych autorów

Pismo Święte jest podstawowym źródłem Objawienia chrześcijańskiego i obok Tradycji stanowi pierwszorzędne źródło treści teologicznych. Oprócz tej prymarnej funkcji, może również służyć jako dzieło mądrościowe zawierające w sobie uniwersalne prawdy opisujące relację między Bogiem a ludzkością, kwestie poszukiwania sensu i spełnienia przez człowieka, jak i podstawowe zasady etyczne. W ten sposób Pismo Święte może być użyteczne nie tylko na potrzeby dociekań teologicznych, ale też dla ukazywania szeroko rozumianej mądrości życiowej, zdolnej do wykorzystania w różnych wymiarach ludzkiej egzystencji. Dla psychologii jako dziedziny zajmującej się badaniem ludzkich postaw, Pismo Święte może stanowić inspirację dla lepszego rozumienia przedmiotu jej zainteresowania. Współczesne dane psychologiczne odnajdują analogiczne treści w znacznie starszych tekstach biblijnych, które opisują niekiedy identyczne zjawiska używając jednak innego języka. Z drugiej strony wiedza psychologiczna pozwala na wzbogacenie interpretacji tekstów biblijnych pod kątem analizy zachowań i postaw prezentowanych przez nie bohaterów. W ten sposób Pismo Święte wyprzedza psychologię w opisie niektórych zjawisk psychicznych, a jednocześnie jego rozumienie może być bogatsze dzięki tejże dziedzinie wiedzy.

W niniejszym fragmencie pracy, otwierającym rozważania nad możliwością współpracy teologii z psychologią, zostaną omówione możliwości psychologicznej analizy niektórych fragmentów Pisma Świętego. Z konieczności analiza ta zostanie poddana krytyce z punktu widzenia teologii, gdyż psychologia powinna prowadzić do wzbogacenia, nie zaś redukcji podstawowego znaczenia przykładowych fragmentów ksiąg biblijnych. Pierwsze dwie części niniejszego rozdziału dotyczą spojrzenia na teksty biblijne przez autorów obcojęzycznych i polskojęzycznych będących teologami. Prezentacja będzie dotyczyć analiz czynionych na potrzeby teoretycznej refleksji teologicznej lub oddziaływania duszpasterskiego. Autorzy ci interpretują Pismo Święte w kontekście wybranych teorii psychologicznych i próbują ukazać ich zastosowanie dla pogłębienia rozumienia ludzkich postaw w kontekście dojrzałego przeżywania wiary. Wśród nich znajdują się Anselm Grün – autor licznych książek łączących duchowość i terapię, Andre Daigneault – kanadyjski duchowny, duszpasterz, rekolekcjonista, Danuta Piekarcz – świecka biblistka niezwiązana z psychologią oraz Kwiatek i Grzywocz – duchowni, duszpasterze i terapeuci. Druga partia analiz pierwszego rozdziału prezentuje myśl psychologów, którzy posłużyli się w swoich rozważaniach motywami i historiami biblijnymi, co potwierdza uniwersalność Pisma Świętego i możliwość użycia jego treści również wśród innych dyscyplin wiedzy, w tym dyskursie

psychologicznym. Jako przykład zostanie przytoczona obszerna analiza życia i rozwoju proroka Eliasza Sianożęckiej, następnie pojawią się także argumenty polskich i zagranicznych psychologów.

1.1. Psychologiczna interpretacja treści biblijnych przez wybranych teologów obcojęzycznych

Pierwszym spośród przytaczanych autorów jest Anselm Grün. Co istotne autor ten, zajmując się egzegezą w oparciu o teologię i psychologię, precyzuje swoją metodę i podaje pięć zasad interpretacyjnych tekstów biblijnych: (1) porzuca problem historyczności i skłania się ku poszukiwaniu symboliczności tekstu, przy czym zdaje się zakładać, że opis przedstawia realne wydarzenie, jeśli nie zewnętrzne, to wewnętrzne, z życia uczniów Jezusa; (2) zakłada oderwanie od intencji autorów biblijnych i oparcie się na skojarzeniach współczesnego czytelnika, adekwatnie do sytuacji „dzisiaj”; (3) nie opiera się na rzetelnej wiedzy psychologicznej, wystarcza mu myślenie obrazami, przy czym jego zdaniem psychologia głębi Carla Gurtava Junga, badając obrazy, rozumie także język Boga, który do człowieka zwraca się posługując się tym sposobem komunikacji; (4) obrazy nie mają interpretacji dowolnej, zatem zdaniem autora nie istnieje groźba dowolności interpretacji, dodatkowo zdaniem Gruna obraz jest na tyle całościowy, iż zawsze pozostaje powiązany z Prawdą; (5) Interpretacja z użyciem psychologii głębi jest jedynie celem pomocniczym, nie zaś ostatecznym¹. Wydaje się jednak, że scharakteryzowana koncepcja, nawet po wyjaśnieniach autora, może być kontrowersyjna zarówno na gruncie teologii, jak i psychologii. Także założenie „całościowości” jest dyskusyjne, gdyż nie wiadomo, co dokładnie dla autora oznacza.

U Junga obecne są dwa etapy rozwoju człowieka- „inicjacja w rzeczywistość” oraz „inicjacja we własne wnętrze”². Grün podaje w swoich pracach liczne interpretacje o charakterze psychologicznym przypowieści oraz innych fragmentów Ewangelii opisujących działalność Chrystusa, starając się jednak każdorazowo znaleźć analogiczne do dzieł Junga fragmenty Pisma Świętego³. Najczęściej odwołuje się do koncepcji „cienia” Junga⁴. Przypowieść o nieuczciwym rządcy (Łk 16, 1- 8) widzi jako wyznacznik prawidłowego obrazu siebie i Boga, w kontekście winy i poczucia winy człowieka. Obrotny rządcą nie neguje swojej winy, jednak przyjmuje postawę konstruktywną. Nie chce „kopać”, to znaczy- wpadać w perfekcjonizm czy pracoholizm, ani

¹ Por. A. Grün, *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi*, WAM, Kraków 1995, s. 63-67.

² Por. Jacobi J., 1993, *Psychologia C. G. Junga*, Wydawnictwo Wodnika, Warszawa 1993, s. 147- 150.

³ Na użytek niniejszej pracy zostaną zanalizowane przypowieści pod względem problemów oraz archetypów Junga, które autor zintegrował z własnymi interpretacjami przypowieści.

⁴ Por. C. G. Jung, *Psychologia a religia*, Wydawnictwo WROTA, Warszawa 1995, s. 97 i s. 102

„żebrać”, czyli prosić ludzi o aprobatę i życzliwość, ale z pozycji wywyższenia samego siebie wraca do poziomu ludzi i wierzy w Boże miłosierdzie. Grün dostrzega tu naukę Junga o konfrontacji z cieniem, czyli wadą, w którą wgląd pozwala człowiekowi żyć pomimo popełnianych błędów⁵. W kontekście tego samego archetypu Junga, Grün widzi konfrontację króla, który posiada 10 tysięcy wojska przeciwko 20 tysiącom (Łk 14, 31- 32). Autor opisuje władcę z przypowieści Jezusa jako ilustrację osoby, która całą swą siłę poświęca walce z samym sobą i rzekomymi słabościami, mówi tu także o poszukiwaniu prawdziwych przyczyn chorób czy objawów takich jak objadanie się czy zazdrość. Jest to alternatywa wobec bezsensownych walk toczonych na płytkim poziomie psychiki. Dalej przytacza także przykłady osób duchownych, które znajdując w swoim działaniu element czysto ludzkiej motywacji, podważają swoją misję jako nie pochodzącą w całości z ducha. Grün ponownie podkreśla, iż należy skonfrontować się z cieniem, przyznać do słabości, i jednocześnie nie rezygnować ze swojej drogi życiowej⁶. Podobnie cień pojawia się w kontekście innej przypowieści, w której Król zaprasza na ucztę przyjaciół, oni z kolei mu odmawiają, wobec czego zwołuje ubogich i chorych (Łk 14, 21). Zdaniem autora opisany przez Jezusa obraz ilustruje nadmierne więzi z ludźmi, np. „żonę”, z którą całościowo angażująca męża relacja uniemożliwia odpowiedź na zaproszenie Boga. Z kolei ubodzy obrazują słabą część człowieka, jego niedomagania, w których może dojść do spotkania z Bogiem, a człowiek może w nich „otworzyć [się- przyp.J.M.-D] na drogę stawania się całością”⁷.

Problem „całości” czy integracji osoby, która jest szczytem systemu Junga, Grün interpretuje na przykład poprzez obraz drzwi, o których Jezus wspomina w kontekście osiągnięcia świętości. Autor czyni refleksję, zadając pytanie czy chodzi o drzwi ciasne, czy zamknięte (Mt 7, 13- 14; Łk 13, 22- 30) jako drzwi do „wnętrza” człowieka, gdzie żyje on autentycznie⁸. Podobnie analizuje przypowieść o mądrych i głupich pannach, mówi jednak, iż „święto” czy wesele jest obrazem „stawania się całością”, czyli integracji, o której ma mówić przypowieść⁹. W innym miejscu, słowa Jezusa, iż „nie przyszedł przynieść pokoju, lecz miecz” (Mt 10, 34) interpretuje na sposób *stricte* psychologiczny utożsamiając je z nieświadomymi myślami i uczuciami, które „przecina” uświadomienie i w ten sposób nastaje „wewnętrzny ład”¹⁰. Z kolei przypowieść o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1- 16) w tej interpretacji mówi o porównywaniu się i zazdrości. Tu autor przytacza niemal dokładnie klasyczną dla teologii interpretację; jednak „denara” rozumie nie tylko jako zbawienie, ale też jako pełnię integracji wewnętrznej osoby¹¹. Trzeba jednak zwrócić w

⁵ Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2012.

⁶ Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta...*, dz. cyt., s. 37-44.

⁷ Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta...*, dz. cyt., s. 55-56.

⁸ Por. A. Grün, *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi...*, dz. cyt., s. 115-116. Proces integracji osoby u Junga dotyczy rozszerzenia świadomości, a zawężenia nieświadomości- przyjęcia treści jaźni – por. J. Jacobi, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 171- 178.

⁹ Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2012.

¹⁰ Por. A. Grün, *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi...*, dz. cyt., s. 117.

¹¹ Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta...*, dz. cyt., s. 33-36.

tym miejscu uwagę, iż w poszukiwaniu „pełni” czy „prawdziwego ja” autor niejako zamienia ważność tychże wartości. Można dostrzec to w kontekście Przypowieści o skarbie ukrytym w ziemi i perle (Mt 13, 44- 46), które tradycyjnie obrazują Królestwo Boże, jednak Grün ponownie mówi tu o „ja” osoby¹². Teolog musi być tu szczególnie ostrożny, by z przypowieści nie uczynić jedynie ogólnego motywu do prezentacji współczesnej teorii psychologicznej, co umieszczałoby relację z Bogiem na dalszym planie.

Kolejne archetypy Junga, znaczące w jego systemie, to *anima* i *animus*. Przez omawianego autora odnajdowane są one tam, gdzie w przypowieściach występują bohaterowie żeńscy i męscy, choć o ile doszukiwanie się przejawów „cienia” jest koncepcją pasującą do kontekstu Ewangelii, o tyle *anima* nie odpowiada chrześcijańskiemu pojęciu duszy. Sprowadza to konieczność precyzji, bez której wkrada się ryzyko uproszczeń. W teorii Junga archetypy są wspólne ludziom i dziedziczone przez kolejne pokolenia i w ich zakresie występuje pierwiastek żeński (*anima*), tymczasem chrześcijańska koncepcja duszy (*anima*) zakłada indywidualną kreację duszy dla każdej osoby, nie podejmując rozróżnienia na płeć na tym poziomie¹³. Autor obiera jednak narrację Junga w przypowieści, gdzie występują wdowa jako kobieta i jednocześnie dusza, i sędzia, który w jego ujęciu pełni funkcję „wewnętrznego sędziego” (Łk 18, 1–8). Zdaniem autora, opowieść obrazuje problem zbyt wymagającego superego, czyli wewnętrznych standardów człowieka. Należy zauważyć, że występuje tu niekonsekwencja, gdyż *anima* i *animus* z systemu Junga powinny wystąpić tu w parze, tymczasem pojawia się superego, które pochodzi z systemu Freuda. Wygórowane moralne standardy przełamuje u autora uprzykrzająca się wdowa symbolizująca duszę noszącą w sobie marzenia człowieka na swój temat, które są jednocześnie jego przeznaczeniem u Boga. Autor dalej przyjmuje sposób analizy tradycyjnie teologicznej - zwraca uwagę, iż modlitwa na wzór wdowy sprzyja spotkaniu z Bogiem, lecz uzasadnia zgodnie z powyższą analizą, że konfrontacja z wewnętrznym sędzią zostaje dzięki niej przełamana zgodnie z wolą Boga. W tym ujęciu cała przypowieść symbolizuje modlitwę rozumianą jako naprzykrzanie się, które prowadzi do prawdziwego Boga. Postawę niewłaściwej modlitwy autor wiąże z błędnym obrazem Boga i sugeruje, że być może jest On wówczas zmieszany z wadliwie funkcjonującym superego¹⁴. Przypowieść o talentach (Mt 25, 14- 30; Łk 19, 11- 27) mówi z kolei o szkodliwym porównywaniu się z innymi, które uniemożliwia człowiekowi przynoszące owoce działanie. Zdaniem autora, Jezus

¹² Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta...*, dz. cyt., s. 73-76.

¹³ Por. Jacobi J., 1993, *Psychologia C. G. Junga*. Wyd II. Warszawa: Wydawnictwo Wodnika, s. 170- 171; S. Duda, *Dusza do zbawienia koniecznie potrzebna*, „Znak” 644 (2009), s. 19-33. W. Trojan, *Znaczenie pojęcia duszy dla rozwoju twierdzeń eschatologicznych. Dogmatyczne implikacje reformy liturgicznej Vaticanum II w świetle nauczania j. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 12 (2018) nr 1, s. 193-202. Por. Grün A. *Między ideałami a słabościami*. Zeszyty Formacji Duchowej 45/2009. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR

¹⁴ Por. Ryken L., Wilhoit J. C. Longman III T. *Słownik Symboiki Biblijnej*. Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1998, s. 894- 895; Por. Jasek G. *Tomistyczna a Freudowska koncepcja sumienia*. Kraków: Wydawnictwo Logos i Ethos, 1991.

umacniając lęk przed byciem niepożytecznym sługą, jednocześnie chce przełamać lęk przed brakiem owoców, który w skali życia ma mniej doniosłe konsekwencje¹⁵. Jest to interpretacja, która może korespondować z tradycyjną, jednocześnie niosąc element nowatorski, gdyż zazdrość nie jest zwykle akcentowana przez egzegetów w kontekście tej przypowieści¹⁶

Kolejny problem i archetyp u Junga to *maska*, ukrywająca ludzkie przywary przed ludźmi. Zostaje dostrzeżona przez Grüna u starszego brata Syna Marnotrawnego (Łk 15, 11- 32), który zarzucając bratu grzechy, zdradza jednocześnie w ten sposób, iż sam pragnie wydawać pieniądze na niegodziwe uciechy¹⁷. Autor zwraca tu uwagę na zazdrość wobec niegodziwych czynów, podczas gdy największa liczba autorów akcentuje zazdrość o Ojca i precenianie u starszego brata sprawiedliwości nad miłosierdzie¹⁸.

Istnieją jednak także przykłady interpretacji, gdzie autor wbrew początkowym założeniom nie korzysta z koncepcji Junga. Na przykład, historię o zagubionej monecie (Łk 15, 8- 10) jest interpretowana zgodnie z sugestiami Grzegorza z Nyssy. Światło ma symbolizować rozum, którego używa człowiek zagubiony i wówczas odnajduje to, co zgubił. Także brud jest symbolem oznaczającym nieuwagę, w jakiej człowiek na co dzień funkcjonuje. Dodatkiem autora do tejszy interpretacji jest spostrzeżenie, iż osoba, która „odnalazła sama siebie”, odnajduje relację z innymi, stąd kobieta z radości „sprasza przyjaciółki”¹⁹. Kolejny przykład przypowieść o wieży, której budowniczy nie zdołał ukończyć (Łk 14, 28- 30) mówi zdaniem autora o tym, iż ani lęk, ani fantazja bez realizmu nie powinny stać się przyczyną ludzkich działań²⁰.

Interpretacja słów Jezusa stanowi osobną część obu przytaczanych w niniejszej pracy publikacji autora. Grün próbuje także analizować metody terapeutyczne Jezusa - istotne jest na przykład to, czy to Jezus znajduje chorych, czy oni przychodzą do Niego i czy chory zdrowieje na skutek spotkania z Jezusem²¹. Warto zwrócić uwagę, że autor odwołuje się również do założeń terapii systemowej, jednak ponownie, wydaje się, iż jego chęć znalezienia elementów psychologicznych, miejscami oddziela jego interpretację od przyjętych zasad hermeneutycznych, zdecydowanie wyciągając pojedyncze i pożądane wątki poza kontekst sytuacyjny, kulturowy i

¹⁵ Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta...*, dz. cyt., s. 23-32. Warto wspomnieć, że

¹⁶ Wobec nowatorskich interpretacji warto jednak nadmienić, iż Pismo Święte posiada określone zasady interpretacji teologicznej- por. Benedykt XVI, *Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*. Należy także zwrócić uwagę na interpretację literacką- por. Świderkówska A., *Rozmowy o Biblii Nowy Testament*. Wydanie V. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN S.A., 2018. 196- 199. Klasykzna interpretacja przypowieści mówi tu jedynie o aktywizacji wobec kontekstu ziemskiego czasu, który kiedyś się skończy. Por. Wigła B. *Słownik Antropologii Nowego Testamentu*. Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2003, s. 168.

¹⁷ Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta...*, dz. cyt., s. 66-67.

¹⁸ Por. Ratzinger J. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od Chrztu w Jordanie do przemienienia*. Kraków: Wydawnictwo m, 2011, s. 187-190; Por. Balthasar H. Urs von, *Ty masz Słowa Życia Wiecznego*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000, s. 110-111.

¹⁹ Por. M. Höffner, *Grzegorz z Nyssy, Życie Mojżesza*, „Studia Religioogica”, 42 (2009) nr 3, s. 155-157. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, Homini, Kraków 2005, s. 46. A. Grün, *Jezus jako terapeuta...*, dz. cyt., s. 68-72.

²⁰ Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta...*, dz. cyt., s. 45-48.

²¹ Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta...*, dz. cyt., s. 81-174.

historyczny²². Dla autora życie i śmierć bohaterów są jedynie symbolami rozpoczęcia czy zakończenia etapów życia czy typów relacji. Istnieje tu także problem pomieszania porządków, np. w kontekście wiary ewangeliczni ojcowie, którym Jezus poleca wierzyć (Mk 5, 21-43; Mk 9, 14-29), w interpretacji Grüna zaczynają wierzyć w swoje dzieci, co jest zjawiskiem innym niż wiara w Boga wobec opisanych cudów, gdyż objawiają one przede wszystkim moc Chrystusa jako Zbawiciela. Podobnie atak epilepsji ewangelicznego syna jest dla autora manifestacją jego wypartych pragnień. Ponownie zatem autor okazuje się kontrowersyjny, choć dobrze posługuje się psychologiczną teorią, opisując terapię rodzin jako oddziaływanie na rodziców i dzieci. Podkreśla, że w takim podejściu nie przypisuje się winy poszczególnym członkom rodziny, a dzieci rozumie jako identyfikowanych pacjentów. Grün dostrzega też korzyści dla dziecka wynikające z przejawów dysfunkcji całej rodziny. Mogą to być symptomy problemów rodziców z przystosowaniem się do określonych sytuacji, rzutowanych na ich potomstwo. Przykłady takiej sytuacji to problemy zaniedbania relacji, separacji, dorastania i buntu młodzieńczego, syndromu pustego gniazda, czyli wszystkie charakterystyczne dla terapii systemowej elementy²³. Podsumowując sposób podejścia Grüna, trzeba podkreślić, że Ewangelia nie jest źródłem psychologicznym, a tego typu interpretacje nie integrują teologii z psychologią, a raczej spływają wymowę Ewangelii. Jezus zatem nie może być terapeutą wyłącznie w sensie psychologicznym, gdyż Jego misja miała przede wszystkim wydźwięk duchowy, a jej podstawowym celem stało się zbawienie ludzkości²⁴.

Kolejny autor podejmujący próbę psychologicznej interpretacji Pisma Świętego, Andre Daigneault, korzysta z pomocy zaczerpniętych od różnych, współczesnych duszpasterzy, mistrzów życia duchowego, teologów oraz psychologów. Stąd też jego interpretacje są na tyle wielowątkowe, iż można jedynie wyłonić przykłady myśli i skojarzeń, jakimi posłużył się autor. W pięciu historiach opisuje on postaci Starego Testamentu, w tym Księgi Rodzaju oraz proroków. Rozważanie dotyczy także faryzeuszy, dla których konfrontację stanowią słowa Jezusa.

Daigneault rozpoczyna rozważania od Adama i Ewy, którzy obrazują jego zdaniem problem odkrycia swojej kruchości, słabości, co owocuje wstydem, chęcią zakładania „przepaski”, czy mówiąc językiem psychologii *maski*, wikłania się w paradoks pychy, która skrywa poczucie niższości. Mówi o akceptacji części dzieciństwa w ludzkim wnętrzu, przytacza także słowa św. Augustyna, który definiuje przyjaciela jako tego, kto wie wszystko o człowieku i pomimo to go akceptuje. Daigneault wyjaśnia, iż ukrywanie się za fasadami doprowadza wiele związków do kryzysu. Ludzie, którzy wstydzą się słabości, racjonalizują swoje czyny bądź obwiniają innych za

²² Por. S. Szymik, *Podejście kanoniczne w interpretacji pisma Świętego*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) nr 1, 15-31. Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallotinum, Poznań, s. 12-17. M. Girard, *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej "Interpretacja Biblii w Kościele" - bilans i perspektywy*, „Verbum Vitae” 4 (2003), s. 269-283.

²³ Por. E. Rojewska, *Terapia systemowa jako forma pomocy rodzinie*, „Roczniki Pedagogiczne”, 11 (2019) nr 47, s. 75-91.

²⁴ Por. J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjny charakter prorockiej misji Jezusa z Nazaretu*, „Resovia Sacra”, 24 (2017), s. 281-294. Por. A. Grün, *Jezus jako terapeuta...*, dz. cyt., s. 175-184.

własne błędy. Ich sytuację można także opisać za psycholog Karen Horney jako neurotyzm, czyli stan, w którym człowiek rozumie wszystko w kategorii winy i kary²⁵. Człowiek neurotyczny wobec ludzi staje się podejrzliwy, a wobec siebie wytwarza wyidealizowany obraz siebie. Autor jako leczącym doświadczeniu mówi tu o swoistym „chrzcie w rzeczywistość”, gdy człowiek zaakceptuje swoje słabości, jest w stanie kochać odpowiednio pobłażliwie i pogodnie także swoich bliskich²⁶. Pierwsi rodzice zatem stanowią pewną ilustrację niedojrzałości.

Kolejna analiza opiera się o perykopy opisujące życie Abrahama. Postać biblijna jest dla autora wzorcem człowieka, który otwiera się na Boga, co jest dla Daigneaulta synonimem dojrzałości. Autor przekonuje, że oparcie jedynie na dotychczasowym doświadczeniu może dawać poczucie bezpieczeństwa, z czym mierzyli się także faryzeusze. Ryzyko można porównać do śmierci, a nawet sama podróż, czy zmiana miejsca, może jawić się człowiekowi w podobnych kategoriach. Autor wyjaśnia, iż Abrahama cechuje samodzielność, oderwanie od ludzkich opinii czy zachęt, które więżą człowieka z dala od głębi jego osoby i relacji z Bogiem. Za Harrym Sullivanem, psychologiem i psychiatrą, podkreśla, iż lęk przed samotnością nie odnosi się do braku towarzystwa innych ludzi, a wiąże się z niechęcią do konfrontacji z samym sobą²⁷. Daigneault zwraca jednak uwagę, iż każde chrześcijańskie powołanie zawiera aspekt „wyjścia”, co można traktować jako zaproszenie do skorzystania z terapii dla tych chrześcijan, którzy czują obawę przed postawą Abrahama. Autor podkreśla, iż bez tego rodzaju otwartości człowiek „cofa się”, czy „urządza się” w swoistej przeciętności. Oczywiście, terapia jedynie dostrzega problemy na poziomie psychiki, dalszy rozwój należy do przestrzeni pracy duchowej. Bóg chce wyrwać człowieka z przesądów jego klanu, a także z popędów i instynktów, automatyzmów. Dotyczy to nie tylko poszerzenia perspektywy człowieka, czy podporządkowania rozumowi, ale dotyka jego głębi w akcie uznania Boga za Ojca. Motyw prowadzenia przez Boga wymaga tu dwóch postaw: (1) zaufania, iż jest się prowadzonym i (2) aktywności, której wymaga droga, podejmowana pomimo niewiadomej oraz w postawie wyrzeczenia się samowystarczalności, zwłaszcza nadmiernej wiary w rozum²⁸.

Dalej, autor nakreśla także postawę osób zakonnych i prezbiterów w stosunku do przełożonych- podkreśla, iż osoba bierna z natury nie ponosi żadnych kosztów posłuszeństwa, jednak wówczas nie może być mowy o rozwoju duchowym. Podobnie, gdy ktoś jest posłuszny nie Bogu, a ludzkiemu przywiązaniu do osoby- uzależnia to także jego duchowość od jakości ludzkiej relacji. Po stronie trudności w powołaniu na kształt Abrahama Daigneault wskazuje na sprzeczności- pomiędzy niezwyklejmi znakami służy Boga dostrzegają także fakty z codziennego życia, stają się świadomi sprzeczności, wątpią. Autor zaznacza jednak także, iż istnieje możliwość,

²⁵ Por. A. Grzegorek, *Czasy osobowości*, „Znak”, 601 (2005) nr 4, s. 11-14.

²⁶ Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012, s. 15-30.

²⁷ Por. C. Cornett, *Of Molehills and Mountains: Harry Stack Sullivan and the Malevolent Transformation of Personality*, „Pathology and Creativity” 65 (2008) nr 2, s. 261-289. Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 31-35.

²⁸ Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 36-42.

by właśnie w obrębie ran przyjąć obietnicę Boga- bez jednak przymuszania Go do interwencji, jak i poza pokusą samozbawienia.

Ostatnim wątkiem abrahamowym jest próba. Izaak, który sam w sobie jest dowodem na spełnienie obietnicy, ma zostać poświęcony, ale obietnica Boga jednak wciąż, nawet wobec dramatu i sprzeczności, ma pozostać w obszarze wiary Abrahama. Chodzi o to, aby poświęcić Bogu do końca to, co należy do Niego. W obszarze psychologicznym należy interpretować to doświadczenie jako konieczność rezygnacji z zaborczej miłości i uwolnienia Izaaka jako dorosłego mężczyzny. Falszywi ojcowie to zdaniem Daigneaulta ci, którzy nie poświęcili „Izaaka”, a zamiast tego praktykują pozory cnoty, czynią z apostołstwa „własne królestwo”, ich dobroć służy innym celom, niż duchowe, wobec tego jest fałszywa. Wsłuchanie w poruszenia Ducha jest tu oznaką zdrowia, zaś szukanie własnego podziwu syndromem choroby i niepoddania się próbie. Drugi człowiek jako „syn” nie wzrasta przy takim „ojcu”, gdyż ojciec wciąż wszystko organizuje, pochyla się nad nim. Można dodać, iż więzi w postawie od pewnego momentu infantylnej. Tu także pojawia się dwunastoletni Jezus w świątyni jako wzór dojrzałego dziecka, które zwróciło się ku misji, opuściło rodziców bez lęku, choć wiedziało, iż może sprawić ból. Jezus nie popadł w fałszywe poczucie winy. Również Maryję z uwagi na umiejętność mądrego rozstania z dzieckiem Daigneault nazywa „córka Abrahama”. Autor ostrzega, podsumowując ten wątek, iż bez próby „Izaaka” kierownik duchowy nie pomaga człowiekowi, ale „szuka samego siebie”. Abraham jest postacią, która zapoczątkowała związki innego typu- choć wciąż tworzą je ludzie, odzwierciedlają one relacje z Bogiem²⁹.

Daigneault porusza także temat faryzeizmu, który od strony psychologii jest opisany jako przywiązanie do „fałszywego ja”, wyidealizowanego³⁰. Od strony duchowej człowiek wówczas nie posiada zrozumienia, iż zewnętrzne trudności mogą służyć jego rozwojowi, a ukazują mu jedynie jego „wewnętrzna wytrzymałość”. Faryzeusze oceniają siebie według intencji, innych zaś na podstawie czynów. Stłumienie wrogości może powodować zdaniem Daigneaulta choroby psychosomatyczne. Wpływ na innych wywierany przez takie osoby jest dla nich raczej przytłaczający i ograniczający, gdyż są oni jak „małe drzewka” w cieniu „wielkiego drzewa”. Tu ponownie autor powołuje się ponownie na Horney przypominając, że im więcej lęków i mechanizmów obronnych, tym większe jest przywiązanie do racji. Autor dopowiada, iż tu leży prawdziwy grzech polegający na nieuznawaniu siebie za grzesznika. „Faryzeusze” przyjmują postawę dominującą, gdyż są zaniepokojeni o siebie, a także roszczeniowi i jednocześnie nietykalni poprzez swoje udawane dobro- „pokusę czynienia dobra”, które ma jedynie uniemożliwić ich

²⁹ Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 42-60.

³⁰ Por. M. Sierkowski, *Jezus w początkowej fazie judaizmu naukowego*, „Teologia i Człowiek” 54 (2021) nr 2, s. 45-61. I Papaj, *Jezus i faryzeusze. O początku i przypadkach stereotypu obłudnika*, [w:] *Język „okrągły jak pomarańcza”... Pamięci Profesor Krystyny Pisarkowej w 90. rocznicę Jej urodzin*, red. T. Szcherbowski, Kraków, WN UP, s. 301-311.

krytykę, a ich samych ustrzec od poczucia winy. Nie potrafią tworzyć równych relacji- ktoś drugi albo jest lepszy, albo gorszy³¹.

Daigneault, co ciekawe, dostrzega w załamaniu szansę dla „faryzeuszy”, aby przyznali się do słabości, odrzucili lepszość, iluzję niewinności, gdyż tylko człowiek wyznający swoje winy prawdziwie kocha. Wyznanie słabości sprawia, iż człowiek poznaje grzech, przybiera postawę pokory, co otwiera go na cnotę. Z drugiej strony nieprzebaczenie, bunt i uczucie, iż osoba nieprzebacząca w ten sposób chroni swoją godności są postawami niedojrzałymi i faryzejskimi. Ewangeliczna „belka” (Łk 6, 41-42) oznacza dla Daigneaulta akceptację grzeszności takiej, jak grzeszność brata. Postawa Ojca, który jest porównany do słońca świecącego nad dobrymi i złymi (Mt 5, 45), jest ilustracją nowego podejścia do siebie i innych, które zyskuje nawrócony faryzeusz. Jego „pole widzenia” jest „rozjaśnione i uspokojone”- najpierw w jego wnętrzu, później zaś- także na zewnątrz³².

Patriarcha Jakub jest kolejną ilustracją. Przedstawia człowieka nazbyt silnego, którego Bóg pozbawia mocy dla jego rozwoju (Rdz 32,29). Daigneault pokazuje dwa spotkania starotestamentalnego bohatera z Bogiem: we śnie, gdy Jakub jeszcze niczego nie posiadał i usłyszał obietnicę, podobnie jak Abraham, oraz dwadzieścia lat później, gdy jego sytuacja się zmieniła, ale wewnętrznie potrzebował jeszcze doświadczenia oczyszczenia. Skłonienie się do samotności nie jako izolacji, ale konfrontacji z samym sobą, pozwala mu podjąć decyzję, wejść w nowy etap zamiast negować nowe potrzeby, zapowiadające zmianę. Czasowa beczynność oznacza zmierzenie się z lękami, jednak umysł człowieka broni się tu na przykład filozofując, co staje się alternatywą do modlitwy. Człowieka takiego charakteryzuje także ukrywanie pustki. Daigneault wyjaśnia, iż człowiek po próbie jakubowej staje się elastyczny, godzi się na swoją podatność na zranienie, jednak uczy się także powierzać się innemu pomimo lęku, uczy się wybaczenia; podczas gdy nienawiść, uraza, stłumiona agresja zżerają mu serce³³. Autor podkreśla, iż należy odciąć się w pewien sposób od zła swojego i innych poprzez przebaczenie, tu także negatywne skutki złości, opisywane często przez psychologię, napotykać duchowy środek leczniczy, jakim jest właśnie przebaczenie.

Ponownie autor powołuje się na Horney, u której znajduje wyjaśnienie, iż Jakub przed przemianą potrafi jedynie funkcjonować jako kierownik, inaczej jest zagubiony, zależny, czuje się bezradny. Ponadto, o ile duma zależy u takiej osoby od siły, tym bardziej gardzi ona sobą, a także innymi- w dodatku uważa, iż inne osoby, gdyby znały prawdę, także by nią pogardzały. Stąd obiera „sztywny i nieracjonalny ideał siły”, pragnie radzić sobie idealnie w każdej sytuacji³⁴. Daigneault wyjaśnia, iż Izrael, a więc Jakub po walce utracił swoją osłonę, porzucił przekonanie, że to on

³¹ Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 61-75.

³² Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 75-85.

³³ Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 87-99.

³⁴ Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 100- 101; za: K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Poznań 2004, s. 142-150; 201.

kieruje swoim życiem, stał się zależny od Boga i innych osób. Porzucił przymus aktywizmu, który go wyczerpywał. Autor na bazie tej historii ukazuje czterostopniowy schemat nawrócenia. Gdy Jakub (1) przeszedł kryzys, przestał kierować swoim życiem, dalej (2) podjął decyzję, że nie puści Boga. Autor zwraca uwagę, że przekucie deklaracji w nawyk wedle badań psychologicznych trwa 6 tygodni, w trakcie których Jakub musi opierać się na woli. To spostrzeżenie jest potwierdzone przez wyniki badań, które mówią o kilkutygodniowym okresie pracy nad własną motywacją³⁵. Kolejnym etapem (3) jest wyznanie, w tym wypadku własnego imienia, zawierającego w języku oryginalnym wskazówkę o wadach Jakuba. Pochodzi ono od hebrajskiego terminu *aqab* oznaczającego dosłownie piętę, ale jest też synonimem oszustwa i nieuczciwości³⁶. I wreszcie następuje (4) współdziałanie z Bogiem. Jakub nie ma już możliwości ucieczki z powodu urazu biodra, musi pozostać i stawić czoło problemom, a jeśli są one zbyt duże, poprosić o pomoc Boga³⁷. Autor powołuje się tu także na św. Teresę z Lisieux, która chwali swoje poczucie małości; podkreśla także, iż w tym stanie rozkwita płodność apostołska³⁸. Daigneault podkreśla, iż z perspektywy człowieka wierzącego modlitwa jest ową walką, decyzją, o którą chodzi i, która objawiła się w życiu Jakuba. Wymaga ona zależności, świadomości własnej nędzy, jednak w przypadku niezgody na taki stan rzeczy człowiek zamyka się na Boga i dane przez Niego możliwości³⁹.

Historia Jonasza zdaniem autora zawiera również liczne aspekty, istotne w formacji, a jednocześnie ukazujące mechanizmy psychologiczne. Wobec odmowy Bogu podjęcia zadania prorockiego, Jonasz broni się poprzez racjonalizację, szukanie winnego, gdyż nie potrafi przyznać się do własnych braków a także ujrzeć prawdy o sytuacji, w jakiej się znajduje. Pragnie, określając to zgodnie z nurtem psychoanalizy, „wrócić do matczyngo łona”, czyli miejsca ciepłego, wygodnego, bezpiecznego, jednak przeczącego misji i powołaniu⁴⁰. Jonasz zachowuje się jak ktoś, kto chce korzystać z darów wynikających z uczestnictwa we wspólnocie, jednak jednocześnie oddala się od Boga, choć mówi o Nim, podejmuje kroki, które izolują go od Niego. Zdaniem Daigneaulta, można uciekać w takiej sytuacji nawet w modlitwę, lub jak Jonasz na okręcie- zapaść w głęboki sen, który autor opisuje w analogii do upojenia alkoholowego. Racjonalność jest pozorna, gdyż Jonasz boi się własnych emocji i mimo, iż jest religijny, pozostaje uparty i pełen pychy. Autor

³⁵ Por. A. Duława, K. Dzikowski, A. Kacperek, B. Puk, M. Zajączkowska, *Ramy czasowe a efektywność psychoterapii*, „Psychoterapia” 118 (2001) nr 3, s. 51-59. M. Żychlińska, A. Florkowski, A. Furmańska, M. Dudak, A. Gajda, *Wpływ efektów terapii zaburzeń nerwicowych i związanych ze stresem na wybrane aspekty funkcjonowania psychologicznego*, „Polski Merkuriusz Lekarski”, 25 (2008), s. 20-22.

³⁶ Por. B. Trębacz, *Konflikt braterski w Księdze Rodzaju*, [w:] *Człowiek w relacji do... Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej*, red. G. Wąchoł, Kraków WN UPJP2, s. 249-269.

³⁷ Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 102-108. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż motyw czerpania nauki z własnych błędów pojawia się także u wielu świętych- na przykład św. Franciszka Salezego - por. J. Tissot, *Sztuka korzystania z własnych błędów według św. Franciszka Salezego*, Wydawnictwo PROMIC, Warszawa 2004.

³⁸ Por. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Ostatnie rozmowy*, w: *Pisma mniejsze*, Karmelitanki Bose, Kraków 2004; Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *List 197 do siostry Marii od Najświętszego Serca*, w: *Listy*, Kraków 2004, s. 378. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 108.

³⁹ Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 109-112.

⁴⁰ Por. D. Kornas-Biela, *Podejście psychodynamiczne w psychologii prenatalnej*, „Czasopismo Psychologiczne” 9 (2003) nr 2, s. 179-191.

zwraca uwagę, iż piękne plany snute bez Boga rozsypują się. W życiu proroka ma jednak miejsce interwencja Chrystusa, którego sama postać proroka⁴¹.

Daigneault tłumaczy także obraz ryby, która połknęła proroka. Wyjaśnia, że w odróżnieniu od człowieka Bóg „pływa w złu”, jakie otacza Jonasza, a sam biblijny bohater doznaje oczyszczenia oraz uwolnienia. Autor zwraca uwagę, iż wszelkie burze w życiu człowieka mogą służyć jego powtórnemu nawróceniu. Oczywiście, tu ponownie pojawia się ryzyko mechanizmów obronnych, np. kompensacji, objawiającej się w głoszeniu postaw, do których człowiek nie dorasta⁴². Miłosierdzie względem siebie, a także udanie się na pustynię na każdym etapie drogi, są naukami, które zdaniem Daigneaulta wypływają z historii Jonasza⁴³.

W publikacji analizowanego autora Eliasza zamyka historie biblijnych bohaterów analizowane z użyciem teologii i psychologii. Jest to bohater obrazujący osobę z depresją. Również ten prorok ma problem, podobnie jak Jakub, z obieraniem niedosiężnych ideałów. Także postać Izebel (1 Krl 18-19) i jej groźba wiąże się z długotrwałym napięciem psychicznym, którego człowiek doznaje, co może spowodować kryzys psychiczny. Oczekiwanie na pochwały, czy nagrody prowadzi do bólu. W momencie ataku depresji bohater ów prezentuje urazę, żal, a nawet paranoję. Uznaje, iż jego wrogowie wciąż czyhają na jego życie, uważają się nad sobą i wyrażają gniew wobec Boga. Jednocześnie mocno uogólnia rozumienie swojej sytuacji, przeceniając własny wkład w jej rozwój. Kolejnym elementem jest żal, iż Eliasza zgodził się na swoją misję, gdyż w jego odczuciu brak jest owoców. A jednak, jak przekonuje Daigneault, ten bohater biblijny bardziej przygląda się swoim uczuciom niż rzeczywistości, do której musi powrócić. Jego problemy od strony duchowej biorą się zdaniem autora z impulsywności, braku rozeznawania. Od strony psychologicznej, sukcesy doprowadziły go do rozchwiania, nastąpiło przeciążenie, którym trzeba zająć się z troską o całościową perspektywę- ciała, duszy i ducha. Autor poleca w pierwszym etapie zająć się odpoczynkiem, fizycznym przywróceniem równowagi, następnie psychiką. Na bazie historii Eliasza przekonuje, iż warto, by człowiek wyraził emocje, a nawet wybuchł gniewem, do czego prowokuje omawianego bohatera sam Bóg pytając: „Co ty tu robisz Eliaszu?”. Eliasz odpowiada odnosząc się znów do subiektywnych wrażeń, ale dzięki temu uwalnia się od nich; także gniew i agresja, ukrywane pod pozorami, mogą wreszcie znaleźć ujście. Bóg w końcu daje prorokowi nową misję, a młodszy „syn duchowy” pomaga Eliaszowi spojrzeć w przyszłość zamiast w przeszłość. Pokora i prawda są zdobyczami tej postaci po kryzysie. Jak konkluduje Daigneault: „(...) przeżycie depresji i doświadczenia pustki, biedy, nocy, często jest łaską. Depresja uczy nas, że miłość i sukcesy niekoniecznie idą w parze”⁴⁴.

⁴¹ Por. P. Podeszwa, *Prorok Jonasz zapowiedzią Chrystusa w świetle „Komentarza do Księgi Jonasza” św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2 (2009), s. 151-170.

⁴² Por. A. Sereżyńska, *Dojrzałe mechanizmy obronne a potrzeby i wartości preferowane przez przyszłych pedagogów*, „Paedagogia Christiana” 27 (2011) nr 1, s. 145-160.

⁴³ Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 113-128.

⁴⁴ Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała...*, dz. cyt., s. 149-165.

Podsumowując pracę „Od serca z kamienia do serca z ciała” warto zwrócić uwagę na wieloaspektową analizę autora, która wskazuje na najważniejsze wątki podanych perykop, zarówno formacyjne, jak i psychologiczne, nie przeciwstawiając ich sobie. Analiza Daigneaulta pokazuje dodatkowo miejsca, w których Pismo Święte i współczesna psychologia są zgodne, choć mówią innym językiem. Podczas, gdy dane wydarzenie czy obraz biblijny ukazują ważne aspekty z życia bohatera, psychologia posiada swój własny język, w którym możliwe jest odniesienie się do wnętrza postaci i precyzyjne dotknięcie nieprawidłowego mechanizmu. Problem, który utrudnia osiągnięcie dojrzałości oraz zmierzanie do ważnych dla jednostki celów okazuje się zawsze istotny także z punktu widzenia formacji. Relacja z Bogiem i wypełnianie Jego woli także wymagają dojrzałości, wyjścia z egocentryzmu i uzdrowienia.

Należy także zauważyć, iż sama perspektywa biblijna ułatwia całościowe widzenie mechanizmów i sprowadza określony porządek wątków. Dla teologa człowiek zawsze pozostaje w relacji z Bogiem i rzeczywistością, która jest zastana, nie zaś konstruowana przez człowieka. Biblijne historie jawią się jako przykłady psychologicznych przypadków, w których bohaterowie pomyślnie przechodzą kryzysy psychologiczne, jednak także i duchowe. Choć umiejętnie wyprowadzone analogie mogą wydobyć z Biblii wątki mądrościowe, co ułatwia dialog teologii z psychologią i może przyczynić się do otwartości w wymianie refleksji nad człowiekiem i jego życiem, Biblia wyznacza określony porządek opisu osoby ludzkiej. Jak widać w kontraście z analizą pierwszego z wybranych autorów, wiara w Boga i formacja roztaczają dodatkową względem psychologii perspektywę, a współpraca dziedzin wymaga czujności na wątki, które mogą redukować znaczenie Boga i perspektywy eschatologicznej, która modyfikuje spojrzenie na doczesne życie człowieka i nie może stać się współmierna względem perspektywy psychologicznej.

1.2. Psychologiczna interpretacja treści biblijnych przez wybranych teologów polskojęzycznych

Biblistka Danuta Piekarcz prezentuje analizę tematu, który współcześnie należy do działy psychologii, autorka jednak nie ma związku z tą dziedziną i nie przywołuje intencjonalnie żadnych teorii. Jej praca pomimo to pozostaje ciekawa, gdyż z jej pomocą można określić, iż sama biblistyka prezentuje wątki możliwe do integracji z psychologicznymi teoriami. W swojej pracy autorka skupia się na gniewie. Ludzka natura i jej prawa psychologiczne ujawniają się w kontraście do doskonałości Boga. W części „Gniew człowieka” Piekarcz wyjaśnia, iż gniew Boga wiąże się z sądem, który jednak podejmuje On z miłością; człowiek zaś w analogicznej sytuacji nie zachowuje

obiektywizmu, ale przelewa na winowajcę swoje frustracje, bądź pogrąża się w uczuciu lepszności⁴⁵. Gniew pojawia się w historii Kaina i Abla (Rdz 4), także syna marnotrawnego i jego brata (15,11-32) - w obu przypadkach Bóg mówi do tego z braci, który mniej rozumie język miłości. W Biblii pojawia się także Lamek (Rdz 4, 23), który eskaluje swój gniew.

Człowiek nie jest jednak skazany na bezradność wobec swojego gniewu. Pozytywną historią na temat tego uczucia jest konfrontacja innych postaci- Jakuba i Ezawa, braci, u których od chwili narodzin widoczne było współzawodnictwo, jednak w decydującym momencie Jakub dostrzegł w twarzy brata jakby oblicze Boga, choć obawiał się czegoś przeciwnego.

Jako powody gniewu autorka szereguje: przemoc seksualną wobec kobiet, która skłania np. braci Diny do straszliwej oraz nieproporcjonalnej do zbrodni zemsty na oprawcach, za co Symeon i Lewi (Rdz 34) zostają ukarani w dalszej historii dwunastu Pokoleń Izraela. Podobnie przemoc wobec kobiety obrazuje także historia Tamar. Następnie pojawia się zazdrość, a za przykład można podać relację Saula do Dawida (1 Sm 18). Pojawia się także poczucie zlekceważenia u Naamana (2 Krl 5), który wyobrażał sobie audiencję u sługi Bożego całkiem inaczej, a tymczasem został odesłany przez posła, by obmył się w okolicznym zbiorniku, czy u Waszti z historii o Esterze, która została przedmiotowo potraktowana przez króla (Est 1-2). Jeszcze inną sytuacją jest gniew na grzech. Ujawnia go na przykład Jeremiasz gdy mówi, że nigdy nie bratał się z grzesznikami (Jr 15, 17), Nehemiasz, który oburza się o brak troski o świątynię jerozolimską (Ne 9), Matatiasz, który pod ołtarzem zabił profana (1 Mch 2,23- 24)⁴⁶.

Księgi mądrościowe pouczają w tym kontekście w rozmaity sposób. Przysłowia ostrzegają przed prowokowaniem władców do gniewu, gdyż dysponują oni siłą (Prz 19,12; Prz 20,02), a Syrach ostrzega przed przebraniem miary we własnym gniewie (Syr 1,22). Psalmi przestrzegają np. przed gniewem i wysiłkiem emocjonalnym w sytuacji niesprawiedliwości, gdy szczęści się człowiekowi, który „obmyśla zasadzki”, gdyż ostatecznie zostanie on ukarany. Istnieje także gniew samych grzeszników na proroków, którzy ich upominają. Taki motyw pojawia się w historii króla Asy (2 Krn 16,10), Jeremiasza, który został pobity i uwięziony (Jr 37, 15), trzech młodzieńców, których Nabuhodonozor kazał wprowadzić do ogromnego pieca (Dn 3); siedmiu zamordowanych braci (2 Mch 7, 39); a także Menelaosa (2 Mch 4, 39-5, 10), który nabył godność kapłańską za pieniądze. Co ciekawe z punktu widzenia wspólnych wątków dla teologii i psychologii, jego gniew został określony rzadszym niż podstawowe w Biblii słowem *thymos*, najczęściej opisującym ataki złości u zwierząt, gwałtowność, nagły i nieprzewidywalny ruch⁴⁷. Można dopowiedzieć, iż w dzisiejszej psychologii także rozdziela się mózg ludzki i bardziej zwierzęcy.

⁴⁵ Por. Piekarz D., *(Nie) święty gniew. Co Biblia mówi o złości?*, WAM, Kraków 2019, s. 97.

⁴⁶ Por. D. Piekarz, *(Nie) święty gniew...*, dz. cyt., s. 99-111.

⁴⁷ Por. B. Urbanek, *Metafory gniewu Bożego w Janowej Apokapisie*, „Verbum Vitae” 33 (2018), s. 251-276. D. Piekarz, *(Nie) święty gniew...*, dz. cyt., s. 112-116.

Gniew w Piśmie Świętym przeciwstawiany jest głupocie, która z kolei najczęściej oznacza nieposłuszeństwo Bogu, samodzielne obmyślanie ścieżki postępowania człowieka. Jak podaje Syrach: „Złość i gniew są obrzydliwościami, których trzyma się grzesznik” (Syr 27, 30); także w Księdze Hioba pojawiają się słowa: „Nierozsądnych zabija smutek, a gniew uśmierca niemądrych” (Hi 5, 2)⁴⁸. Podobnie Księga Przysłów mówi o gniewie: „Głupota człowieka niszczy mu drogę, a jego serce na Pana się gniewa” (Prz 19, 3). Co ciekawe, Pismo Święte nie nakazuje zwalczać uczucia za wszelką cenę, co odpowiada twierdzeniom współczesnej psychologii, pokazującej ogromną wartość terapeutyczną wynikającą z nazwania i dojrzałego przeżywania różnych emocji⁴⁹. Autorka przytacza inne zdania, które mogą potwierdzać przytoczone twierdzenie: „Ucisk mleka daje masło, uciskanie nosa wywoła krew, uciskanie gniewu wzbudzi kłótnie” (Prz 30,33)⁵⁰ oraz „Zazdrość i gniew skracają dni, a zmartwienie sprowadza przedwczesną starość” (Syr 30, 24)⁵¹. Dziś wiele chorób uznawanych jest za psychosomatyczne, zaś gniew stojący u podstaw zjawiska stresu, zwłaszcza jeśli jest tłumiony, stanowi jedną z głównych przyczyn chorób wielu układów somatycznych (najczęściej nowotworów, układu krążenia i układu nerwowego)⁵².

Zjawiskiem połączonym z gniewem są myśli samobójcze, choć może bardziej adekwatne jest tu mówienie o życzeniu, aby Bóg odebrał życie. Takie objawy reprezentowane są przez niektórych bohaterów biblijnych. Pojawia się gniew na własne życie, czy też złość na dzień narodzin. Pojawiają się one w historii Hioba, którego spotykają okrutne nieszczęścia i pragnie wreszcie zaznać spokoju (Hi 3,11- 15,17; Hi 3,3.9-12; Hi 6, 9) oraz Jeremiasza, który musi obwieścić klęskę swego miasta, które kocha, narazić się przy tym na gniew ludzi, co poczytuje sobie jako hańbę- wydaje się nie rozumieć, dlaczego właśnie jemu przypadła tak trudna misja (Jr 15, 10; Jr 20, 14- 18). Obie historie kończą się jednak trwaniem życia bohaterów, Jeremiasz dodatkowo otrzymuje polecenie, aby wzmocnić nadzieję pobratymców. Istnieje także uczucie gniewu na Boga, czego przykładem jest Adam sugerujący Bogu, że działanie Ewy było przyczyną jego grzechu (Rdz 3, 12). Jonasz z kolei nie zamierza podjąć misji u znienawidzonych przez siebie mieszkańców Niniwy (Jon 1). Także autor Psalmu 13 pyta Boga w gniewie, dlaczego o nim nie pamięta i jak długo to będzie trwało (Ps 13)⁵³.

W Nowym Testamencie słowo „gniew” w kontekście działalności Jezusa pojawia się jedynie podczas mowy w synagodze, gdy Jezus przypomina o tym, iż Bóg ma prawo działać na swoje sposoby, a to z kolei wzbudza gniew słuchaczy, zamierzających ukarać Go śmiercią (Łk 4, 28- 29; J

⁴⁸ D. Piekarz, *(Nie) święty gniew...*, dz. cyt., s. 116-117.

⁴⁹ Por. P. Słowik, *Przeżywane emocje negatywne a strategie radzenia sobie ze stresem u pacjentów chorych somatycznie*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 92 (2011) nr 4, 717-724.

⁵⁰ D. Piekarz, *(Nie) święty gniew...*, dz. cyt., s. 118.

⁵¹ Por. D. Piekarz, *(Nie) święty gniew...*, dz. cyt., s. 119.

⁵² A. Kaczmarska, P. Curyś-Sikora, *Problematyka stresu – przegląd koncepcji*, „Hygeia Public Health” 51 (2016) nr 4, 317-321. B. Lelonek, A. Cieślak, E. Kamusińska, *Problematyka stresu w chorobie nowotworowej*, „Problemy Pielęgniarstwa”, 21 (2013) nr 1, s. 128-136.

⁵³ Por. D. Piekarz, *(Nie) święty gniew...*, dz. cyt., s. 122-129.

8, 58- 59). Innym przykładem jest doświadczanie wrogości przez apostołów Jezusa (Dz 5, 33; Dz 7, 54). Piekarz pyta jednak retorycznie, czy sami chrześcijanie powinni nie odczuwać gniewu. Jak twierdzi: „Zdaniem wielu ideał chrześcijanina to człowiek bez negatywnych uczuć, zawsze ciepły i serdeczny dla otoczenia, nawet najbardziej wrogiego”. Dalej wyjaśnia jednak, że istnieją sytuację, gdy gniew jest uzasadniony i jego wyrażenie jest uprawnioną formą oddziaływania na drugiego człowieka. Paweł Apostoł odczuł gniew, choć zdołał go opanować wobec obywateli Aten (Dz 17, 16), także odczuwał go wobec członków swojej narodowości (Ga 3, 1.3; 1 Tes 2, 15- 16), jednak równoległe zapewnił o swojej miłości do nich (Rz 9- 11). Apostoł broni się także przed przemocą wobec siebie (Dz 23, 2-5), co przywołuje podobną scenę z udziałem Jezusa (J 18, 23), jednak autorka zwraca tu uwagę, iż Jezus odpowiada spokojem, podczas gdy apostoł działa w gwałtowności. Apostoł Piotr z kolei z gniewem komentuje działalność fałszywych nauczycieli (2 P 2). Autor Listu św. Judy także opowiada się ostro o grzesznikach (Jud 1, 12- 13). Stanowcze wypowiedzi są zdaniem Piekarcz po pierwsze podyktowane prawidłowościami kultury Wschodu, po drugie troską o dobro słuchaczy, którzy muszą usłyszeć słowo, aby ostro rozgraniczać w swoim życiu pewne zjawiska. Ponownie pojawia się przykład św. Pawła, który został skrzywdzony przez pewnego członka wspólnoty w Koryncie, jednak pod koniec mowy do jego towarzyszy ze wspólnoty, których chwali za poparcie go, stwierdza, iż należy: „wybaczyć mu i podtrzymać go na duchu, aby nie popadł ów człowiek w rozpaczliwy smutek. Dlatego napominam was, abyście z miłością rozstrzygnęli jego sprawę” (2 Kor 2,7- 8). Gniew jest zatem wieloznaczny, nie sposób go unikać, jednak należy obchodzić się z nim z mądrością, stąd także polecenie z Listu do Efezjan: „Gniewajcie się, ale nie grzeszcie: niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce” (Ef 4, 26)⁵⁴. Psychologia, ze swojej strony, w przeważającej większości teorii postuluje, żeby definiować zjawisko gniewu, a następnie rozładować jego energię w sposób nieszkodliwy dla jednostki i jej otoczenia. Stłumiona energia emocji jest szkodliwa dla psychiki, stąd wszystkie miejsca biblijne, gdzie gniew okazuje się częścią ludzkiego życia, są ważne dla normalizacji jego przeżywania oraz dostrzeżenia, że samo odczucie nie odznacza grzechu. Biblia zatem stanowi także teren spotkania zasad moralnych ze swoistą, starożytną psychologią.

Jezus Chrystus w Kazaniu na Górze przytacza liczne odniesienia do szkodliwości gniewu, nawet wyrażonego słownie. Jako obraźliwe określenie *raka* ma symbolizować niezdolność nawiązywania relacji z ludźmi, *moros* zaś odwoływać się do już wyjaśnionej wcześniej głupoty nieposłuszeństwa, a zatem do niezdolności relacji z Bogiem (Mt 5, 22)⁵⁵. Fragment Ewangelii Mateusza mówi o konieczności pojednania nawet przed złożeniem ofiary (Mt 5, 23- 24). Jest to ciekawe, gdyż intuicja podpowiada, iż sprawy Boga są na pierwszym miejscu przed ludzkimi,

⁵⁴ Por. D. Piekarcz, *(Nie) święty gniew...*, dz. cyt., s. 131-142.

⁵⁵ Por. H. Langkammer, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza i Ewangelii św. Marka*, Pallotinum, Poznań 2014, s. 83

jednak serce człowieka i jego właściwości dyktują odwrotny porządek⁵⁶, co ma często odniesienie do terapii i po niej powrotu do formacji. Wracając do myśli Piekarcz, mówi ona także o upomnieniu braterskim jako dobrym dla grzesznika, także o pochwaleniu osób „cichych”, a zatem niepopadających w gniew, wspomnianych przez Jezusa w ramach tzw. *Ośmiu Błogosławieństw* (Mt 5,5). Dalej autorka przytacza wartość pochwały wynikającej z tekstu Hymnu o miłości (1 Kor 13, 5); o wskazaniach dla wspólnot, w których ważne jest unikanie gniewu (Ef 4, 31; Kol 3, 8), zwłaszcza zaś odnośnie przewodników wspólnot (Tyt 1,7). Przytacza także polecenie, aby rodzice nie rozdrażniali dzieci (Ef 6,4), co rozumie szeroko również w kontekście wspólnot i określa tekst jako wskazanie odpowiedzialności za gniew drugiego człowieka⁵⁷. Warto zauważyć, iż współczesna psychologia wypowiada się w podobnym tonie ukazując zjawisko modelowania agresji. Młodzi ludzie obserwując starszych (zwłaszcza rodziców i opiekunów) z czasem przyjmują ich postawy, a podczas głębszej interakcji utożsamiają się z nimi⁵⁸. Postawa łagodności i otwartości na różne sytuacje sprzyja budowaniu bezpiecznego przywiązania, które objawia się w kolejnych latach życia młodego człowieka⁵⁹. Badania wskazują również na silny związek przenoszenia obserwowanej agresji na własną postawę wobec innych⁶⁰. Warto tu także dopowiedzieć, iż powyższe biblijne wskazania, aby to raczej osoby niewykazujące gniewu kierowały innymi, nie musi i prawdopodobnie nie odnosi się do tłumienia przez nie trudnych emocji, a może wskazywać na zdrową osobowość. Na pewno z przytoczonych fragmentów biblijnych, jak i ze współczesnej wiedzy psychologicznej wynika, że wychowanie dziecka w domu przenosi się później na odczuwanie i zachowanie w szerszej wspólnotie. Możliwe byłoby tu także przepracowanie problemów z emocjami przed podjęciem odpowiedzialnych ról. Taka interpretacja wskazywałaby ponownie na korzyść połączenia dorobku teologii i psychologii – zarówno wobec wychowania, jak i późniejszej formacji.

Podsumowując pracę Piekarcz należy zwrócić uwagę na mnogość kontekstów, jakie Biblia porusza, a także na usiłowanie wypracowania mądrych ram wyrażania gniewu oraz wyłaniające się z opisów charakterystyczne portrety osób uwikłanych w gniew bądź radzących sobie z nim. Podobne postrzeganie gniewu, który jest jedną z emocji i stanowi odpowiedź oraz sygnał danej sytuacji, prezentują psychologowie i oni zwracają uwagę na właściwe wyrażanie go, czego konteksty są dziś przynajmniej po części podobne do tych, które prezentuje Biblia. Cenna jest także

⁵⁶ Por. J. Jastrzębska, *Przebaczenie i pojednanie w terapii*, „Fides et Ratio” 26 (2016) nr 2, s. 128-138. G. Wąchol, L. Wanat, *Perspektywa λόγος i ἀρετή w procesie integracji osób z dysfunkcjami psychicznymi*, „Paideia” 5 (2023), s. 65-86.

⁵⁷ Por. D. Piekarcz, *(Nie) święty gniew...*, dz. cyt., s. 144-150.

⁵⁸ Por. M. Adamczyk, *Styl przywiązania a psychospołeczne funkcjonowanie młodzieży w oparciu o studia przypadków*, „Psychoterapia” 178 (2016) nr 3, s. 89-102.

⁵⁹ Por. J. M. Wolińska, *Agresja interpersonalna – profilaktyka i przeciwdziałanie*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 31 (2018) nr 3, s. 243-261.

⁶⁰ Por. I. Babuška, *Uwarunkowania rodzinne modelowania zachowań agresywnych (wpływ agresywności matek na zachowania młodzieży upośledzonej umysłowo W stopniu lekkim)*, „Państwo i Społeczeństwo” 3 (2003) nr 2, s. 161-184.

obserwacja, iż chrześcijaństwo ani nie prowadzi wprost do wyparcia emocji, ani także nie przedstawia ideałów osoby ludzkiej, które przeczyłyby strukturze psychicznej. Człowiek będąc zaproszony do kształtowania swej duchowości ma prawo upadać i powstawać, gniew zaś nie jest wprost grzechem, jedynie stwarza ku niemu okoliczności, będąc jednak jednocześnie próbą oraz okazją do nabycia dojrzałości.

Anita Mularczyk-Budzan podobnie jak poprzednio prezentowana autorka dokonała opracowania biblijnych wątków przyjaźni w innym kontekście niż psychologiczny. One także mogą posłużyć niniejszemu opracowaniu. Przyjaźń jako wątek zarówno teologiczny, jak i psychologiczny jest obecna w całym Piśmie Świętym, choć jest w Nim raczej tematem pobocznym. Autorka wskazuje, że słowo *przyjaźń* powinno być odczytywane jako *przymierze*, a biblijna koncepcja przymierza jest niejako wzorcem każdej przyjaźni, zarówno międzyludzkiej, jak i bosko-ludzkiej. Pierwszą, ważną postacią jest tu Abraham. Wydarzenia z jego życia, a zwłaszcza te, w których bezpośrednio spotyka Boga, wskazują na bliskość i intymność tej relacji⁶¹. Odwiedziny pod dębami Mamre (Rdz 18, 1-10) czy negocjacje dotyczące Sodomy (Rdz 19, 1-29) ukazują pierwszego spośród patriarchów jako osobę z jednej strony świadomą swojej małości, a z drugiej odważną w stawianiu kolejnych próśb Stwórcy. Ta śmiałość wynika z głębi ich przyjacielskiej relacji. Świadectwem przyjaźni Boga i Abrahama są również liczne teksty Starego i Nowego Testamentu, które wprost nazywają Abrahama przyjacielem Boga- Por. Iz 41, 8; 2 Krn 20, 7; Jk 2, 23. Obok Abrahama kolejną postacią Starego Testamentu- Mojżesz- jest przyjacielem Boga, tym, który rozmawiał z Bogiem twarzą w twarz i nie umarł (Wj 33, 11a).

W Piśmie Świętym, oprócz przyjaźni pomiędzy Bogiem i ludźmi, ukazane są liczne przykłady przyjaźni międzyludzkiej. Można wskazać na przykład Dawida i Jonatana, u których przyjaźń wyrażona zostaje przez gest oddania wszystkiego drugiemu (1 Sm 18 – 2 Sm 1)⁶². To oznacza powierzenie siebie drugiej osobie, które jest dwustronne⁶³. Nie wszystkie tego typu relacje są jednak pozytywne. W Księdze Hioba, pomiędzy głównym bohaterem księgi a Elifazem, Bildadem i Sofarem, istnieje przyjaźń, która nie jest pozbawiona braków. Empatia płynąca ze słów towarzyszy Hioba wcale nie przynosi mu pomocy, ponieważ oprócz niej doświadcza od nich również osądów⁶⁴. Także Księga Psalmów zwraca uwagę na możliwe ujawnienie się negatywnego aspektu przyjaźni, mianowicie zdrady i opuszczenia w godzinie próby. Stąd płynie wniosek o konieczności roztropnego doboru przyjaciół. Istnieją także miejsca, w których Pismo Święte podaje kryteria dobrej oraz złej przyjaźni. Autor Księgi Przysłów pisze, że aby przyjaźń nie okazała się fałszywa, musi przejść wiele prób, aby była wiarygodną. Istotną jest również kwestia napomnienia

⁶¹ A. Mularczyk-Budzan, *Koncepcja przyjaźni...*, dz. cyt., s. 38-40.

⁶² Por. D. Dziadosz, *Braterstwo Dawida i Jonatana. Obraz męskiej przyjaźni w 1 Sm 18 – 2 Sm 1*, „Verbum Vitae” 39 (2021) nr 1, s. 163-198.

⁶³ A. Mularczyk-Budzan, *Koncepcja przyjaźni...*, dz. cyt., s. 40.

⁶⁴ Por. T. Brzegowy, *Hiob – sługa Pański*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 45 (2002) nr 4, s. 257-271.

przyjacielskiego, które stanowi oznakę wierności i lojalności przyjaciela⁶⁵.

Przyjaźń w Nowym Testamencie ukazana jest w odniesieniu do Chrystusa- przyjaciel ma oblicze Chrystusa, Syna Bożego, który przez wcielenie stał się człowiekiem⁶⁶. Jest On przyjacielem nie tylko swoich Apostołów, w tym szczególnie tego umiłowanego– Jana, czy uczniów, ale również celników i grzeszników. Dobrze znany jest również tekst, który przedstawia warunki bycia przyjacielem Mesjasza, a mieści się w nich postawa służebności i uniżenia (J 15, 13-15). Po wniebowstąpieniu opis biblijny przedstawia przyjacielskie relacje pomiędzy uczniami Jezusa, czego wyraz daje Paweł Apostoł w swoich listach (Rz 16, 1-16; Gal 2, 11-14; 2 Tm 4, 9-14) oraz św. Łukasz Ewangelista w Dziejach Apostolskich (Dz 15, 36-39). Często tym mianem określa swoich najbliższych współpracowników oraz wszystkich, którzy angażują się w dzieło głoszenia Ewangelii⁶⁷. Jan Ewangelista mówi o miłości braterskiej, która jest fundamentem życia we wspólnocie wiary, gdzie podstawową formą relacji jest przyjaźń. Podobna nauka płynie z nauczania Piotra Apostoła i Dziejów Apostolskich. Także w Liście św. Jakuba synonimem zawierzenia Bogu i wierności Jego obietnicom jest po prostu wejście z Nim w relację przyjaźni, na wzór praojca Abrahama (Jk 2, 21-23)⁶⁸.

Ostatnie dwie prezentowane prace stanowią przykłady publikacji, które mają za zadanie udzielić wsparcia psychologicznego, jednak nie gubiąc pouczeń duchowym wpływających z przytaczanych tekstów biblijnych.

Kolejny autor doszukujący się wątków psychologicznych w Piśmie Świętym to Piotr Kwiatek. W swojej publikacji pt. „Psalmoterapia” nazywa 150 psalmów „cudownymi receptami”, proponując codzienną lekturę jednego z psalmów, które zmieniają się co tydzień. Ma to służyć formacji, poznaniu rozmaitych wątków życia wewnętrznego człowieka, co ostatecznie nazywa „psalmoterapią”⁶⁹. Jak wyjaśnia: „(...) jako psycholog i psychoterapeuta zachwyciłem się człowiekiem ukazany w psalterzu, szczególnie jego szczerością, głębią, normalnością oraz bogactwem różnorodnych przeżyć emocjonalnych. Z drugiej strony jako teologa i wierzącego urzekła mnie przestrzeń *sacrum*, ukazanie tego, co się dzieje w duszy modlącego. Tego, jak Bóg swoją czułością i miłością odpowiada na najgłębsze ludzkie tęsknoty”⁷⁰. Jak wyjaśnia autor w innym miejscu: „Termin «psalmoterapia» łączy ze sobą dwa obszary wiedzy i praktyki (...) «psalmy» to wołanie człowieka wierzącego do Boga (...) Z drugiej strony termin terapia oznacza działanie pomocowe, leczenie (...) w bardzo szerokim aspekcie. Celem psalmoterapii jest budowanie dobrostanu jednostki, rozumiane jako dbanie o zdrowie mentalne i duchowe”⁷¹. Kwiatek

⁶⁵ A. Mularczyk–Budzan, *Koncepcja przyjaźni...*, dz. cyt., s. 41-43.

⁶⁶ Por. A. Mularczyk–Budzan, *Koncepcja przyjaźni...*, dz. cyt., s. 48.

⁶⁷ Por. C. Wiener, *Przyjaciel*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, X. Leon-Dufour (red.), K. Romaniuk (tłum. i oprac.), Poznań 1990, s. 822. A. Mularczyk –Budzan, *Koncepcja przyjaźni...*, dz. cyt., s. 50.

⁶⁸ Por. A. Mularczyk–Budzan, *Koncepcja przyjaźni...*, dz. cyt., s. 51.

⁶⁹ Św. Atanazy, *Chrystus i Jego Kościół. Siedem listów*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 43.

⁷⁰ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 6.

⁷¹ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 10.

odróżnia źródło problemów, które lokuje w sercu człowieka, od ich manifestacji. Autor zwraca także uwagę, iż głęboka radość w sercu potrafi utrzymywać się także wobec braków w innych sferach życia, bądź zewnętrznych przeciwności. Psalmi są o tyle specyficznym źródłem dla diagnozy, samopoznania, iż człowiek widziany jest w nich w świetle źródła- miłości Boga. Wypowiedane formuły psalmów, o ile są połączone z wiarą, doprowadzają do uzdrowienia przez Boga⁷². Autor ponadto wyraża opinię, iż psychologia ubogaca antropologię, teologia zaś powinna za obiekt zainteresowań obierać Boga i człowieka w ich wzajemnym powiązaniu. Jednocześnie, autor jest świadomy, iż Pismo Święte wymaga uważności, aby nie zagubić jego nadprzyrodzonego charakteru oraz przesłania. Podejście to zasadniczo odpowiada współczesnym koncepcjom opisującym relacje różnych dziedzin mówiących o człowieku, z ich własnych perspektyw⁷³. Autor wychodzi z założenia, iż modlitwa wpływa na całe życie osoby⁷⁴. Za św. Atanazym powtarza opinię, iż: „Psalmi stają się dla śpiewającego je jak zwierciadło, dzięki któremu poznaje dokładnie zarówno siebie samego, jaki poruszenia swojej duszy, i wypowiada je przez nie pouczony”⁷⁵.

Jednym z wątków, które autor wyjaśnia jest zjawisko lęku, będące efektem spotkania dwóch sfer w człowieku: psychiki oraz ducha. Kwiatek powołuje się na terapeutę Irvina Yaloma, który uznaje lęk za konieczny element egzystencji, pisze o jego związkach z życiem i śmiercią człowieka, uznając go za wroga i jednocześnie sprzymierzeńca⁷⁶. Z kolei według polskiego psychiatry Antoniego Kepińskiego lęk nie jest zjawiskiem dobrym, gdyż mówi o „drapieżnym stosunku do świata” w wyniku lęku⁷⁷. Kwiatek dopowiada, iż w życiu duchowym najważniejszą z przyczyn lęku są fałszywe przekonania na temat Boga. Wyjaśnia także, iż istnieje lęk na poziomie psychiki, jak i lęk na poziomie ducha, którego doznał Chrystus na krzyżu, i który jest tożsamy z utratą obecności Boga. W ludzkim doświadczeniu grzech zniekształca zaufanie Bogu, sprowadza „katechezę Złego”, która doprowadza człowieka do drugiego rodzaju lęku. Co ważne, także interakcje z ludźmi oddziałują na ów drugi rodzaj lęku. O ile człowiek nie uświadamia sobie przekonań na temat Boga, o tyle może lękać się obiektu, który nie istnieje, gdyż lęk dyktuje mu fałszywy obraz Boga⁷⁸. Następnie autor podaje fragmenty psalmów, które mogą być pomocne, co w każdym z podejmowanych tematów stanowi uzupełnienie rozważań. Wskazuje między innymi następujące wersety: Ps 23,1 – Bóg jest Pasterzem, wobec którego człowiek nie odczuwa braków; Ps 23, 4 –

⁷² Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrowienie serca...*, dz. cyt., s. 12.

⁷³ Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia. Miejsca spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera*, „Studia Teologii Dogmatycznej” (2015) nr 1, s. 31-47.

⁷⁴ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrowienie serca...*, dz. cyt., s. 13-18.

⁷⁵ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrowienie serca...*, dz. cyt., s. 21; za: Atanazy, *Chrystus i Jego Kościół. Siedem listów*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 34.

⁷⁶ Por. A. De Castro, *An integration of the existential understanding of anxiety in the writings of Rollo May, Irvin Yalom, And Kirk Schneider*, UMI, Ann Arbor 2010, s. 24-45. I. D. Yalom, *Psychoterapia egzystencjalna*. Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 2008, s. 195.

⁷⁷ Por. A. Kepiński, *Lęk*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 305.

⁷⁸ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrowienie serca...*, dz. cyt., s. 55- 57.

podkreślający zaufanie do Boga w ciemności oraz o otrzymywanie otuchy od Boga; Ps 27, 1 – mówiący o Bogu, z którym więź poddaje w wątpliwość lęk przed jakąkolwiek istotą⁷⁹.

Następnie autor przechodzi do psalmów złorzeczących, pełnych złości, a nawet wściekłości, odnajdując jednak za pośrednictwem tych tekstów korzystne aspekty nawet tak silnych emocji. Mówi np. o dostrzeganiu cierpienia innych i ich krzywdach, które są wyrażone w tekstach, które przytacza. Zauważa, iż w zgiełku codzienności człowiek może zagłuszyć Boga, ale także ukazuje problem postępowania wrogiego Miłości, psalmy zaś jego zdaniem dobrze unaoczniają ów problem. Teksty te uczą także wrażliwości na sprawiedliwość, gdyż jej brak powoduje cierpienie oraz emocje właśnie w postaci gniewu. Uczą także przechodzenia z drogi złorzeczenia na drogę miłości i pokazują, iż modlitwa powinna być autentyczna, nie powinno się jej cenzurować, a w konsekwencji unikać. Właściwe jest modlenie się zawsze, całością swojego istnienia, w tym także ciałem, które odbiera skutki gniewu. Wreszcie- psalmy uczą gorliwości o dobro⁸⁰. Te spostrzeżenia odpowiadają współczesnym badaniom, które wykazują zmiany fizjologiczne zachodzące pod wpływem silnych przeżyć, w tym głównie stresu. Z drugiej strony działania prewencyjne wobec negatywnych doznań psychicznych, mogą wpływać pozytywnie dokonując mikrozmian w strukturze układu nerwowego, szczególnie w tzw. układzie nagrody⁸¹.

Silna energia wynikająca z emocji ma zostać też skierowana na zewnętrzny obiekt- o czym była już mowa przy rozważaniach opartych na pracach wcześniejszych autorów, w czym psalmy pomagają. Także sprawiają, iż człowiek przestaje się wahać, by zapraszać Boga w trudne obszary⁸².

Autor proponuje także ćwiczenie, które nazywa „mój psalm złorzeczący”. Podaje jako przykład tekst ułożony przez siostrę zakonną w formie psalmu przeciwko koronawirusowi. Ważne jest także podkreślenie, iż człowiek nie pozostaje z uczuciami, ale treść psalmu ma doprowadzić go do aktu wiary w Boga, który zabiera ów ciężar oraz do zaufania Mu⁸³. Tego typu podejście bywa realizowane również w ramach wsparcia psychologicznego osób z nadpobudliwością emocjonalną lub po prostu przeżywających problemy w tej dziedzinie. Proponuje się im różne metody regulacji emocjonalnej, a w nich często mieści się próba rozładowania ich poza sobą⁸⁴. Podobnie akcent na odmianę stanu emocjonalnego przez zawierzenie Bogu pada w przypadku psalmów lamentacyjnych. Autor uważa, iż pomagają one człowiekowi skontaktować się z samym sobą, a także z Bogiem i nawet wobec trudności przypominać sobie o Jego prawdziwych cechach. Psalmy

⁷⁹ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 61- 63.

⁸⁰ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 64-77.

⁸¹ Por. R. Chudzik, K. Jarosz, M. Gołębiowska, B. Gołębiowska, *Stres choroba XXI wieku?*, „Journal of Education, Health and Sport” 7 (2017) nr 8, s. 20-26. J. Sowa, G. Hess, *Stres a plastyczność mózgu*, „Wszechświat” 116 (2015) nr 1-3, s. 15-21.

⁸² Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 77-78.

⁸³ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 80-83.

⁸⁴ Por. J. Piekarska, *Zdolności emocjonalne kobiet i mężczyzn a stosowane strategie radzenia sobie ze stresem*, „Studia Psychologica UKSW” 15 (2015) nr 1, s. 5-18.

zapraszają tu do „przekraczania siebie”, a także spotkania dwóch serc: swojego i Boga⁸⁵. Kwiatek zauważa, iż niewłaściwie lamentujący człowiek przypomina rozstrojony instrument, jednak lamentacje pomagają w swoim prawdziwym wymiarze w „dostrajaniu serca do Dobrej Nowiny”⁸⁶. Autor analizuje także psalmy wdzięczności, podkreślając zwłaszcza nieoczywiste sytuacje, konfrontacje z własnymi trudnymi doświadczeniami, z których jednak także wypływają dobre owoce⁸⁷.

Warto zauważyć za Kwiatkiem w kontekście problematyki niniejszej pracy, iż Dawid, któremu przypisywane jest autorstwo psalmów, jest przedstawiony w Piśmie Świętym także jako lekarz. Jego gra na instrumencie miała pomagać Saulowi, gdy opętał go zły duch, co może oznaczać zarówno dosłowne opętanie, jak i chorobę objawiającą się nietypowym, niezrozumiałym zachowaniem. Pismo Święte w ten sposób podkreśla wartość terapeutyczną sztuki, w tym wypadku muzykoterapii, co obecnie jest coraz częściej wykorzystywane, zwłaszcza jako czynnik wspomagający leczenie oraz czynnik rehabilitacyjny⁸⁸. Częste wizyty doprowadziły także do przyjaźni pasterza – Dawida i monarchy – Saula. Autor podkreśla, iż psalmy koją, wzmacniają i dają wsparcie, co jest odczuwane zarówno duchowo, jak i w sferze umysłu⁸⁹. Największym Lekarzem jest jednak Jezus. Kwiatek przekonuje, iż: „Cały człowiek jest ważny dla Jezusa. Całego Bóg stworzył, odkupił i uświęca, nie tylko duszę”⁹⁰. Także modlitwę opisuje jako proces, którego głównym celem jest budowanie więzi z Bogiem, jednak cel terapeutyczny także może być jej udziałem, przy czym konieczne jest, aby człowiek, który korzysta z psalmów, był wierzący. Taką koncepcję potwierdzają również współczesne badania z obszaru psychologii i duchowości⁹¹.

Oddziaływanie psalmów jest odczuwane również w kontekście pokuty. Jest to aspekt cierpienia duchowego oraz moralnego, które jest skutkiem utraty więzi z Bogiem. Przytoczone przykłady psalmów podkreślają owo działanie. Przykładem mogą być słowa: „Szczęśliwy, komu odpuszczono nieprawość, komu grzechy zostały zmażane (Ps 32, 1) lub „(...) ogień pali wnętrze moje i nie ma nic zdrowego w moim ciele (...) Moje serce się trwoży, siły mnie opuściły i gaśnie światło oczu moich” (Ps 38, 7-9.11)⁹².

Psalmoterapia proponowana przez Kwiatka to nie tylko zbiór psalmów pasujących do określonych, trudnych emocji, ale praca przedstawia także kilka metod praktycznych pracy z

⁸⁵ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 84-91. Przykłady pomocnych psalmów autor podaje na s. 94- 96. Psalmy, które mówią o szczególnie trudnych sytuacjach, zostały także opracowane przez biblistę Wojciecha Węgrzyniaka, który dochodzi w wielu miejscach do podobnych do Kwiatka wniosków- por. Węgrzyniak W. *Wołanie z krainy bez wyjścia. Psalmi błagalne*. Zeszyty Formacji Duchowej 80/2018. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.

⁸⁶ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 96.

⁸⁷ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 97-122.

⁸⁸ Por. E. Paszkiewicz-Mes, *Muzykoterapia jako metoda wspomagająca leczenie*, „Hygeia Public Health” 48 (2013) nr 2, s. 168-176.

⁸⁹ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 128-130.

⁹⁰ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 133.

⁹¹ Por. A. Jastrzębski, *Pomoc psychologiczna a modlitwa o uzdrowienie wewnętrzne*, „Roczniki teologiczne” 61 (2014) nr 5, s. 80-98. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 135-136.

⁹² Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 139-140.

psychiką i duchem. Autor wymienia po pierwsze metodę skryby, która polega na przepisywaniu psalmów we własnym rytmie dnia, co jest formą modlitwy, rozmyślenia, konfrontacji i utożsamienia z określonymi doświadczeniami. Służy także porządkowania wnętrza oraz nauce wierności i cierpliwości procesu. W tym wypadku notatki mogą być kreatywne, osobiste i zrozumiałe jedynie dla osoby piszącej, która może je tłumaczyć na różne sposoby, używając przy tym skrótów, wykresów, diagramów, itp.⁹³. Po drugie Metodę Psalmu 151 – gdy człowiek układa własny psalm, nawiązując kontakt ze swoim wnętrzem i wyraża swoje przeżycia. Autor wymienia: „psalmy lamentacyjne, uwielbienia, zachwyty, suplikacyjne czy dydaktyczno-mądrościowe”. Proponuje także „Psalm imienia”, w którym określoną linijkę rozpoczyna któraś z liter imienia piszącej osoby. Po trzecie Kwiatek nakreśla metodę przystani. Opiera się ona na metaforze duchowej podróży, gdzie przystankami są określone czynności: przeczytaj, pytaj, pomódl się, podziel się, pamiętaj, postanów; w różnej sekwencji i konfiguracji, przy czym możliwe jest stopniowe dodawanie elementów. Pomocne w niej są także pomocnicze pytania: „Co?”(jaki jest komunikat psalmu), „Dlaczego?” (następuje badanie własnych motywacji w codzienności), „Gdzie” (określające miejsce w życiu a także wezwanie przez Boga do nowego miejsca), „Kiedy”(zawsze odsyła do „teraz”), „Kto” (zawsze odsyła do głównego adresata Słowa Bożego, czyli człowieka czytającego), a także „Jak?” (poleca dokonać zmian w życiu). Element dzielenia się jest przeprowadzany według preferencji podejmującego taki rodzaj formacji, może rozpoczynać się od fragmentu bez interpretacji osoby czy łączenia ze swoim życiem. Z kolei aspekt pamięci zachęca do poświęcania czasu na rozpamiętywanie psalmów oraz uczenia się ich na pamięć. Metoda zawiera także wskazówkę „podążaj”, nawiązującą do Przypowieści o Siewcy i wskazującą na systematyczność, a także „powracaj”, co zachęca do przypominania sobie ważnych fragmentów i tym samym istotnych przeżyć⁹⁴.

Podsumowując pracę tego autora warto zauważyć, iż proponuje on konkretny program formacyjny, który łączy dorobek teologii oraz psychologii dla uleczenia wewnętrznych konfliktów, zranień czy nieuporządkowanych emocji. Jest to także program motywujący do ważnych zmian życia, a przez to stanowi interesujący przykład współpracy dziedzin, akceptowalny dla teologii, a interesujący także dla psychologii. Tego rodzaju ekspresje treści emocjonalnych i poznawczych zostały dobrze udokumentowane również w perspektywie psychologicznej, jako narzędzia terapeutyczne. Także różnego rodzaju sztuka może być narzędziem wyrażenia głębokich stanów psychologicznych podczas terapii lub procesów rozwojowych, co odpowiada założeniom przytoczonym przez Kwiatka⁹⁵.

⁹³ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 146-156.

⁹⁴ Por. P. Kwiatek, *Psalmoterapia. Uzdrawienie serca...*, dz. cyt., s. 162-180.

⁹⁵ Por. I. Bigos-Bugajska, *Arteterapia i sztuka w terapii*, „Eruditio et Ars” 1 (2018) nr 1, s. 72-86. R. Bartel, *Arteterapia a twórczy rozwój osobowości*, [w:] *Terapia przez sztukę*, red. K. Stachyra, O. Handford, PSTPS, Lublin 2013, s. 21-25. M. Dziewańska, *Realne rzeczy, nie fikcje*, „Konteksty” 5 (2020) nr 4, s. 84-91.

Ostatnim autorem, który łączy fragmenty Pisma Świętego z psychologią jest Grzywocz. Duchowny i terapeuta w pracy „Duchowość i sny” posługuje się oddolnym schematem - przedstawia pokrótce poglądy Freuda i Junga tłumacząc znaczenie snów dla badań podświadomości, ale modyfikuje ich twierdzenia, odnosząc kwestię snów do Biblii, gdzie miały one znaczenie dla życia człowieka długo przed odkryciem psychoanalizy⁹⁶ Autor posługuje się obrazem harfy jako osoby ludzkiej, zaś jej strunami są *ciało, uczucia, rozum, wyobraźnia, potrzeby, sny*, którymi człowiek, jak i Bóg grają *swoją pieśń* i każda z tych sfer gra rolę w tak pojętej komunikacji. Postuluje, aby wszystkie struny zostały zintegrowane, a cały instrument nastrojony, gdyż wówczas człowiek właściwie odczytuje Boże prowadzenie, jak św. Józef w Ewangelii odczytuje sen zgodnie z wolą Boga. W innym fragmencie podaje przykład ukrytego pragnienia, które zgodnie z tradycją freudowską wyrażone jest przez treść snu. Odczytanie przesłania zagubionej części osoby jest możliwe, jednak Grzywocz nie wspomina o typowej dla terapeutów analizie, postuluje natomiast szeroko pojęte włączenie tego, co niezrozumiałe, w kontekst spotkania z Bogiem i człowiekiem. Podkreśla, że sen nie jest czymś złym. Jest człowiekowi *dany jak sługa*, jest darem od Boga i wymaga odczytania⁹⁷. Grzywocz zatem dostrzega w Biblii tradycję interpretacji snów jak i ich symbolicznego znaczenia, z których współcześnie wyrosła nowa, freudowska metoda interpretacji.

Autor sięga także w innych tematach do Starego Testamentu. Zarzuca psychologii pewną arogancję. Jak twierdzi, już w psalmach jest analiza transakcyjna, czyli obecność m.in. wewnętrznego dziecka: „Jak niemowlę jest we mnie moja dusza” (Ps 131, 2). Psychologia jedynie jego zdaniem pewne rzeczy nazwała i „mówi, że jest autorką”⁹⁸. W innym miejscu autor wyjaśnia na przykładzie tego samego psalmu, że w depresji człowiek w sensie psychologicznej regresji wraca do *bycia w łonie*. Grzywocz jednak zauważa, że w podobnym sensie dusza odnajduje upragniony spokój przy Bogu i widzi tu możliwe przejście z ludzkiej beznadziei do mistyki. Człowiek w depresji porównany jest do Jonasza przebywającego we wnętrzu wieloryba, gdzie obok ludzkich uczuć bezradności pojawia się Boskie światło. Biblijny obraz byłaby w tym miejscu metaforą stanu znanego dzisiejszej psychologii. Także w depresji dwie rzeczywistości: (1) pustka człowieka i (2) Światłość Boga, według autora obrazują: *dwa morza*, które możliwe są do odkrycia

⁹⁶ Por. K. Grzywocz, *Duchowość i sny*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 61/ 2013, s. 23- 34. Por. Ryken L., Wilhoit J. C. Longman III T. *Słownik Symboliki Biblijnej*. Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1998, s. 929-932. Należy zaznaczyć, że Freud badał treści snów, które są według niego związane z uniwersalnymi mechanizmami obecnymi u każdego, także zdrowego człowieka, Por. Freud S., *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, przeł. Szewczuk W., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; Por. Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, PWN, Warszawa 2003, s. 106. Psychoanaliza skupia się m.in. na wydobywaniu ukrytej treści snów i odnosi ją do etapów seksualności, wyróżnionych przez Freuda. Freud wyróżnia fazy rozwoju: fazę oralną, analną, falliczną i genitalną. Por. M. D. Wulff, *Psychologia religii – klasyczna i współczesna*, WSiP, Warszawa 1999, s. 240- 242. Jung twierdzi, że w snach może pojawić się postać z życia prywatnego, albo także z rzeczywistości zbiorowej. Co ciekawe, mogą się tu znaleźć nawet postaci kultury. Por. J. Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, Wydawnictwo Wodnika, Warszawa 1993, s. 60, 153.

⁹⁷ Por. K. Grzywocz, *Duchowość...*, dz. cyt., s.7, 17- 19, 53.

⁹⁸ K. Grzywocz., J. Prusak. *Pójdźcie na miejsce osobne. Samotność, wspólnota i doświadczenie Boga*. AUDIOBOOK, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, cz. „Pytania i odpowiedzi”, min. 10.

właśnie w stanie depresji. Z Bogiem można, jak dopowiada autor w nawiązaniu do Ewangelii, „chodźć po morzu” (Mt 14, 22-33), czyli w tym kontekście pokonać pustkę depresyjnej psychiki⁹⁹. Także depresja pomaga zwrócić się do Boga na wzór Koheleta, odzyskać realność, zwrócić się ku Prawdzie. Ta idea jednak nie znajduje potwierdzenia w badaniach wykazujących rzadsze odniesienie u pacjentów, u których stwierdzono depresję, niż u zdrowych¹⁰⁰. Za Jungiem autor powtarza, że konieczne jest spotkanie z tym, z czym człowiek w sobie wcale nie chce się spotkać. Chory ma dosłownie: „zaprosić depresję do stołu” i wysłuchać, co ma do powiedzenia. W ten sposób ponownie wspiera wartość terapii dla życia chrześcijanina. Także za Jungiem parafrazuje twierdzenie, że jeśli człowiek przeżył depresję, jest niejako bardziej realny, gdyż zdołał już „przebić się” do swojego wnętrza¹⁰¹. Jest to jednak proces powolny, wymagający towarzyszenia.

Także Grzywocz opisuje paradoksalny, jak go określa, charakter pokory, tym razem powołując się na Nowy Testament. Stwierdza, iż pochylenie do ziemi nie może być pokorą w znaczeniu cnoty; kobiety pochyłonej (Łk 13, 10-17) nie należy w owym pochyleniu zostawić bez pomocy¹⁰². Podobnie nie jest zdrowy bogacz Zacheusz. Zachodzi u niego zdaniem autora coś, co dziś nazwiemy mechanizmem psychologicznej kompensacji niższego poczucia wartości poprzez dobytek materialny. Spojrzenie Jezusa wydobywa prawdę. Pokora, o której mówi się w chrześcijaństwie, może być zdaniem autora jedynie wynikiem poczucia wartości – gdy człowiek nie ma tego poczucia, nie wolno zmuszać go do pokory¹⁰³. Poniżenie kobiety pochyłonej oraz pozorne wywyższenie Zacheusza są podobne. Autor zauważa w innym miejscu, że sam Chrystus w ziemskich spotkaniach nie wywyższa się prosząc na przykład Samarytankę o przysługę, dowartościowując tę kobietę (J 4, 7). Będąc pokornym, wskazuje drogę do relacji charakterystycznej dla człowieka duchowego, *niebiańskiego*¹⁰⁴. Warto w tym miejscu wspomnieć, że chowanie się za normami jest zjawiskiem negatywnym. W powyższym kontekście, także chorobliwa wierność przepisom jest dla Grzywocza przejawem poczucia niskiej wartości, jak u faryzeusza objawia się tym, że człowiek unika relacji z Bogiem i ludźmi¹⁰⁵. Obraz Boga bywa zniekształcony także poprzez zbyt mocne akcentowanie dobra i zła. Normy są poddane więzi, inaczej niszczą każdy wymiar relacji tu autor powołuje się na *Amoris Laetitia* papieża Franciszka¹⁰⁶.

Autor często nawiązuje także do problematyki narcyzmu, który uniemożliwia spotkanie z drugim, podtrzymuje izolację, powoduje agresję otoczenia, a także skrywa głęboki brak poczucia

⁹⁹ Por. K. Grzywocz. *Przesłonięte światło. Depresja a życie duchowe*, 2006, „Zeszyty Formacji Duchowej” 33/2006, s. 76-86.

¹⁰⁰ Por. A. P. Greenway, C. L. Milne, V. Clarke, *Personality variables, self-system and depression and an individual's perception of God*, „Mental Health” 6 (2003), 45-58. B. Grom, *Psychologia religii*, PWN, Warszawa 2007, s.202-204. K. Grzywocz. *Przesłonięte...*, dz. cyt., s. 55.

¹⁰¹ Por. K. Grzywocz. *Przesłonięte...*, dz. cyt., s. 55 – 66.

¹⁰² Por. K. Grzywocz. *Wartość człowieka*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 49/2010, s. 20-25.

¹⁰³ Por. K. Grzywocz. *Wartość...*, dz. cyt., s. 70-72.

¹⁰⁴ Por. K. Grzywocz, *W duchu i przyjaźni*, Wydawnictwo SALWATOR Kraków 2017, s. 72-73.

¹⁰⁵ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 124.

¹⁰⁶ K. Grzywocz, *Patologia duchowości. Od niezdrowej religijności do dojrzałej wiary*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2020, s. 60.

wartości¹⁰⁷. Narcyz przegląda się w wodzie niemal ciągle, a czyni to nie dlatego, że zna wartość – przeciwnie, stale w nią wątpi¹⁰⁸. W jednej z publikacji autor w kontekście narcyzmu wskazuje jako przykład historię Józefa Egipskiego, który od błędów wychowawczych ojca przeszedł przez upokorzenie i *katharsis* dane mu od Boga, którego wynikiem była jego późniejsza sława, co jest obrazem zdrowia¹⁰⁹. Także narcyzm omówiony jest w pracy dotyczącej przyjaźni, jako paradoksalne zagubienie własnego *ja*, gdyż osoba, która udaje doskonałość, rani i poniża innych, co uniemożliwia spotkanie. Tymczasem to ono odkrywa dla osoby jej własne serce¹¹⁰. Również w późnej pracy „Patologia duchowości” cały rozdział poświęca autor fanatyzmowi religijnemu, którego sporą częścią jest jego zdaniem właśnie narcyzm. Sztywność w moralności i nauczaniu, wątpliwa wyjątkowość, umiejętność bycia liderem oderwana od umiejętności podporządkowania to kolejne symptomy narcyzmu¹¹¹.

Celem ludzkiej podróży jest wypełnianie wzajemnej miłości, a Przykazanie Miłości porządkuje i w tym kontekście także uzdrawia *wszystko*. Grzywocz zauważa, że ten cel kierował postępowaniem Samarytanina z Ewangelii (Łk 10, 30-37). Wzruszenie przybysza, który udzielił pomocy poszkodowanemu, jest postawą uniwersalną wobec cierpienia drugiej osoby. Autor zaznacza, że w relacjach trzeba odsłonić rany, gdyż to odsłonięcie rodzi więź. Drugą stroną współczucia, konieczną, jeśli ma zaistnieć wzajemność w miłości, jest pozwolenie, by drugi leczył, opatrywał rany¹¹². Grzywocz widzi tu zarówno zdrową więź, jak i terapię. Ważny jest także duszpasterski temat pojednania, *przyłożenia rany do rany*. Prośba o przebaczenie i nadzieja Syna Marnotrawnego (Łk 15, 11-32), w przypadku odmowy odsyłają do ran Chrystusa, które służą jako miejsca leczące w sakramencie Pokuty i Pojednania. Każda rana „otwiera drogę do serca” i dlatego jest cenna. Także: „Chrystus w momencie największego cierpienia łączy ludzi, rodzi się Kościół: «Oto syn Twój (...) oto Matka twoja (J 19, 26-27)»”¹¹³.

Grzywocz obserwuje nagromadzenie niewyjaśnionych, nieopowiedzianych problemów i wspomnień w długoletnich relacjach. Mówi o ich oczyszczeniu, którego może dokonać terapia, jednak przywołuje także ideał przyjaźni, w której człowiek może „wylać serce” przed drugim człowiekiem¹¹⁴. Jak wyjaśnia: „Korekty osobowości, które dokonują się w psychoterapii, przebiegają poprzez budowanie więzi (...). Także w relacji małżeńskiej, przyjacielskiej, kapłańskiej, zakonnej. Nie ma tutaj wyjątków. To jest *wzajemność* [wyróżnienie K. Grzywocz]. To

¹⁰⁷ Por. K. Grzywocz. *Przesłonięte...*, dz. cyt., s. 47-53.

¹⁰⁸ Por. K. Grzywocz. *Wartość...*, dz. cyt., s. 38-39.

¹⁰⁹ Por. K. Grzywocz, *Duchowość i sny...*, dz. cyt., s. 50-51.

¹¹⁰ Por. K. Grzywocz, *W duchu...*, dz. cyt., s. 50 Innym polskim duchownym, który w rozważaniach dotyka narcyzmu, a jednocześnie powołuje się na listy św. Pawła, jest Stanisław Morgalla. Autor opiera się na koncepcji kontynuatora myśli Freuda - Heinzu Kohucie. Jednocześnie, wskazuje także m.in. na biblijną historię Adama. Por. S. Morgalla, *Miłość a narcyzm*, „Zeszyty Formacji Duchowej”, 79/2018, s. 26- 45.

¹¹¹ Por. K. Grzywocz, *Patologia...*, dz. cyt., s.123-137.

¹¹² Por. K. Grzywocz, M. i M. Gajdowie, *Otwarcie na miłość*, Wydawnictwo 2RYBY.PL, Wrocław 2021, s. 89- 99.

¹¹³ Por. K. Grzywocz, *Przesłonięte...*, dz. cyt., s. 93- 102.

¹¹⁴ Por. K. Grzywocz, *Jak smakować życie*, Wydawnictwo 2RYBY.PL, Wrocław 2020, s. 138- 140.

jest nasze ubóstwo. Tylko dwoje ludzi ubogich, pokornych stworzy głęboką więź”¹¹⁵. Autor ostrzega jednak, że rozwój człowieka, jak i terapia, toczą się powoli. Posługuje się tu charakterystycznym dla siebie porównaniem: „To dęby rosną szybciej, dęby biegną w porównaniu z rozwojem naszej osobowości”¹¹⁶. Chrystus, który na początku rodzi się w Betlejem, obrazuje drogę człowieka. Nie jest ona wyłącznie psychologiczna, gdyż z czasem Chrystus staje się dla ludzi pokarmem w Eucharystii i pokazuje najwyższy wymiar służby. W subtelny sposób autor wiąże znaki czasu takie, jak konsumpcjonizm i pośpiech, z propozycją życia głęboko chrześcijańskiego, które staje się zrozumiałe w obrazie niezaspokojonego głodu i kontrastującej z nim prostoty znaku chleba Eucharystycznego¹¹⁷.

Autor dostrzega życie Chrystusa jako normujące ziemską drogę człowieka, ale pogłębia perspektywę także do odwiecznego, Bożego porządku. Nie odwołuje się tu już do klasyków psychoanalizy, ale ukazuje koncepcję Viktora E. Frankla i czyni aluzję do „Prologu Ewangelii św. Jana”. Parafrazuje pierwsze słowa: „Na początku był Sens”, Chrystus jest owym Sensem¹¹⁸. Autor modyfikuje koncepcję logoterapii, porównując sens życia do *prywatnego dogmatu*, zaś wszystko, co z niego wypływa, przynależy do Boga i jest sensowne. Taki dogmat jest najbardziej pierwotną częścią człowieka. Sens, który był na początku u Boga *rozbił namiot* i zamieszkał *wśród nas* (J 1, 14). Sens jest poza człowiekiem, ale jako Wcielony Chrystus przyszedł do człowieka. Trzeba zaznaczyć, że logika sensu pochodzącego od Boga, przerasta rozum. Człowiek zatem potrzebuje *pomostów* do sensu, a tu Grzywocz zalicza: wychowanie, dom rodzinny i *triadę*, czyli relację z Bogiem, z innymi ludźmi oraz z samym sobą. Sens także: „Przychodzi poprzez doświadczenie spotkania. Potrzebuje ludzkich relacji, aby przyjść”¹¹⁹. Grzywocz obrazuje trwanie w sensie jako sieć zależności, w której spotkania posiadają zasadniczą rolę. Dzieje się tak, gdyż: „Człowiek napełniony sensem jest otwarty na drugiego człowieka, chce mu służyć pomocą, jest nim prawdziwie zainteresowany (...)”¹²⁰. Zacheusz, który odkrył bezsens nie-dzielenia się z innymi, jest ewangelicznym przykładem czegoś, co Jezus przynosił ludziom- swoistej logoterapii. Kolejnym przykładem Ewangelicznym jest tu Maryja. Jako kobieta pełna sensu od Boga, nawiedza Elżbietę i dzieciątko w łonie Elżbiety raduje się, przyjmuje ten sens. Sens widzimy także w obrazie drogi, która się wyłania przez człowieka i jest tajemnicą¹²¹.

Powiązany z sensem odpoczynek, poza byciem psychologiczną koniecznością, jest u Grzywocza wolą Boga i także od niego zależy poczucie sensu- w Ewangelii Jezus każe uczniom *wypocząć nieco* (Mk 6, 31). Zmęczenie nie jest także dobre dla moralności człowieka, gdy jest

¹¹⁵ Por. K. Grzywocz., *Jak smakować...*, dz. cyt., s. 132.

¹¹⁶ Por. K. Grzywocz, *Jak smakować...*, dz. cyt., s. 131.

¹¹⁷ Por. K. Grzywocz, *Jak smakować...*, dz. cyt., s. 82.

¹¹⁸ K. Grzywocz, *Na początku był sens. Z ks. Krzysztofem Grzywoczem rozmawia Katarzyna Jabłońska*, Wiąż, Warszawa 2018.

¹¹⁹ K. Grzywocz, *Na początku...*, dz. cyt., s.12-14.

¹²⁰ Por. K. Grzywocz, *Na początku...*, dz. cyt., s.15.

¹²¹ Por. K. Grzywocz, *Na początku...*, dz. cyt., s.15-21.

nagromadzone, rozładowuje się w grzeszny sposób. Samo zmęczenie, do pewnych granic świadczy o dobrze wykonanej pracy. Także Jezus przy studni, gdy rozmawia z kobietą kananejską, jest zmęczony, chce odpocząć (J 4, 6)¹²². Brak odpoczynku prowadzi do wypalenia i depresji¹²³.

Autor wiąże również odpoczynek z przykazaniem: *Nie zabijaj*. Ciągła praca jest wyniszczeniem. Praca nie może być jedyną wartością człowieka, ponieważ Bóg odpoczął po dziele stworzenia (Rdz 2, 2)¹²⁴. Odpoczynek jest pierwotny – Bóg stworzył świat i wrócił do owego, specyficznemu rozumianego odpoczynku, swoistego trwania, choć nie beczynnego. Autor często wraca do tych motywów. W pracy dotyczącej snów podkreśla, że sam fakt, iż człowiek śni, uczy o bierności wobec działania Bożego. Nerwowe i niespokojne działanie określone jest jako *niepłodne*¹²⁵. Praca bez odpoczynku jest wręcz grzechem, gdyż nadmiar pracy dezintegruje. Często pojawia się także pracoholizm, jeśli człowiek realizuje przez pracę jakieś inne, ukryte motywy¹²⁶. Autor zaznacza, że istnieją potrzeby relacyjne, które człowiek nierzadko próbuje wypełnić pracą, co nigdy się jednak nie udaje, powoduje tylko złą pracę. Pracoholizm jest obecny wówczas, gdy: „Praca ma mnie, a nie ja mam pracę”, tymczasem praca może mieć swoją duchowość. Ma prowadzić do twórczości, która jest podobieństwem do Boga i w tym kontekście praca zawodowa jest jedynie jedną z wielu aktywności twórczych, które są dla człowieka możliwe. Wytwory ludzi, rozmaite dzieła, mogą służyć innym, jak to było już powiedziane, w przywracaniu źródeł sensu¹²⁷.

Grzywocz twierdzi, że wypalenie zawodowe jest spowodowany brakiem zakorzenienia w sensie. Dodaje też, że Jezus nakazuje, aby uczniowie Jego *wzajemnie się miłowali*, co stanowi właśnie o sensie w duchu wzajemnych relacji. Autor zauważa, iż Jezus nalega, aby uczniowie wzięli *Jego jarzmo* (Mt 11, 29). Podzielenie trudności na siebie i innych, a zatem trwanie w relacji w obliczu cierpienia, skutkuje ubytkiem ciężaru do udźwignięcia¹²⁸. Człowiek jest najbardziej zmęczony brakiem więzi – tym, że nie dzieli swoich *brzemion* z innymi. Życie jest dla wspólnot – nie dla ludzi osamotnionych. Jak wyjaśnia Grzywocz, najpierw człowiek widzi, że jest sam, bo nie dba o więzi, a następnie pokazuje jakość więzi z Bogiem i tu: „Człowiek bez Boga nie uniesie życia”. Człowiek w ciemności także „nie posprząta swojego życia” – tak jak bez światła nie mógłby posprzątać swojego pokoju¹²⁹.

Jest tu ważny jeszcze inny aspekt. Człowiek, który swoją wartość widzi jedynie w działaniu, nie kocha siebie właściwie, a to przeszkadza mu w miłości bliźniego¹³⁰. Kocha zawsze bliźniego *jak*

¹²² K. Grzywocz., J. Prusak. *Pójdźcie...*, dz. cyt., s. 58.

¹²³ K. Grzywocz, *Patologia...*, dz. cyt., s. 143.

¹²⁴ K. Grzywocz, *Odwagi, odpocznij! Z ks. Krzysztofem Grzywoczem i Adamem Jawińskim rozmawia Katarzyna Jabłońska*, Więź, Warszawa 2018, s.45-52.

¹²⁵ K. Grzywocz, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 80-81.

¹²⁶ Por. K. Grzywocz., J. Prusak. *Pójdźcie...*, dz. cyt., s. 65-68.

¹²⁷ Por. K. Grzywocz, *Na początku...*, dz. cyt., s.12.

¹²⁸ Por. Grzywocz K., Gajdowie M. i M., *Otwarcie...*, dz. cyt., s. 74.

¹²⁹ Por. K. Grzywocz., J. Prusak. *Pójdźcie...*, dz. cyt., s.71-72.

¹³⁰ K. Grzywocz, *Odwagi, odpocznij! Z ks. Krzysztofem Grzywoczem i Adamem Jawińskim rozmawia Katarzyna Jabłońska...*, dz. cyt., s.51.

siebie, co wynika z treści Przykazania Miłości. Grzywocz naciska, że miłość siebie – oczywiście właściwie pojęta, jest kluczem do miłości bliźniego, w dalszej konsekwencji zaś do owocnego działania. Nie należy zagłuszać zmęczenia, ani go *zalewać*, poprzez używki czy media. Jest to raczej stan, w którym można u końca dnia wypełnionego pracą, zaśpiewać z Maryją „Magnificat”¹³¹. Grzywocz dostrzega wiele trudności współczesnego świata. Szeroko pojęte uzależnienie jest dla niego istotnym aspektem życia bez relacji, a wchodzenie w uzależnienie to *proces odwrotny do relacji, typowo duchowa choroba*, często także ucieczka z więzi. Tymczasem już Nowy Testament mówi o *Duchu przybrania za synów, duchu trzeźwości* w miejsce ducha niewoli (Rz 8, 15)¹³². Grzywocz pisze także o zjawisku nieufności, rozszerzając je na całe społeczeństwo i diagnozując *kolektywną nieufność*, co przywołuje pojęcie *kolektywnej nieświadomości* Junga¹³³. Ryzykuje nawet twierdzenie, iż zjawisko stanowi w Europie pozostałość po traumach II Wojny Światowej¹³⁴. Gdy autor pisze o zjawiskach współczesnych, podkreśla, że ludzie posiadają wszechobecne pozory zadowolenia i ufności, którą można odczytać w każdej reklamie; jednak w warstwie nieświadomej całego społeczeństwa kryje się według niego bardzo dużo nieufności i kontroli¹³⁵.

Autor wskazuje na duchowość jako receptę na wyżej wymienione trudności. W odpowiedzi na konsumpcjonizm podkreśla, że w życiu człowieka to, co przez niego dane, nie zostaje utracone, przeciwnie – jest naprawdę przez niego posiadane. W ten sposób prostota i ubóstwo tłumaczą ewangeliczną ideę ziarna, które jako rzucone kiełkuje, a tak właśnie Bóg ubogaca swoim ubóstwem¹³⁶.

Pismo Święte pojawia się także w kontekście samej pomocy terapeutycznej. Grzywocz proponuje definicję zdrowia, którego istotą jest budowanie zdrowych więzi z Bogiem i ludźmi. Ewangelia staje się źródłem potwierdzających tę perspektywę obrazów. Swoje rozważania opiera tu autor na perykocie o uzdrowieniu paralityka, którego do Jezusa przynoszą jego przyjaciele (Mk 2, 1-12). Jak wyjaśnia: „(...) człowiek zdrowy to ten, który trwa w bliskim kontakcie z Bogiem i innymi ludźmi. Dlatego Chrystus powiedział do paralityka: «Odpuszczają ci się twoje grzechy», czyli zostajesz uwolniony od tego wszystkiego, co przeszkadza w budowaniu prostych, pięknych, szczerych, intymnych relacji. Wówczas paraliż owego człowieka natychmiast minął. Grzywocz posługuje się przy egzegezie opisywanej perykopy twórczo przeformułowanym motywem charakterystycznym dla psychologii systemowej oraz odnosi się do zjawiska chorób psychosomatycznych. Ujęcia te operują rozróżnieniem na symptom choroby, którym jest zazwyczaj

¹³¹ K. Grzywocz, *Odwagi...*, dz. cyt., s. 46.

¹³² K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 87.

¹³³ Por. Grzywocz K., *Jak smakować...*, dz. cyt., s. 50- 51. Według Junga na psychikę człowieka składają się świadomość i nieświadomość, przy czym druga, głębsza, zawiera treści indywidualne i zbiorowe. Por. J. Jacobi, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 49.

¹³⁴ K. Grzywocz, *Jak smakować...*, dz. cyt., s. 71

¹³⁵ K. Grzywocz, *Dotyk zaufania*, w: „Życie duchowe” 74, 2013, s. 170 – 171.

¹³⁶ Por. K. Grzywocz, *Jak smakować...*, dz. cyt., s. 42- 43.

zewnątrzny, związany z chorobą ciała objaw, który jedynie sygnalizuje istnienie głębokiej patologii psychiki, a często całego systemu, w jakim człowiek chory funkcjonuje. U Grzywocza objaw fizyczny taki jak paraliż, analogicznie sygnalizuje głębszy problem grzechu osoby, która doznała paraliżu. Polecenie Chrystusa: *Weź swoje łoże* traktuje autor jako przestrożę przed rozumieniem cudu jako dokonanego raz na zawsze. Przeciwnie, *łoże* ma przypominać paralitykowi, iż jest on grzesznikiem, a jego choroba i wysiłek poprawy, jak i zbawienna praca łaski Bożej, będą mu towarzyszyć aż do śmierci. Paraliż może być zewnętrzny, jak i wewnętrzny- a wówczas Grzywocz zalicza tu apatię, zniechęcenie, smutek czy brak nadziei¹³⁷.

Profilaktyka zdrowia polega na stałych, dobrych relacjach. Na przykład mówiąc o dobrym słowie człowieka do człowieka, autor wskazuje codzienną praktykę i mówi o zwyczajności jako sferze uświęconej przez trzydzieści lat życia Chrystusa, który rozpoczął działalność po tym okresie¹³⁸. W innym miejscu autor powie, że czterdzieści lat trwało wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu do ziemi obiecanej¹³⁹.

Istnieje jeszcze inny aspekt perykopy o paralityku w wyjaśnieniu rekolekcyjnym omawianego autora. Grzywocz, jako popularyzator psychologii, kładzie nacisk na *małe kroki* – preferuje psychoterapię i jest sceptyczny wobec farmakologii. Co ciekawe, jako egzorcysta wyraźnie podkreśla, że egzorcyzm nie uleczy człowieka. Psychoterapia jest narzędziem naprawy relacji ze sobą, z drugim człowiekiem oraz Bogiem i tylko ona daje długotrwałe efekty. Autor podkreśla także, że w Piśmie Świętym opis uzdrowienia jest związany z kulturą, gdzie nie było jeszcze pomocy szpitalnej i podkreśla, że rozwój psychiatrii i psychologii, nie ma źródła w diable. Zmiana dzieje się w terapii powoli, gdyż odtwarzane jest coś, co powinno dziać się latami, podobnie jak dzieciństwo osoby, który to temat zostanie przedstawiony w dalszej części pracy¹⁴⁰. Grzywocz prezentuje psychologię jako naukę, która poucza na temat procesu ludzkiego życia. Jako, że także w chrześcijaństwie błogosławieństwo skierowane jest ku całemu życiu człowieka, a nie stanowi cudownej chwili, Grzywocz podkreśla akceptację przez Boga powolnego wzrastania w procesie pedagogicznym. Autor stwierdza, że Bóg jest miłośnikiem procesu, zachęcając, by człowiek zaangażował się w przemianę, a z drugiej strony – zdawał sobie sprawę, iż Bóg daje mu czas¹⁴¹.

Obraz paralityka, któremu przyjaciele pomagają, jednocześnie zanosząc go do Boga, zdradza etapy możliwej drogi człowieka do rozwoju. Tego rodzaju teologia oddolna zdaje się dominować tam, gdzie autor przekonuje wierzącego czytelnika do uznania wartościowości psychologii. Drugą perykopą, którą wykorzystuje w podobnym celu jest rozmowa Jezusa z Samarytanką. Jak pisze: „Samarytanką idzie w głąb siebie w dialogu. Spotyka mężczyznę – dla niej

¹³⁷ Por. K. Grzywocz, M i M. Gajdowie, *Otwarci...*, dz. cyt., s. 25- 30.

¹³⁸ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s.60.

¹³⁹ Por. K. Grzywocz, *Patologia...*, dz. cyt., s.176.

¹⁴⁰ Por. K. Grzywocz, *Patologia...*, dz. cyt., s.97-120.

¹⁴¹ Por. K. Grzywocz. *Wartość...*, dz. cyt. s. 90-91.

jest to po prostu mężczyzna, ona jeszcze nie widzi innej natury w tej Osobie”¹⁴². Także: „Dopiero w toku ludzkiego spotkania, przez to, co ludzkie, odkrywała Jego Bóstwo (...) kto nie potrafi być ludzki, nie potrafi też być duchowy (...) [dlatego -przyp.J.M.-D] bezpiecznie, dobrze i pedagogicznie jest wychodzić od tego elementu antropologicznego. Samarytanka, jak dodatkowo zauważa autor, nie spotkała Chrystusa w systemie religijności, ale w swojej codzienności, idąc po wodę¹⁴³. Grzywocz tym samym sytuuje się blisko podejścia fenomenologicznego w psychologii.

Podsumowując pracę tego autora można zauważyć, że momenty biblijne często dotyczą tu terenu, którym zajmuje się także psychologia i stosownie określone mechanizmy nazywa, jednak biblijna perspektywa jest zachowana, autor nie stosuje redukcji, nie doszukuje się psychologii w każdej przypowieści. Jediną być może zbyt śmiałą interpretacją jest odczytanie nauki dotyczącej paralityka- zmiany w jego życiu zależą od osobistej pracy, która oznacza jednak w specyficznym kontekście terapię.

1.3. Wątki Biblii i Tradycji chrześcijańskiej przytaczane przez psychologów

Debora Sianożęcka, deklarująca się jako wierząca współczesna terapeutka, pracująca z osobami duchownymi¹⁴⁴, poświęciła całą pracę Eliaszowi, posługując się metodami egzegetycznymi, analizą psychologiczną, jak również dygresjami opisującymi doświadczenia pacjentów we współczesnym Kościele. Autorka prowadzi narrację w sposób podobny do Daigneaulta, jednak nadaje jej charakter wspólnej wędrówki z czytelnikiem, rozpatrując możliwe scenariusze depresji oraz wypalenia kapłanów, ich przyczyny i możliwości zaradzenia im. Rozpoczyna od zdementowania iluzji, iż człowiek powołany i postawiony przed celem świętości, jest herosem, oderwanym od zwykłego, ludzkiego doświadczenia, co sprowadza niebezpieczne zjawisko tłumienia trudnych przeżyć. Jak wyjaśnia: „Święci nie byli nadludźmi, lecz byli tacy jak my, słabi i pełni wątpliwości, a ich psychika była bardzo skomplikowana, czasem beznamiętna wobec Bożej Obecności” i dodaje: „Przyglądając się sylwetkom wszystkich proroków starotestamentalnych, możemy stwierdzić, że niekiedy ich życie psychiczne powodowało cierpienie, poczucie wyobcowania, rozpacz, zwątpienie mieszczące się w kategoriach depresji, a nawet psychozy”¹⁴⁵.

¹⁴² K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt. s. 101

¹⁴³ Por. K. Grzywocz. *Wartość...*, dz. cyt. s. 45, 77.

¹⁴⁴ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz, Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 23-24.

¹⁴⁵ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz, Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 33. Autorka wymienia świętych, którzy doświadczyli leczenia psychiatrycznego- jak Adam Chmielowski- św. Brat Albert, a także Katarzynę ze Sieny, która mogła cierpieć na zaburzenia odżywiania, św. Teresę od Dzieciątka Jezus, jako dziecko w wyniku śmierci matki

Autorka następnie przechodzi do charakterystyki Eliasza, którego „gniewna gorliwość” doprowadza go nawet do posługiwania się Bogiem. Jego świętość nie oznacza doskonałości, kształtuje się dopiero w drodze, która w tym wypadku ma charakter dosłowny, jak i obrazowy, związany ze wzrostem duchowym. Prorok cierpi zdaniem autorki na narcyzm, który objawia się poprzez paradoksy- doświadcza on stresu z powodu potrzeby podziwu, nie potrafi zrezygnować z przekonania o omnipotencji, nie znosi krytyki, przeczuwając jednak pustkę wewnętrzną, którą nosi. Charakteryzuje go także lęk, wyścig z innymi i rywalizacja. Dla Sianożęckiej wzorem właściwej postawy jest tu św. Piotr, który w *Dziejach Apostolskich* (10, 26) nie pozwala przed sobą klęczeć ani wynosić siebie ponad innych ludzi. Autorka w dalszej części przypatruje się współczesnej sytuacji kapłanów. Mówi z jednej strony o sile czerpanej z samego odgrywania roli księdza, która jest wątpliwa, a z drugiej strony posługuje się symbolem mikrofonu, dającego siłę także słabym głosom. Wyjaśnia na tym przykładzie, iż łatwo z użyciem takiego gadżetu popaść w iluzję i zaniechać własnego rozwoju. Autorka zwraca uwagę także na jeszcze jeden aspekt przyczyn problemów księży i zauważa, że środowisko kapłanów czy zakonników bywa także pełne osądów. Kapłani także bywają zazdrośni, często głoszą prawdy nieprzepracowane przez siebie, co przypomina faryzeizm. Autorka jednak odnosi się z pełną empatią i życzliwością do pułapek, które zamykają drogę proroka do samego siebie.

Eliasz przeżywa dwa upokorzenia. Pierwszym jest konieczność karmienia go przez kruki, zwierzęta nieczyste, które dodatkowo mogą przynosić mu padlinę, gdyż same się nią żywią¹⁴⁶. Prorok znajduje się nad potokiem Kerit, a o jego sytuacji informuje źródłosłów nazwy geograficznej- w tłumaczeniu „rów”. Tam też Eliasz po raz pierwszy doświadcza „wydrażenia” w swojej duszy czegoś, co znajduje się poza jego dotychczasowym wyobrażeniem o sobie¹⁴⁷. Rów ów może wiązać się tu z upadkiem, który jest bolesny, ale także z życiodajnym potokiem¹⁴⁸. Drugą lekcją pokory jest doświadczenie Sarepty. Jest ona miejscowością, gdzie Eliasz z polecenia Boga zatrzymuje się u wdowy, samotnej kobiety, poganki, będąc osobą znaną, co w sposób konieczny wystawia go na ryzyko obmowy. W dodatku zdaniem autorki przejawia wówczas jeszcze cechę roszczeniowości, gdyż poleca się nakarmić pomimo biedy, jaką cierpi kobieta. W dodatku projektuje na nią swój własny lęk. Dokonuje się także mechanizm przeniesienia emocji kiedy prorok upokarza drugą osobę, by poczuć, że sam jest silny. Dzieje się to nieświadomie, gdy treści wyparte przez niego automatycznie przypisuje on otoczeniu. Wymaga tego utrzymanie idealnego wizerunku własnej osoby¹⁴⁹. Sianożęcka zwraca uwagę, że w chłodnym kontakcie z kobietą Eliasz może także starać się uciec od pragnienia bliskiej relacji, co z kolei w praktyce kapłańskiego życia

doświadczała nerwicy i lęków; Ignacy Loyola zaś cierpiał w wyniku depresji z elementami manii- dwóch ostatnich świętych przestało cierpieć w wyniku objawień prywatnych, Maryi u małej Tereski oraz Trójcy Świętej w przypadku założyciela Jezuitów- Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 34-59.

¹⁴⁶ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć*, Paganini, Kraków 2016, s. 50-64.

¹⁴⁷ Por. R. Krawczyk, *Kryzys w życiu Eliasza*, „Studia Redemptorystowskie”, 11 (2013), s. 188-200.

¹⁴⁸ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 67.

¹⁴⁹ Por. Z. Żywica, *Kryzys powołania proroka Eliasza*, „Studia Ełckie” 17 (2015) nr 3, s. 295-307.

może przerodzić się zarówno w szorstkość, jak i próbę uzależnienia emocjonalnego osoby prowadzonej. Z drugiej strony, nieuporządkowanie u osoby duchownej może spowodować tendencję do zadowalania wszystkich wokół, co prowadzi do wypalenia¹⁵⁰.

Oczywiście Bóg działa w historii Eliasza, a Bóg posługuje się nawet niedoskonałością Eliasza. Cud wskrzeszenia, którego prorok dokonuje w Sarepcie, dźwiga go po upokorzeniach, jednak jego dusza wciąż nie jest jeszcze oczyszczona. Autorka uznaje, iż bohater biblijny nie troszczy się o wskrzeszone dziecko, raczej chce wyrzucić wrażenie na świadku zdarzenia, jakim była wdowa. Ponadto, gdy ma oznajmić swojemu wrogowi Achabowi, że plaga kończy się pomimo jego braku nawrócenia, nie waha się (1 Krl 18, 41-46), co Sianożęcka uznaje za dowód braku emocji proroka, który zepchnął je w podświadomość. Tak nieufirmowany Eliasza nie może jeszcze podjąć właściwej misji od Boga, toteż wydarzenia biblijne prowadzą go ku pouczającej klęsce i kryzysowi, który otworzy go na rozwój. Na tym etapie uległość króla Achaba ponownie wzmacnia pychę proroka. Spotykając proroków obcych bogów, Eliasza odczuwa silny stres, jednak wciąż skłania się ku mechanizmom obronnym, np. kpi z tańczących, po czym każe ich wymordować (1 Krl 18, 40). Następnie udaje się na szczyt góry Karmel, gdzie dopiero dopuszcza do siebie emocje. Ma widzenie, w którym objawia mu się jak gdyby utworzona z chmur ręka Boga (1 Krl 18, 45-46). Eliasza zdaniem Sianożęckiej wciąż jednak nie może przyjąć właściwej perspektywy, nie potrafi nie być „pierwszym”, jest wyniosły i tutaj autorka odwołuje się do wspomnianej już w niniejszej pracy Horney. Podobnie jak wcześniej Daigneault, Sianożęcka zauważa, że ktoś, kto pragnie nieustannych zwycięstw, najszybciej stanie się przegranym.

Autorka zwraca uwagę, że Bóg troszczy się nie tylko o Izraelitów, do których chce posłać Eliasza, ale i o jego samego¹⁵¹. Dalej zauważa: „Przełożeni, charyzmatyczni kapłani czy siostry, katechiści ze wspólnot neokatechumenalnych czy liderzy wspólnot charyzmatycznych, mimo niezaprzeczalnych darów i charyzmatów, są poddawani oczyszczaniu wewnętrznemu z egocentrycznego poszukiwania siebie samego, z nieuniknionego zjawisk infrakcji ego”. Autorka w tym samym miejscu zaznacza jednak, iż zdaje sobie sprawę, że istnieją potężne czynniki, które prowadzą osoby kierujące ludźmi w Kościele do sytuacji analogicznej wobec tego punktu drogi Eliasza. Człowiek, który ma reprezentować Boga, ukazywać się lepszym niż jest, wierzy w dodatku w idealne biografie świętych i próbuje osiągnąć do tego standardu, wytwarza sytuację, która: „zmusza (...) do spychania do wnętrza wszystkich niechcianych uczuć złości, (...) wstydu, (...) wstrętu, lęku przed zgorszeniem kogoś i obawy przed obrażeniem Boga”¹⁵². Jak przekonuje, wybuch nagromadzonych, prawdziwych przeżyć i nawet kompromitacja doprowadzają

¹⁵⁰ Por. D. Sianożęcka, *Eliasza. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 68-80.

¹⁵¹ Por. D. Sianożęcka, *Eliasza. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 80-88.

¹⁵² D. Sianożęcka, *Eliasza. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 89.

paradoksalnie do zdrowia. Prorok musi odbyć niejednokrotnie żałobę po sobie samym. Temu służy także konfrontacja, a raczej przegrana z Izebel¹⁵³.

Sianożęcka pomimo niewygodnych diagnoz, wciąż poddaje czytelnikowi przed oczyma nadzieję, że prorok jest prowadzony przez Boga - zaznacza, że Izebel kierują siły demoniczne, zaś Eliaszem Duch Święty. Tylko to przesądza o dwóch wymiarach porażki- pierwszym, ostatecznie zwycięskim u Eliasza i drugim, przynoszącym klęskę u wrogiej mu kobiety. Ważne jest jednak, aby swoją ścieżkę duchową oderwać od narcystycznych wyobrażeń, które zawsze sprowadzają rozżalenie, gdyż zakładają efekt i to, jak mają zachowywać się inni ludzie. Taki prorok imituje skromność, aby otrzymać więcej pochwał. Poczucie chęci zniszczenia, wiążące się z depresją, może zostać jednak przewalczone ze świadomością, czyją własnością jest powołany. Oczekiwanie prostej radości w powołaniu może być zatem złudne, niekiedy prowadzi do korzystania z innych pocieszeń, skłaniania się ku światu czy popadania w nałogi¹⁵⁴. Autorka pyta: „Jaką radością jest przebywanie wśród tych, którzy nie mają Ducha Bożego i na jak długo wystarczy zagłuszanie się tym, co nie potrafi wypełnić głodu miłości, sensu, Boga?” i od razu konfrontuje pytanie z odpowiedzią: „To właśnie dzięki wybraniu, dzięki powołaniu, wszystkie upadki stają się wyjątkową ścieżką do pokory, a ta jest niezawodną strażniczką świętości”¹⁵⁵.

Ciekawe jest w tym kontekście ukazanie przez terapeutkę dwóch skrajnie różnych opisów świętości, z których jedynie ta druga, nieoczywista, wręcz paradoksalna, ratuje duchowość, a także psychikę osób powołanych. Sianożęcka następnie dokonuje bardzo ciekawej analogii między sakramentalną przemianą postaci eucharystycznych, a także kapłanów, którzy zostają poświęceni Bogu. Wyjaśnia, iż: „Konsekracja Eucharystyczna jest przemianą chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, więc ten, którym posługuje się Bóg, by dokonać przemiany, sam również może jej doświadczyć w swoim życiu”¹⁵⁶. I dalej: „[Jezus-przyp.J.M.-D] pragnął zostać kawałkiem chleba bez specjalnego smaku na ołtarzu. Przemiana kapłana powinna zmierzać do zmiany postaci, do zgody na bycie nikim specjalnym. (...) to udany efekt konsekracji sakramentu kapłaństwa, ukrycie potwierdzany i odnawiany w przestrzeni codziennych Eucharystii”¹⁵⁷. Najpierw jednak, także na wzór Chrystusa, przychodzi na proroka doświadczenie Getsemani. Ponownie jednak i na nie składają się pocieszenia- rady dla apostołów, których w tym miejscu udziela Jezus. Poleca, aby czuwali, nie zostawali sami, modlili się. Tu także anioł posłany do Eliasza ma znaleźć swoją analogię we wspólnotach, zwłaszcza w postawie kierowników, którzy znają i szanują ten etap w

¹⁵³ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 89- 90. W tym też kontekście autorka w interesujący sposób analizuje zachowanie toksycznych kobiet, zwłaszcza wobec kapłanów, jednocześnie jednak prezentując w Starym Testamencie bohaterki, które umacniały mężczyzn, jak Debora, która umacnia Baraka, a zwłaszcza Miriam umacniająca Jezusa. Autorka zwraca także uwagę, iż Jezus nie miał w swoim otoczeniu kobiet, które osłabiają- kapłan musi się od nich odciąć- por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 90-94.

¹⁵⁴ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 95-102.

¹⁵⁵ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 102.

¹⁵⁶ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s.105.

¹⁵⁷ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s.108.

procesie kształtowania duchowości, nie osądzają, nie obwiniają, ani nie ponaglają człowieka, który się w nim znalazł. Sama modlitwa także jest nieodzowna- jak podkreśla Sianożęcka, jest czuwaniem, oczekiwaniem na Bożą interwencję. Z drugiej strony, moc Boga podkreślona jest w zdarzeniu z udziałem króla Ezechiasza, dla którego cudowne cofnięcie wskazówek zegara było świadectwem, iż moc Boża działająca w duszy charakteryzuje się wydłużeniem dnia, jasnością, która wszystko ogarnia¹⁵⁸.

Dla Eliasza konieczne okazuje się przyjęcie całego doświadczenia dobra i zła¹⁵⁹. Także zgoda na pustkę, jej rodzaj, który pochodzi od Boga i służy realnej więzi. Jak twierdzi autorka: „Jeśli chcę kogoś bardzo poznać, porozmawiać (...) trudno jest o komunikację, gdy jestem rozproszony, wykonuję kilka rzeczy na raz (...). Głęboka rozmowa, która jest spotkaniem dwóch osób, wymaga pewnej wyłączności i sterylności, a więc pustki”¹⁶⁰. Autorka przedstawia także problem współczesnych bożków, jakimi są aktywizm i pracoholizm. Stan depresji może wskazać człowiekowi na różnicę pomiędzy tym, co jest ulotne, a tym, czego nie może utracić, czyli relacją z żywym Bogiem¹⁶¹.

Eliasz przechodzi ostatecznie przez ciężką próbę pomyślnie, dzięki czemu zdaniem autorki odkrywa swoją tożsamość jako nieugaszonego w gorliwości proroka. Krajobraz góry Horeb to sceneria, która może kojarzyć się z wystygłą wiarą, nocą ciemną. Eliasz ma „wyjść” z tych wszystkich stanów, aby spotkać się z Bogiem. Prorok skarży się, jednak jego istnienie „ja sam tylko zostałem” jest nienaruszone wśród porażek, a nawet, co staje się jasne, niejako samo się z nich wyłania. Samotność, z drugiej strony, pozwala na realne relacje, zarówno z innymi, jak i z Bogiem. Bezradność samotności duchowej kapłanów bywa dojmująca w świecie, gdzie obserwuje się brak uszanowania *sacrum*. Jednak wyostrzone zmysły, wrażliwość, która jest utrzymana nawet za cenę depresji, pozwala na kontakt z Bogiem komunikującym się także subtelnie „w lekkim powiewie” (1 Krl 19, 12). To ukrycie Boga oznacza także konieczność skromności dla proroka¹⁶². To także język Boga przez, który przemawia do człowieka ucząc odkrywania Go w spokoju, opanowaniu i ciszy oraz zachęcając do zatrzymania się w postawie kontemplacji nad codziennością¹⁶³.

¹⁵⁸ Por. T. Hergesel, *Eliasz i Elizeusz: „mężowie Boży” w służbie jahwizmu* „Studia Theologica Varsaviensia” 20 (1982) nr 2, s. 25-45. Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s.110- 118. Tu autorka proponuje kilka analiz językowych. Z hebrajskiego kojarzy nazwę janowca „retem” lub „rotem” z mobilizacją, słowem „zaprzągaj”, choć także z prorocstwem o karze „związania” dla Izebel. Węgle z janowca „gechelet” oznaczają coś istotnego dla Eliasza, co dzieje się w jego duszy, pochodzi od Boga, nie daje się ugasić. Z kolei „nga” oznacza dotknięcie anioła, lecz także „porażenie”, którego dostąpił w nocnej walce z tajemniczą postacią Patriarcha Jakub. Podpłomyk „ugah”, którym anioł nakarmił Eliasza, ponownie zwraca uwagę na żar, gorąco symbolizujące Boga. Kamień natomiast obrazuje kamienne serce Eliasza. Dwa skrajne żywioły, jak zwraca uwagę autorka, pojawiają się też u Mt 17, 15 w kontekście opętanego chłopca- tu jednak chodzi o rany, które zadaje sobie nieuzdrowiony człowiek; ponadto ich odmiennosc wskazuje człowiekowi na dwa uzupełniające się elementy życia- sukces i porażkę Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 120-121; 124-128.

¹⁵⁹ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 128- 132.

¹⁶⁰ D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 133.

¹⁶¹ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 133-134.

¹⁶² Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 139-146.

¹⁶³ Por. W. Misztal, *Cisza i milczenie: aktualność propozycji chrześcijańskiej*, „Analecta Cracoviensia” 45 (2013), s. 185-203.

Jak stwierdza Sianożęcka: „Eliasz uczy się innego wyrażania siebie w służbie Bogu: nie w trzęsieniu ziemi czy wichurze, nie w ekstrawagancji i spektakularnych akcjach”¹⁶⁴. I dalej: „Szczęścia nie daje człowiekowi realizacja własnych marzeń, lecz wykonanie tego, czego pragnie dla nas Bóg”¹⁶⁵. To także jest odpowiedź na doświadczenie depresji: „Zażyłość z Bogiem ratuje z każdej rozpacz, z każdej depresji”¹⁶⁶. Bóg pokazał Eliaszowi swoją czułość, gdy objawił się w lekkim powiewie- dawniej prorok bronił się przed tego rodzaju doświadczeniem, można zauważyć, iż imponowała mu całkiem inna moc. Nowa misja proroka jeszcze bardziej podkreśla przemianę, wyłania prawdziwe akcenty w drodze duchowej, pokazuje posłuszeństwo woli Bożej. Eliasz ma odbyć już tylko trzy spotkania, w tym jedno z prostym wieśniakiem, dwa zaś z nowym królem i następcą tronu. Dwa ostatnie nie udają się, prorok jednak dokonuje swoistego uzdrowienia „człowieka orzącego ziemię”, gdyż sam został uzdrowiony. Tu także kapłan ma wybór, czy skłonić swą posługę ku wielkim celom, czy ku prostym ludziom, którzy jednak są otwarci na działanie Boga. Wieśniak, którego spotyka Eliasz, potrafi pochylić się nad swoim życiem jedynie w sposób powierzchowny, co obrazuje pług. Jednocześnie ten sam symbol odwołuje się do ranienia siebie. Jedynie prorok może odmienić jego życie¹⁶⁷. Droga Eliasza ułatwiła mu służbę i pełnienie woli Boga. Autorka porównuje zatem zranienia proroków do szczególnie cennych punktów w przebiegu życia¹⁶⁸. Droga Eliasza dopełnia się także w ojcostwie duchowym wobec Elizeusza¹⁶⁹.

Podsumowując, praca Sianożęckiej jest swoistą egzegezą teologiczno-psychologiczną, a także przewodnikiem w medytacji nad powołaniem kapłańskim. Wydobywając psychologiczne mechanizmy, autorka przyznaje jednak większą sprawczość działaniu Bożemu i uwypukla tradycyjne punkty formacji. Nie waha się przedstawić uczciwie punktu startowego, z którego wyrusza Eliasz, a który wiąże się z diagnozą psychologicznych i duchowych braków. Tylko jednak w ten sposób może człowiek odnaleźć siebie i Boga- na tle życia Eliasza autorka nakreśliła drogę autentycznej przemiany związanej z prostą i trudną diagnozą stanu wewnętrznego. Sytuacja Proroka stanowi jednocześnie szansę daną od Boga do spotkania się z Nim w prawdzie o sobie samym, co jest podstawowym warunkiem rozwoju widzianego z różnych perspektyw¹⁷⁰.

Inni autorzy włączeni do analizy w niniejszej pracy prezentują pojedyncze myśli, które pozwalają postrzegać Biblię jako źródło dla psychologii.

Anna Gałdowa, psycholog tworząca w Polsce u schyłku XX w., przytacza interesujące rozróżnienie Josepha B. Wheelwrighta pomiędzy celami człowieka, które odsyła do Biblii i

¹⁶⁴ D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 146.

¹⁶⁵ D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 148.

¹⁶⁶ D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 149.

¹⁶⁷ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 150-160.

¹⁶⁸ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 162.

¹⁶⁹ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć...*, dz. cyt., s. 199-109.

¹⁷⁰ Por. J. Miluska, *Prawda i wartość w psychologii*, „Psychologia Rozwojowa” 26 (2021) nr 3, s. 29-37.

S. Leszczyński, *Prawda człowieka i prawda o człowieku jako zadanie samowychowawcze*, „Człowiek wobec otaczającego świata”, „Fides et ratio” 22 (2015) nr 2, s. 147-156.

mitologii, różnicując je jako źródła myśli o człowieku. Zważywszy, że odniesienia do mitologii są w psychologii często spotykane, jest to interesujący argument na unikalność Biblii, zatem także na redukcję samej wizji człowieka w psychologii, jeśli nie posługuje się ona pośród swoich źródeł także Pismem Świętym. Cele zatem mogą być zdaniem tego autora dwojakiego rodzaju i obrazują je odpowiednio postaci Odyseusza i Abrahama, których historie Gałdowa wiąże także z rozróżnieniem Lévinasa na: „potrzeby” związane z biologią oraz „pragnienia” związane z poszukiwaniami egzystencjalnymi człowieka. Abraham obrazuje wyższą wartość wobec prezentowanej w wędrówce Odyseusza- owa druga postać zna wszak cel swojej wędrówki i posiada informacje na temat środków, które doprowadzą ją do tegoż celu. Pomimo trudności, mityczny bohater dostrzega wyraziście cel w perspektywie swojej drogi. Inaczej Abraham, który przez wiarę posiada w prawdzie informację, iż zmierza do obiecanej ziemi, jednak nie posiada jasnej wizji czy wspomnienia, które mogłoby stanowić wskazówkę. Jego cel przez to z czasem ulega symbolizacji i zdaniem autorki powinno to być szczególnie interesujące dla psychologii¹⁷¹. W dalszej historii biblijnej, jak zauważa Gałdowa, następuje przemiana perspektywy całego Narodu Wybranego. Zaczyna on dostrzegać, iż droga nie jest związana z miejscami geograficznymi, ale wnętrzem człowieka. Gałdowa zauważa, iż pielgrzym, jakim jest również Abraham, a nie tylko Odyseusz, posiada również, jak postać mitologiczna, pewność drogi, jednak w inny sposób. Tylko ten pierwszy może również rozpatrywać sprawy swojego ducha¹⁷². Jest to ciekawe, ponieważ to właśnie duchowość biblijna jawi się w ukazanim przykładzie jako obszar wnętrza człowieka, analizowany już w Starożytności. Choć filozofia klasyczna wprowadziła wiele ważnych, używanych przez psychologię pojęć i odniesień, a mitologia była już inspiracją dla Freuda, Biblia pozostaje źródłem, które być może czeka na szersze odkrycie przez badaczy psychologicznych.

Gordon Allport, psycholog tworzący w latach 50' XX w. w Stanach Zjednoczonych zauważa pokrewieństwo Biblii i teorii psychologicznych w zasadniczych stwierdzeniach dotyczących człowieka, co może wskazywać na zbieżność odkryć w obu dziedzinach, jak również ponownie zachęcić psychologów do badań biblijnych. Autor utrzymuje, iż słownictwo używane w psychologii oraz teologii różni się znacznie, jednak w obrębie semantycznym liczne stwierdzenia psychologiczne i te zaczerpnięte z Pisma Świętego są podobne. Przedstawia kilka cytatów na poparcie swojej tezy. Jego zdaniem stwierdzenie psychologa „jaźń i superego nie potrafią współdziałać” oznacza coś zbliżanego do słów św. Pawła: „Ciało bowiem do czegoś innego dąży niż duch, a duch do czegoś innego niż ciało” (Ga 5, 17). Innym przykładem jest para stwierdzeń: „Poczucie winy sugeruje słabo zespoloną pracę osobowości” oraz napomnienie św. Jakuba: „Uświęćcie serca, ludzie chwiejni” (Jk 4, 8). Jeszcze inne stwierdzenie: „«Zdolność» ego do usunięcia niepokoju rozszerza się, jeżeli ego ma silne uczucie miłości do innych ludzi stawia sobie

¹⁷¹ Por. M. Mazurek, *Abraham – ojciec wiary odważnej*, „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 46, s. 5-19.

¹⁷² Por. Gałdowa A., *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*. WN UJ, Kraków 1995, s. 189-190. R. Krawczyk, *Abraham – ojciec wiary w tradycji biblijnej*, „Studia Elbląskie” 14 (2013), s. 115-130.

jako cel pomoc dla nich” występuje jako bliskie stwierdzeniu św. Jana: „Doskonała miłość usuwa lęk” (1 J 4, 18). Allport uważa, iż niemal każde zdanie, obrazujące odkrycia współczesnej mu psychologii, znalazłoby analogię w obrębie światowej literatury religijnej¹⁷³.

Ten sam autor, opisując mechanizmy osobowościowe, odwołuje się do św. Pawła, a konkretnie słów: „Stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło” (Rz 7,21). Autor twierdzi, iż narzucenie sobie „surowego wysiłku” przeczy mechanizmom zdrowego odprężenia, a także przyjmowania w swoich działaniach perspektywy kosmicznej¹⁷⁴. Jest to co prawda interpretacja bliższa psychologii, niż teologii, jednak dotyczy kwestii przemiany wewnętrznej u człowieka, którego historia i nawyki- jak może stwierdzić psychologia, a także brzemień grzechu pierworodnego, jak mówi teologia, przeciwdziałają jego intencjom zmiany. Allport zdaje się w tym miejscu sugerować, iż im mniej czasu ów człowiek da sobie na proces, tym bardziej będzie ulegał frustracji. Przypomina to o kategorii procesu, o której pisze z kolei Jastrzębski stwierdzając, że o ile człowiek posiada świadomość i podświadomość, które od strony teologicznej noszą na sobie pozostałości grzechu pierworodnego, o tyle proces sprawia, że podświadomość zmienia swój wpływ na sytuacje, z którymi styka się osoba. Bez tej wiedzy, opierając się jedynie na świadomości i własnych siłach, człowiek może nie sprostać wymaganiom świata oraz nie zrozumie siebie w pełni. Jednak „perspektywa kosmiczna” mieści, jak się zdaje, zarówno głębszą strukturę człowieka, jak i jego połączenie z Bogiem¹⁷⁵.

Także Viktor E. Frankl i Antoni Kępiński spontanicznie posługują się słownictwem biblijnym czy religijnym, jak i cytatami z Pisma Świętego, które dowodzą aktualności oraz przydatności Biblii dla człowieka, który pragnie zrozumieć samego siebie. Frankl opisuje własne doświadczenia rozłąki z żoną na skutek uwięzienia¹⁷⁶. Rozszerzając swoją refleksję, przytacza cytaty z Pisma Świętego, mówiące o kontemplacji chwały Bożej przez aniołów, a także cytat z *Pieśni nad Pieśniami*: „Bo jak śmierć potężna jest miłość” (Pnp 8, 6) oraz „światłość w ciemności świeci (J 1, 5)”¹⁷⁷. U Kępińskiego zaś istnieją całe fragmenty prac, gdy polski psychiatra wprost używa terminologii chrześcijańskiej- np. nazywa chorych psychiatrycznie „bliźnimi”¹⁷⁸.

Pomimo faktu, iż współcześnie psychologia jest dziedziną zorientowaną na badaniach eksperymentalnych, nawet ich wyniki znajdują korespondencję w Biblii. Mark Wolynn w jednej z najnowszych prac dotyczących traumy opisuje mechanizmy jej dziedziczenia - trauma objawia się w życiu potomków osób, które doświadczyły wojny, prześladowań, rozłąki z rodzicami i innych trudności¹⁷⁹. Co ciekawe, autor opisuje badania, które świadczą o zapisie traumy w genach i swoistym jej odreagowywaniu przez kolejne pokolenia. Wolynn wprost powołuje się na Pismo

¹⁷³ Por. G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 171.

¹⁷⁴ Por. G. W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 178.

¹⁷⁵ Por. A. Jastrzębski, *Homo theomorphicus et theophoricus. Studium receptywno-responywnnej teorii duchowości*, Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości, Lublin 2015, s. 28-30.

¹⁷⁶ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s.69-73.

¹⁷⁷ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 70-74.

¹⁷⁸ A. Kępiński, *Psychopatie*, PWN, Warszawa: 1992, s. 13.

Święte i nie kryje zdziwienia faktem, iż znajdują się tam słowa, że Bóg karze potomków grzeszników do trzeciego, a nawet czwartego pokolenia (Wj 20, 5)¹⁸⁰.

Podobne tropy u innych psychologów, które są wynikiem wnikliwości, jak i uczciwości dociekań, powinny powodować większą otwartość w dialogu specjalistów obu dziedzin.

Podsumowanie

Niniejszy rozdział miał za zadanie ukazać, iż powiązania Biblii i psychologii są obecne w samym tekście natchnionym, jak również są zauważane zarówno przez teologów, jak i psychologów. Metodologia wzajemnego korzystania z tychże zasobów nie została jeszcze ustalona, możliwe jest jedynie wskazanie przykładów tekstów, które przeplatają wiedzę z zakresu obu dziedzin. Jak się okazuje, rozważania dotyczą kwestii pomocy człowiekowi w rozmaitych sytuacjach życiowych. Pomoc ta może dotyczyć osób świeckich, jak i duchownych. Istotne powiązania treści psychologicznych z Biblią pozwalają także wykazać, iż źródła teologiczne posiadają swoją ciągłość w wybranych motywach psychologii, toteż teologia powinna poddawać owe psychologiczne rozważania stosownej refleksji i jeśli uzna to za stosowne, włączać je do wiedzy antropologicznej, a także do dzieł duszpasterskich. Oczywiście, pełny zakres powiązań oraz całościowa ocena związków Biblii z psychologią wymagałaby osobnej pracy naukowej.

Warto także zauważyć, że psychologowie nie znając Pisma Świętego dochodzą dziś coraz częściej do wniosków, które są obecne już w Biblii, chociaż przekazywane są za pomocą języka religijnego, obfitego w metafory i rozbudowane narracje. Być może w ten sposób psychologia nie proponuje alternatyw, ale raczej uzupełnia współczesną wiedzę spostrzeżenia dotyczące człowieka, obecne w świadomości wcześniejszych pokoleń. Jej metody pozwalają ponadto na nieco inne odkrycia, np. opisywanie uniwersalnych zachowań, które „przechodzą” przez różne dziedziny ludzkiego doświadczenia.

Oczywiście, istnieją w psychologii opracowania, które pomijając aspekt Boga. Gdyby relacja do Boga nie wpływała na egzystencję człowieka w opisie jego doświadczenia, przekaz biblijny stanowiłby wtórną, narracyjną interpretację zjawisk całkiem naturalnych. Takie podejście sugerują niektórzy psychologowie, ale jak widać w rozważaniach, również wielu dostrzega, że wiara znacząco oddziałuje na większość wymiarów ludzkiego doświadczenia, a sama osoba Boga nie da się ograniczać jedynie do wytworu jaźni.

¹⁷⁹ Por. Wolynn M. *Nie zaczęło się od ciebie. Jak dziedziczona trauma wpływa na to, kim jesteśmy i jak zakończyć ten proces*. Warszawa, 2022, Wydawnictwo Czarna Owca.

¹⁸⁰ Por. Wolynn M. *Nie zaczęło się od ciebie...*, dz. cyt., s. 60.

Jak się zdaje na podstawie prezentowanych dociekań, zjawiska uniwersalne w życiu człowieka, jak te najbardziej ogólne, opisywane w Piśmie Świętym oraz opracowywane przez egzegetów, a z drugiej strony wyróżnione w psychologii, są obszarem, w którym można wyodrębniać i porównywać poszczególne fenomeny. Choć problematyka wiąże się z ryzykiem błędów, zachowanie zasad interpretacji tekstu biblijnego pozwala owocnie skorzystać z psychologii tam, gdzie ubogaca ona egzegezę tekstu mądrościowego czy też rozszerza perspektywę odczytania życia konkretnej postaci. Z kolei dla otwarcia szerszej współpracy warto dodać, iż pewne problematyczne z punktu widzenia dzisiejszego duszpasterstwa i rozpatrywane w teologii jako znaki czasu zjawiska, zdają się być dziś na terenie psychologii wyjaśniane z pożytkiem dla każdej z dziedzin. Stają się również potencjalnymi przestrzeniami współpracy dziedzin teologii oraz psychologii.

Korzystając jednak z Biblii w charakterze źródła dla określonej dziedziny, w tym wypadku psychologii, nie należy zapominać o celu jej powstania. Jest ona przede wszystkim dziełem mającym prowadzić człowieka do Zbawienia. W wielu podejmowanych historiach i tematach Biblia zawiera naukę moralną, a zatem pewną normę. Psychologia jako bezstronna, bądź oparta na założeniach określonych nurtów dziedzina, będzie dążyła do innego celu. Należy pamiętać o tych dwóch perspektywach: od strony teologii, psychologia w Piśmie Świętym jest tylko elementem, jednak może stanowić przyczynek do zrozumienia różnych postaw i impuls do dialogu dziedzin. Z kolei z perspektywy psychologii Biblia jest pełna elementów obcych jej dążeniem, jednak brak znajomości teologii i wyjęcie z tekstu biblijnego samej jedynie psychologii, często prowadzi do błędów, jest także wyrazem zamknięcia na dialog dziedzin.

Umiejętne ujmowanie psychologii w źródle religijnym wymaga najpewniej specjalnej metody, której psychologia nie wypracowała, a w której mógłby jej pomóc dialog z teologią. Należy także pamiętać, iż psychologia współczesna czy myśl starożytna zawierająca wątki psychologiczne, zależy także do pewnego stopnia od kontekstu epoki, cywilizacji i kultury. Stąd Biblia nie może zawierać wszystkich twierdzeń psychologii współczesnej, psychologia zaś nie powinna wyciągać z kontekstu elementów biblijnych charakterystycznych dla innego okresu rozwoju ludzkości i wysnuwać na tej podstawie wniosków prowadzących do krytyki religii jako psychologicznie szkodliwej. Niestety, tego typu niewłaściwe z metodologicznego punktu widzenia zmieszanie obu dziedzin zdarza się w środowiskach zamkniętych na dialog.

Rozdział 2. Praxis duszpasterska jako płaszczyzna spotkania teologii z psychologią

W pierwszym rozdziale pracy starałam się ukazać powiązania wybranych treści biblijnych z psychologią współczesną oraz ukazać Pismo Święte jako źródło istotne nie tylko dla teologii, ale i psychologii, gdyż początki refleksji o człowieku obecne są także w wątkach mądrościowych oraz ziemskiej drodze licznych bohaterów Biblii. Tradycja jako drugie najważniejsze źródło dla teologii sprowadza konieczność przyjrzenia się kolejnym wątkom istotnym dla współpracy dziedzin teologii i psychologii. W niniejszym rozdziale znajdują się elementy Tradycji powstałe w wyniku konfrontacji świata chrześcijańskiego ze światem pogańskim. W historii chrześcijaństwa zarówno apologetyka, jak i ewangelizacja wymagały znajomości pozachrześcijańskich nurtów filozoficznych, a także myśli o człowieku, które zachowano następnie w chrześcijaństwie jako dobre. Założeniem niniejszej pracy jest, iż współcześni duszpasterze już włączający psychologię w zakres duszpasterstwa wykonują podobną pracę do pierwszych chrześcijańskich myślicieli. Oznacza to, że sam fakt, iż jakaś idea rozwinęła się jako pogańska nie znaczy, że nie posiada treści pożytecznych dla człowieka wierzącego.

W niniejszym fragmencie pracy zostaną zatem ukazane rozważania poparte na wybranych wątkach Tradycji: myśli Ojców Kościoła, świętych, a także wzbogacone refleksją papieży XIX i XX wieku, za których pontyfikatu powstała psychologia jako dziedzina i rozwijała się w swoich licznych nurtach. Z punktu widzenia tematu pracy Ojcowie Kościoła prezentują pewne fenomeny, którymi zajmuje się dziś także psychologia, zaś wkład wybranych świętych ukazuje dawne spojrzenia na zdrowie i chorobę człowieka w kontekście psychologicznym, a także duchowym. Dla przykładu zarysuję wątek acedii, związanej z Tradycją myśli duchowej. Owa jednostka chorobowa posiada w starożytnej koncepcji Ewagriusza z Pontu określone środki uzdrowienia, które mogłyby zostać uznane przynajmniej częściowo także współcześnie. Wskażę też na obecne w dalszej historii teologii elementy pokrewne psychologii, głównie u mistyków hiszpańskich. Ułatwią one spojrzenie na możliwe syntezy pomiędzy dziedzinami na terenie refleksji o zaburzeniach depresyjnych.

Dialog Kościoła z psychologami, konflikty, lecz pośród nich także działalność pierwszych chrześcijańskich psychologów, pozwalają też zrozumieć obecną sytuację relacji dwóch dziedzin i ocenić pozytywną perspektywę duszpasterskiej współpracy teologii z psychologią. A zatem w dalszej części niniejszego rozdziału ukażą także przykłady wystąpień i tekstów, opisujących relację między psychologią a Kościołem katolickim, przede wszystkim w wypowiedziach papieży, od połowy XIX wieku, aż po pontyfikat Franciszka. Z powodu niewielkiej ilości opracowań tej tematyki, analiza relacji między teoriami psychologicznymi, a stanowiskiem Kościoła do czasu Soboru Watykańskiego II, zostanie przedstawiona w oparciu o dzieło Roberta Kugelmanna

„Psychologia i katolicyzm. Historia relacji”. To obszerne opracowanie dogłębnie analizuje opisywane przeze mnie zagadnienie. Osobno dodam także ilustrację poglądów Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka na psychologię, przy czym dwaj pierwsi papieże reprezentują linię argumentacji i krytyki psychologii, do której dodam elementy myśli antropologicznej Dietricha von Hildebranda jako współczesnego teologa. Papież Franciszek z kolei nie stosuje podobnych rozgraniczeń, używa jedynie psychologii i odnosi się do niej.

Oczywiście jako, że Tradycja chrześcijańska jest obszernym materiałem, niesposób dokonać wyczerpującej analizy, ale przytoczone przeze mnie wątki stanowią podstawową oś styku analizowanych dziedzin.

2.1. Elementy psychologiczne nauczania Ojców Kościoła

Pierwotne chrześcijaństwo od początku procesu ewangelizacji kolejnych regionów spotykało się z filozoficzną refleksją o człowieku oraz prawem rzymskim. Obydwa systemy miały charakter antropocentryczny i wprowadziły do treści teologicznych zagadnienia dotyczące ludzkich postaw wobec różnych ziemskich zjawisk, związanych nie tylko z treściami wiary w Boga. W tym kontekście pojawiają się wskazania dotyczące relacji między ludźmi a Bogiem, sytuacji społecznej samych wierzących, czy odniesienia do innych instytucji np. państw świeckich. W ten sposób, w tekstach Ojców Kościoła można doszukać się pewnych wątków o charakterze psychologicznym¹⁸¹.

Jednym z szerzej opisywanych zagadnień jest problem przyjaźni. U Klemensa Aleksandryjskiego przyjaźń pomiędzy Bogiem a człowiekiem ma pewien rys dynamiczny. Najczęściej rozpoczyna się od przestrzegania zasad prawa Bożego, na wzór niewolnika, który musi zachowywać polecenia swojego pana i być wierny temu prawu. Ta druga postawa jest w sensie właściwym przyjaźnią, ponieważ bazuje na wolności. W przyjaźni międzyludzkiej Klemens idzie za rozróżnieniem Arystotelesa, którego dokonał w swojej *Etyce Nikomachejskiej*. Najlepszą jest przyjaźń płynąca z miłości, bazująca na rozsądku, dalej przyjaźń typowo ludzka, opierająca się na wzajemności i wymianie, a trzecia, najmniej poważana przez Klemensa, to przyjaźń oparta na rozkoszy, przyzwyczajeniu¹⁸².

Orygenes w swych pismach zajmuje się przede wszystkim przyjaźnią między Bogiem i człowiekiem i podkreśla, że żadna relacja nie może przesłonić człowiekowi tej nadrzędnej ze swoim Stwórcą. Orygenes podkreśla, że Jezus nie nazwał przyjacielem nikogo dobrego. Przytacza

¹⁸¹ Por. M. Szram, *Ojcowie Kościoła o tożsamości teologii*, „Perspektywy Kultury” 27 (2020) nr 4, s. 41-62.

¹⁸² Por. D. Drapiewski, *Epistemologiczny wymiar miłości w koncepcji Boga i świata według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1 (2007) nr 10, s. 42-47. A. Mularczyk – Budzan, *Koncepcja przyjaźni...*, dz. cyt., s. 54-55.

to spostrzeżenie w kontekście pojmania Jezusa w Ogrójcu, gdy mówi do Judasza: „Przyjacielu, po co przyszedłeś?” (Mt 26, 50). Za tak nieoczywistym użyciem tego terminu przemawia raczej pewna szansa, którą Jezus dał człowiekowi, niż przewrotność¹⁸³.

Ciekawym przykładem przyjaźni realizowanej przez Ojców Kościoła stała się relacja pomiędzy Grzegorzem z Nazjanzu a Bazylim Wielkim. Zawarta w młodości przyjaźń była później podtrzymywana również przez listy, z których dowiadujemy się o jej charakterze. Widzimy, że przenikają ją bardzo intensywne emocje. Grzegorz pisze „ja tobą więcej oddycham niż powietrzem” oraz „i tyle tylko żyję, ile z tobą jestem”¹⁸⁴. Oprócz emocjonalnego nacechowania ich relacja posiadała również aspekt wspólnego działania, poznawania prawdy, obrony prawd wiary oraz ochrony powierzonych sobie wierzących.

Święty Ambroży posiadał rozliczne kontakty i przyjaźnie, choć nie pisał o nich tak wylewnie jak Ojcowie Kapadoccy. Wielu swoich przyjaciół traktował jako „duchowych synów”, a uczucia przyjaźni przeplatają się u niego z ojcowskimi. Stąd w jego wypowiedziach mocno przebija się ton czułości oraz troska, nawet o małe, ludzkie rzeczy¹⁸⁵. U Św. Jana Chryzostoma uwidacznia się rys przyjaźni zatroskanej o uczucia i dobro drugiej osoby. Podkreśla szacunek do przyjaciela, zdolność do wspólnego znoszenia trudów codzienności, gdyż wspólnie znosi się je łatwiej¹⁸⁶.

U św. Hieronima najważniejszymi aspektami przyjaźni są wzajemna wymiana dóbr duchowych, które dokonuje się dobrowolnie przez akt miłości oraz porozumienie dusz. Aby to było możliwe niezbędna jest otwartość i szczerłość w przyjacielskiej relacji, nawet jeśli oznacza to niezgodę pomiędzy bliskimi sobie osobami – istotna jest tutaj prawda¹⁸⁷.

Wielu spośród ojców Kościoła, najczęściej przy okazji komponowania homilii, przekazuje interesujące spostrzeżenia dotyczące ludzkiej natury. Tak na przykład Augustyn z Hippony zauważa, iż ludzie obojętni i ociężali mogą funkcjonować pod pozorem cnotliwej prostoty, jednak właściwa prostota objawia się raczej w nieczynieniu zła i przejawia się gorliwością¹⁸⁸. Spostrzeżenie Augustyna dobrze koresponduje ze współczesnymi teoriami psychologicznymi, zwłaszcza dotyczącymi powstawania mechanizmów obronnych lub zjawisk z zakresu społecznego funkcjonowania człowieka: efektu aureoli, efektu uczestnictwa, czy egotyzmu atrybutywnego¹⁸⁹. Ten sam autor mówi o drodze, wytyczonej przez morze nieprawości krzyżem Chrystusa.

¹⁸³ A. Mularczyk – Budzan, *Koncepcja przyjaźni...*, dz. cyt., s. 57.

¹⁸⁴ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *List IV (Do Bazylego)*, s. 5-8. [w:] *Listy, Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 2005.

¹⁸⁵ Por. Św. Ambroży z Mediolanu, *List 6*, tłum. P. Nowak, t. 1, BOK 9, Kraków 1997.

¹⁸⁶ A. Mularczyk – Budzan, *Koncepcja przyjaźni...*, dz. cyt., s. 63-65.

¹⁸⁷ A. Mularczyk – Budzan, *Koncepcja przyjaźni...*, dz. cyt., s. 110-111. Warto także zwrócić uwagę na koncepcję Elreda z Rievaulx, która jest jednak szczegółowo omówiona przez Krzysztofa Grzywocza por. Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*. Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2013.

¹⁸⁸ Por. Wspólnota Monastyczna z Bose, *Nowe odczytanie codzienności. Teksty wschodnich i zachodnich Ojców Kościoła*, Wydawnictwo KONTRAST, Warszawa 2017, s. 60, za: Augustyn z Hippony, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 6, 3-4.

¹⁸⁹ Por. N. Antoszevska, *Mechanizmy obronne w ujęciu psychoanalitycznym*, „Studia Erazmianskie” 114 (2011), s. 114-130. J. Jabłońska-Bonca, „Efekt aureoli” i „efekt uczestnictwa” a niezależność pracowników-naukowców, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 3791 (2017), s. 133-148.

Kontrastuje tu motyw pychy człowieka oraz pokory Zbawiciela. Porównuje krzyż do okrętu, gdyż człowiek nie potrafi kroczyć po morzu jak Jezus, co jest zasadniczą różnicą między człowiekiem a Bogiem. Znajomość ludzkiej słabości, pojawiała się już w pracach wspomnianych wyżej autorów. Jest ona także świadectwem znajomości ludzkiej psychiki, niedoskonałości i pierwotnej w rozwoju w stosunku do pokory pychy¹⁹⁰. Innym świadectwem ludzkiej słabości jest tekst Hilarego z Poitiers, który znając częste przywary człowieka, przedstawia mechanizmy kuszenia przez nieprzyjaciela, porównując oczywiste niebezpieczeństwa, jak tortury czy osadzenie w więzieniu, a także niebezpieczeństwa niosące pozorne dobra – jak pochlebstwa, bogactwo czy władza. Człowiek nieufornowany duchowo, który ulega pokusie, może mieć tu wiele wspólnego z niedojrzałym psychicznie, który wciąż odnosi się do „ja idealnego” zamiast „ja realnego”¹⁹¹.

Bardzo ciekawe spostrzeżenie dotyczące tworzenia się nawyków czyni Orygenes, w kontekście konceptualizacji zasad funkcjonowania ówczesnych mu szkół. Przekonywał, że każdy uczeń powinien mieć dostęp do ogółu wiedzy i tekstów, jakie są możliwe do wykorzystania. Według niego nie można również stosować siły i przemocy w procesie wychowawczym, a raczej budować zainteresowanie poprzez przykład autorytetów. Mistrz, poprzez swoje postawy i wybory, powinien nadawać kierunek właściwego rozwoju ucznia, który ma podejmować suwerenne decyzje wzorując się na swoim nauczycielu. Orygenes zauważał, że każdy człowiek ma wolną wolę, ale jako teolog, zakładał, że przez mądrych ludzi przemawia Duch Święty, dlatego pójście za nimi oznacza nie tylko wzrost intelektualny, ale również duchowy. Orygenes w swoich tekstach posługiwał się terminem *habitus*, opisując zestaw pożytecznych praktyk, które powinny stać się nawykiem, a więc intuicyjnie i automatycznie podejmowanymi wysiłkami na drodze rozwoju¹⁹². Założenia Orygenesa są odkrywcze na ówczesne czasy i proponują nowatorskie podejście pedagogiczne, w którym uwzględnione są szeroko omawiane dzisiaj przez psychologię edukacji, procesy habituacyjne¹⁹³ i zanikająca współcześnie rola autorytetu¹⁹⁴. Inny autor opisujący działania wychowawcze to Grzegorz Wielki. W swojej *Regule pasterskiej* również podkreśla znaczenie przełożonego i klasyfikuje swoisty kodeks postępowania wobec wychowanków. Mieszczą się w nim cnoty łagodności, wyrozumiałości, otwartości i życzliwości oraz ich pochodne, , jako przymioty wychowawcy, połączone ze stanowczymi wymaganiami i warunkami procesu

¹⁹⁰ Por. Wspólnota Monastyczna z Bose, *Nowe odczytanie codzienności...*, dz. cyt., s. 69, za: Augustyn z Hippony, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 2, 2- 4.

¹⁹¹ Por. M. Młynarczyk, „Ja idealne” vs „ja powinnościowe”. *Analiza emocjonalnych konsekwencji rozbieżności w systemie „ja” na podstawie teorii autoregulacji E. T. Higginsa*, „STudia z psychologii w KUL” 13 (2006), s. 189-206. Wspólnota Monastyczna z Bose, *Nowe odczytanie codzienności...*, dz. cyt., s. 87, za: Hilary z Poitiers, *Contra Costanzo*, 4-5.

¹⁹² Por. M. Paczkowski, *Proces kształtowania woli i wyrabiania nawyków*, „Pedagogica Christiana” 19 (2007) nr 1, s. 9-32.

¹⁹³ Por. A. Mastalski, *Habituacja, dyshabituacja i sensytyzacja jako narzędzia kognitywnej wersologii (rekonesans metodologiczny)*, [w:] *Percepcja kultury – kultura percepcji*, red. J. Barska, E. Twardoch, WN UJ, 2013, s. 37-57. N. Szutta, *Edukacja moralna z perspektywy etyki cnót*, „Diametros” 46 (2015), s. 111-133.

¹⁹⁴ Por. S. Kowalik, *czy potrzeba nam autorytetów na świecie?*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 3 (2006), s. 191-207.

rozwojowego. Sposoby reagowania na wychowanków powinny być adekwatne do ich indywidualnych predyspozycji, co uwzględnia różnice indywidualne również na poziomie psychicznym¹⁹⁵.

Tretulian, Orygenes, Jan Chryzostom, Grzegorz z Nyssy, czy Piotr Chryzolog w swoich tekstach przytaczają spostrzeżenia dotyczące cnoty trzeźwości. Zauważają problem upijania się obecny we wspólnotach chrześcijańskich, często przeniesiony z obyczajowości Greków i Rzymian. Trzeźwość podstawowym wymogiem każdego wierzącego w Chrystusa i dotyczy nie tylko przytomności umysłu pozbawionego wpływu substancji psychoaktywnych, ale oznacza przede wszystkim otwartość i czujność. Człowiek światły powinien czerpać swoją wiedzę i kształtować własną osobę w oparciu o różne źródła i przykłady, pozostając skłonny do poszukiwań i umiejąc rozpoznawać walory i wady różnych nurtów myślowych. W tym wypadku cnotę trzeźwości można porównać do roztropności oraz wolności pozwalających na samodzielne i świadome funkcjonowanie, bez zależności od innych osób lub bytów materialnych. Szczytem trzeźwości jest dobrowolne powierzenie się Bogu, jako temu, Który wskazuje najwłaściwszą drogę do szczęścia¹⁹⁶. W ten sposób przywołani Ojcowie Kościoła ukazują trzeźwość jako postawę o wiele głębszą niż jej powszechne rozumienie i zwracają uwagę, że u jej podstaw stoi wychowanie do świadomości i wolności, co odpowiada również współczesnym tendencjom terapii uzależnień i ruchów trzeźwościowych¹⁹⁷.

Ojcowie pustyni odznaczają się także mądrością w kwestii etapów formacji podopiecznych, co także jest interesujące w kontekście ich wczesnej „psychologii”. Pafnucy, jako ojciec duchowy, wspierał uczniów w kryzysie psychicznym, współczuł im i pozwalał na łagodzenie reguły w przypadku osłabienia kondycji psychofizycznej¹⁹⁸. Podobnie także Arseniusz, jako kierownik duchowy, był surowy dla siebie, jednak dla swoich uczniów wykazywał się wyrozumiałością- w razie potrzeby, zwalniał ich z rozmaitych obowiązków, polecał odpoczynek.

Być może największy wkład w rozwój myśli psychologicznej poczyniły dociekania pierwszych chrześcijan na temat relacji Osób Boskich i dogmaty nicejskie, chalcedońskie oraz konstantynopolitańskie dotyczące wyznania wiary. Poprzedziły one szeroką dyskusję na temat pojęcia *osoby*, kontynuowane później przez Augustyna z Hippony i Boecjusza. To dzięki ich refleksji do języka naukowego weszła na trwałe idea personalistyczna, pozwalająca na indywidualne podejście do każdego człowieka. W dalszej konsekwencji umożliwiło to badanie

¹⁹⁵ Por. Grzegorz Wielki, *Reguła pasterska*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, 2008, s. 114-115.

¹⁹⁶ Por. Jan Chryzostom, *Ad populum Antiochenum* hom. 19, 1 [w:] *Patrologia Graeca* 49, 190; Grzegorz z Nyssy, *Homilia na Wniebowstąpienie* tłum. P.P. Szewczyk, na: <http://patres.pl/grzegorz-z-nyssy-na-wniebowstapienie/> (dostęp: 1.08.2023). D. Kasprzak, *Kościół IV i V wieku a połowiczne nawrócenia na chrześcijaństwo*, [w:] *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2009, s. 179–180.

¹⁹⁷ Por. G. Wąchoł, *Wsparcie duszpasterskie osób uzależnionych od alkoholu w procesie leczenia*, WN UPJP2, Kraków 2019, s. 153-158.

¹⁹⁸ Por. M. Borkowska, *Twarze ojców pustyni*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2013, s. 74.

fenomenowi jakim jest osoba ludzka z różnych perspektyw, co wreszcie wykształciło pod koniec XIX wieku psychologię akademicką. Definicja osoby Boecjusza stała się tak nośna, że nie dyskutowano z nią przez całe stulecia istnienia nauki. Charakterystyka tego terminu jako *poszczególnej substancji natury rozumnej* stworzyła możliwość spojrzenia na człowieka w wyjątkowy sposób i oddzielenia jego psychiki od innych przeżyć, a także oddzielenia go jako bytu, od innych stworzeń¹⁹⁹.

Warto dodać także, iż z Tradycji chrześcijańskiej czerpie wielu psychologów, m. in. Gordon Allport powołuje się na klasyczne dzieło chrześcijańskie „O naśladowaniu Chrystusa” Tomasza à Kempis. Allport podkreśla, że autor wywodzący się z tradycji *devotio* moderna, widzi heurystyczny charakter wiary. Przejawia się on w zjawisku rozmijania celu deklarowanego przez człowieka z faktyczną postawą wobec Boga. Autor wskazuje, za Tomaszem à Kempis, iż Bóg ma być zawsze „czystym celem naszych dążeń”. Warto jednak zauważyć, iż w koncepcji Allporta Bóg oznacza nieco inną rzeczywistość niż ta, na którą może zgodzić się teolog katolicki. Jest dla przywołanego autora pojęciem szerszym, także nieświadomym, ale związanym z autentycznością osoby. Znamienne jest, że autor pod koniec swojego opracowania dostrzega zbieżność wyników swojej refleksji Tomaszem à Kempis²⁰⁰.

Również ważne akcenty uwypukla Vitz, o którym będzie mowa w trzecim rozdziale pracy. Przeciwstawia opisywane przez siebie zjawisko „selfizmu”, które wiąże z psychologią, tradycji chrześcijańskiej miłości, wymieniając autorów, którzy jego zdaniem są w ramach tej cnoty reprezentatywni- m. in.: św. Piotra, św. Augustyna, św. Bernarda, św. Franciszka, św. Matkę Teresę z Kalkuty, także Marcina Lutera i C. S. Lewisa²⁰¹. W sposób szczególny autor odwołuje się do św. Bernarda, który opisuje stopnie rozwoju miłości. Wymienia tutaj: (a) kochanie samego siebie zgodne z impulsem swojej natury, do którego dochodzi miłość bliźniego, na razie problematyczna, jednak miłość ta ma być podejmowana ze względu na Boga, gdyż musi być czysta; (b) kochanie Boga w zamian za Jego dar Stworzenia i wszystkich jego elementów oraz podarowanie Syna, przy czym obecne jest tu także poznanie swoich ograniczeń; (c) miłość Boga ze względu na Niego samego, tu doznane łaski rozpalają miłość bardziej, niż potrzeby, a miłość bliźniego jest już pełniej obecna, jednak wciąż kultywowana dla dalszego oczyszczenia; (d) rzadki, ostatni etap, to już „przebywanie w Niebie”, ponad ziemskimi uczuciami, po zanegowaniu siebie na „Bożej górze”, gdzie następuje zespolenie z Bogiem i ten etap nazywa św. Bernard świętością²⁰². Opis ma za zadanie udowodnić, iż człowiek dążący do świętości, w porównaniu z człowiekiem hołdującym egoizmowi, jest według Vitz przykładem pełniejszego wewnętrznego rozwoju. Powiązanie miłości

¹⁹⁹ Por. R. LaMothe, *An Analysis of Acedia*, „Pastoral Psychology” 56 (2007), s. 15-30. A. Siemianowski, *Wokół definicji osoby. Problemy z definicją Boecjusza*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 4 (2018), s. 68-84. R. Zyzik, *Pojęcie osoby – jedno czy wiele?*, „Racjonalia” 2 (2012), s. 5-31.

²⁰⁰ Por. G. W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 206-207.

²⁰¹ P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 157.

²⁰² P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 159-160.

Boga z miłością bliźniego powoduje, iż nie należy ignorować wiary jako czynnika umacniającego miłość do innych ludzi- nawet z punktu widzenia *stricte* psychologicznego.

Także w najbardziej współczesnych opracowaniach psychoanalitycznych od czasu do czasu pada odniesienie do Ojców Kościoła- jedna z autorek swoje rozważania otwiera na przykład cytatem ze św. Augustyna, jednak nie interesuje jej Bóg, a sam mechanizm pamięci, który odnajduje u Ojca Kościoła²⁰³.

Podsumowując tę część rozważań należy stwierdzić, że u autorów chrześcijańskich możliwe są do znalezienia inspiracje psychologiczne. Zakres możliwych tematów jest tu bardzo rozległy, domaga się jednak osobnego opracowania.

2.2. Acedia i noc ciemna jako choroby duchowe oraz ich relacja do psychiki

Acedia i noc ciemna są uważane za zjawiska duchowe. Acedię rozumie się jako chorobę, noc ciemną zaś, pomimo iż jest trudnym doświadczeniem, opisuje się pozytywnie, gdyż jedynie ona prowadzi do głębszego zjednoczenia z Bogiem²⁰⁴. W tym miejscu dysertacji przedstawię opracowania, które rozjaśniają oba zjawiska w różnych ujęciach. Ich autorzy, często w zależności od własnych kompetencji i upodobań, kładą większy lub mniejszy nacisk na treści teologiczne i psychologiczne. Dzięki takiemu porównaniu możemy przybliżyć się omawianym zjawiskom z odmiennych perspektyw.

Koncepcja Ewagriusza z Pontu przedstawia dynamikę ludzkiego wnętrza, która choć odsłania się w życiu mniszym na pustyni, posiada swoje odniesienie także do osób, które są powołane do życia we wspólnotach, a w końcu, zdaniem Gabriela Bunge, także do życia świeckich we współczesnym świecie. Ewagriusz prezentuje bardzo pozytywną antropologię, gdyż jego zdaniem, Bóg jako Siewca, zasiewa „dobre ziarno” w sercach wszystkich ludzi. Stąd wynika, że impulsy ku dobru są uniwersalne dla wierzących, jak i pogan. Aniołowie starają się wspierać owo dobro, podczas gdy demony stale wystawiają je na próbę. Tu także swoją bardzo istotną rolę pełni wola, gorliwość bądź niedbalstwo człowieka. Namiętności duszy i ciała przeciwstawione są cnotom wstrzemięźliwości umacnianej przez wiarę, która wzmaga bojaźń Bożą oraz duchowej miłości wspieranej cierpliwością i nadzieją, rodzącymi beznamiętność. Zwłaszcza duchowe namiętności są trwałymi towarzyszami ludzkiego życia, ale trudniejszymi do opanowania w porównaniu do

²⁰³ Por. Ceglie G. R. Di, *Tworzenie symbolu i budowanie świata wewnętrznego* [W:] *Współczesna psychoanaliza brytyjska. Podstawowe zagadnienia*. [Red.] Budd S. i Rusbridger R., 2020. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Ingenium, s. 125.

²⁰⁴ Por. M. Jarosz, *Acedia jako zagrożenie duchowe*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 2020, 2-3, s. 16-28.

namiętności cielesnych²⁰⁵. Wobec tak nakreślonej kondycji duchowej człowieka acedia oznacza mniej więcej coś zbliżonego do obrzydzenia, gnuśności, nudy, zmęczenia, niechęci, awersji, przesytu czy uprzykrzenia. W zakonie doświadczana była ona zwłaszcza w godzinach południowych, gdy upał usypiał mnichów, a w duszy opadało napięcie, odpowiadające za wzrostowe dynamizmy. Także takie objawy, jak niezdolność do koncentracji i niepokój serca, Ewagriusz uważa za charakterystyczne dla acedii²⁰⁶. Acedia wyjaśniona jest tutaj jako *atonia*, co dosłownie oznacza obniżenie napięcia, czyli normalnego stanu gotowości do działania²⁰⁷, ale starożytny autor kojarzy ją także z tchórzostwem. Brak uczuć porównuje się tu do duchowej śmierci²⁰⁸. Bunge dokonuje tu także użytecznego rozróżnienia na acedię i melancholię: „(...) acedia stanowi *religijno- metafizyczny wymiar* ogólnoludzkiego cierpienia. W formie zsekularyzowanej cierpienie to jest doświadczane jako *ennui*, melancholia, depresja itp. W tym wypadku człowiek subiektywnie cierpi na siebie i sobie podobnych. Natomiast acedia «zaciemnia» – jak mówi Ewagriusz – jego relację do Boga” i dalej: „(...) tymczasem bycie odniesionym do Boga jest właściwe każdemu człowiekowi niezależnie od tego, czy się z tym zgadza, czy nie”. Mnisi zatem, w porównaniu do przedstawicieli laikatu, cierpią na acedię głębiej, jednak wszyscy ludzie jej doświadczają w jakimś stopniu²⁰⁹. Można ją zatem rozumieć jak cechę nastroju w danym momencie, która przyjmuje charakter biegunowy i zawsze jest obecna w jakimś natężeniu, co odpowiada współczesnym koncepcjom z zakresu psychologii klinicznej. Najwyraźniej zmienność tego typu zjawiska można obserwować w przypadku choroby afektywnej dwubiegunowej²¹⁰.

Dalej Bunge podkreśla, że kuszenie jest odmienne u mnichów żyjących we wspólnotach, gdzie główną trudność stanowią relacje i u tych z nich, którzy żyjąc na pustyni, zmagają się głównie ze swoimi myślami²¹¹.

Autor podkreśla, iż Ewagriusz spośród cnót najbardziej ceni łagodność²¹². Łagodność jest jednak dla autora synonimem miłości, która pochodzi od Boga. Stanowi ona jeden z trzech elementów całości, jaką jest duchowe życie człowieka, do którego zalicza on także poznanie oraz wstrzemięźliwość²¹³. Autor uczula, iż kontekst współczesnego świata może wyciszyć perspektywę konieczności wzrostu duchowego. Często ten świat jest jedyną płaszczyzną, zaś ludzie tzw. „grzeczni robotnicy w winnicy Pańskiej” unikają pustyni, często negują udział duchów dobrych i złych w życiu duchowym. Autor wyjaśnia kwestie, które u ojców często bywają niezrozumiałe,

²⁰⁵ Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, s. 103-110.

²⁰⁶ Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 57-60.

²⁰⁷ Por. Y. Lai, J. Siegel, *Medullary regions mediating atonia*, „Journal of Neuroscience” 8 (1988) nr 12, s. 4790-4796.

²⁰⁸ Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 112-114.

²⁰⁹ Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 61.

²¹⁰ Por. W. Dragan, E. Gogół, J. Piłat, W. Oniszczenko, *Regulacyjna teoria temperamentu: profile cech temperamentu pacjentów z chorobą afektywną dwubiegunową i uzależnionych od alkoholu*, „Psychologia-Etologia-Genetyka” 29 (2014), s. 23-35.

²¹¹ Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 29.

²¹² Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 19.

²¹³ Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 110.

przez co współcześni ludzie nie poznają ich dziedzictwa. Podkreśla, że dla Ewagriusza, mimo zaleceń ascezy, nie występuje pejoratywne rozumienie ciała. Człowiek w całości godny jest miłości, zło zaś jest jedynie „pasożytem” na dobru. Człowiek, który nie wchodzi na proponowaną drogę rozwoju, nie może zaczerpnąć z tego, co przynosi Chrystus, nie przeżywa także swego podobieństwa do Boga²¹⁴. Pracę mnicha charakteryzuje natomiast obszerna demonologia, która odzwierciedla bogate doświadczenie duchowe człowieka pustyni. Spory z myślami, które są „złożonymi przejawami życia duszy”, stanowi codzienność. Autor podkreśla, że jest to także walka o integralność własnej osoby, co stanowi poczucia własnej tożsamości, a tym samym warunek prawidłowego rozwoju²¹⁵.

Acedia stanowi „ósmą myśl” wśród wskazań opracowanych przez Ewagriusza. Jest to jednak lista niebezpiecznych myśli, w odróżnieniu od ogólnej ich definicji jako przejawów „wrażliwości i czucia” człowieka. Autor zwraca uwagę, iż cierpienie duchowe odbija się na somatycznej kondycji człowieka np. przez przyzwolenie na gniew czy żądze osłabiające ciało. W głębszym jednak wymiarze antropologia Ewagriusza daje nadzieję, że niezniszczalne w człowieku są jedynie nasiona cnót, które dziedziczy on od rodziców i nosi je w swojej naturze. Człowiek może być zatem pobudzany do dobra poprzez naturę, która jest darem Boga. Cokolwiek włada człowiekiem na skutek błędów, nie włada nim samodzielnie czy nieodwołalnie. Bunge zauważa także, iż z całej koncepcji przebija wiara w wolną wolę człowieka. Tutaj też autor dostrzega największy kontrast wobec popularnej teorii determinizmu obecnej we współczesnej psychologii i próbującej wyjaśniać genezę licznych przeżyć wewnętrznych oraz postaw życiowych²¹⁶. Mnich proponuje jako środki zaradcze modlitwę oraz wzór Chrystusa kuszonego na pustyni, a czasami także owe „osiem myśli” ogranicza do trzech, z którymi zmagał się Zbawiciel: obżarstwa, chciwości i próżności. Dalej wymienia osiem cnót, których rozwój przeciwstawia się grzechom: wstrzeźliwość, roztropność, ubóstwo, radość, wyrozumiałość, cierpliwość, skromność i pokora²¹⁷. Co istotne, władze duszy są zawsze przypisane do dobra, natomiast nie są jednoznacznie przypisane do zła. Optymizm Ewagriusza zasadza się na nadziei współpracy i synergii z Bogiem. Do Niego należy pierwsze i ostatnie słów, również w odniesieniu do życia każdej osoby²¹⁸. Ewagriusz chce doprowadzić całego człowieka do wyzwolenia z grzechu, do dotyczy także jego umysłu²¹⁹.

Acedia jest końcem łańcucha ośmiu myśli, często także jest kojarzona czy nawet wymieniana zamiennie wraz ze smutkiem. Ewagriusz w specyficzny sposób, oddziela cechy

²¹⁴ Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 30-36.

²¹⁵ Por. A. Suchańska, A. Worach, *Złożoność koncepcji siebie a poczucie tożsamości*, „Roczniki Psychologiczne” 26 (2013) nr 2, s. 199-215.

²¹⁶ Por. R. Kadzikowska-Wrzošek, *Determinizm i nieświadoma wola a podmiotowość*, „Psychologia Społeczna” 21 (2012), s. 140-150.

²¹⁷ Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 45-51.

²¹⁸ Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 54-56.

²¹⁹ Por. G.Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 62.

„zwierzęce” i „ludzkie” w człowieku, co także jest interesujące z punktu widzenia psychologii, która w mózgu człowieka wyodrębnia części ludzkie i zwierzęce, mówiąc o tzw. mózgu gadzim, stanowiącym pierwotną część mózgu w perspektywie filogenetycznej²²⁰. Autor „zwierzętom” przypisuje na przykład gniew i pożądlivość, a za „ludzkie” uważa pychę, próżną chwałę i przygnębiecie. Acedia jest swoistą mieszkanką, chaosem. Także porównanie do ślepej uliczki oddaje jej charakter jako pułapki. Antidotum na acedię stanowi właściwie rozumiana terminu *apatheia*, czyli beznamiętność, gdyż acedia jest namiętnością, „zduszeniem” umysłu, pojmowanego jednak jako logos, nie intelekt²²¹. Bunge podkreśla, że człowiek ma wypowiedzieć się przeciwko sferze irracjonalnej na korzyść Logosu, nie ma jednak wypierać jej. *Apatheia* jest jednak stanem pożądanym, gdyż jako jedyna wyzwala tę siłę, którą człowiek otrzymuje od Boga. Wśród objawów acedii występują bardzo różne zjawiska. Bunge, porządkując je, wymienia: niezdolność do wyciszenia się, samooszukiwanie i wynajdowanie pretekstów do grzechów czy niepotrzebnych zmian, wałęsanie się myśli, także lęki, przerażające sny, demoniczne wizje, aktywizm, trudności w modlitwie, oskarżanie przełożonych. Acedia nie pozwala człowiekowi zreflektować się, że osoby, które oskarża lub tkwi z nimi w konflikcie, stanowią jedynie teren jego własnej walki ze „zranionym ja”²²². Źle pojęte szukanie siebie samego jest nazywane u mnicha „zakochaniem w sobie samym”, co stanowi antytezę miłości do Boga. Demon acedii wmawia człowiekowi, iż to, co należy do Boga, jest ludzkie. Najpoważniejszą pokusą jest tu jednak samobójstwo²²³.

Ewagriusz jako antidotum na acedię proponuje widok człowieka cierpiącego, który wyzwala współczucie. Przeczy to wyniosłości, a także przywraca człowieka do rzeczywistości, ale istnieje tu podobny problem dumy oraz pokory, który poruszali już inni autorzy ukazywani w niniejszym podrozdziale. Człowiek ma ćwiczyć wytrwałość, pozostać na jednym miejscu w kontekście życiowego celu czy uczestniczenia we wspólnocie, gdyż jego zmiana przyniesie jedynie pozór ulgi. Również przyjaźń pomiędzy mnichami stanowi swoistą odtrutkę wobec acedii. Bunge zwraca uwagę, iż mnisi stosunkowo często przyjmowali gości, np. w postaci uczniów. Kolejną ważną sprawą jest posiadanie ojca duchowego i wyjawianie swoich uczuć, a z drugiej strony samodzielne podjęcie ojcostwa duchowego²²⁴. W ten sposób Myśliciel z Pontu kreśli koncepcję podobną do współczesnych założeń prawidłowo realizowanej terapii, gdzie każdy terapeuta powinien przechodzić superwizję, czyli proces konfrontacji swoich doświadczeń z innym specjalistą²²⁵

²²⁰ Por. A. Florczyk, *Psychosomatyczne mechanizmy bezpieczeństwa człowieka* [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa* 34 (2017) nr 1, s. 431-439.

²²¹ Por. M. Tobon, *„Apatheia” in the Teaching of Evagrius Ponticus*, Univerysty College, London 2010, s. 40-54.

²²² Por. G. Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 80-97.

²²³ Por. G. Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 102-108.

²²⁴ Por. G. Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 114-121.

²²⁵ Por. L. Kalita, A. Bitner-Jakubowska, E. Buzun, P. Dworczyk, M. Giza, A. Henzel-Korzeniowska, J. Kitrasiewicz, A. Mędrzejewska, M. Szmalec, M. Witkowska, J. Zboińska, *Kompetencje potrzebne do prowadzenia terapii psychoanalitycznych i psychodynamicznych w Polsce*, „Psychoterapia” 197 (2021) nr 2, s. 51-66. W. Sadowska, *Superwizja – model i zastosowanie*, „Coaching Review” 4 (2012) nr 1, s. 88-103.

Ewagriusz nie namawia do wycieńczającej pracy ponad siły, ale wyznaczenia rozsądnej miary w każdym dziele. Kolejnym środkiem jest dokładna praca, jednak nie zmierzająca do niepohamowanej pracowitości. Dyscyplina w spożywaniu posiłków także jest tu bardzo ważna, gdyż asceza ma być dobrana do możliwości danej osoby. Modlitwa psalterzem jest ważną dla Ewagriusza praktyką, podobnie jak zwykła modlitwa stanowi antytezę gniewu, który ze swej strony zaciemnia umysł. W ten sposób Autor wyprzedza współczesne odkrycia psychologii w dziedzinie wypalenia zawodowego, pracoholizmu oraz negatywnych skutków konsumpcjonizmu²²⁶.

Myśl Ewagriusza z Pontu napawa optymizmem, gdyż acedia nierzadko okazuje się próbą, która doprowadza człowieka do dobra, ofiary cierpienia dla Chrystusa. Tu także: „Acedia, duchowa depresja, traci w ten sposób z czasem swój pozornie całkiem bezsensowny, często niszczycielski charakter i staje się drogą autentycznego życia chrześcijańskiego, prawdziwego *naśladowania Chrystusa*”²²⁷. Acedia czy w analogii także depresja okazuje się, według Bunge’a, możliwością początku nowego życia. Nie jest ona jednak cierpiętnictwem. Przynosi pozór pokoju, który jednak może być przepracowany i ukształtowany jako Boży pokój, co kończy doświadczenie acedii. Również ważnym spostrzeżeniem autora jest fakt, iż człowiek po takim doświadczeniu: „nie jest już w prawdzie z *tego świata*, lecz również nie jest mu «obcy». W istocie bowiem pozostaje on bliższy światu i swoim braciom niż oni samym sobie”²²⁸. Współczesna psychologia biegu życia również postrzega kryzysy jako momenty zwrotne i rozwojowe. Chociaż odróżnia je od kryzysów egzystencjalnych, to jednak definiuje jako czas utraty lub uświadomienia sobie własnych ograniczeń²²⁹.

Gerard G. May w swoim opracowaniu porusza temat nocy ciemnej, której definicja wymaga najpierw nakreślenia- choć jedynie w zarysie- koncepcji dynamiki życia duchowego, którego autorami są Teresa z Avili oraz Jan od Krzyża. Autor wyjaśnia, iż większość użytych przez Jana idei i obrazów pochodzi od świętej, on jednak dokonał opracowania i stąd to jemu przypisuje się ich autorstwo. Na początku pojawia się definicja duszy. Jest ona tożsama z całym człowiekiem w jego głębi; dusza to dosłownie- osoba widziana „duchowymi oczami”. Człowiek w owej głębi jest także w nierozzerwalnej jedności z Bogiem, przy czym autor wyjaśnia: „Jedność ta jest tak głęboka i kompletna, że szukanie Boga musi obejmować samowiedzę, a samowiedza musi obejmować Boga”²³⁰. Dalej, autor wyjaśnia, iż jedność z Bogiem jest ludzką naturą i jest niezbędna dla samego bycia człowieka. A jednak, ludzka świadomość nie uprzytomnia sobie tejsze prawdy, człowiek myśli o Bogu jako będącym „tam”, podczas gdy siebie umiejscawia „tutaj”. Wizja siebie jako bytu oddzielnego jest pierwotna, musi dopiero upaść na drodze duchowej, której jednym z motywów jest etap poświęcenia dotychczasowego obrazu siebie. Także wszelkie etykiety o Bogu już oddzielają człowieka od Niego. Z tych względów pojawia się metafora relacji z Bogiem, jako dynamicznego

romansu²³¹ Jest ona, obok innych metafor, użytecznym przybliżeniem ilustrującym, że duchowa podróż świadomości, tożsama z życiem duchowym, wymaga tego rodzaju obrazów. Są one potrzebne wędrującemu człowiekowi i nie należy ich traktować jako adekwatnych, z drugiej zaś strony nie należy z nich rezygnować. Człowiek rodzi się nie tylko związany z Bogiem, ale i wyposażony w tęsknotę za Nim. Owa „radykalna niepełność” jest faktem, z drugiej strony jednak człowiek „trwa w uśpieniu”, nie dostrzega zatem nawet prawdy o swojej tożsamości i celu swojego stworzenia²³².

Mistycy hiszpańscy mówią o kręgach duszy, także używają pojęcia *nada* czyli „nic”, które to określenie przystaje do wszelkich obiektów uwagi człowieka, które mogą zostać uświadomione, a w których nie mieści się Bóg. Ponownie jest On zbyt blisko, by stanowić obiekt. Człowiek zamiast Boga przywiązuje się do owych ziemskich zamienników, co jest tożsame z idolatrią, a sam pragnie dobrze się czuć, unikać bólu, stąd nabywa rozmaitych nawyków. Autor dostrzega jednak, że proces tego rodzaju nie jest możliwy do uniknięcia. Sam charakter mechanizmów uczenia się wymusza na mózgu człowieka tworzenie nawyków. Te z nich, które nie są pożyteczne, May definiuje jako uzależnienia z punktu widzenia psychologii. Obiekty przywiązań i uzależnień zabierają jednak człowiekowi perspektywę Boga; tu także następuje styk interesujących nas dwóch dziedzin. Warto zauważyć, że również współczesne badania potwierdzają, że osoby uzależnione, mimowolnie uznają za wartość nadrzędną przedmiot uzależnienia, niezależnie czy jest nim substancja psychoaktywna, czy czynność. W ten sposób zamykają się na wartości wyższe, w tym duchowe²³³. Ciemna noc duszy pojawia się, jako proces trudny w doświadczeniu, a jednocześnie zbawienny dla duszy. Jej przebliski pojawiają się w sytuacji, gdy człowiek kwestionuje dotychczasowe cele, May w stosunku do Jana od Krzyża uwspółcześnia je i przedstawia jako np. karierę, bądź dostrzeganie braków w ziemskich związkach. Różny jest czas uświadomienia sobie, iż nic z ziemskich rzeczy, pomimo starań, aby się przystosować, nie angażuje człowieka w pełni. Ciemność nie jest w koncepcji czymś negatywnym, gdyż posiadając różne aspekty, raczej obrazuje

²²⁶ Por. G. Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 122-163. M. Anczewska, P. Świtaj, J. Roszczyńska, *Wypalenie zawodowe*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 14 (2015) nr 2, s. 67-77. B. Dudek, *Pracoholizm – szkodliwy skutek nadmiernego zaangażowania w pracę*, „Medycyna Pracy” 59 (2008) nr 3, s. 247-254. G. Wąchoł, *Wartości duchowe jako odpowiedź na zjawisko konsumpcjonizmu*, [w:] *Człowiek w relacji do... Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej*, red. G. Wąchoł, WN UPJP2, Kraków 2020, s. 87-101.

²²⁷ Por. G. Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 143-144.

²²⁸ G. Bunge, *Acedia duchowa depresja...*, dz. cyt., s. 164-172.

²²⁹ Por. M. Przetacznik-Gierowska, *Zdarzenia życiowe a kryzysy w rozwoju człowieka*, „Chowanna” 1995, 1, s. 5-25.

²³⁰ G. G. May, *Ciemna noc duszy. Depresja a kryzys duchowy oczami psychiatry*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 47-48. Już tutaj widać, iż perspektywa uwzględniająca duchowość diametralnie różni się od psychologicznej, która Boga usuwa bądź ujmuje jako element psychiki, który nie jest w dodatku dla ludzi uniwersalny, nie jest także stały.

²³¹ Jan od Krzyża podaje np. obraz z Pieśni nad Pieśniami, ukazujący biegu duszy śladami Oblubieńca, Por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010, s. 227; mistyk hiszpański pisze nawet: „(...) dusza więcej żyje w tym, co kocha, niż w ciele, które ożywia”, Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa...*, dz. cyt., s. 78).

²³² Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 49-57.

²³³ Por. J. Lickiewicz, *Analiza porównawcza systemu wartości osób z chorobą alkoholową przed i po terapii*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 17 (2004), s. 215-225. M. Filip, *Nowe uzależnienia XXI wieku*, „Wszechświat” 114 (2013) nr 4-6, s. 87-94.

tajemnicę, z którą styka się człowiek podczas swojej duchowej drogi²³⁴. May zauważa, iż pojęcie to koresponduje z odkrytą przez Freuda podświadomością. Podobnie do Teresy i Jana, autorzy psychologiczni nawiązujący do psychologii psychodynamicznej przedstawiają koncepcję, w której to czynniki nieświadome odgrywają zasadniczą rolę w życiu człowieka²³⁵. Jak wyjaśnia autor: „Dla Jana i Teresy ciemna noc duszy jest procesem bezgranicznej miłości, uzdrawiania i wyzwiania. Nie odznacza to jednak, że w ten sposób jest ona odczuwana”²³⁶.

Problem odczuć jest właśnie punktem stycznym nocy ciemnej z pojęciem depresji, które w dalszej części autor próbuje oddzielić od pokrewnego, choć nie tożsamego, zjawiska duchowego²³⁷. Teresa przyznaje, iż noc ciemna jest przez nią odczuwana jako ból, strata, a także opuszczenie, przy czym są to jedynie przebliski procesu duchowego, nieświadomego. Można tu dodać, iż analizowanie ich na gruncie psychologicznym, może całkowicie błędnie interpretować właściwą perspektywę oraz diagnozę. May zauważa, że brak dostępu do działania Boga w ramach nocy ciemnej, jest także ochroną procesu przed mechanizmami obronnymi, które mogłyby mu przeciwdziałać- co w interesujący sposób wiąże mechanizmy psychiki opisane przez Freuda z działaniem Boga. Także niejasność celu ułatwia pierwszy krok na duchowej drodze, wszelka pewność może być tu pułapką, zaś kluczem jest prowadzenie przez Boga dla bezpieczeństwa człowieka w tym procesie. Jako, że to Bóg współtworzy proces, cele są lepsze, niż człowiek może sam osiągnąć. Mistycy hiszpańscy wymieniają wśród tych celów: (1) zaspokojenie najgłębszych pragnień oraz potrzeb duszy, co prowadzi do wyjścia z idolatrii umożliwiającego całkowite oddanie Bogu i Jego miłości; (2) rozwianie iluzji dotyczącej odrębności od Boga, jednocześnie także od stworzenia; (3) wolność do miłości, a także świadomość jedności, które doprowadzają do życia w Bogu, dzięki czemu człowiek otrzymuje pewność współczucia Boga oraz usposobienie do współpracy z Nim²³⁸.

Dalej wyjaśnione są tzw. okresy nocy ciemnej: bierna i czynna. Błędem jest jednak postrzeganie jednej jako przygotowania do drugiej, a także zakładanie, iż to wysiłek człowieka przygotowuje go na przyjęcie daru od Boga. Ponownie oba pojęcia opisują doświadczenie, nie zaś obiektywny porządek procesów, które rzeczywiście się toczą. Perspektywa człowieka jest zmienna,

²³⁴ Por. J. Gogola, *Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2018, s. 221.

²³⁵ Por. M. Romanowska, B. Dobroczyński, *Procesy nieświadome we współczesnej terapii poznawczej Aarona T. Becka*, „Psychoterapia” 198 (2021) nr 3, s. 5-15.

²³⁶ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 57-74.

²³⁷ Na gruncie polskim refleksję wiążącą problematykę nocy ciemnej z depresją podejmuje wspomniany już duchowny Krzysztof Grzywocz. Za hiszpańskim mistykiem więź ze Stwórcą definiuje jako najbardziej naturalny związek człowieka. Także w tym kontekście głód Boga jest pierwotną przyczyną depresji- dopiero dalej znajdują się zakłócone relacje z ludźmi K. Grzywocz. *Przesłonięte światło...*, dz. cyt., s. 94. Grzywocz powołuje się także na polską profesor psychologii Zenonę Płużek, która nazywa „Noc ciemną” Jana od Krzyża najlepszym podręcznikiem dotyczącym depresji. Jednakże droga świętego jest nietypowa. Podczas, gdy chorzy ludzie izolują się „w swojej izbie”, on podążył za depresją, pozwolił się „prowadzić i pouczyć” Por. K. Grzywocz. *Przesłonięte światło...*, dz. cyt. s. 80- 81. W innej pracy Grzywocz wzmocni swoje wcześniejsze twierdzenie- nazwie Jana od Krzyża „głębszym psychoanalitykiem” od samego twórcy psychoanalizy, gdyż poza aspektem stłumionej gniewliwości i pożądlivosti, jako klasycznych przyczyn depresji, hiszpański mistyk zbadał także rozum, wolę i pamięć K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz.cyt., s.160.

²³⁸ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 74-80.

związana z czasem, jednak wszelkie wzniosłe intencje, a także starania, pochodzą od Boga. Iluzja człowieka, iż sam wybiera cele i środki, doprowadza do zwodniczego uczucia sukcesu lub porażki. Chodzi tutaj raczej o postawę przyjmowania, nieustanne „tak”, które zacierają owe subiektywne doświadczenia. Wszelkie władze człowieka: intelekt, pamięć, wola, nie są zdolne do uchwycenia Boga, gdyż muszą one wszystkie zostać „zaciemnione” i uwolnione. Linearność tego procesu także jest iluzją. Noc czynna jest związana z pobożnymi praktykami, dyscypliną, zaś noc bierna występuje, gdy dusza postrzega, iż nie ona działa, a Bóg prowadzi do upraszczania, nie komplikowania, „odejmowania”, a nie dodawania czegoś do życia człowieka. Nawet obrazy Boga oraz ulubione niegdyś formy duchowości wydają się puste²³⁹. Choć cele są jasno określone, dusza wciąż popada w pułapki starego myślenia oraz odczuwania charakterystycznego dla wcześniejszego życia. Popada też we frustrację pytając, co robi źle, zмага się z utratą- rezygnację z dotychczasowych dóbr może co prawda odczuć jako odprężenie, ale także możliwe jest bolesne odczucie wydzierania jej czegoś. Wszystko to służy jednak poznaniu życia duchowego jako dynamizmu, który nie prowadzi do spełniania powierzchownych pragnień. Trwałe poczucie Boga w życiu, nawet to związane z życiem rodzinnym, czy pięknem przyrody, upada na rzecz prawdziwego Boga, który stawia wyzwania, popycha do rozwoju i ryzyka. Człowiek jednak i tu pozostaje w swoim ograniczonym oglądzie sytuacji, obawiając się, czy aby nie stracił wiary, ale w końcu jednak nadchodzi zrozumienie. May przytacza porównanie, w którym Bóg „odstawia człowieka od piersi”- co ponownie przywołuje skojarzenia z nurtami psychoanalitycznymi, zwłaszcza Melanie Klein²⁴⁰. Nawet odpowiedzi na wieloletnie modlitwy nie mogą stać się idolem. Człowiek zaczyna inaczej funkcjonować, np. przyjmuje „zaproszenia Boga”, idzie tam, dokąd nie chce pójść. Nawet jednak największe przejaśnienia wciąż pozostawiają tajemnicę Boga.

Człowiek nabywa dystansu do swojego rozumu i intelektu, uświadamia sobie, że nie tylko pomagają, ale i mącą spotkanie z Bogiem, często przeszkadzają kontemplacji. Najcenniejsze elementy opisywanego procesu wciąż pozostają z powyższych względów w ukryciu. „Wolność od” przechodzi w „wolność do”. Za szczyt życia duchowego obierają mistycy wypełnienie dwóch Przykazań: Przykazania Miłości Boga i bliźniego. Człowiek przestaje tu odróżniać pragnienia swoje od Bożych pragnień Jak pisze sam Jan od Krzyża: „Właściwością miłości jest zrównanie kochającego z tym, co kocha”- Jan od Krzyża. Pieśń Duchowa, s. 256. Dusza czuje się wywyższona, jednak nie dla samej siebie, gdyż przyjmuje dary od Boga, a także jest w gotowości do podejmowania działań pochodzących od Niego. Przesunięcie od medytacji, zależnej od człowieka, ku kontemplacji, zależnej jedynie od Boga, sprawia, iż człowiek dostrzega w sobie „świętą ziemię” czy „świątynię”²⁴¹.

²³⁹ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 81-94.

²⁴⁰ Por. Klein M. *Pisma, tom II. Psychoanaliza dzieci*, GWP, Gdańsk 2019.

²⁴¹ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 94-108. W sposób dokładny autor opisuje medytację oraz kontemplację w dalszym fragmencie dzieła: Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 110-118. Także Grzywoczek kreśli we wnętrzu ludzkim obraz świątyni, która zajmuje „bezgraniczną przestrzeń”, zaś po utracie więzi z Bogiem

Na potrzeby pracy warto także podać przykłady metafor używanych przez św. Jana i św. Teresę, co także obrazuje ich antropologię, a dla nas, kreśli granicę między psychologią a teologią²⁴². Wewnętrzny ogród, który ma rozkwiąć, potrzebuje wody – modlitwy, opisywanej jako miłosna uwaga. Aby pozyskać wodę, można wyciągać ją ze studni, co odpowiada medytacji. Użycie koła wodnego kosztuje mniej wysiłku, a pozwala na pozyskanie większej ilości wody, co odpowiada modlitwie prostoty. Dalej woda rozwija pąki kwiatów, co odpowiada kolejnemu stopniowi zjednoczenia, aż wreszcie modlitwa zjednoczenia obrazowana jest przez użyzniający deszcz. Nie są to stopnie, ani stany, a raczej przeżycia. Duszę ma w całym procesie charakteryzować skupienie, uciszanie umysłu. To także pomaga jej nie przyspieszać, ani też sztucznie nie tworzyć stanu skupienia związanego z wynoszeniem się duchem. Zasadniczo, Bóg w dalszej części modlitwy robi za duszę wszystko, człowiek może pracować i jednocześnie być zanurzony w modlitwie, może łączyć w sobie cechy ewangelicznych przyjaciółek Jezusa Marty i Marii, gdyż uwaga jest otwarta, natomiast wrażliwość na „tu” i „teraz” zachowana. Władze człowieka mogą być w różnym stopniu zjednoczone z Bogiem, stąd doświadczenie modlitwy jest różne. Mogą być najgłębsze, gdy władze są całkowicie zjednoczone z Bogiem. Tu znikają tęsknoty za ziemskimi przyjemnościami czy celami, choć dusza jest świadoma, iż nie ma jeszcze wszystkiego na poziomie ducha i doświadcza w ten sposób „chwalebnej niewiedzy”. Ostatni etap symbolizowany przez deszcz, może wiązać się z omdleniem, brakiem poczucia ciała i kontaktu ze zmysłami, gdy człowiek traci zwykle rozumienie spostrzeżeń. Co ciekawe, tego doświadczenia bez duchowej praktyki można zwyczajnie nie zauważyć²⁴³.

May podkreśla, iż życie duchowe jest procesem, realnym, gdyż posiada określony cel. Twierdzi, że przeszkodą dla większości ludzi jest niezrozumienie bierności, łączenie jej z czymś negatywnym²⁴⁴ Także codzienne uwarunkowania, choć nie mogą przeszkodzić samym duchowym procesom, potrafią skutecznie zaciemniać ich świadomość. Początkujący, zgodnie z opisem mistyków hiszpańskich, znajduje się w ambiwalencji i chce odpocząć od zmagania, ale czuje wstręt

pozostaje pustka Por. K. Grzywocz. *Przesłonięte światło...*, dz. cyt., s. 64. Grzywocz zwraca także uwagę, że teologiem, który po raz pierwszy ujmuje problem depresji w powiązaniu z nocą ciemną jest Romano Guardini w pracy „O sensie melancholii”. Guardini twierdzi, że depresja „pyta” o największą możliwą stratę człowieka, a jest nią brak doświadczenia realnej więzi z Bogiem. Por. K. Grzywocz. *Przesłonięte światło...*, dz. cyt., s.63.

²⁴² Co ciekawe, Edyta Stein, którą można nazwać kontynuatorką myśli hiszpańskich mistyków, uznaje ascezę za proces, w którym następuje przełamanie dominacji psychologicznej struktury człowieka na korzyść duchowej, która jest w stosunku do niej sferą głębszą Por. A. Walerich, *Jan od Krzyża i Edyta Stein. Wyobrażenia i obraz w procesie mistycznym*, Księgarnia Akademicka. Kraków, 2013, s. 146. Również u Grzywoczca znajdują się inspiracje pismami Edyty Stein. Życie człowieka rozgrywa się według mistyczki na granicy pustki i „Pełni Bytu”, jaką jest Bóg. Grzywocz analizuje niektóre wątki biograficzne świętej. Doświadczenie pustki urealnia człowieka- nie należy zbyt szybko zabierać mu tego doświadczenia, gdyż jest ono duchowe. Człowiek dochodzi do prawdy, że został stworzony z nicości, a jako, że nie istnieje metafizyka nicości, powinien zwrócić się w drugą stronę. Wówczas ze ślepcy przemienia się w wierzącego. Rozsypanie tego, co ludzkie, może być tu postrzegane jako duchowo cenny moment. W Kościele, co dopowiada Grzywocz, grzeszność członków podobnie- ustępuje obiektywnej świętości udzielonej ludziom przez Boga, Por. K. Grzywocz, *Uczucia niekochane*, w: *W duchu i przyjaźni*. Red. Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2017, s. 278- 287.

²⁴³ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 118-132.

²⁴⁴ Tymczasem sam Jan od Krzyża używa np. obrazu duszy, która jest jakby szkicem, wołającej do Boga – artysty, Por. Por. Jan od Krzyża. *Pieśń duchowa*. 2010, Kraków Wydawnictwo Karmelitów Bosych, s. 104.

do utraty kontroli oraz bezradności. Nabywanie doświadczenia w życiu duchowym przychodzi z czasem, wiążąc się z, jak to May nazywa, „odwarunkowywaniem”- co jest pojęciem zaczerpniętym z kolei z psychologii behawioralnej. Formy nocy ciemnej są ściśle indywidualne, posiadają bardzo różne przejawy. Co ciekawe, autor mówi też o dzieciństwie, gdy tajemnice były bardziej chciane i rozumiane. Kontemplacja jest w tym kontekście swoistym odwracaniem zmian dorosłości, która przyjęła, iż niewiedza oznacza słabość, a tajemnica oznacza coś do odkrycia tu na ziemi, a nawet wroga. Dorosłość skrywa paradoksy, z którymi radzi sobie dziecko²⁴⁵ Dorosły rozum odczytuje błąd tam, gdzie odsłania się droga. Odpowiedzią jest radykalne zaufanie Bogu²⁴⁶. Idąc za tą ideą można przytoczyć liczne analizy, których autorzy zauważają problem współczesnych społeczeństw z rozumieniem symboliki i metafor. Przejawia się to w uproszczeniu używanego języka, a czasem nawet w jego zubożeniu, a poszczególni przedstawiciele nowoczesnych społeczeństw, przekonani o nieograniczonej możliwości poznawania świata narzędziami nauki, redukują dane religijne uważając je za niepotrzebne, a niekiedy nawet prymitywne. W konsekwencji, często dochodzi do nieporozumień w dialogu religii z instytucjami laickimi, a samo społeczeństwo coraz bardziej wykazuje cechy narcystyczne²⁴⁷.

Aby odróżnić noc ciemną od „grzechu i niedoskonałości, depresji [hiszp. melancholia-przyp.J.M.-D] bądź chorób fizycznych”, autor używa trzech znaków nocy ciemnej za Janem od Krzyża, wymienia: (1) pojawienie się oschłości i stagnacji w modlitwie i życiu; (2) zniechęcenie w stosunku do starych zwyczajów, tutaj ból z powodu poczucia, iż zdradza się Boga lub przyjaciół; dodatkowo pomaga on odróżnić noc ciemną od oziębłości albo niedbalstwa, z kolei pragnienie służenia Bogu nie pojawia się w melancholii; (3) pojawienie się prostego pragnienia miłości Boga. W jeszcze innym miejscu pojawia się obserwacja, iż w depresji upośledzeniu ulega poczucie humoru, skuteczność działania, a także współczucie dla innych, czego nie obserwuje się w nocy ciemnej. Istotne są także „duchy nocy”: duch cudzołóstwa – powiązany z idolatrią, gdy człowiek, szukając satysfakcji, zmienia obiekty zainteresowania, które nie są Bogiem; duch bluźnierstwa – zarzucający Bogu opuszczenie, przy czym stan jest tak dojmujący, iż dusza niemal jest przymuszona do tego rodzaju grzechu, jednak jedynie tą drogą objawia się prawdziwy Bóg; duch zamieszania – jako ostatni, który odpowiada za własne produkowanie mnogich rozwiązań danej sytuacji, choć jedynie nawiązanie więzi z Bogiem, czyli „zjednoczenie z Mądrością” jest właściwą

²⁴⁵ Por. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Żółty zeszyt*. Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2016. Warto zauważyć, że mistycy hiszpańscy są także u Grzywocza wzbogaceni elementami inspiracji Małej Tereski z Lisieux. Autor definiuje okres dzieciństwa, ale i stan, gdy człowiek dorosły na nowo potrzebuje doświadczyć synostwa. Jak pisze: „Dzieciństwo jest nieustannym ucztowaniem” i wyjaśnia, że jeśli tu jest brak, człowiek dorosły powraca tu w stanie depresji – por. K. Grzywocz. *Przesłonięte światło...*, dz. cyt., s. 49. Grzywocz twierdzi także łącząc dwie dziedziny, że ludzie są albo Bożymi Dziećmi, albo mają „niekończącą się chorobę sierocą” K. Grzywocz. *Przesłonięte światło*, dz. cyt., s.102. Dzieciństwo należy także odróżnić od infantylizmu, w którym następuje zamknięcie w swoim świecie- Por. K. Grzywocz, *Patologia duchowości*, dz. cyt., s.103-111.

²⁴⁶ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 132-140.

²⁴⁷ Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Aletheia, Warszawa 2010, s. 75-81. Ch. Lasch, *Kultura narcyzmu*, SEDNO, Warszawa 2018, s. 76-95.

drogą²⁴⁸.

Na kanwie rozważań May wysnuwa jeszcze kilka innych, ważnych wniosków, które mogą służyć także współcześnie, zarówno psychologom, jak i teologom. Można je sklasyfikować w dziesięciu, zaprezentowanych poniżej obszarach tematycznych.

(1) Zmysły człowieka, według analizowanej koncepcji, są stale przesycone nagrodami, człowiek zaś nabywa tolerancji podobnej jak to ma miejsce w procesie uzależnienia²⁴⁹. Jedyne ponowne zwrócenie się ku prostocie, odbudowuje niewinność, czujność, wrażliwość i pokój, które są naturalnymi stanami duszy i wiążą się z doświadczeniem nieporównywalnej do innych radości, mogą ten stan odwrócić. Wskutek tego procesu człowieka opanowuje miłość do Boga, innych i świata. Można ten obraz uznać za opis zdrowia duchowego.

(2) Zdaniem Maya, Teresa z Avila i Jan od Krzyża odkrywają cztery wieki przed powstaniem psychologii jako dyscypliny naukowej, mechanizmy obronne i warunkowanie behawioralne, zaburzenia afektywne, psychozy, uzależnienia, procesy uwagi i świadomości. Wiarygodność autorów poświadczają zarówno poparcie ich rozważań własnymi przeżyciami egzystencjalnymi, jak i doświadczenie bycia kierownikami duchowymi. Dodatkowo wartość ich rozważań potęguje użycie różnych języków przekazu takich jak poezja, co zdaniem Maya bywa bardziej przekonujące od dyskursu naukowego²⁵⁰.

(3) Analiza dokonań Teresy z Avila i Jana od Krzyża powstała w środowisku, gdzie nad wyraz uduchowiano choroby psychiczne, przez co ich rozróżnienie na zjawiska duchowe i psychiczne jest świadectwem znajomości, oczywiście adekwatnie do tamtych czasów, obu sfer życia człowieka. Dlatego ich koncepcja, wsparta fachowym komentarzem Maya, może być przykładem łączenia psychologii z teologią, a dodatkowo służy obu dziedzinom.

(4) Pomiędzy nocą ciemną i depresją występują poważne różnice, ale także podobieństwa. Autor wskazuje, że związana z nocą ciemną żaloba może przerodzić się w depresję. Z kolei żal i ból w nocy ciemnej bywają tu, zdaniem Jana od Krzyża, związane z melancholią. W każdym przypadku należy leczyć depresję, także w przypadku wątpliwości, z jakim procesem lekarz ma do czynienia²⁵¹.

(5) Ciemna noc i rozważania jej mechanizmów mogą zdaniem autora pomóc osobom uzależnionym. Kolejne kroki w samopomocowej terapii Anonimowych Alkoholików, zdaniem

²⁴⁸ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 143-161.

²⁴⁹ Por. M. Griffiths, *A >>components<< model of addiction within a biopsychosocial framework*, "Journal of Substance Use" 10 sierpień (2005) nr 4, s. 191-197; Por. J. Gogola, *Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2018, s. 170.

²⁵⁰ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 156-160.

²⁵¹ Por. K. Sikora, *Terapia poznawczo-behawioralna wrażliwa na religię i duchowość – refleksje etyczno-zawodowe*, „Psychologia Wychowawcza” 2019 (15), 215-219. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 161-163. Co ciekawe, autor uznaje w tym miejscu, iż niechęć wobec farmakoterapii posiada korzenie w dualizmie materii i ducha, jednak wpływ na duchowość zwłaszcza współcześnie stosowanych leków nie jest jednoznacznie negatywny. Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 164-165.

Maya, przypominają wręcz język nocy ciemnej²⁵² Noc ciemna jest też przeżywana przez osoby trzeźwiejące, w procesie leczenia, a subtelne mechanizmy i niezdecydowanie przemieniają się tu w rozpacz i rozwiązanie, które wymaga mocnych środków wobec świadomości swojego położenia. Obraz Boga, nawet negatywny, zmienia się tu w ratującą Siłę Wyższą. Konieczność kontaktu zaś ustępuje miłosnej potrzebie kontaktu. Bożek powrotu do zdrowia, jak wyjaśnia May, może w tym procesie ustąpić miejsca prawdziwemu Bogu²⁵³. Na podobnym założeniu o konieczności zwrócenia się do Boga lub innej Siły Wyższej bazuje samopomocowa terapia ruchu Anonimowych Alkoholików i inne pokrewne tego typu zrzeczenia (np. Anonimowi Narkomani, Anonimowi Seksoholicy itp.). Okazuje się, że przezwyciężając silny kryzys konieczne jest zwrócenie się do Boga, które z czasem przeradza się z elementu terapeutycznego w szczere pragnienie poszukiwania Go²⁵⁴

(6) Walorem rad mistyków hiszpańskich jest ich plastyczność i możliwość dostosowania do osobowości, każdy człowiek ma tu sam wyczuwać, co jest istotne, co mu „pomaga” na drodze duchowej. O plastyczności, rozumianej jako zdolność modyfikowania niektórych procesów, a nawet struktur nerwowych, mówi również współczesna neuropsychologia. Uznaje ten proces za kluczowy dla wielu sytuacji, zwłaszcza terapii i pokonywania kryzysów²⁵⁵.

(7) Co ciekawe, May czyni rozgraniczenie między drogami duchowymi mężczyzn i kobiet. Podkreśla, że podczas, gdy Jan rozpoczyna z pozycji dumy, Teresa rozpoczyna od zwątpienia w siebie oraz nadmiernego polegania na innych.

²⁵² Zgodnie z drogą „Dwunastu Kroków” AA, które od początku istnienia grup samopomocowych należy realizować po kolei, z uczciwością, a także swoje postępy omawiać z przydzielonymi do tego osobami, także w wolności- z grupą na mityngach. Program zawiera takie punkty jak: (1) przyjęcie prawdy o własnej bezradności- można powiedzieć, perspektywy pokory wobec sytuacji uzależnienia; (2) uwierzenie w Siłę Wyższą, która wobec bezradności człowieka może zaingerować w jego życie, przywracając mu zdrowie; (3) powierzenie woli i życia opiece Boga- z zastrzeżeniem: „jakkolwiek Go pojmujemy”; (4) gruntowny i odważny- można ująć- rachunek sumienia; (5) odbycie swoistej spowiedzi- przyznanie się do błędów, której adresatem jest sama osoba, Bóg, a także drugi człowiek; (6) otwarcie na działanie Boga, które ma uwolnić człowieka od wad charakteru; (7) proszenie o to; (8) sporządzenie listy osób skrzywdzonych; (9) zadośćuczynienie im poprzez osobiste zaangażowanie- o ile nie jest to związane z dalszymi zranieniami; (10) ciągły, systematyczny rachunek sumienia- łącznie z natychmiastowym przyznawaniem się do błędów; (11) dalsze życie z Bogiem, z prośbami o Jego łaskę, wraz z poszukiwaniem Jego woli i również prośbami o siłę do jej wypełnienia; (12) tak zwane „niesienie posłania” innym- a także dalsze stosowanie powyższych zasad w każdej sytuacji. Por. Anonimowi Alkoholicy, *Big Book. Wielka Księga*, 1979 s. 56. Tego rodzaju wskazania stanowią swego rodzaju połączenie wiedzy psychologicznej o uzależnieniach, która wyznacza konieczność zmian, z drogą owych zmian zaczerpniętą w dużej mierze z propozycji chrześcijaństwa. Zwłaszcza widoczny jest element analogii do spowiedzi- tu ruch nie przypomina typowej terapii, ale w sposób konieczny włącza wątek moralności, aby pomóc człowiekowi uregulować jego życie i relacje. Otwarcie na działanie Boga jest także tym wątkiem, który wyróżnia grypy AA od innych ruchów samopomocowych, tworzonych w kontekście odmiennych problemów związanych ze sferą ludzkiej psychiki.

²⁵³ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 165-169. W innej pracy Maya wprost określa on obszar, w którym porusza się duszpasterz oraz osoba chorująca. Aby nakreślić powagę sytuacji, posługuje się porównaniem do „psychicznego nowotworu”- Por. G. May, *Uzależnienie i łaska. Miłość, duchowość, uwolnienie*, Media Rodzina, Poznań 2011, s. 29. Szczególnym niebezpieczeństwem uzależnień jest fakt, iż „zajmują miejsce miłości” - G. May, *Uzależnienie i łaska...*, dz. cyt. s. 29.

²⁵⁴ Por. M. Wnuk, *Rola religijności dla nadziei Anonimowych Alkoholików*, „Polskie Forum Psychologiczne” 13 (2008) nr 1, s. 33-49.

²⁵⁵ Por. K. Rymarczyk, I. Makowska, K. Pałka-Szafraniec, *Plastyczność dorosłej kory mózgowej*, „Aktualności Neurologiczne” 15 (2015) nr 2, s. 80-87. S. Steuden, K. Janowski, *Trauma – kontrowersje wokół pojęcia, diagnoza, następstwa, implikacje praktyczne*, „Roczniki Psychologiczne” 3 (2016), s. 549-565.

(8) Noc ciemna w opinii autora uczy także kierownictwa duchowego, a święci, na których rozważaniach się oparł, sami doświadczyli błędów kierownictwa oraz pomagali osobom, które były prowadzone bez należytego zrozumienia procesów. Dotyczy to zwłaszcza zalecenia odejścia od głębszego wejścia w noc. Autor zauważa, iż specyfika nocy ciemnej może uświadamiać o prowadzeniu Boga, nauczyć także tego rozgraniczenia tych z kierownikami, którzy jednocześnie, w dobie popularności teorii psychologicznych oraz w mnogości ich narzędzi, zdają się zapominać, iż kierownictwo nie jest psychoterapią, gdyż jak to zostanie jeszcze ukazane w rozdziale 3, są to różne role pomocowe²⁵⁶. A jednak, według May'a, człowiek w procesie duchowym często sam ma rozeznawać swoje prawdziwe pragnienia i rozważać skłonności. Także rozeznanie odejścia od danego kierownika powinno rodzić w samym kierowniku akceptację, nie zaś zazdrość, gdyż najważniejsza jest droga człowieka do Boga.

(9) Obserwacje i wnioski w nocy ciemnej zdają się być także pomocne wobec psychologii systemowej. May podkreśla, iż w każdym związku po jakimś czasie odsłaniają się problemy, nowe wyzwania, które para czy rodzina powinna podjąć²⁵⁷.

(10) Autor zwraca uwagę, iż uwolnienie od ziemskich przywiązań upodabnia człowieka do Boga, a jego miłość oraz motywacja odnajdują w Nim źródło. Człowiek zaś staje się na powrót istotą współczującą, to znaczy zajmuje postawę miłości wobec siebie oraz innych stworzeń. Wydaje się, iż jest to perspektywa, która rzuca wyzwanie człowiekowi nauczonemu indywidualizmowi oraz nieustannej kontroli, a jednocześnie zdaje sobie sprawę z braków, jakie w sobie nosi i które rozpoznaje w interesujących go obiektach²⁵⁸.

Obecne przecenianie rozumu i intelektu potrzebuje podobnych koncepcji, aby na nowo odnaleźć punkty odniesienia oraz granice ludzkiego poznania. Wolność, jak zauważa May, może realizować się jedynie w miłości, a jednak tylko człowiek, który w sensie mistycznym rezygnuje z siebie, może do owej miłości dotrzeć. W świetle omawianej koncepcji człowiek odzyskuje cel oraz powód własnego życia, który napawa nadzieją i sensem²⁵⁹.

2.3. Odniesienia wobec psychologii we współczesnym Nauczaniu Kościoła

²⁵⁶ Por. G. Wąchol, *Posługa duszpasterska w środowisku osób zaburzonych psychicznie. Aspekty pastoralne*, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 1, s. 23-39. M. Golczyńska, *Pracować w zespole*, [w:] *Między konfesjonatem a kozetką*, red. K. Jabłońska, C. Gawryś, Warszawa 2010, s. 15–16.

²⁵⁷ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 172-182. Por. Ostoja – Zawadzka K. (1994). Cykl życia rodzinnego [w:] B. de Barbaro (red.) *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*. Kraków: Wyd. Collegium Medicum UJ, s. 18 – 30; Por. Kołbik I. (1994). Procesy emocjonalne w rodzinie [w:] B. de Barbaro (red.) *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*. Kraków: Wyd. Collegium Medicum UJ, s. 31 – 44.

²⁵⁸ Por. A. Seredyńska, A. Gbyl, *Osobowość narcystyczna jako znak czasów?*, [w:] *Młodzi. Przeciw czemu się buntują? Czego pragną? Co budują?*, red. Ł. Kwadrans, E. Sowa-Behtane, B. Stańkowski, WN AIK, Kraków 2015, s. 51-70

²⁵⁹ Por. G. G. May, *Ciemna noc duszy...*, dz. cyt., s. 190-192.

Pomiędzy Ojcami Kościoła a współczesnością przypada długi okres rozwoju psychiatrii, z której ostatecznie wyodrębniła się psychologia. Niniejszy fragment pracy ma na celu ukazanie stosunków Stolicy Apostolskiej z pierwszymi psychologami, których orientacja z uwagi na nowożytnie tendencje w nauce była często agnostyczna lub wprost ateistyczna²⁶⁰. Z tego względu dziedzina teologii od początku istnienia psychologii uchodzi w kręgach naukowych za kontrowersyjną, gdyż generalnie psychologia pomija współcześnie temat religii jako takiej²⁶¹. Papieże schyłku XIX i zwłaszcza pierwszej połowy XX wieku zetknęli się z psychologią jako nauką w ogólnym kontekście sporu z naukami nowożytnymi, z drugiej strony już wówczas wielowiekowym, przynajmniej w wybranych ośrodkach, doświadczeniem troski Kościoła o osoby chorujące psychicznie. W swoim nauczaniu w różny sposób odnosili się do samej nowej dziedziny, jak i praktyk terapii.

W nielicznych źródłach odnajdujemy wypowiedzi głównie związane z psychiatrią. Papież Pius X, którego pontyfikat przypada na początek XX w., wedle relacji Henryka Blessa, skierował do psychiatry dr. Ernsta von Bergmanna następujące słowa: „Powiedzcie waszym chorym, że w swej bolesti psychicznej znajdują najlepszą pociechę i pomoc w prawdach i zbawczych środkach św. Kościoła”²⁶². Z kolei Conrad Baars przytacza opinię Piusa XII na niektóre metody leczenia, wygłoszoną na Kongresie Psychoterapii i Psychologii Klinicznej w Rzymie w 1953 r. Jak twierdzi papież, psychiatria nie może pomijać zjawiska grzechu pacjenta, gdyż jest on także sądzony przez Boga. Tym bardziej, zalecanie grzechu materialnego w celach leczniczych jest nieuprawnione. Stąd także wobec terapii należy zachować priorytet celu Zbawienia, nawet wówczas, gdy ceną jest poprawa stanu pacjenta. Jak kończy papież: „Nigdy nie wolno doradzać świadomych czynów, które

²⁶⁰ W kontekście domniemyanych według nowożytnej, naukowej narracji, odwiecznych sporów nauki z religią, psychiatra Jacek Dębiec porządkuje zjawiska okresu średniowiecza. Proces rzekomej rywalizacji nauki i religii jest jego zdaniem niejednoznaczny. Dementuje także mit, jakoby ofiarami polowań na czarownice były głównie osoby chore psychicznie- por. J. Dębiec, *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, WN UJ Kraków 2000, s. 64. W innym miejscu pisze: „Negatywne dzieje demonologii w Europie wpłynęły na ocenę relacji między medycyną i teologią, prowadząc do wielu uproszczeń”- J. Dębiec, *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia...*, dz. cyt., s. 65-66. Wyjaśnia, że w średniowieczu medycy byli najczęściej duchownymi, co przeczy domniemanej walce pomiędzy naukowcami i duchowieństwem. Szpitale dla chorych psychicznie powstawały już u początków XV w. z inicjatywy papieży i duchownych jako „akty miłosierdzia”- Por. J. Dębiec, *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia...*, dz. cyt., s.54-55. Niektórzy badacze dawnych wieków zwracają uwagę, że w wiekach średnich mogła istnieć nawet większa niż obecnie tolerancja na dziwaczność – ludzie wierzący zwracali uwagę nie na to, jak bardzo jednostki są nietypowe w zachowaniu, ile – czy tym zachowaniem służą Chrystusowi czy złemu duchowi- Por. J. Dębiec, *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia...*, dz. cyt., s. 62; za: Kroll J. (1973) *A Reappraisal of Psychiatry in the Middle Ages*, „Archives of General Psychiatry”, 29, 276-283, s. 278. Niniejsza praca nie dotyczy jednak problemów bieżących.

²⁶¹ David M. Wulff prezentuje wyniki badań wykonanych w latach 30’ XX w., według których w Stanach Zjednoczonych psychologowie byli grupą zawodową z najmniejszym prawdopodobieństwem religijności. Kilkadziesiąt lat później obserwowano niezmienną sytuację - zarówno u mężczyzn, jak i kobiet zadeklarowanych religijnie psychologów było bardzo niewiele. Wyniki skłaniają Wulffa do wniosku, że religia właśnie z takich względów jest często w psychologii tematem tabu. Powtarza za Gordonem Allportem pogląd, że wynika to z pozytywistycznej formacji psychologów, którzy musieli odrzucić zarówno filozofię jak i religię, tę drugą zaś uznać za bezsensowny pogląd – Por. D. M. Wulff, *Psychologia religii – klasyczna i współczesna*. WSiP, Warszawa 1999, s. 32.

²⁶² H. Bless, *Zarys psychiatrii duszpasterskiej*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980. s. 253. Bergmann praktykował w II poł. XIX i początkach XX w.- por. *Ernst von Bergmann* – Wikipedia, wolna encyklopedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Ernst_von_Bergmann (dostęp:28.01.2023).

byłyby zniekształceniem, a nie odbiciem Boskiej doskonałości”²⁶³. Baars zaznacza, że współpraca papieży z dr Anną Terruwe, holenderską psychiatrą, stała się dla Stolicy Apostolskiej jednym z punktów zwrotnych, dzięki któremu psychologia, prócz dostarczania kontrowersyjnych postulatów Zygmunta Freuda i jego następców rozwijających szkołę psychoanalityczną, zaczęła być postrzegana jako narzędzie pomocy odpowiednie także dla osób wierzących²⁶⁴. Także Sobór Watykański II nie wypowiedział się wprost o psychologii. W Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Gaudium et Spes* w paragrafie 37 przyznaje naukom prawo do autonomii poszukiwań, jednocześnie, jak podaje Frossard: „Ojcowie Soborowi «uważają się nad niektórymi postawami umysłowymi, jakich dawniej, na skutek nie dość jasno rozumianej autonomii naukowej, nie brakowało także między chrześcijanami»; postawami, «które wywołały waśnie i spory, doprowadziły umysły wielu do przeciwstawienia wiary i wiedzy”²⁶⁵. Także wspomniany Bless, choć porządkuje w latach 30 XX w. różne wypowiedzi specjalistów z dziedziny psychiatrii odnośnie kwestii wiary i religii i jako teolog zestawia je z treściami teologicznymi, nie posługuje się żadną wypowiedzią papieży, prócz przytoczonych wyżej słów Piusa X.

2.3.1. Relacja Kościoła i psychologii przed Soborem Watykańskim II w ujęciu Roberta Kugelmana

Robert Kugelmann w swoim dziele „Psychologia i katolicyzm. Historia relacji” porządkuje relację pomiędzy wiarą katolicką a różnymi nurtami psychologii. Choć autor kładzie nacisk na sytuację amerykańskich specjalistów począwszy od schyłku XIX w., opracowuje także akcenty dotyczące stanowiska Stolicy Apostolskiej wobec psychologii i psychologów od początku istnienia

²⁶³ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, Wydawnictwo w Drodze, Poznań, 1987, s. 148; za: „Osservatore Romano”, 16 kwietnia 1953; A.A.S.45(1953), s. 286. Baars podkreśla, iż dowodem zaufania do dr Terruwe ze strony Watykanu jest także wprowadzenie pojęcia „integracji psychicznej” w zakres formacji wspólnotowej oraz zakonnej od czasu Soboru Watykańskiego II – por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 10.

²⁶⁴ Freud jako twórca psychoanalizy, której początku przypadają na schyłek XIX i początek XX w., systematycznie wysuwał twierdzenia, które pogarszały stosunek Kościoła do nowej dziedziny. Ostatecznie, jego stosunkowo późna praca „Totem i tabu” z 1913 r. była odebrana jako najsilniejszy pośród jego twórczości atak na religię. Była ona osnuta wokół mitu, który stworzył sam autor. Cała ludzkość miała wówczas nabyć poczucie winy, które stało się źródłem religii i moralności- Por. S. Freud, *Totem i tabu*, Wydawnictwo „KR”, Warszawa 1993. Wedle koncepcji Freuda, pierwotna grupa składająca się z wielu synów i ojca, nienawidziła ojca, który sprawował despotyczną władzę w hordzie, rezerwując także dla siebie wszystkie kobiety. To spowodowało morderstwo na ojcu i dodatkowo pożarcie. Synowie mieli pod wpływem wyrzutów sumienia wykonać totem. Ojcu przyznano cechy, których źródłem są dziecinne fantazje na temat dobrego, chroniącego ojca. Zawiązano także z totemem ugodę, iż będzie on chronił synów, o ile oni będą otaczać go czcią – nie powtórzą już pierwotnej zbrodni. Totemizm zabraniał dwóch tabu - ojcobójstwa oraz kazirodztwa – i stał się źródłem, według Freuda, wszystkich późniejszych religii - Freud S., 2009, *Pism społeczne*, T IV. Warszawa, s. 262 – 263; Por. Wulff D., *Psychologia religii...*, dz. cyt., s. 247 – 248. Należy jednak zaznaczyć, iż kontynuatorzy Freuda, zaczynając od Junga, a zwłaszcza późniejsi, związani z nurtem tzw. „teorii relacji z obiektem”, są wobec religii neutralni bądź nawet jej sprzyjają - Por. Wulff D. M. 1999, *Psychologia religii...*, s. 288- 296.

²⁶⁵ A. Frossard, *Nie lekajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, „Libreria Editrice Vaticana”, Watykan 1982, s. 127; za: *Gaudium et Spes*, 36.

dziedziny. Często w jego opracowaniu nie mamy do czynienia z oficjalnymi wypowiedziami, a jedynie obszarami działalności delegowanych przez papieża duchownych i naukowców, a z czasem niezależnych naukowców, mieniących się katolickimi. Ich twierdzenia teoretyczne i działania praktyczne rozwijają się i różnią się wyraźnie przed oraz po Soborze Watykańskim II. Generalnie, jak postaram się ukazać, za czasów Freuda i jego najważniejszych uczniów psychologia była integrowana z antropologią tomistyczną, po Soborze Watykańskim II zaś stała się częścią nowych teologii, bazujących także w większym stopniu na wątkach zaczerpniętych z nowożytnej filozofii, zwłaszcza fenomenologii, egzystencjalizmu oraz filozofii dialogu. Okresem przejściowym jest połowa XX wieku, gdy pojawia się psychologia humanistyczna, która zdaje się być najsilniej związana z interesującymi nas wątkami duszpasterskimi²⁶⁶.

Pius IX w „Sylabusie Błędów” wypowiada się wyraźnie przeciwko psychologii. Krytykuje badanie przez nią spraw spoza obszaru nauki, jak na przykład badanie duszy czy naukowe badania religii. Piusa IX należy także łączyć z krytyką spirytualizmu. Podczas jego pontyfikatu, gdy rodzi się psychologia jako nauka, różne inne dziedziny naukowe od dłuższego czasu starają się o odcięcie się od wszystkich wątków, które można utożsamiać z wierzeniami ludowymi, magią, czy ezoteryką. Autor zaznacza, iż spirytualizm utrzymywał się jako wątek w dyskusjach akademickich już od ok. 300 lat, gdy psychologia stała się jak gdyby dziedziną „pomiędzy” nauką a owymi wątkami, o czym wnioskuje on choćby z badań Williama Jamesa. A zatem w psychologii wątki spirytualizmu obecne były od początku i powracały w różnych odsłonach, które ostatecznie współcześnie reprezentuje nurt New Age²⁶⁷. Pius IX utrzymywał kontakt z Orestesem Brownsonem, działaczem społecznym, byłym duchownym protestanckim, który nawrócił się na katolicyzm i był autorem licznych artykułów apologetycznych, kojarzących spirytualizm z modernizmem i potępiających go²⁶⁸. Co interesujące, wątek psychologiczny za pontyfikatu Piusa IX pojawia się także w kontekście objawień w Lourdes, gdzie toczyła się polemika na temat cudów. Tu należy dopatrywać się różnicy między spirytualizmem a uznanymi przez Kościół uzdrowieniami²⁶⁹. Ostatecznie, Pius IX nie zaznaczył się w historii dialogu obu dziedzin jako postać szczególnie zainteresowana psychologią i jej nowymi odkryciami.

Kolejny papież, Leon XIII, mocno angażował się w wątki oraz przede wszystkim spory swojej epoki. Był to papież, którego pontyfikat w sposób szczególny naznacza polemika z

²⁶⁶ Warto dodać, iż z dzisiejszej perspektywy, gdy najważniejszymi nurtami terapii są nurt psychodynamiczny, poznawczo-behawioralny, a ważny pozostaje także systemowy, psychologia katolicka ze Stanów Zjednoczonych, wedle omawianego opracowania, wydaje się powiązana tylko z pierwszym z nurtów, toteż relacja teologii z psychologią wciąż pozostaje ustalona dla II połowy XX w. i wymaga dalszych opracowań.

²⁶⁷ R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm. Historia relacji*. Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 30-58.

²⁶⁸ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 192.

²⁶⁹ W kontekście polemiki korzystano z wiedzy psychologicznej także w kręgach kościelnych, choć nie zaznaczyło się jeszcze wyraźne oddzielenie psychologii od medycyny. Autor konkluduje, że niektórzy przeciwnicy wprost uznawali, że w Lourdes dochodzi do oddziaływania umysłem i sugestii, a zatem sugerowali, iż wydarzenia religijne są *stricto* przyczyną rzekomych wydarzeń nadprzyrodzonych, czym otwarcie negowali ich istnienie- por. Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 206- 215.

modernizmem. Z drugiej strony, jego encyklikę *Aeterni Patris* Kugelmann uznaje za pierwszy etap zmian, które zaszły w Watykanie, a które są istotne dla dzisiejszego dialogu teologii z psychologią²⁷⁰. Leon XIII nauczał, iż wobec nauk rozwijających się w tamtym czasie, a zatem także wobec psychologii, należy przyjąć postawę uznania tego, co dobre, gdyż dobro obecne jest także w świecie współczesnym. Autor opracowania określa tę postawę jako „wysiłek zwrócenia się ku współczesnemu światu”²⁷¹. Z drugiej strony postawa papieża miała wymuszać na nauce dopuszczenie elementu tomistycznego, czego nie chciano już czynić w licznych środowiskach akademickich²⁷². Dodatkową trudnością we wzajemnym porozumieniu była krytyka przez Leona XIII amerykanizm, który w świecie nauki oznaczał zmienianie oraz pomniejszanie znaczenia tradycyjnych wierzeń i przekonań jako niewspółczesnych sposobów myślenia²⁷³.

Porozumienie pełniej zaczęło realizować się oddolnie. Wśród chrześcijańskiej społeczności naukowej pojawiały się osoby, które kontaktowały się z psychologami lub interesowały się psychologią. Sam Leon XIII dla krzewienia myśli neotomistycznej polecił założyć *Institut Supérieur de Philosophie w Lowanium*, co przeprowadził Désiré-Joseph Mercier, który następnie został z polecenia papieża szefem owego instytutu²⁷⁴. W tym czasie Kościół chciał przyjąć, choć zastrzegając wypracowaną przez siebie i zmienioną formę, bardzo wiele nowych odkryć, skoro znalazła się wśród nich kontrowersyjna metoda hipnozy²⁷⁵. Mercier stał się w ten sposób autorem psychologii neoscholastycznej²⁷⁶. Innym myślicielem, który starał się realizować wezwanie Leona XIII, był Thomas Verner Moore, który nieco inaczej niż Mercier włączał wątki neoscholastyczne do analiz psychologicznych. Jego psychologia klasyfikowana jest jako korespondująca z nurtami poznawczymi. Autor wyjaśnia, iż powiązana była ona nie tylko z neotomizmem, ale i m.in. z funkcjonalizmem amerykańskim i dodaje, iż: „Moore nie dodawał (...) w ustalony z góry sposób koncepcji arystotelesowskich do danych empirycznych”²⁷⁷. Kugelmann ostatecznie jednak uznaje

²⁷⁰ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 11.

²⁷¹ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 59.

²⁷² Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 40.

²⁷³ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., przypis s. 119.

²⁷⁴ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 61- 62 i tamże przypis s. 83. Mercier, jako neoscholastyk, podjął krótkie studia nad hipnozą u Jeana- Martina Charcota, który ze swojej strony spopularyzował tę dawniej wyśmiewaną metodę w kręgach medycznych. Autor zaznacza, że Mercier wykazał zaskakującą na owe czasy otwartość na poznanie dorobku psychologii. Autor podaje interesujący szczegół- Mercier jako duchowny był przebrany za świeckiego studenta. Podjął studia u profesora, którego podejrzewano o ateizm, co również było dla ludzi Kościoła przełomowym podejściem. Mercier wystawił także pozytywną opinię dziełu „O odmianach doświadczeń religijnych” Williama Jamesa, uznanego za jednego z twórców psychologii. Z tą opinią mógł zapoznać się papież- choć autor tego nie zaznacza.

²⁷⁵ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 61-62 Warto dodać, iż prace Williama Jamesa były jak najbardziej religioznawcze, co oznacza, że katolicyzm traktowano już wówczas jako jedną z wielu religii i nie zaznaczano w dyskursie w żaden sposób jej uprzywilejowanej pozycji. Jednocześnie jednak, Jamesa potępili inni katolicycy autorzy, głównie za odwołania do teorii ewolucji, co uznawano wówczas za przejaw modernizmu, w całości potępianego wówczas przed Kościół i w jego kręgach traktowanego jako prąd wrogi wierze chrześcijańskiej - por. Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 73- 78.

²⁷⁶ Co ciekawe, rok 1879, uznany za początek ery neoscholastycznej, zainicjowanej przez Leona XIII, jest także symboliczny dla psychologii jako dziedziny, gdyż to wtedy w Lipsku Wilhelm Wundt założył pierwsze, psychologiczne laboratorium, co liczni autorzy uznają za oficjalny początek odrębności dziedziny psychologii od innych nauk humanistycznych i przyrodniczych - por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 104.

²⁷⁷ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 145.

jego kompromisową postawę za niezadowalającą ani dla filozofów chrześcijańskich, ani też dla psychologów, zatem jako synteza dziedzin system Moora poniósł porażkę²⁷⁸. Jednocześnie zarówno działalność Merciera, jak i Moore'a nie byłaby możliwa bez pierwszego zaproszenia do dialogu dziedzin, jakie wystosował Leon XIII. Autor opracowania docenia zatem obu myślicieli, gdyż podjęli pracę w kierunku ukazania filozofii scholastycznej jako jednej z podstaw współczesnej psychologii. Z drugiej jednak strony autor sygnalizuje, iż można było wskazać równolegle korzyści płynące dla filozofii scholastycznej z przyjęcia wyników badań psychologii eksperymentalnej²⁷⁹.

W praktyce neoscholastycznej dominowała tematyka testów psychologicznych, które służyły w latach 30' XX w. w obszarze poradnictwa zawodowego, edukacyjnego, jak i w celu weryfikacji powołań kapłańskich i zakonnych. W pojedynczych katolickich szpitalach, a później uniwersytetach tworzono kliniki psychologiczne, na przykład w Waszyngtonie. W tym czasie w Europie badano elementy wychowania religijnego i moralnego²⁸⁰.

Pontyfikat kolejnego papieża, Piusa XI, stał się okresem najbardziej burzliwej walki z modernizmem, co stawiało pod znakiem zapytania dialog z różnymi wyłaniającymi się wówczas dyscyplinami naukowymi. W odniesieniu do psychologii warto zaznaczyć wkład, jaki w tym czasie wniósł przywołany już tutaj Mercier.

Stał się on autorem krytyki tej dziedziny wiedzy pisząc dzieło pt. „Historyja psychologii nowożytnej” z 1897 roku, która jest spójna z encykliką Piusa X *Pascendi Dominici gregis* i oskarża modernizm o destrukcję scholastycznej doktryny duszy. Co za tym idzie, nauka, która odrzuca duszę, musi propagować spaczony, niewłaściwy obraz człowieka. Modernizm, który Mercier rozumiał jako skutek filozofii Kanta, miał także swoją implikację w postaci teorii immanencji. Gdy psychologowie określili świadomość jako teren swoich badań, był to zarazem moment, gdy zbliżyli się do tejsze filozofii. Pius X oceniał ją w ramach przywołanej encykliki nader krytycznie, gdyż nie zgadzał się z kierunkiem badań, który szuka Boga we wnętrzu człowieka. Pisał, iż potrzeba tego, co boskie, objawia się w pewnych warunkach i jako taka nie należy do samowiedzy człowieka. Co jednak ciekawe, potrzebę Boga opisuje tu Pius X jako należącą do sfery podświadomości. Mercier uwypuklił tę linię argumentacji w artykule z 1910 roku, gdy wyjaśnił, iż immanentny stosunek do religii, tu ponownie określony jako modernizm w kontekście pozytywizmu, „tłumi zewnętrzny głos objawienia, czyniąc z religii wyłącznie coś, co ma swoje źródło wewnątrz, przez co Kościół staje

²⁷⁸ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 129-145. W innym miejscu autor podaje, iż Moore, o ile bywa interesujący dla współczesnych psychologów poznawczych, o tyle: *Nie są oni bynajmniej zainteresowani tym, że w jego przekonaniu niematerialność pojęć stanowiła argument na rzecz duchowej natury intelektualnych władz duszy* - R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 152. Warto w tym miejscu dodać, iż taki także pogląd podzielali wówczas wszyscy katolicy badacze i krytycy psychologii. Na gruncie polskim byli to np. Albert Dryjski czy Kazimierz Wais - por. A. Dryjski, *Mózg i dusza*. Księgarnia Wydawnicza Trzaska, Evert i Michalski, seria: Biblioteka Wiedzy, Warszawa 1948, s. 247-248; K. Wais, *Obrona religii katolickiej. Tom III Dusza ludzka*. Wydawnictwo diecezjalne przemyskie ksiązek religijnej treści, Kraków 1917, s. 5-57.

²⁷⁹ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 235.

²⁸⁰ Kugelmann podaje dla przykładu, iż niejaka siostra Mary Amatora w latach 50' wydawała pismo na temat edukacji dzieci, w tym ujmowała osobno dzieci szczególnie zdolne - por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 145- 150.

się zbędny”²⁸¹. W czasach papieża Piusa X każda podstawa teoretyczna była rozumiana jako automatycznie zniekształcającą działanie praktyczne, dlatego nie podejmowano w duszpasterstwie aktywności, które świadczyłyby o jakiegokolwiek współpracy z psychologią.

Kolejne lata na Stolicy Piotrowej charakteryzuje stagnacja odnośnie interesującego nas zagadnienia, zarówno Benedykta XV, jak i Piusa XI, którzy nie wypowiedzieli się w wyraźny sposób na temat psychologii. Dopiero Pius XII, skupiając się zwłaszcza na wątkach psychiatrii, lecz również popularnej już wówczas psychoanalizy, zaczął coraz częściej odnosić się do tych dziedzin²⁸². Czasy jego urzędowania zbiegły się w psychologii z pojawieniem się nurtu humanistycznego, a w teologii równolegle rozwijał się ruch *ressourcement*, przez który m. in. Jean Daniélou krytykował wcześniejszy porządek podejścia neoscholastycznego. Teolog ów zarzucił, iż w neoscholastyce brakuje miejsca dla historii. Dodatkowo „umieszczając (...) rzeczywistość nie tyle w sferze podmiotów, ile w sferze esencji, [teologia ta- przyp.J.M.-D] ignoruje (...) dramatyczny świat osób, świat powszechnych konkretów wykraczających poza wszelkie esencje, różniących się pomiędzy sobą jedynie swymi egzystencjami”²⁸³. Potrzeba uwzględnienia historii w teologii, jest analogiczna dla psychologii, która bez historii osoby przestaje być terapią, podobnie, jak teologia potrzebuje historii.

Ostrożne przesunięcia tematyki rozważań teologicznych można było wówczas dostrzec choćby w rosnącym zainteresowaniu doświadczeniem mistycznym, rozważanego jednak od innej niż dotąd strony, a mianowicie - subiektywności. Dla przykładu, Jean de Menasce proponował uwzględniać zarówno czynniki psychiczne, jak i duchowe odnośnie tej tematyki²⁸⁴. Wspomniany już Daniélou także sięgnął do doświadczenia mistycznego, ale zamiast poszukiwać inspiracji u św. Tomasza, jak uczyniono by we wcześniejszych dziesięcioleciach XX w., wskazał na Ojców Kościoła jako autorów, którzy toczyli podobne rozważania. Ojcowie, jego zdaniem, wskazali na ważne komponenty psychologiczne doświadczenia Boga. Na przykład kategorie Grzegorza z Nyssy zgodnie z jego opinią przydałyby się dzisiejszej psychologii. Wpisują się w nie (1) *epektasis*, oznaczające nieustającą transformację ducha, „stawanie się zaś ruchem owym jest ruch pożądania, który zna psychologia, jednak nie mówi ona o dobru; (2) wykorzystanie języka mitu i symboli; (3) określenie „ciemność Boga”, zaczerpnięty od Filona, a użyteczny dla opisu analizowanego doświadczenia.²⁸⁵

²⁸¹ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 84-89. Także rozważany jest ewolucjonizm Spensera, i w tym kontekście autor streszcza powiązanie między opiniami Merciera a Piusa X pisząc, iż: (...) *to, co w tekście Merciera jawi się jako odejście od fundamentów filozofii, encyklika Piusa X uznaje za zagrożenie o praktycznych konsekwencjach dla życia wiary*” Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 90.

²⁸² Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 92.

²⁸³ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 312.

²⁸⁴ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 312- 313.

²⁸⁵ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 314- 320. M. Manikowski, *Ekstasis i epektasis jako dwa elementy opisujące doświadczenie mistyczne według Grzegorza z Nyssy*, „Filozofia Chrześcijańska”, 14 (2017), s. 71-86.

Pius XII po raz pierwszy skomentował terapię, którą doceniał jako formę pomocy, choć z drugiej strony podjęcie tego tematu wymagało, aby w debacie wyraźnie zaistniało właściwe pojęcie osoby ludzkiej. Papież przestrzegał przed fragmentarycznym podejściem do osoby, gdyż przeczyło ono doktrynie o jedności, rozumności i wolności ludzkiej duszy. Pius XII postulował zatem, aby psychologia uwzględniała jedność, sens ostateczny oraz przeznaczenie osoby ludzkiej, jak również wyjątkową zdolność człowieka do osądów moralnych. Pomimo to nauka papieża została w środowiskach katolickich przyjęta głównie jako krytyka psychologii, dopiero z perspektywy czasu można zauważyć pozytywne strony jego wypowiedzi. Wyraźnie nieakceptowane wątki dotyczyły kwestii erotyki, nazbyt zdaniem papieża wyeksponowanych przez Freuda. Krytyka dotyczyła ówczesnej psychiatrii i psychoanaliz. W ogólnym jednak rozrachunku zmierzano do wypracowania kompromisów i tak lata 50' XX w. odznaczyły się zażegnaniem konfliktów pomiędzy Kościołem i psychoanalizą, głównie z uwagi na dopuszczające praktykę psychoanalizy opinie samego papieża. Pozytywne opinie odnośnie psychologii formułowali wówczas także znaczący myśliciele, jak na przykład Ronald Dalbiez i Jacques Maritain. Pozytywnie oceniane wątki koncepcji Freuda, zostały wykorzystane w ramach praktycznej działalności Kościoła na przykład poprzez koncepcję Thomasa Venera Moore'a, który prowadził terapię, nie wyznawał jednak psychoanalitycznej ortodoksji²⁸⁶. Z kolei Timothy Gannon, student Moore'a i założyciel wydziału psychologii w Loras College, komentował w latach 50' stosunek środowiska psychologów katolickich jako zbyt pochopnie odrzucający psychologię głównego nurtu i wycofywanie się do „getta” filozofii, tj. odrzucanie twierdzeń psychologii, która dopiero wypracowywała wybrane, antropologiczne pojęcia. Powrót do metafizyki ocenił jako niefortunną alternatywę, którą psychologia już wcześniej odrzuciła jako skrajną. Celem ówczesnej psychologii było przyjęcie orientacji eksperymentalnej, w której koniecznością było poddanie w wątpliwość wszystkiego, co chciano raz jeszcze zbadać.²⁸⁷

Warto zaznaczyć, iż współczesnym Piusowi XII kontekstem dla dialogu z Watykanem specjalistów zdrowia psychicznego, którzy byli jednocześnie katolikami, było utworzenie podczas omawianego pontyfikatu ACPA (American Catholic Psychological Assosiation), czyli Amerykańskiego Katolickiego Towarzystwa Psychologicznego, którego prekursorem było Towarzystwo Chicagowskie ze statutem utworzonym w 1949 roku. Działalność stowarzyszenia wiązano na początku z przyjmowaniem i integrowaniem idei psychologicznych w katolicyzm, później zaś rozszerzono działalność na propagowanie myśli katolickiej w psychologii. Wśród tematów, które poruszali specjaliści, były m.in. kwestie etyki wykrywania kłamstw, problemy małżeńskie, wina i sumienie czy terapia niedyrektywna Carla Rogersa, twórcy psychologii

²⁸⁶ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 261- 268. Moore był jednym z badaczy, którzy zaproponowali psychiatryczne i psychologiczne badania kandydatów do seminarium, która to praktyka szerzej rozpowszechniła się za czasów omawianego papieża R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 394-395. Warto jednak zaznaczyć, że ostateczne przyjęcie tej praktyki, połączone z rozgraniczeniem aspektu psychologicznego i duchowego, przypada na czasy późniejsze i dojrzałą formę przyjęły w latach 70' - por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 400.

²⁸⁷ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 390.

humanistycznej²⁸⁸.

Wspomniany już Gannon, działacz ACPA, pomimo przytoczonej wcześniej subtelnej krytyki wartości tomizmu dla nauki, wydobyl kwestię wartości katolickich. Wypowiadał się na forum naukowym inspirując się przemówieniem papieża, dotyczącego moralnych aspektów praktyki psychologicznej z 1958 roku. Wartości wypracowane w katolickim systemie filozoficznych uznał za wartościowe dla psychologii, która popadała jego zdaniem w rozmaite problemy z powodu braku własnej antropologii. Ten sam badacz dostrzegał także że „podana przez papieża definicja osobowości, wedle której jest ona «psychosomatyczną jednością człowieka w tej mierze, w jakiej jedność ta jest określana i kierowana przez duszę», oznacza odzyskanie «dla psychologii naukowej funkcjonalnego pojęcia duszy, to jest czegoś, czego przez tak wiele lat intensywnie poszukiwano»²⁸⁹. Inny badacz zrzeszony w tymże towarzystwie, Albert F. Grau, wypowiedział się w obronie tomizmu, jak i wartości. Zauważył, że przyjęcie filozofii jako „wyjaśniających wskazówek” nie zmienia w żaden sposób wolności praktyki psychologicznej, wręcz przeciwnie – dostarcza argumentów za szacunkiem do osoby, której przeznaczenie jest transcendentne. Kugelmann zaznacza, że psychologowie katolicy, inaczej niż reszta środowiska, uznawali wypowiedzi papieża Piusa XII jako zachętę do integracji dziedzin.²⁹⁰ Jeszcze inny psycholog, Charles A. Curran starał się o integrację tomistycznej teorii kształtowania charakteru z charakterystyczną dla psychologów-humanistów terapią niedyrektywną, co było możliwe przy wykorzystaniu pojęcia osoby.²⁹¹

Co interesujące, ostatecznie w przeważającej tendencji ACPA aktywnie poszukiwało sposobu uniezależnienia się od neoscholastyki i jej ograniczeń, stąd zwróciło się ku powstającej psychologii humanistycznej, reprezentowanej przez Allporta, Rogersa i Rollo Maya, jednocześnie od strony filozoficznej interesując się pismami fenomenologów Martina Heideggera i Edmunda Husserla, których idee intensywnie napływały wówczas z Europy. Integracje na tym polu były dokonywane w późniejszych latach, już poza pontyfikatem Piusa XII²⁹². Antyautorytarny dyskurs psychologii humanistycznej miał jednak negatywny wpływ na relacje ze Stolicą Apostolską, gdyż psychologowie zaczęli postrzegać także kwestię autorytetu kościelnego jako przejaw niezdrowej władzy²⁹³.

Za czasów Piusa XII popularnym do dzisiaj duchownym, który działał wyraźnie na niekorzyść dialogu, a który paradoksalnie przyczynił się zarówno do powstania ACPA, był biskup Fulton Sheen. Autor podaje, że w Ameryce Sheen zdobył rozgłos medialny i przez dłuższy czas prowadził spór z psychiatrią, co naturalnie odbijało się na postawie katolików wobec dziedziny

²⁸⁸ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 376-401. . ACPA z czasem zmieniło się w 1968 roku w PIRI- *Psychologists Interestet in Religious Issues* – Psychologowie Zainteresowani Zagadnieniami Religijnymi, która miała bardziej religioznawczy charakter.

²⁸⁹ R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 402.

²⁹⁰ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 402; por. s. 481.

²⁹¹ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 508- 510.

²⁹² Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 429- 430.

²⁹³ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 481- 483.

psychologii²⁹⁴. Biskup ostatecznie zaakceptował poglądy przynajmniej psychiatrów katolickich, jednak stało się to dopiero po serii pozytywnych wypowiedzi Piusa XII dotyczących psychologii²⁹⁵. Autor podaje także, że w 1958 roku Sheen zwrócił się bezpośrednio do innej organizacji - Gildii, powtarzając jako swoją, opinię Piusa XII i twierdził, że psychiatria jest dziedziną pożyteczną, jeśli tylko naukowcy pamiętają o prawdziwej naturze i przeznaczeniu człowieka²⁹⁶. Ciekawostką opisującą praktyczną współpracę dziedzin jest fakt, iż Frank Aid, psychiatra i jeden z twórców psychofarmakologii, doradzał Piusowi XII w 1958 roku podczas papieskiego wystąpienia na temat psychiatrii.²⁹⁷

Jan XXIII jest uwzględniony przez Kugelmana jako o tyle istotny dla dialogu dziedzin, iż zwołał on sobór, na którym miało się dokonać przesunięcie akcentów w debacie oraz rozszerzenie horyzontów teologii o inne dziedziny²⁹⁸. Autor uznaje, iż Pius XII w latach 50' zapoczątkował drogę, którą poszedł Sobór Watykański II. Jan XXIII nie wypowiadał się jednak w konkretnych, psychologicznych kwestiach.

Gdy Urząd Piotrowy objął Paweł VI, wspomniane już ACPA popadło w częściowy konflikt z Watykanem. Większość psychologów katolickich opowiadała się przeciwko encyklice *Humanae Vitae* i wyrażała pozytywną opinię odnośnie kontroli urodzeń. Oponenti zarzucali papieżowi m.in., to, że nie zna aktualnych wyników badań psychologicznych²⁹⁹. Autor zwraca także uwagę na recepcję encykliki w społeczeństwie, a także na fakt raczej niekorzystny dla debaty, a mianowicie, iż Kościół wypowiadał się w tamtym czasie z użyciem nakazów i zakazów, nie słyszano natomiast innych wypowiedzi i nie inicjowano dialogu.³⁰⁰ Po krótkim pontyfikacie Jana Pawła I, którego Kugelmann nie wymienia, Jan Paweł II okazywał energiczne poparcie encyklice Pawła VI, której był po części inspiratorem³⁰¹. Pontyfikat papieża Polaka odznacza się raczej pewnym zastojem w

²⁹⁴ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 417. Kugelmann wyjaśnia, iż krytyka Sheena pod adresem psychoanalizy była o tyle szkodliwa dla dialogu dziedzin, iż ówczesni katolicy nie odróżniali psychiatrii, psychoanalizy oraz freudyizmu, choć sam Sheen odróżnił psychiatrię jako naukę oraz psychoanalizę jako „ideologię”. Dodatkowo, hierarcha zestawiał freudyzm z marksizmem. Jednocześnie, pozytywnie wyrażał się na temat Viktora Whiete'a, który opracowywał teorie Junga, a także Alfreda Adlera – por. s. 272- 279. W tym kontekście można dodać, iż innym aktywnym krytykiem psychoanalizy był Rudolf Allers, który wprost nazwał ją herezją- Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 268- 272.

²⁹⁵ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 275.

²⁹⁶ R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 420. Gildia Psychiatrów Katolickich została powołana w Nowym Jorku, a jej początki sięgają początków psychologii jako dziedziny. Jej działalność dotyczyła głównie psychiatrów jako adeptów medycyny, miała charakter bardziej apologetyczny od ACPA, pragnęła także dowodzić spójności zasad medycyny z moralnością chrześcijańską i tam, gdzie była taka potrzeba, propagować katolicką etykę w XX w. Jej działalność datuje się na lata 1952- 1988.

²⁹⁷ R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 433.

²⁹⁸ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 304.

²⁹⁹ Protest podpisało aż sześćdziesięciu psychologów, a stanowisko papieskie nazwano „fałszywą psychologią”. Zapytano także, czy Stolica Apostolska rozumie, przed jakim dylematem stawia wierzących psychologów wobec oficjalnego stanowiska psychologii naukowej. Kugelmann zauważa także, iż ogłoszenie w 1968 roku encykliki opowiadającej się przeciwko kontroli urodzeń finalnie przyczyniło się do większej autonomii psychologów względem Watykanu- por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 405- 410. O innych problemach z posłuszeństwem Stolicy Apostolskiej, jak i na temat krytyki elementów katolicyzmu przez zrzeszonych w ACPA psychologów katolickich, pisze Kugelmann dalej- zob. s. 481- 483.

³⁰⁰ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 428.

³⁰¹ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 428. Zob. P. Gałuszka, *Karol Wojtyła i Humanae Vitae. Wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI*, Papieski Instytut Jana Pawła

dialogu dziedzin - autor wspomina Jana Pawła II jeszcze tylko dwa razy. Jak zaznacza: „W konstytucji apostolskiej *Ex corde Ecclesiae* (1990/ 2007) Jan Paweł II postawił pytanie o znaczenie instytucji, które są zarazem akademickie i katolickie, co z zasady nie powinno rodzić sprzeczności. Dokument ten sugeruje rozważenie pewnych rozwiązań sytuacji, które niekiedy powodują trudności w relacjach pomiędzy psychologią i myślą katolicką”.³⁰² Owo zastanowienie nad sensem uniwersytetów katolickich może oznaczać nowy etap, który autor oddziela od etapów minionych - neoscholastyki, a także, jak go nazywa, etap „zachłyśnięcia się nowościami”, który jego zdaniem przypada na lata 1965- 1990³⁰³.

Sam Sobór Watykański II uznaje Kugelmann za zwrot w historii relacji katolicyzmu z psychologią. Jak pisze: *Sobór Watykański II* „nie tylko usankcjonował «pluralizm filozoficzny» lecz i «kulturę terapeutyczną» współczesnego Zachodu (...) [gdyż-przyp.J.M.-D] otwarła się możliwość interpretowania ułomności ludzkich nie tylko jako problemów czysto moralnych, wiążących się z takimi pojęciami jak grzech i pokuta, lecz także w kategoriach psychologicznych i socjologicznych ujęć ludzkiej słabości i cierpień i jak dodaje: Oznaczało to także, że psychologia i psychiatria zaczęły mieć coś do powiedzenia w dziedzinie duszpasterstwa”.³⁰⁴ W *Gaudium et Spes*, w numerze 62 czytamy, że w duszpasterstwie winno się uznawać i w wystarczającym zakresie stosować nie tylko zasady teologii, lecz także zdobycze nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, aby prowadzić wiernych do czystszej i dojrzalszej życia w wierze³⁰⁵. Warto nadmienić, iż w kilka lat przed Soborem Watykańskim II ukazała się książka *Counseling the Catholic (Poradnictwo katolickie)* George’a Hagmaiera CSP i Roberta Gleasona SJ, którzy wypracowali uproszczony, psychologiczny język, możliwy do wykorzystania w posłudze duszpasterskiej. Treścią opracowania były problemy emocjonalne człowieka, które wywierając wpływ w okresie dzieciństwa i młodości doprowadzają do zniekształceń osobowości w dorosłości. Ukazano także mechanizmy obronne, opracowując klasyczne ujęcie Freuda. Według analizowanego opracowania, w ten sposób autorzy przyczynili się do „powstania strefy, w której kapłani mogli uznać, że jednak warto nauczyć się czegoś od psychologów Należąc do obu «plemion», Hagmaier zaproponował go zarówno kapłanom, jak i psychologom i psychiatrom, by mogli wspólnie, w obrębie jednego dyskursu, przedyskutować problemy specyficzne dla praktyki pastoralnej”³⁰⁶. Kugelmann zaznacza, że poszczególne pojęcia nie są „psychologicznymi obiektami epistemicznymi”, a raczej stanowią formę dialektu, który uwzględnia wkład obu dziedzin. I tak na przykład freudowskie „id”, przemianowane przez Hagmaiera na „to”, zostało wzbogacone zgodnie z katolicką tradycją, gdyż zostało zestawione z tomistycznym pojęciem „energii psychicznej”. Z kolei „nad-ja” (superego),

II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną (Katedra Karola Wojtyły) i Muzeum Pana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego, Warszawa 2018.

³⁰² Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 11.

³⁰³ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 555.

³⁰⁴ R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 429.

³⁰⁵ *Gaudium et Spes*, 62.

³⁰⁶ R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 517.

zostało zintegrowane z „sumieniem nieświadomym” i odróżnione od „sumienia świadomego” a freudowskie „ja” (ego) występuje w swoistej fuzji z teologicznymi komponentami władz intelektu i woli. Inny myśliciel, Raymond Hostie działający w latach 60’ XX wieku, dokonał uporządkowania zagadnień bardziej od strony psychologii humanistycznej, z wpływami psychologii egzystencjalnej. Jego praca odznacza się nie tyle odrębnym słownikiem, ile staraniem, by nie używać terminologii specjalistycznej, a raczej posługiwać się językiem opisowym, stosownie do konkretnej sytuacji i odpowiednio do zagadnień praktycznych. Hostie już wówczas postulował wyraźne rozdzielanie praktyki duszpasterskiej od terapii uzasadniając, że duszpasterstwo jest prowadzeniem, terapia zaś - własną pracą człowieka nad wyjątkowym, indywidualnym doświadczeniem, które powinien z pomocą przerobić. Doradca duchowy, jako nowy, zaproponowany przez tego autora kontekst pastoralny, miał czerpać z terapii zorientowanej na klienta, jednak nie był z nią tożsamy³⁰⁷.

2.3.2. Karol Wojtyła - Jan Paweł II. Użycie psychologii w pracach oraz ocena nauk o człowieku

Początkiem refleksji o osobie ludzkiej, adekwatnej antropologii, relacjach międzyludzkich oraz godności osób i ich powołania, wydaje się być okres krakowski w biografii Karola Wojtyły, a zwłaszcza dzieło *Miłość i odpowiedzialność*. Jan Paweł II, choć nie podejmuje zbyt wyraźnie polemiki z psychologią jako wyizolowaną dziedziną, w różnych kontekstach wypowiada się na temat „nowożytnych nauk” czy bliżej przedmiotu zainteresowań niniejszej pracy „nauk o człowieku”. Ponadto, jak się zdaje, papież odnosi się pierwotnie nie do samych teorii, ile do pewnych wątków popularnej w czasach jego posługi duszpasterskiej, a później pontyfikatu recepcji psychologii, i teologii, zwłaszcza zaś nauki Kościoła dotyczącej moralności i ich społecznego wydźwięku.

W dziele *Miłość i odpowiedzialność* znajdują się wątki, które przysły papież nazywa psychologicznymi, także dlatego, iż rozumie on pod tym pojęciem zarówno pewien obszar w człowieku, o którym pisali autorzy klasycznej teologii, a także, choć w nielicznych fragmentach, psychologię jako nową naukę powstałą w XIX w. W tym drugim kontekście Wojtyła odwołuje się do pojęcia *libido*, a także wspomina imiennie Freuda - autora tego terminu. Wielokrotnie czyni także aluzje do psychologii i jej zagadnień, aby zarysować właściwą perspektywę dla opisu osoby oraz tytułowych zagadnień miłości i odpowiedzialności z użyciem antropologii teologicznej.

Wojtyła opisuje również popęd jako: „wewnętrzne «dzianie się»”, z którym człowiek winien

³⁰⁷ Por. R. Kugelmann, 2013, *Psychologia i katolicyzm...*, dz. cyt., s. 515-521. Na temat różnych stanowisk wobec rozgraniczenia dziedzin piszę jeszcze w dalszej części pracy.

postępować z użyciem refleksji, gdyż to on jako człowiek – sam siebie determinuje. Tu widać już dyskusję z determinizmem w naukach przyrodniczych, które wewnętrznym czynnikiem konstytutywnym osoby, najczęściej cielesnym, przypisują decydujący wpływ na czynności całego człowieka. Teologia od początku pojawienia się podobnych postulatów w nowożytnej nauce dyskutuje z nimi, z użyciem głównie pojęcia wolnej woli, które także pojawia się w większości odniesień autora. Jednocześnie, co istotne, miejsce popędu jest zdaniem Wojtyły ważne w sekwencji zdarzeń prowadzących do miłości, co więcej to popęd stanowi podłoże, na którym wykształca się miłość. Autor wysuwa tezę, iż: „Popęd seksualny wyrasta ponad determinizm porządku przyrodniczego aktem miłości”. Jak dalej wyjaśnia, celowość miłości niejako wyciąga kwestię popędu do poziomu osoby i miłości, nie jest on częścią człowieka, którą można by przypisywać zwierzętom. Tu Wojtyła podejmuje dyskusje z niektórymi dawniejszymi, skrajnymi nurtami w teologii³⁰⁸.

Wojtyła zauważa, iż zarówno interpretacja „libidystyczna” popędu, jak i wersja purytańska, stanowią skrajności. Krytykuje stanowisko psychoanalizy dotyczące ludzkiej seksualności. Dla Freuda człowiek jest podmiotem miłości – uwrażliwionym na nią, jednak przeżywającym ją na sposób *stricte* subiektywistyczny, natomiast Wojtyła podkreśla, iż wobec zagadnienia miłości człowiek jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem. Obiektywność praw, które dotyczą człowieka, zwłaszcza zaś prawa moralnego, jest kluczowa dla teologicznej wizji człowieka. Zagadnienia moralności i odpowiedzialności wykraczają tu ponad psychologię, jeśli rozumieć ją jako tożsamą z koncepcją Freuda. Wyjaśnienie zagadnienia popędu omija pewne tabu, obowiązujące w kręgach kościelnych, a Wojtyła wiąże go nawet ze zdolnością osoby do transcendencji w miejscu egocentryzmu. Ponadto, odczucie pożądania sygnalizuje brak i jednocześnie sugeruje osobie istnienie jakiegoś dobra poza nią samą³⁰⁹.

Wojtyła twierdzi jednak, że psychologia nie opisuje w sposób wystarczający perspektywy właściwej antropologii chrześcijańskiej i jak wyjaśnia: „(...) potrzebna nam jest analiza miłości nie tylko pod kątem psychologicznym, ale przede wszystkim pod kątem etycznym”³¹⁰.

Autor jako jedną z kilku perspektyw podejmuje „analizę psychologiczną miłości”, która obejmuje: (1) wrażenie i wzruszenie; (2) zmysłowość; (3) uczuciowość i miłość uczuciowa; (4) zagadnienie integracji miłości. Wrażenie i wzruszenie oznaczają pierwszy kontakt dwojga osób, który później jest podtrzymywany przez zmysły wewnętrzne. Akcent pada w nim na cielesność, choć nie tylko. Kolejny element – zmysłowość, rozumiana jest jako: „(...) coś więcej niż reakcja zmysłów na przedmiot, na osobę drugiej płci (...) Zmysłowość polega zawsze na przeżyciu określonej wartości”. Zmysłowość wymaga dojrzałego odniesienia się do niej. Sama w sobie, jest „odruchem, nie jest moralnie zła; jednocześnie domaga się określenia na polu antropologicznym

³⁰⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: WN KUL, 2010, s. 46-49.

³⁰⁹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 57-64; 75-76.

³¹⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 81.

właściwego sobie skutku, który wynika dla niej z planu Stwórcy i ku któremu ma zmierzać. Zmysłowość oderwana od tej celowości sprowadza na człowieka ryzyko złego jej wykorzystania. Ma zatem pozostawać otwarta dla innych, „bardziej szlachetnych” komponentów miłości, które tradycyjnie wiąże się w teologii ze sprawami ducha. Co jednak ważne, nowością względem współczesnych Wojtyły dyskursów jest fakt, iż nie zgadza się on na odrywanie kwestii ciała od wizji osoby ludzkiej; co więcej - podkreśla, że wartość osoby określona jest przez całość cielesno-duchową³¹¹. W ten sposób, pośrednio odnosi się do poglądów absolutyzujących ludzkie ciało, charakterystycznych dla wielu nurtów psychologii, w tym zyskującej wówczas coraz większą popularność teoriiom Freuda. Oprócz opisanych powyżej tematów pojawiają się w rozważaniach Wojtyły jeszcze inne dotyczące psychologii, jak ludzka uczuciowość, związek niektórych twierdzeń psychologicznych z obiektywną prawdą, czy możliwość funkcjonowania jej jako dziedziny naukowej w oderwaniu od moralności i etyki. Te kwestie jednak nie są podstawowym tematem rozważania niniejszej pracy, stąd zostały pominięte.

Stanowisko Jana Pawła II wobec współpracy teologii z psychologią na polu duszpasterstwa jest trudne do uchwycenia, gdyż nie jest przedmiotem osobnych dociekań poświęconych wyłącznie temu problemowi. Źródłem stają się tu przede wszystkim wywiady wydane w wersji książkowej – *Nie lękajcie się*, pochodzące z 1982 r. - wczesnych lat pontyfikatu³¹², a także *Przekroczyć próg nadziei* wydany w Polsce w 1994 r.³¹³, w których mieszczą się spostrzeżenia o charakterze antropologicznym, pomocne w uchwyceniu myśli papieża Polaka na temat psychologii. Wydają się one dostrzegać wartość psychologii jako dziedziny wspierającej rozwój człowieka i mogącej być przydatną w różnych aspektach formacji i duszpasterstwa. Precyzyjne wypowiedzi na ten temat znajdują się w adhortacji poświęconej formacji kapłanów *Pastores dabo vobis*. Jan Paweł II zauważa w niej wpływ czynników psychologicznych na warunki w jakich rozwija się współczesny Kościół. Także docenia wkład psychologii w budowanie wiedzy i nazywa ją „nauką o człowieku”. A w dalszych fragmentach tego dokumentu kilkakrotnie przywołuje konieczność uwzględnienia wiedzy psychologicznej w procesie formacji na różnych etapach: w niższych i wyższych seminariach duchownych, formacji stałej oraz kierownictwie duchowym. W punkcie 66. *Pastores dabo vobis*, papież Polak, pisze o konieczności uświadamiania sobie przez biskupów odpowiedzialności za formację przyszłych kapłanów i budowanie w nich podstawowych kompetencji służących pracy człowiekowi, czemu ma służyć szczególnie psychologia³¹⁴.

Jan Paweł II wyraził również aprobatę dla wykorzystania wiedzy psychologicznej podczas spowiedzi. Nigdy nie może ona stać się żadną formą terapii ani poradnictwa, ale dzięki naukom humanistycznym – w tym psychologii – spowiednik może właściwie rozpoznać motywacje

³¹¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 92-106.

³¹² Por. A. Frossard, *Nie lękajcie się...*, dz. cyt.

³¹³ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messorięgo*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.

³¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 42; 52; 66; 72-74; 81.

penitenta i jego stan wewnętrzny. Takie opinie wyraził w adhortacji poświęconej sakramentowi pokuty i pojednania *Recontilatio et penitentia*, w numerze 29.³¹⁵ . oraz w wypowiedzi skierowanej do Penitencjarii Apostolskiej w 1993 roku. Powiedział wówczas: *Sakrament Pokuty nie jest i nie powinien stać się techniką psychoanalityczną, czy psychoterapeutyczną. Tym niemniej, dobre przygotowanie psychologiczne*

*i znajomość nauk o człowieku w ogóle, z pewnością ułatwią spowiednikowi poznanie tajników sumienia oraz dokonywanie rozróżnień – co nie zawsze jest łatwe – między czynami prawdziwie ludzkimi (czyli takimi, za które ponosi się odpowiedzialność moralną), a czynami człowieka. Te ostatnie bywają uwarunkowane mechanizmami psychologicznymi*³¹⁶.

Jeśli chodzi o encykliki, ujmując problem bardzo szeroko, można odnieść się do *Fides et Ratio*, gdzie papież ustala relację między poznaniem pochodzącym z rozumu oraz wiary. Pojawia się w niej zagadnienie sensu, który może dotyczyć również osób niewierzących. Z punktu widzenia relacji psychologii z teologią, warto nadmienić, iż jest to ważne zagadnienie w logoterapii Frankla. Autor wreszcie przestrzega przed zamykaniem się na Boga i Jego Objawienie, poprzez przyjmowanie perspektywy wyłącznie immanentnej, z wykluczeniem transcendencji³¹⁷. Można zwrócić uwagę także na przemówienie Jana Pawła II w Puebli w 1979 r., w ramach którego ojciec święty dostrzega powinność mówienia prawdy o człowieku w epoce, która będąc jednocześnie przeniknięta humanizmem i antropocentryzmem, paradoksalnie prezentuje niepewność co do jego tożsamości³¹⁸.

2.3.3. Joseph Ratzinger- Benedykt XVI. Psychologia w kontekście wydarzeń XX w. oraz jej ograniczenia

Inne, interesujące z punktu widzenia pracy, zagadnienia psychologiczne poddaje refleksji i ocenie Joseph Ratzinger - Benedykt XVI. Użytecznego opracowania dokonał w tym względzie Grzegorz Bachanek³¹⁹. Benedykt XVI widzi *Wyznania* św. Augustyna jako dzieło po części psychologiczne, w którym jednocześnie poprzez ludzkie „ja” ukazane jest misterium Boga³²⁰. W dziele *Jezus z Nazaretu, cz. 1. Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, w Benedykt XVI powołuje się na św. Cypriana i jego analizy pokusy jako ułatwiającej doświadczenie kruchości wiary, co

³¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Recontilatio et penitentia*, 29.

³¹⁶ Por. Jan Paweł II. 1993. *Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 15 nr 5–6, s. 44.

³¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 26-27; 46.

³¹⁸ A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 12.

³¹⁹ G. Bachanek, *Psychologia a teologia. Miejsce spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 31-47.

³²⁰ Por. Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, s. 158.

odwołuje człowieka do mocy Boga³²¹ oraz do Ewangelii św. Jana, gdzie znajdują się głębokie duchowe znaczenia, jakie można znaleźć u psychologów, uznających podświadomość za konstytutywną część osoby ludzkiej. Zarówno Ewangelia, jak i psychologia, odsyłają człowieka do jego własnej głębi, ukazując tym samym, iż racjonalna świadomość stanowi jedynie „powierzchnię naszej duszy”³²².

Według Bachanek główny wpływ na Benedykta XVI w kwestii stosunku do psychologii widzi jednak autor w znajomości z psychologiem Albertem Görresem, którego kilkakrotnie wymienia. Görres podkreśla konieczność nieredukowania poczucia winy i jego znaczenia w życiu człowieka, czym stanowi raczej wyjątek wśród psychologów. Brak poczucia winy jest dla niego oznaką choroby duchowej. Także Görres wymienia skutki grzechu pierworodnego dla psychiki: (a) skłonność do błędu; (b) upośledzenie wnioskowania; (c) brak pewności i jednocześnie pozór pewności; (d) rozum i uwaga tracą z pola to co Boskie; (e) brak pytania o sens i prawdę; (f) osłabioną zdolność odróżniania tego, co słuszne od niesłusznego; (g) zjawisko przesytu i nudy; (h) doświadczenie frustracji, trudu, smutku oraz stresu; (i) nieuzasadnione lęki; (j) postawy ucieczkowe, nieufność; (k) jako skutki bólu, lęku i poczucia winy - nerwice i psychozy; (l) gasnącą radość życia i pogodę ducha; (m) nieuporządkowanie dążeń. Kwestię poczucia winy sam Benedykt XVI wiąże z sakramentem pokuty i pojednania, a w licznych innych wypowiedziach łączy omijanie, czy redukcję poczucia winy z negatywnymi zjawiskami takimi jak zatwardziałość czy „wewnętrzna choroba”³²³.

Wydarzenie autobiograficzne zapamiętane z II Wojny Światowej jakim było morderstwo dokonane na kuzynie papieża, chorującym na zespół Downa, odznaczyło się w postawie Ratzingera do osób psychicznie chorych. Kościół w opinii papieża musi służyć takim osobom, gdyż są one „uprzywilejowanymi dziećmi Stwórcy”, zaś owa służba stanowi „miejsce spotkania psychiatrii, psychologii i psychoterapii”. Mówił o tym w trakcie IX Międzynarodowej Konferencji, zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia w 1996 r., której tematem były choroby umysłowe. Także stała obecność cierpienia w ludzkiej egzystencji skłania papieża do zwracania na nie uwagi od strony duszpasterskiej - tym bardziej, iż problem chorób psychicznych według niego w czasach współczesnych wyraźnie narasta³²⁴.

Istotnym wątkiem jest związek ekologii z uporządkowaniem świata wewnętrznego osoby ludzkiej, co z kolei można łączyć z koniecznością profilaktyki psychologicznej, jak i formacji. W

³²¹ Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia...*, dz. cyt., s. 32.

³²² Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia...*, dz. cyt., s. 36.

³²³ Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia...*, dz. cyt., s. 38-39; za: A. Gorres, Uwagi psychologiczne na temat grzechu pierworodnego i jego skutków, w: C. Schonborn, A. Gorres, R. Spearmann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła. Głos psychologa, filozofa, teologa*, Poznań 1997, s. 15-24. Warto zauważyć, iż tego rodzaju spostrzeżenia stanowią już syntezę psychologii z teologią, gdyż psychologia nie posługuje się pojęciem „grzechu pierworodnego”. Opinia Gorresa jest tu zbieżna z przedstawianą w rozdziale 2.2. opinią Blessa; podobnie ujmuje problematykę poczucia winy także Victor Frankl, o którym piszę w rozdziale 3. niniejszej pracy.

³²⁴ Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia...*, dz. cyt., s. 33.

tym wypadku jednak autor posługuje się raczej pojęciami teologicznymi, jak „akceptacja siebie jako stworzenie” oraz „dbanie o wewnętrzną czystość”. Również kwestia godności człowieka, jak pisze papież, podnoszona w pracach Romano Guardiniego, teologa zajmującego się psychologią, jest nieodzowna dla dialogu tych dwóch dziedzin, Ratzinger zwraca uwagę, iż choć Guardini odwołuje się do psychologii, używa terminu „istota” i „osoba” człowieka, podkreślając zarazem, iż pomniejsze cechy - jak wiek, stan psychiczny czy naturalne talenty, nie mogą stanowić o godności osoby ludzkiej³²⁵.

Dalej Ratzinger broni też wyraźnego rozdziału w antropologii teologicznej komponentu ludzkiego i mechanizmów zwierzęcych, co nie pozostaje bez wpływu na kwestię ducha i psychiki. Nazywa je „manipulacyjnym i *quazinaukowym* zacieraniem różnic między człowiekiem i zwierzęciem” i wprost wskazuje teren socjologii oraz psychologii zwierząt jako najwyraźniej ukazujący opisywane przez niego zjawisko³²⁶. W jego opinii, duch rządzi się innymi prawami niż zasady występujące w świecie zwierząt. Bachanek dopowiada w tym miejscu, iż psychologia, gubiąc swą humanistyczną specyfikę, może kwestionować godność osoby ludzkiej³²⁷. Tymczasem papież, uznając „brak jedności człowieka z samym sobą” i „niezgodę na własne «ja»” za najgłębszą przyczynę chorób psychicznych, przypomina, iż sam człowiek, jak i miłość do niego, pochodzą od Stwórcy, czym sugeruje, iż sama psychologia nie jest w stanie w sposób najgłębszy skonfrontować człowieka z jego problemami, brakami i jednocześnie ich rozwiązaniem³²⁸. Ratzinger przedstawia także krytykę Freuda, jednak inaczej niż Wojtyła, wiąże poglądy psychoterapeuty z Wiednia w kwestii wpływu rodziców na dzieci z kryzysem ojcostwa. Jak twierdzi, za sprawą Freuda ojciec stał się „koszmarem superego”, jednak równocześnie człowiek „wyemancypował się (...) z miłości” oraz dokonał „amputacji” tego co „pozwała żyć”³²⁹. Co ciekawe, prócz krytyki psychoanalizy, Benedykt przedstawia także ocenę behawioryzmu w ujęciu Burrhusa Skinnera, który jego zdaniem, jak podsumowuje Bachanek: „(...) wychodząc od psychologii próbuje odrzucić ludzkiego ducha i ludzką wolność, zachęcając człowieka, by powrócił do równowagi wyzwalając się ze swego człowieczeństwa” i dodaje: „Próba ta w różnych formach nihilizmu staje się coraz większą pokusą dla zachodniej młodzieży”³³⁰. Nieco łagodniej odnosi się papież do Junga, zwłaszcza jego poglądu, że źródłem nerwicy jest „wypchnięcie Boga z centrum życia”³³¹.

³²⁵ Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia...*, dz. cyt., s. 34.

³²⁶ Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. II, Katowice 2012, s. 193.

³²⁷ Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia...*, dz. cyt., s. 35.

³²⁸ Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta...*, dz. cyt., s. 193.

³²⁹ Por. J. Ratzinger, *Głosiciele i słudzy waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, „Opera omnia” t. XII, Lublin 2012, s. 658.

³³⁰ Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia...*, dz. cyt., s. 35, za: J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2006, s. 92.

³³¹ Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia...*, dz. cyt., s. 39. Jak postaram się ukazać w rozdziale 3, myśl Junga sytuuje Boga jednak po stronie subiektywności człowieka, wobec czego słowo „Bóg” w jego teorii oznacza bardziej uniwersalną część wnętrza człowieka, która może wiązać się także z bożkami- osoba obiera na miejsce Boga to, co chce. Niedostrzeżenie owej części jako centrum osoby lub brak troski o nie skutkuje zdaniem Junga zaburzeniami, jednak nie wypowiada się on w tym miejscu za słusznością którejkolwiek religii.

Interesującym argumentem na rzecz ograniczoności psychologicznego spojrzenia jest spostrzeżenie Ratzingera dotyczące opisu Wniebowstąpienia Chrystusa, które sprowadza nieintuicyjną pod kątem psychologicznym reakcję apostołów. Zamiast rozpaczać na skutek opuszczenia, uczniowie przeżywają coś w rodzaju tryumfu i nadziei, zostają pobłogosławieni, a sam fakt Wniebowzięcia wiąże się z teologicznym podniesieniem obrazu człowieka ku wyżynom, w których przebywa Bóg. Papież ocenia także każdą Chrystologię, która omija kwestię utożsamienia z Bogiem, jako nieinteresującą z perspektywy psychologicznej i historycznej. Bez podstawy w więzi z Bogiem ludzka egzystencja, jak i inne ludzkie sprawy, ulegają rozpadowi. Ratzinger zauważa, że ludzie jego czasów poszukują świeckich psychologów, a jednak „duszy ludzkiej nie można złożyć jak zegarka”, zwłaszcza pomijając punkt odniesienia, jakim jest Bóg”. Ratzinger podpira także swoje rozważania przypadkiem sióstr zakonnych, które na skutek kontaktu z psychologią czy też odbytej psychoanalizy zrezygnowały ze swojego powołania. Komentarz sprowadza się tu ponownie do wskazania podstaw: utraty tożsamości, osłabienie motywacji do życia w warunkach zakonnych były zdaniem autora wynikiem duchowości zawieszanej w próżni. Tracąc odniesienie do Chrystusa, życie chrześcijańskie traci równocześnie sens. Także wśród wspólnot zbyt ni nacisk na bliskość międzyludzką papież ocenia wyraźnie krytycznie. Podobnie, wszelkie opisy religii bazujące na nadziei uzyskania całościowo dobrego samopoczucia. Ostatecznie zatem, Benedykt XVI wskazuje na Chrystusa jako lekarza duszy, który sam cierpiąc i czyniąc to wraz z człowiekiem, uczy człowieka cierpienia. Jak zauważa autor opracowania: „Psychologia pozwala w pewnej mierze odkryć potrzebę wiary, modlitwy i przyjmowania sakramentów, a także ich uzdrawiającą siłę. Ale też może redukować tę rzeczywistość widząc w niej przede wszystkim rytuały mające pomóc człowiekowi”³³². Jednocześnie Benedykt XVI krytykuje, jak ujmuje to Bachanek „naiwną wiarę w naukę w teologii posoborowej”. Przytacza wypowiedź papieża: „Ta wiara traktuje nauki humanistyczne jako nową ewangelię i nie chce widzieć granic, poza które te nauki nie sięgają, ani trudności, które za sobą niosą. Psychologia, socjologia i marksistowska interpretacja historii zostały uznane za naukowo pewne, a zatem za niekwestionowane instancje myśli chrześcijańskiej”³³³.

Podsumowując, Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, analizuje niektóre koncepcje psychologiczne, kreśli wyraźne granice dla jej wątków, uwypuklając nadrzędność teologii i osobistej relacji do Chrystusa, względem teorii i technik mających wspomagać zdrowie psychiczne człowieka.

³³² Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia...*, dz. cyt., s. 40-43.

³³³ Por. J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, Marki 2005, s. 158.

2.3.4. Różnica w antropologii teologicznej oraz psychologicznej w refleksji Dietricha von Hildebrandta

Dzieło Dietricha von Hildebranda „Liturgia a osobowość” z 1943 roku podejmuje temat krytyki współczesnej perspektywy antropologicznej, która zawiera obraz wyłaniający się z niektórych elementów dziedziny psychologii. Wspomina o psychologii jedynie na marginesie rozważań dotyczących człowieka w jego odniesieniu do Boga, a właściwą postawę w stosunku do Stwórcy wyraża jego zdaniem liturgia Kościoła Katolickiego. Perspektywa zamknięcia zdaje się przeczyć podstawowemu powołaniu człowieka, a także wypaczać konieczność dążenia osoby do udoskonalenia swojej wewnętrznej struktury. Hildebrand właściwie przenosi antropologię św. Tomasza na teren liturgii, zatem jego perspektywę wyznaczają elementy grzechu pierworodnego, łaski Bożej, formacji. W tych zasadniczych punktach będzie on analizował „osobowość” jako bardziej możliwość niż zestaw cech charakteryzujący osobę. W ten sposób będzie rozumiał ten podstawowy konstrukt psychologiczny ogólnie w sposób zbliżony do nurtów humanistycznych, zwłaszcza Abrahama Masłowa i Rogersa. Jak jednak okaże się w dalszej części tekstu, Hildebrandt znacznie w szczegółowych elementach diametralnie odbiega od koncepcji przytoczonych psychologów³³⁴.

Aby ukazać ideał człowieka świętego, Hildebrand podkreśla konieczność uwielbienia Boga przez stworzenia i podkreśla, że prócz uwielbienia obiektywnego, charakterystycznego dla całego stworzenia, człowiek posiada możliwość uwielbienia osobistego, czyli świadomej odpowiedzi na Boży majestat. Miłość i chęć dobra są koniecznymi warunkami dobrego postępowania³³⁵. Tak też człowiek, w swoim rozwoju, zostaje ukierunkowany na Boga, nie zaś na cele pomniejsze. Jego punktem odniesienia staje się to, co transcendentne. Akt chwały i czci wobec Boga dobitnie spełnia ten postulat i opisywany jest przez autora w analogii do miłości, jako dopełnienie adoracji. Tu także dziękczynienie realizuje gest uwielbienia, które obiektywnie zawarte jest w wartościach³³⁶. Hildebrand w ten sposób opisując świętość, jej warunki, wyraźnie odgradza się od innego ideału człowieka, który dostrzega jako propagowany w swoich czasach. Jak pisze, jego perspektywa: „(...) nie ma naprawdę nic wspólnego z estetyzującym przecenianiem tego, co w potocznym rozumieniu rozumie się przez «osobowość». Z tym «kultem osobowości», który pytanie o to, czy ktoś jest «pełną osobowością», stawia ponad pytaniem o proste przestrzeganie Bożych przykazań, nie chcemy mieć nic wspólnego. «Tylko jednego potrzeba»: uwielbienia Boga przez naśladowanie Chrystusa i przez uczestniczenie w Jego uwielbieniu Ojca”³³⁷. Tu świętość staje się wyraźnie różna

³³⁴ Por. S. Śląski, *Transgresja i psychoterapia humanistyczna*, „Polskie Forum Psychologiczne” 26 (2021) s. 141-152.

³³⁵ D. von Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2014, s. 26.

³³⁶ D. von Hildebrand, *Liturgia a osobowość...*, dz. cyt., s. 28.

³³⁷ D. von Hildebrand, *Liturgia a osobowość...*, dz. cyt., s. 31.

wobec granicy rozwoju psychologicznego, a sama psychologia także nie stawia sobie jako celu uświęcenia człowieka.

Ideał osoby jest u autora tożsamy z określeniem *osobowość*, które odróżnia on od *istot*, pozbawionej wyrazistości oraz *wydatnej indywidualności*, przez co ta druga nie wykracza poza przeciętność. Hildebrand odnosi pojęcie osobowości do problemu niewystarczalności statystyki w kontekście badań nad człowiekiem, gdyż statystyka ukazuje jedynie uśredniony poziom danej cechy, nie pokazuje jego zdaniem natury człowieka, tego, co dla niego *normalne*. Możemy powiedzieć, że psychologia w rozumieniu Hildebrandta postuluje nową normę, która staje przeciwko podejściu zorientowanego na daleki cel związany z kształtowaniem ludzkiej natury zgodnie z pojęciem chrześcijańskim. Autor podkreśla, iż nowa norma może przedstawiać człowieka *niedojrzałego*, a nawet *skarłowaciałego*. Aby poprzeć swoją perspektywę, odwołuje się, do pojęć psychologicznych. Wskazuje na częste występowanie psychicznych anomalii obecnych w ogólnej populacji ludzkiej: zahamowań, zachowań infantylnych a także wyparcia. Hildebrand określa, iż *człowiek klasyczny* wyzbywa się tego typu mechanizmów, jest *nieprzykurczony w sobie*, zdolny objawiać siłę poświęcenia i miłości³³⁸.

Ideał osoby wiąże się z posiadaniem dwóch grup cech czy też odniesień, związanych z rolą Boga dla życia człowieka. Po pierwsze, wymienia cechy wrodzone danej osobie, choć w niektórych przejawach różne dla różnych osób. Należą tu istotne władze duchowe, czy też *wyposażenia charakteru*. Autor wymienia: zdolność miłości, moc poznawczą, siłę woli, *potencjał predyspozycji osoby*, siłę życia. Są one czystym darem Boga. Po drugie wymienia cechy nabyte we współpracy z Bogiem. Te drugie wiąże z *organiczną łącznością ze światem wartości i prawdą*, także ze zgodnością z obiektywnym logosem, co objawia się w postępowaniu osoby i wiąże się z ingerencją jej wolności. Od tego momentu czyni Hildebrand kilka uszczegółwiających obserwacji. Przecenianie pierwszego aspektu jest jego zdaniem powodem nieuzasadnionego kultu niektórych postaci kultury i historii. Z drugiej strony zwraca on uwagę, iż druga grupa wymienionych cech nie może zapewnić wielkości osobie, która w zakresie cech pierwszych otrzymała mniej niż inni. Dla próby ukazania związku teologii z psychologią istotne jest oddziaływanie liturgii na osobę, a także wspólnotę osób. Autor podkreśla tu obiektywną jedność przed Bogiem, jaką zyskują uczestnicy spotkania ku czci Boga, zwraca uwagę na likwidację barier międzyludzkich, wydobywanie człowieka z pychy. Ponadto członkowie wspólnoty wiernych, kochając bliźnich jak Chrystus, wrastają w Niego Jego miłością. Izolacja przeciwnie – jest związana z tym, co zaspokaja tylko człowieka. Błędem według autora jest mniemanie, iż wysoka wartość skłania człowieka ku samotności. Liturgia nie tylko jednoczy z Bogiem, ale wypowiada treść jej właściwą z poziomu prawdy o metafizycznej sytuacji ludzkości³³⁹.

³³⁸ D. von Hildebrand, *Liturgia a osobowość...*, dz. cyt., s. 34. Por. Wolska U. *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*. Rocznik Tomistyczny 4, 191-214. 2015.

³³⁹ D. von Hildebrand, *Liturgia a osobowość...*, dz. cyt., s. 43-49.

Jak Hildebrand dobitnie ukazał, nie jest możliwe zrównanie założeń obu dziedzin. Centralność osoby Chrystusa oraz odniesienie stworzeń, zwłaszcza zaś człowieka do Boga jest najistotniejszą różnicą perspektyw. Według autora człowiek posiada w teologii bardzo istotne miejsce, dwie dziedziny zatem nie różnią się w aspekcie szukania dobra człowieka i spełnienia jego dążenia do szczęścia. Współpraca duszpasterska dziedzin służy człowiekowi przynajmniej do pewnego momentu bez sprzeczności. Co ważne, teologia nie potrzebuje psychologii, aby człowieka uczynić ważnym czy wywyższyć, i wydobyć z podrzędnej roli względem Boga czy też funkcjonowania wokół niego wspólnoty.

Duszpasterska współpraca zakłada cel po pierwsze teologiczny, a zatem podstawą częściowej integracji dziedzin w celu ich współpracy dla człowieka musi być ukazywanie Boga jako punktu odniesienia, a także pochodzenia człowieka. Bóg, nie zaś przyroda czy własna praca człowieka, jest źródłem cech, które człowiek odnajduje w sobie. Z jednej strony są to cechy, które otrzymuje on od Boga w akcie stworzenia, z drugiej - tych cech, nad którymi sam pracuje, aby do Boga zmierzać.

2.3.5. Papież Franciszek. Mosty i granice dla teologii i psychologii

Papież Franciszek w swoich encyklikach podejmuje raczej tematykę społeczną, o ile zaś komentuje dziedziny współczesnych nauk, czyni to jedynie pobieżnie. Wypowiedzi dotyczące psychologii ponownie są ukryte za szerszym spojrzeniem, choć ukazane są także pewne obserwacje człowieka XXI w., których opis zawiera wpływy psychologiczne. Także w rozmaitych miejscach dokumentów znajdują się stwierdzenia raczej sprzyjające psychologii. Na przykład w *Evangelii Gaudium* papież umieszcza myśl, wedle której spotkanie wiary z rozumem i nauką może pomóc w tworzeniu „oryginalnej apologetyki pomagającej w tworzeniu takich postaw, aby Ewangelia była słuchana przez wszystkich”. Ponadto papież nazywa dziedziny nauki oraz kategorie myślenia pomocne w ewangelizacji *wodą przemienioną w wino*. Są one *narzędziem Ducha, by oświecić i odnowić świat*³⁴⁰. Również dialog między wiarą a nauką może zdaniem Franciszka być postrzegany jako działalność ewangelizacyjna, ponadto może sprzyjać pokojowi³⁴¹.

Jednocześnie, wobec ogólnego zjawiska różnic, ważny jest właściwy teren syntez - taki, który zapewnia wyższy poziom spojrzenia na zjawiska, które na poziomie niższym wydają się sprzeczne. Papież uznaje przy tym, że różnice są płodne, a dzięki odpowiedniej płaszczyźnie syntezy, nie gubi się cennej *biegunowości*. Jak zaznacza: „Nie oznacza to popierania synkretyzmu

³⁴⁰ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 114.

³⁴¹ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 242.

ani wchłaniania jednych przez drugich, ale rozwiązanie na wyższym poziomie, zachowujące w sobie ceną konstruktywność dwóch przeciwstawnych biegunów³⁴². To wskazanie można odnieść także do różnych kultur akademickich, wyrosłych na gruncie poszczególnych nauk, które nie zgadzając się ze sobą, mogą jednak czerpać ze swoich różnic, zamiast je zwalczać. W *Laudato Si* papież prezentuje ponownie myśl, wedle której wszystkie perspektywy są cenne. Zachęca do wykorzystania różnic, *języków*, zwraca uwagę na istnienie: *różnorodnego bogactwa kulturowego narodów, sztuki i poezji* i ich pożyteczność dla *życia wewnętrznego i duchowości*. Dalej dołącza tu interesującą nas perspektywę nauk: „(...) nie można pomijać żadnej dziedziny nauki i mądrości, także religijnej, z jej specyficznym językiem³⁴³. Choć w tym kontekście mowa jest o przyłączaniu teologii do nauk przyrodniczych, zależność jest także odwrotna. Każda forma ludzkiej myśli wydaje się być dla papieża cenna i możliwa do wykorzystania dla wspólnego dobra. Ponownie we *Fratelli tutti* ukazana jest ta sama myśl: „Świat rozwija się i napęła nowym pięknem dzięki kolejnym syntezom, dokonującym się między kulturami otwartymi, wolnymi od jakichkolwiek nacisków kulturowych³⁴⁴. Otwartość jest dla Franciszka pojęciem kluczowym, które łączy wiele kontekstów. W tej samej encyklice wyrażona jest metafora *budowania mostów*. Jak wyjaśnia papież: „(...) mówienie o «kulturze spotkania» oznacza, że naszą pasją jako ludu jest pragnienie spotkania, poszukiwanie punktów stykowych, budowanie mostów, projektowanie czegoś, co angażowałoby wszystkich³⁴⁵. W tym kontekście ponownie obszary teologii i psychologii można potraktować przez analogię jako możliwe krawędzie *mostu*, który może połączyć wiele wątków.

Jednocześnie Franciszek krytykuje wybrane twierdzenia i zjawiska w nauce, które dotyczą także psychologii. Zgadza się z opiniami swoich poprzedników co do scjentyzmu i determinizmu. Dodatkowo, ciekawą myślą Franciszka jest wiązanie determinizmu z odmawianiem miłosierdzia, które z kolei działa wobec wszystkich, nie pytając, co sprawiło, że człowiek potrzebujący znalazł się w określonej sytuacji. Franciszek do każdej sytuacji międzyludzkiej przypisuje pytanie „Gdzie jest brat twój” (Rdz 4, 9) i jak twierdzi: „Bóg poddaje w wątpliwość wszelki rodzaj determinizmu czy fatalizmu, którym próbuje się usprawiedliwiać obojętność, jako jedyną możliwą odpowiedź³⁴⁶. Także relatywizm jest przez papieża skrytykowany, choć od strony społecznej, jak twierdzi, nie służy on pokojowi, a partykularnym interesom osób wpływowych. Co więcej, w jego świetle prawo przestaje funkcjonować jako ochrona jednostek³⁴⁷. Takie stanowisko stoi w opozycji wobec podstawowych założeń niektórych nurtów psychologii i samego paradygmatu, zakładającego, że nie istnieje w obrębie ludzkiej psychiki nic oczywistego³⁴⁸. Sam determinizm również bywa

³⁴² Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 228.

³⁴³ Por. Franciszek, *Laudato Si*, 63.

³⁴⁴ Franciszek, *Fratelli Tutti*, 148.

³⁴⁵ Por. Franciszek, *Fratelli Tutti*, 216.

³⁴⁶ Franciszek, *Fratelli Tutti*, 57.

³⁴⁷ Por. Franciszek, *Fratelli Tutti*, 206.

³⁴⁸ Por. S. Lipiński, *Od relatywizmu psychologicznego do wymiaru życia duchowego*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego” 10 (2018), s. 303-315.

przyjmowany jako podstawa do rozumienia niektórych procesów rozwojowych człowieka, chociaż wydaje się, że wpływ środowiska i własnej aktywności zaczyna być coraz mocniej dowartościowywany³⁴⁹.

Franciszek zdaje się włączać w swoje myślenie perspektywę ewolucyjną, która ulega jednak uduchowieniu poprzez połączenie zmian w rozwoju, z zamysłem Boga. Świat naturalny zdaniem papieża wypełniony został możliwościami, zaś przyroda, rodząc stale *coś nowego*, jest dla Franciszka *formą sztuki*³⁵⁰. Jednocześnie, poprzez uznanie autonomii stworzenia, papież zdaje się także nawiązywać do autonomii nauk przyrodniczych, po części zatem także przyznawać miejsce psychologii jako nauce. Dotyczy to zwłaszcza nurtów psychologii silnie związanej z podstawą biologiczną, takich jak psychologii ewolucyjnej, czy neuropsychologii³⁵¹.

Franciszek wobec współczesności stosuje niektóre terminy czy perspektywy, zawierające psychologiczny punkt widzenia. Autor krytykuje indywidualizm: „(...) kultura, w której każdy chce posiadać własną prawdę subiektywną, utrudnia obywatelom pragnienie uczestnictwa we wspólnym projekcie, wykraczającym poza osobiste interesy i pragnienia”³⁵². Papież obserwuje także w niektórych środowiskach promowanie duchowości bez Boga, co zdaniem Franciszka jest m.in.: „wynikiem ludzkiej reakcji na społeczeństwo materialistyczne, konsumistyczne i indywidualistyczne”³⁵³. Papież zauważa, iż także wartość małżeństwa bywa w dzisiejszych czasach postrzegana jako „czysta forma uczuciowej gratyfikacji” jednak papież zaznacza w tym miejscu, iż: „nieodzowny wkład małżeństwa w życie społeczne przekracza poziom uczuciowości i potrzeb danej pary”³⁵⁴. W podobnym tonie w *Laudato Si* papież krytykuje *rzekomą wolność konsumowania*³⁵⁵; cytuje także Jana Pawła II wygłoszone w 1990 roku podczas Światowego Dnia Pokoju: „Obecna sytuacja świata «rodzi poczucie tymczasowości i niepewności jutra, którego konsekwencją są wielorakie formy zbiorowego egoizmu”³⁵⁶. Franciszek krytykuje podejście skoncentrowane jedynie na *samorealizacji*. W szerszym kontekście jest to przejaw *światowości*, której inne oblicze ukazuje się w ramach subiektywizmu. Co interesujące, zamknięcie w starych formach i związane z nim „bezpieczeństwo”, wszelkie przejawy „elitaryzmu” w religii, są dla Franciszka w kontekście rozważań rodzajem egoizmu³⁵⁷. Ponownie we *Fratelli Tutti* pojawiają się słowa krytyczne pod adresem zbytnej dbałości o własny obraz - maskę, którą obnaża „burza na

³⁴⁹ Por. R. Kadzikowska-Wrzosek, *Wolna wola w świetle badań współczesnej psychologii nad procesami samoregulacji i samokontroli*, „Psychologia Społeczna” 5 (2010) nr 15, s. 330-344.

³⁵⁰ Franciszek, *Laudato Si*, 80.

³⁵¹ Franciszek, *Laudato Si*, 87.

³⁵² Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 61.

³⁵³ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 63.

³⁵⁴ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 66.

³⁵⁵ Franciszek, *Laudato Si*, 203.

³⁵⁶ Franciszek, *Laudato Si*, 204.

³⁵⁷ Por. Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 94-95.

jeziorze”, wówczas także objawia się Bóg oraz widoczna jest perspektywa braterstwa między ludźmi³⁵⁸.

Wszystkie te odniesienia nie są kierowane bezpośrednio w stronę teorii psychologicznych, ale w wielu jej nurtach można odnaleźć tego typu założenia. Dotyczy to zwłaszcza stawiania w centrum własnej osoby i troski o samorozwój, a niekoniecznie świętości³⁵⁹.

Papież zwraca także uwagę na zjawisko *zgiełku informacyjnego*, który odpowiada za *przytłumienie mądrości*; dostrzega także *nowe* emocje związane z ekranami i urządzeniami, uznając je za sztuczne w przeciwieństwie do emocji generowanych w relacjach międzyludzkich. We *Fratelli Tutti* krytykuje działalność mediów i manipulacje słowami, które niosą treści najbardziej ludzkie³⁶⁰ oraz *jątrzenie* i *polaryzowanie* grup społecznych³⁶¹. Dostrzega zgubne działanie mediów społecznościowych na ludzi. Zauważa, że: „(...) przestaje istnieć prawo do prywatności. Wszystko staje się rodzajem spektaklu, który można śledzić, podglądać, a życie zostaje wystawione na nieustanną kontrolę”³⁶². Cierpią także relacje ludzkie, ponadto używanie mediów cyfrowych Franciszek wiąże z ryzykiem uzależnienia, izolacji. Komentuje także zjawisko hejtu w kontekście zatracenia zahamowań³⁶³. Ciekawą obserwacją papieża jest także, jak można sparafrazować, przebodźcowanie. Jak twierdzi autor *Fratelli Tutti*: „Kiedy brakuje ciszy i słuchania, gdy wszystko zamienia się w pośpieszne i niespokojne kliknięcia oraz SMS-y, zagrożona jest podstawowa struktura mądrej komunikacji międzyludzkiej. Tworzy się nowy styl życia, w którym buduje się to, co chce się mieć przed sobą, wyłączając wszystko to, czego nie da się kontrolować ani poznać powierzchownie i natychmiast”³⁶⁴. Odpowiedzią na ów problem może być wskazówka umieszczona w *Laudato Si*. Jak wyjaśnia Franciszek, choć: „Człowiek ma tendencję, by sprowadzać kontemplacyjne wytchnienie do dziedziny tego, co bezowocne czy zbędne”, tylko takie nastawienie ukazuje sens działań. Odpoczynek niedzielny, związany z poszerzeniem spojrzenia, umożliwia uniknięcie „pustego aktywizmu” oraz „wyizolowanego sumienia”, które prowadzi do „dążenia tylko do własnych korzyści”³⁶⁵. Spostrzeżenia Franciszka silnie korespondują ze współczesną wiedzą na temat uzależnień behawioralnych i nadmiernej obecności bodźców w środowisku dojrzewania młodych ludzi³⁶⁶.

Papież posługuje się zatem kategorią spotkania w kontekście człowieka potrzebującego. Wyjaśnia, że nawet jedynie fizyczna obecność drugiego człowieka stawia pytania, a jego potrzeby i prośby domagają się odpowiedzi. Papież mówi tu o *ryzyku* spotkania. Jak dalej wyjaśnia

³⁵⁸ Por. Franciszek, *Fratelli Tutti*, 32.

³⁵⁹ Por. Ch. Lasch, *Kultura narcyzmu*, WN Sedno, Warszawa 2018, s. 76-94.

³⁶⁰ Por. Franciszek, *Fratelli Tutti*, 14.

³⁶¹ Por. Franciszek, *Fratelli Tutti*, 15.

³⁶² Franciszek, *Fratelli Tutti*, 42.

³⁶³ Franciszek, *Fratelli Tutti*, 43, 44

³⁶⁴ Franciszek, *Fratelli Tutti*, 49.

³⁶⁵ Por. Franciszek, *Laudato Si*, 237.

³⁶⁶ Por. A. Molga, *Uzależnienie od internetu*, „Dydaktyka informatyki”, 9, 2014, s. 126-135. M. Krajewski, *Stan czuwania*, w: Filiciak i in. (red.), *Młodzi i media*, WN SWPS, Warszawa 2010, s. 33-35.

Franciszek: „Prawdziwa wiara w Syna Bożego, który przyjął ciało, jest nieodłączna od daru z siebie, od przynależności do wspólnoty, do służby, do pojednania z ciałem innych. Syn Boży przez swoje wcielenie zachęcił nas do rewolucji czułości”³⁶⁷. Także *Fratelli Tutti*, w przytaczanym już kontekście budowania mostów, mówi o *kulturze spotkania*. Papież wypowiada się także na temat uprzejmości rozumianej jako uniwersalne podejście tworzące kulturę - „(...) od czasu do czasu pojawia się cud człowieka uprzejmego, który odkłada na bok swoje lęki i pośpiech, aby zwrócić na kogoś uwagę, aby podarować uśmiech, aby powiedzieć słowo, które by dodało otuchy, aby umożliwić przestrzeń słuchania pośród wielkiej obojętności”. Zdaniem papieża tego rodzaju trud zapobiega konfliktom - wysłuchanie jest kategorią, która działa na korzyść pokoju³⁶⁸. Taki obraz potrzeb odpowiada psychologicznym teoriom terapeutycznym, które zakładają pozytywny wpływ samej obecności drugiego człowieka. Zaś o skuteczności podejmowanego leczenia decyduje, według współczesnych badań, nie tyle techniki, co siła związku między terapeutą a pacjentem, często zwane *przymierzem terapeutycznym*³⁶⁹.

W kontekście spotkania papież poleca problemy społeczne oraz psychologiczne uwadze wszystkich członków Kościoła. W jednym z punktów *Evangelii Gaudium* papież cytuje św. Tomasza z Akwinu, mówiąc o społecznych oraz psychologicznych przyczynach ludzkich trudności: „Poczytalność i odpowiedzialność za jakieś działania mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajień, nieopanowanych uczuć oraz innych przyczyn psychicznych lub społecznych”³⁷⁰. W innym miejscu Franciszek mówi także o oddolnym zainteresowaniu człowiekiem, na przykład, w jego opinii, biskup w określonych sytuacjach „ma iść za ludem”³⁷¹.

W wielu miejscach Franciszek odwołuje się do kategorii procesu, cierpliwości, mówi też o prowadzeniu człowieka. Głównie jeśli chodzi o duszpasterstwo - jednak poszanowanie procesu implikuje także znajomość jego elementów, jak się zdaje, także psychologicznych. W sensie ogólnym papież wyjaśnia, iż Bóg nie wymaga od człowieka perfekcji, ale stałego wzrostu³⁷². Franciszek zdaje się nawiązywać do kierownictwa duchowego i zdaje się sugerować udział w nim osób świeckich, co jednak można rozumieć także w kontekście uczestnictwa psychologów w procesie prowadzenia człowieka - jak pisze papież: „Bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy mężczyzn i kobiet, którzy mają doświadczenie w towarzyszeniu innym, znają sposób postępowania, wyróżniający się roztropnością, zdolnością zrozumienia, sztuką oczekiwania” choć także „uległością wobec Ducha Świętego”. Warto zauważyć, iż ostatni przymiot może być charakterystyczny także dla osób, które wykorzystują psychologię w ramach duszpasterstwa czy

³⁶⁷ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 88.

³⁶⁸ Franciszek, *Fratelli Tutti*, 224.

³⁶⁹ Por. A. Szymańska, K. Dobrenko, L. Grzesiuk, *Cechy pacjenta, jego doświadczenia z przebiegu psychoterapii i skuteczność psychoterapii*, „Roczniki Psychologiczne” 19 (2019), s. 583-603.

³⁷⁰ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 44.

³⁷¹ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 31.

³⁷² Por. Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 129.

kierownictwa duchowego³⁷³. Także i w kontekście właściwego porządku ludzkiego życia Franciszek mówi o „prymacie czasu nad przestrzenią”, przez co rozumie umocnienie horyzontu rozwoju człowieka ku przyszłości, w odróżnieniu od przestrzeni, gdzie paradoksalnie wobec „szaleństwa, by wszystko rozwiązać natychmiast” panuje „usztynienie procesów”³⁷⁴. Papież zdaje się dotykać problematyki wypalenia zawodowego u osób duchownych, na przykład wspomina o acedii, która implikuje egoizm³⁷⁵. Także tutaj widzi nieakceptację przez nich „trudnej ewolucji” oraz dążenie aby „wszystko spadło z nieba”; takie osoby „nie umieją czekać i chcą panować nad rytmem życia”. Papież nazywa takie zjawisko *odpersonalizowanym duszpasterstwem*³⁷⁶, a także „Kościołem, gdzie panuje psychologia grobu”³⁷⁷. Zdaniem Franciszka duszpasterze mają korzystać z pomocy i stale odnawiać formację³⁷⁸. Płaszczyzną, w której realizują się powyższe postulaty papieża, jest miłosierdzie okazywane ubogim i potrzebującym. Nazywa je za św. Tomaszem z Akwinu *największą cnotą*, która właściwa jest Bogu i wyraża Jego wszechmoc³⁷⁹. Potrzebę czynienia miłosierdzia porównuje Franciszek za św. Augustynem do *źródła*, które odnajduje się podczas pożaru i dzięki niemu można go ugasić³⁸⁰.

Podsumowując nauczanie papieża Franciszka w kontekście działań ewangelizacyjnych, jak i duszpasterskich należy zauważyć, iż widoczna jest w nim przestrzeń, którą może wypełnić odpowiednia współpraca teologii z psychologią. Jednocześnie, jak inni papieże, Franciszek pozostaje czujny wobec zagrożeń współczesnego świata dla człowieka, wobec których psychologia posiada w niektórych punktach opinie rozbieżne wobec nauki Kościoła. Widać jednak, iż cenne elementy psychologii, a także pojęcia z licznych nurtów relatywnie nowej, powstałej na przełomie XIX i XX w. dziedziny, są przez papieża dobrze znane. W odróżnieniu od poprzedników jednak nie podejmuje on dyskusji ani imiennie nie pochwała żadnego z twórców psychologii. Wydaje się także, iż wiele sporów pomiędzy dziedzinami uznaje Franciszek za już wyjaśnione. Nowe u niego jest przede wszystkim podkreślanie spotkania, słuchania i procesu - elementów, które zdają się być wspólne dla dążeń zarówno duszpasterskich, jak i psychologicznych. Akcent z problemów seksualizacji społeczeństwa przesuwa Franciszek na kryzys więzi, który jest znamieny dla doby Internetu. Zamknięcie ludzi na siebie nawzajem wprowadza nacisk na postawę czułości oraz dbałości o ludzkie więzi, otwartość zaś wspiera perspektywę spotkania i roztacza możliwość czynienia miłosierdzia względem ofiar nowych, jak i starych zjawisk społecznych.

³⁷³ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 171.

³⁷⁴ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 222- 223.

³⁷⁵ Por. Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 81-83.

³⁷⁶ Por. Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 82.

³⁷⁷ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 83.

³⁷⁸ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 77.

³⁷⁹ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 37.

³⁸⁰ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 183.

Podsumowanie

Wiele wątków życia ludzkiego, które współcześnie zaliczyć można do przedmiotu dociekań psychologicznych, okazuje się obecne w myśli teologicznej chronologicznie o wiele wcześniej niż powstanie samej psychologii jako dyscypliny akademickiej. Jak starałam się ukazać, niektóre elementy myśli antropologicznej Ojców Kościoła i świętych, stanowiące część Tradycji chrześcijańskiej, z dzisiejszej perspektywy można ocenić jako związane z psychologią, co więcej przydatne dla niej. U Ojców Kościoła zwykle dotyczy to elementów nauczania odnoszących się do relacji interpersonalnych czy też dyscyplin duchowych dotyczących formacji oraz warstwy przeżyć i emocji. W myśli licznych świętych, jak ukazał to May, obecne są początki myślenia dotyczące ludzkiej świadomości i podświadomości, co przywołuje odkrycia Freuda, a także mechanizmów behawioralnych, dotyczących odbierania obiektów i zachowania względem nich. Z uwagi na charakter pracy u Ojców Kościoła i świętych naświetliłam jedynie wybrane aspekty związane z kilkoma cnotami, a także elementy, które wskazują na refleksję antropologiczną autorów. Szczególnie interesujące z punktu widzenia tematu pracy są rozważania o samej kategorii choroby, która dziś bywa kategorią zawłaszczaną przez jedną z interesujących nas dziedzin - psychologii, a jednak sytuuje się ona w świetle rozważań na granicy psychologii i duchowości. Acedię i noc ciemną należy traktować z jednej strony jako choroby duszy powstałe w określonym, chrześcijańskim kontekście, a z drugiej strony warto pamiętać, że choroby psychiczne dotyczą także ducha. Opis chorób duchowych zachowany przez tradycję chrześcijańską niekiedy zawiera odniesienia do Boga, ale nie jest to stałą regułą. Spisywane doświadczenia świętych zależą wyraźnie od pozycji Boga w ich życiu. Psychologia nie interesuje się tego rodzaju perspektywą, ale mimo to warto zwrócić uwagę, iż do niedawna niektóre jednostki chorobowe miały charakter duchowy, jak w przypadku nostalgii, znajdującej się na liście chorób psychicznych³⁸¹. Jak się okazuje, opinie papieży i teologów ukazują nie tyle konflikt między dziedzinami teologii i psychologii, co pewien kontekst ich spotkania, który można rozwijać w nieoczywistych kierunkach. Można zauważyć, wraz z rozwojem samej psychologii, ale też nasileniem dialogu między nią a teologią, że stanowisko przywódców Kościoła katolickiego stopniowo ulega zmianie. Papieże pełniący swoją posługę przed Soborem Watykańskim II często byli bardzo nieufni lub przynajmniej obojętni wobec różnych koncepcji psychologicznych. Obecnie widać zbliżenie obu środowisk, co wynika również z coraz większego zainteresowania psychologią samych wierzących i rozwojem kształcenia w tej dziedzinie przyszłych duchownych. Nie zmienia to faktu, że trzej ostatni papieże, choć dostrzegali rolę pomocniczą psychologii dla różnych wymiarów duszpasterstwa, jednocześnie

³⁸¹ Por. W. Owczarski, *Nostalgia, pamięć i śmierć*, „Konteksty” 334 (2021) nr 3, s. 180-186.

nadal mocno podkreślali kwestie, które są sprzeczne z doktryną Kościoła. Często nie tylko nie mogą być wykorzystywane w posłudze duszpasterskiej, ale szkodzą właściwemu pojmowaniu tego kim jest człowiek i jak powinna przebiegać jego relacja względem Boga i samego siebie.

Spojrzenie na człowieka nakreślone przez Hildebranda - całościowe, a jednocześnie różne od psychologicznego, stanowi przykład współczesnego komentarza antropologicznego do psychologii, który cenzuruje jej nadmierny wpływ, wskazuje na jej niewystarczalność. W ten sposób odsyła osoby wierzące do poszerzenia swojej perspektywy względem życia o teologiczne elementy formacji, które bywają zaniedbane w środowiskach, gdzie współpraca teologii z psychologią nie jest poparta badaniami i solidną refleksją. Pożyteczne rozróżnienia Hildebrandta jako teologa czasów, gdy spór na terenie antropologii teologicznej był bardziej zaostrożony niż obecnie, pozwala zachować wzajemny dystans dziedzin. Pewne kategorie powinny wszak od strony teologii stać się punktem odniesienia dla kluczowych pojęć czy perspektyw, których współpracujący z psychologią teolog nie może zagubić. Jest to ważne, by podobnie jak w przypadku próby wzbogacenia refleksji biblijnej o dane psychologiczne, nie doprowadzić do redukcji źródeł pierwszorzędnych dla teologii. Jak pokażę w dalszej części pracy obawy papieży i teologów wobec psychologii bywały przynajmniej po części słuszne, gdyż jej absolutystyczne traktowanie może uszkodzić hierarchię prawd, a zatem zaingerować w samą perspektywę obecności i działanie Boga w życiu człowieka. Wraz z elementami krytycznymi, ukazującymi ograniczenia omówionej dziedziny, pojawią się jednak także korzyści, stąd warto pamiętać głosy aprobaty papieży względem współpracy dziedzin pod pewnymi warunkami.

Rozdział niniejszy zamyka wątek historii współistnienia dziedzin i pozwala przejść w dalszej części pracy do jej dzisiejszego, szerokiego kontekstu. Jak widać, na początku niewyodrębniona psychologia posiada swoich prekursorów w osobach teologów i świętych, zaś papieże stopniowo coraz bardziej aprobują wymianę myśli o człowieku oraz praktykę duszpasterską z elementami psychologicznymi, wciąż jednak przypominając o ograniczeniach i zasadach tejże współpracy. Kolejne rozdziały mają pokazać, poprzez krytyczne opinie i warunki współpracy specjalistów, a także ukazanie wierzącego pacjenta z perspektywy psychologów, jak odbywa się dziś owa współpraca. Pozostaje to wciąż dużym wyzwaniem ze względu na niewielką ilość opracowań na ten temat i rozbieżność poglądów przedstawicieli teologii i psychologii.

Rozdział 3. Spojrzenie krytyczne oraz możliwe drogi współpracy specjalistów obu dziedzin

Niniejszy rozdział został podzielony na cztery części. Pierwsza poprzez prezentację szczegółowych zarzutów do dziedziny psychologii stanowi niejako uzupełnienie historycznej części poprzedniego rozdziału, traktującej o stosunku Stolicy Apostolskiej do psychologii i psychiatrii. Postaram się ukazać, że psychologia wobec kwestii pomocy człowiekowi wierzącemu nie może być samodzielną dziedziną, gdyż wyłaniająca się z niej antropologia nie jest satysfakcjonująca z punktu widzenia myśli chrześcijańskiej. Należy także podkreślić odmienne cele w terapii oraz w formacji³⁸². W poprzednim rozdziale papież i inni teologiczni krytycy psychologii zauważali istotne różnice perspektyw. Dwaj krytycy psychologii, którzy zostaną zaprezentowani w niniejszym rozdziale pokazują możliwe oddziaływanie samej psychologii na społeczeństwo- nierzadko bez uzupełnienia o formację szerokie twierdzenia psychologii tworzą perspektywę ateistyczną, podtrzymują ten rodzaj indywidualizmu, który zagraża więzi i wywierają na pojedyncze osoby oraz grupy niepokojące od strony formacji skutki. Ci interesujące, w ten sposób wypowiadają się sami psychologowie- z tą różnicą wobec swoich kolegów, iż jako osoby wierzące są w stanie rozgraniczyć obszary obu dziedzin i wskazać nadużycia psychologii. Jednocześnie, niniejsza praca w dalszej części ma ukazać, że psychologia posiada cenne odkrycia i stąd wszelkie postulaty, aby ją wykluczyć z życia wierzących, należy uznać za drugą skrajność- kolejne nadużycie, tym razem ze strony teologii. A zatem, dwie opublikowane dotąd całościowe prace- „Psychologia jako religia” Paula C. Vitza oraz „Psychologiczne uwiedzenie” Williama Kilpatricka, jako krytyki skrajnego wpływu psychologii, pomogą jedynie dookreślić jej ramy, gdyż tylko tak możliwe jest ujęcie także tego wszystkiego, co jest w psychologii cenne z perspektywy osób wierzących. Co więcej, autorzy piętnują pewne rodzaje oddziaływania psychologii także w ramach szeroko pojętego duszpasterstwa, które włączało jej wątki w sposób nieprzemyślany. Tymczasem dialog dziedzin, który ma się odbywać na korzyść osoby wierzącej, musi doprowadzić do wyznaczenia obszarów oddziaływania zdrowych zarówno dla psychiki, jak i duchowości chrześcijańskiej. Co wydaje mi się cenne, odwołuję się zatem w pracy nie tylko do teologów, ale i autorów wierzących bądź akceptujących chrześcijańską wizję świata, którzy pochodzą z kręgów psychologicznych.

Druga część rozdziału ukazuje psychologię łagodniej- jako dziedzinę ważną, ale niesamodzielną, która musi być otwarta na inne dziedziny, na przykład filozofię, o czym mówią autorzy zagraniczni oraz polscy. Znajdzie się tu opinia Gordona W. Allporta, który jako psycholog broni prawomocności łączenia dziedziny psychologii z aspektami religijnymi, co czyni

³⁸² Cencini, A. *Etapy w procesie wychowania*. W: *Wychowanie, Zeszyty Formacji Duchowej* 26/2004. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.

uwzględniając historię obu dziedzin, miejsca religijności w życiu pacjenta, a także elementów relacji ludzkiej, której psycholog nie może dać pacjentowi. Allport wyjaśnia także perspektywę uprzedzeń psychologii wobec religii. Także psychiatrzy wspomniana Terruwe i Conrad Baars, jej współpracownik, zauważają niekorzystne zjawiska w medycynie oraz ogólnie w nauce dotyczącej człowieka, postulując humanizację tej nauki. Tu także wspomnę o postaci Antoniego Kępińskiego, który w swoich pracach pozostawił wiele dowodów sceptycyzmu wobec nauki oraz badał oddziaływanie wartości. Podobnie za niewystarczającą dla zrozumienia człowieka uważał swoją dziedzinę Viktor E. Frankl, który z kolei krytykował głównie nurt psychoanalizy pod kątem jego wpływu na coraz bardziej dominującą w społeczeństwie lat 50' antropologię, a także posłużył się doświadczeniem obozu koncentracyjnego by przywrócić do refleksji pojęcia ważne także w chrześcijaństwie. W latach późniejszych na gruncie polskim Anna Gałdowa, profesor psychologii, opisuje rozmaite problemy psychologii, zadając nawet pytanie o utworzenie na jej miejscu dwóch nauk, z których jedna byłaby przyrodnicza, druga zaś humanistyczna.

Trzecia i czwarta część rozdziału dotyczą już po części praktyki duszpasterstwa i psychologicznej pomocy osobie wierzącej. Na początku jednak, jako, że zastrzeżenia teologii względem psychologii zostały już ukazane, należy odwołać się także do współczesnych zasad etyki zawodu psychologa, która sprowadza zagadnienie neutralności światopoglądowej terapeuty, które jednak posiada swoje wyjątki, o których pisze Katarzyna Sikora. Dalej, z racji istnienia dwóch dziedzin nauki, analizowane są wątki zapytujące o to, czy korzystne jest rozdzielenie relacji i kontekstów na dwa odrębne- pracy osoby potrzebującej z duszpasterzem i osobno z psychologiem, psychiatrą czy terapeutą, czy też jedna osoba może łączyć oddziaływanie na psychikę i ducha. Do spotkania zagadnień z obszaru teologii i psychologii może dojść podczas pracy z osobami, które wymagają specjalistycznego wsparcia. Bardzo często pojawiają się dylematy związane z wykorzystaniem wiedzy psychologicznej przez samych duszpasterzy, jak i poruszania się po obszarach związanych z wiarą przez psychologów i psychiatrów. Wypowiadają się tu: duszpasterze przedwojenni- Stanisław Huet i Henryk Bless, a także duszpasterze- psychologowie współcześni- Marek Dziewiecki, Grzegorz Wąchol, Krzysztof Grzywocz, Andrzej Jastrzębski i Paweł Landwójtowicz.

W ostatniej, czwartej części, kwestię ról i ewentualnych akcentów religijnych w terapii precyzują z kolei psychologowie- Allport, Terruwe i ponownie Frankl. Allport jako psycholog inaczej niż Vitz i Kilpatrick zdaje się adresować swoją pracę przede wszystkim do kolegów- psychiatrów i terapeutów, dopuszcza się swoistej apologetyki w swoim środowisku. Terruwe jako psychiatra uznaje w człowieku porządek ciała, psychiki i ducha i wprost pisze także o uzdrowieniu przez nałożenie rąk. Frankl z kolei, który wcześniej pokazany jest jako specjalista przemawiający z własnego doświadczenia i z tego punktu krytykujący psychologię, przedstawia swoją metodologię, która w jego opinii ma dotyczyć jak u Terruwe- ciała, psychiki i ducha, przy czym różnicuje tu

terapię, analizę egzystencjalną i logoterapię i inaczej niż poprzedniczka broni pluralizmu nauk. W ten sposób rozdział prezentuje poprzez pojedyncze przykłady autorów cały wachlarz możliwych opinii dotyczących łączenia procesów, ról bądź współpracy kilku, praktykujących odmienne procesy oraz spełniających odmienne role osób.

3.1. Redukcjonistyczna wizja niektórych koncepcji psychologicznych według wybranych psychologów

Aby móc przyjrzeć się możliwościom współpracy teologii z psychologią w posłudze duszpasterskiej należy podkreślić różnorodność obu dyscyplin. Dwaj znani krytycy psychologii pod kątem jej kompatybilności lub niespójności względem tradycji chrześcijańskiej w sposób szczególny zasługują na głos, gdyż ich opracowania są wśród innych autorów krytykujących psychologię najszerze. Jednocześnie, przedstawiają oni opinie skrajnie krytyczne, które należałoby zrewidować w oparciu o współczesne rozwinięcia krytykowanych przez nich koncepcji, a także o ich elementy, które okazują się cenne- jak choćby owocnie wykorzystana w pierwszym rozdziale niniejszej pracy koncepcja Horney. Pierwszym autorem jest Vitz, który krytykuje zwłaszcza w psychologię humanistyczną w perspektywie polaryzacji indywidualizmu i wspólnotowości, z których druga jest szczególnie ważna dla chrześcijaństwa. Drugim jest Kilpatrick, ogniskujący swoją refleksję głównie na brakach psychologii, negatywnych zjawiskach społecznych związanych z jej dominacją w różnych przestrzeniach społecznych oraz jakościach i wartościach alternatywnych względem chrześcijaństwa lub przeciwnie- chrześcijańskich, a pominiętych przez psychologię, co ma wpływ na wychowanie, ale także współczesny styl życia i przez to ingeruje w formację.

Tak oto Vitz- autor amerykański, zajmuje się krytyką koncepcji wyrosłych na podłożu psychoanalitycznym, a zwłaszcza późniejszych względem nich teorii humanistycznych. Nazywa psychologię mianem *współczesnej religii*, ponieważ odpowiada ona za zjawisko, które nazywa *świeckim kultem ja*. We wstępie opisuje swoją praktykę zawodową, głównie funkcję wykładowcy akademickiego psychologii, którą pełnił przez trzydzieści pięć lat. Wspomina także swoje nawrócenie już po studiach z tej dziedziny. Podkreśla przy tym, że chce nie tyle zwalczać, co zawęzić obserwowane działanie psychologii, w takim kształcie, w jakim jest ona używana w społeczeństwie w czasach autora³⁸³. Vitz na początku wymienia jako autorów, wobec których chce

³⁸³ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia*, Oficyna Wydawnicza Logos, Kraków: 2017, s. 5-14. I wydanie książki to 1977 rok. Uzasadnienie tytułu pracy: *Psychologia jako religia* stanowi cytat z Fromma, który proponuje definicję religii: „Jest to każdy system myśli i działań podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci” – por. E. Fromm „*Psychoanaliza a religia*”, Rebis 1999, s. 134.

zbudować polemikę: Junga, Fromma, Rogersa, Masłowa, po czym, kreując kategorię *selfizmu*, jako szkodliwej ideologii czy specyficznie rozumianej *religii*, tropi wszelkie odnośniki do konstruktów *ja* i znajduje je prócz powyższych autorów także u Freuda i innych jego uczniów: Alfreda Adlera czy wspomnianej już w pierwszym rozdziale Horney³⁸⁴. Na początku piętnuje popularne za sprawą psychologii humanistycznej pojęcie *poczucia własnej wartości*, które nie ma jego zdaniem podstaw teoretycznych ani nie zostało jednoznacznie zdefiniowane³⁸⁵. Psychologia humanistyczna jest gałęzią, która zdaniem Vitz, najbardziej odeszła od metodologii naukowej psychologii³⁸⁶. Tu właśnie *selfizm* jest bardziej religią, nie zaś nauką³⁸⁷. Autor zauważa też brak u myślicieli powiązanych z pojęciem *selfizmu* źródeł innych niż ich własne koncepcje. Niewiele jest u nich odniesień do historycznych systemów myślowych, filozofii i twierdzeń zaczerpniętych z innych dziedzin. To także każe autorowi uznać opisywane zjawisko za wytwór wyłącznie współczesny, stanowiący odpowiedź na zmiany technologiczne i społeczne. Dodaje, że w myśl Ludwiga Feuerbacha teologia powinna zostać zamieniona na antropologię, a to jest kluczowe dla tego typu teorii³⁸⁸.

W nakreślonym kontekście autor krytykuje także niektóre rodzaje terapii- jak wyjaśnia: „nie chodzi tu o to, że myślenie o sobie źle jest czymś dobrym, ale tylko dwie rzeczy mogą naprawdę zmienić stosunek do samych siebie: osiągnięcie rzeczywistych sukcesów i posiadanie «podstawowego zaufania»”³⁸⁹. Owo podstawowe zaufanie jest dla autora tożsame z otrzymywaniem miłości, głównie rodzicielskiej, zaś „przemawianie do siebie”- w domyśle, element terapii- jest jego zdaniem mało skuteczne, także dlatego, że życie jest bardziej skomplikowane niż takie zabiegi. Należy w tym miejscu dodać, iż aktualne badania nad wsparciem psychologicznym potwierdzają zarzut Vitz, gdyż można odnaleźć liczne dane zakładające aktywizację i zmianę postawy, jako wyznaczniki skuteczności terapii i innych form oddziaływania³⁹⁰.

Vitz zwraca uwagę na niebezpieczeństwo podejścia Junga do terapii – cytuje jego własne stwierdzenie, iż: „Pacjenci stawiają terapeutę w roli kapłana, oczekując i wymagając jednocześnie, by uwolnił ich od cierpienia. Zaznacza, że sam Jung pisał: „właśnie my, psychoterapeuci, musimy zajmować się zagadnieniami, które zasadniczo należą do teologów”. Vitz zarzuca Jungowi dążenie do bycia uzdrowicielem, widzi w jego koncepcji także elementy gnostyckie. Także doświadczenie transcendentnego Boga może być u osoby zastąpione przez doświadczenie swojej religijnej

³⁸⁴ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 15.

³⁸⁵ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 32-35.

³⁸⁶ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 58.

³⁸⁷ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 49.

³⁸⁸ Por. J. Morais, *A teologia antropologica de Ludwig Feuerbach*, „Rivista de Cultura” 83, 2014, s. 127-139. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 117.

³⁸⁹ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 33.

³⁹⁰ Por. A. Szymańska, K. Dobrenko, L. Grzesiuk, *Cechy pacjenta, jego doświadczenia z przebiegu psychoterapii i skuteczność psychoterapii*, „Roczniki Psychologiczne”, 19 (3), 2019, s. 583-603. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 32-34. Autor w tym miejscu zauważa, że bardziej trafny obraz człowieka proponuje uczennica Freuda, Melanie Klein, która uznaje, że do człowieka dobro przychodzi raczej z zewnątrz, gdyż człowiek rodzi się zły - Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 51.

nieświadomości. Nawet nauka – psychologia symboli religijnych- choć wnosi dobre elementy, musi być właściwie rozumiana³⁹¹. Także Henryk Bless, autor historycznego już podręcznika dla duchownych pracujących w szpitalach psychiatrycznych twierdzi: „nie mogą dostarczyć nam elementów koniecznych dla kierownictwa psychiczno- religijnego nerwowo chorych i psychopatów”. Twierdzi, iż nie należy dawać „niższemu światu” władzy nad duszą³⁹².

Vitz, prócz wymienionych autorów, krytykuje także koncepcję analizy transakcyjnej Erika Berne'a jako teorię, która zmierza jedynie do celu określanego sukcesem jednostki. Trzej *aktorzy* psychiki, gdy zostają *oswojeni* na terapii- chodzi o *dziecko, dorosłego* i *rodzica*- mają człowiekowi pomagać, bez określenia żadnych innych aspiracji³⁹³. Autor krytykuje także w całości psychologii podejście do kreatywności jako swoistej wartości, które w chrześcijaństwie nie może przeakcentować służby na rzecz bliźnich, będącej podstawą postawy wierzących, wyrażoną między innymi w *Przypowieści o talentach*³⁹⁴.

Nietrwałość *ja*, jak i zależność od czynników historycznych oraz społecznych, także są ważnymi zarzutami w pracy Vitz. Autor posiłkuje się tu spostrzeżeniem Philipa Cushmana, prezentowanego w pracy *Why the self is empty*, dokładając swój komentarz: „Tradycyjne «ja» pozbawione swej długotrwałej tożsamości społecznej stało się w dużej mierze «puste». Ta wewnętrzna pustka, będąca wytworem współczesnego społeczeństwa, została wypełniona przez dwie nowe siły: psychologię i reklamę”- przy czym reklama zaspokaja dążenia pozbawionego tożsamości *ja*, natomiast teorie psychologiczne mają nadawać treść temu nowemu *ja*³⁹⁵.

Pojęcie *ja* stało się nawet w chrześcijaństwie ośrodkiem refleksji i zostało jedynie powierzchownie „wyposażone w pojęcia chrześcijańskie³⁹⁶. Co więcej, jak zaznacza autor: „Podkreślanie znaczenia wiary w siebie sprawia, że Bóg zostaje zredukowany do użytecznego sługi jednostki w jej poszukiwaniu osobistych celów”³⁹⁷. Vitz sądzi, że obecnie także w chrześcijaństwie funkcjonuje optyka, wedle której osiągnięcie wysokiego poczucia wartości równa się wewnętrznej odnowie człowieka, natomiast jego zdaniem źródłem poczucia wartości chrześcijanina powinien być fakt, że jest on dzieckiem Bożym³⁹⁸. Dla autora „w kategoriach chrześcijańskich wartość człowieka ma swe źródło w Bogu, a nie w wybranych przez siebie standardach. Ponadto nie jest

³⁹¹ Por. Vitz C. *Psychologia jako religia...*, s. 16- 18; za: Jung C. *Modern man in search of a soul*, New York 1933, s. 278.

³⁹² Bless H. *Zarys psychiatrii duszpasterskiej...*, s. 244- 246. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że określenie „psychopatów” w czasach Blessa odpowiadało dzisiejszym zaburzeniom osobowości, nie oznaczało psychopatii w dzisiejszym rozumieniu.

³⁹³ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 41.

³⁹⁴ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 163-166. B. Zbroja, *Metody myślenia, mówienia i działania człowieka na podstawie >>Przypowieści o talentach<< (Mt 25, 14-30)*, „Nová Sociálna Edukácia Človeka” 101 (6), 2017, s. 101-112.

³⁹⁵ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 68.

³⁹⁶ P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 125.

³⁹⁷ P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 124.

³⁹⁸ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 35.

rzeczą danej osoby osądzanie siebie ani kogokolwiek innego. Zatem osądzanie siebie jest zajmowaniem miejsca należnego Bogu”³⁹⁹.

Vitz opisuje przykłady amerykańskich działaczy religijnych, którzy przyjęli psychologiczną optykę, a w konsekwencji za ideał i cel człowieka obrali integrację wewnętrzną, która jest dla nich jego zdaniem pojęciem niemal tak ważnym jak zbawienie. Wiąże się ona ze zdrowiem, akceptacją siebie i miłością do siebie, jednak wciąż pozostaje pojęciem pozachrześcijańskim i taką też rozciąga perspektywę, upatrując w niej podstawowego źródła szczęścia. W efekcie jak przekonuje autor, w wielu środowiskach, dążenie do świętości zostało zastąpione próbą osiągnięcia szczęścia⁴⁰⁰.

W społeczeństwie, według Vitz, panuje też odwrotne zjawisko- polegające na rozgrzeszaniu się z powodu poczucia niskiej wartości. Autor podkreśla, że radykalne decyzje co do własnej sytuacji, np. wychodzenia z uzależnienia, zależą od człowieka, a nie jedynie od jednego wymiaru psychologicznego, jakim jest poczucie własnej wartości. Autor dostrzega także inne zagrożenia dla światopoglądu chrześcijańskiego. Mieści się w nich zatarcie wszelkich granic seksualnych i uznanie seksu za służebny względem ego⁴⁰¹. Kolejny zarzut dotyczy destrukcyjnego działania psychologii na rodzinę, w której przez optykę psychologiczną szuka się kozła ofiarnego i często obarcza rodziców odpowiedzialnością za niepowodzenia dzieci, co z kolei pozbawia je odpowiedzialności⁴⁰². W pracy, w tym kontekście, pada parafraza słów biblijnego syna marnotrawnego: „Ojcze, zgrzeszyłeś i niegodzien jesteś nazywać się więcej moim ojcem”⁴⁰³.

Jeszcze inna obserwacja autora, uderzająca w rozreklamowane pojęcie *poczucia wartości* to fakt, iż rozumienie pychy jako grzechu przestało być podkreślane w chrześcijaństwie, zaś głównym grzechem stało się bycie niezintegrowanym⁴⁰⁴. Tymczasem, jak w innym miejscu Vitz wyjaśnia: „Dla chrześcijanina własne «ja» stanowi problem, a nie osobisty raj, co można zrozumieć pod warunkiem posiadania świadomości grzechu, a zwłaszcza grzechu pychy. Skorygowanie tej sytuacji wymaga praktykowania takich stanów, będących aktualizacją «nie- siebie», jak skrucha i pokuta, pokora, posłuszeństwo i ufanie Bogu”⁴⁰⁵. Vitz wyjaśnia, że nie ma bezpośrednio przykazania „Miłuj samego siebie”⁴⁰⁶. Wielbienie samego siebie lub całej ludzkości jest ponadto w optyce chrześcijańskiej bałwochwalstwem⁴⁰⁷. Takie stanowisko w dużej mierze odpowiada spostrzeżeniom

³⁹⁹ P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 155.

⁴⁰⁰ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 120–124.

⁴⁰¹ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 35-45

⁴⁰² Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁰³ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 86.

⁴⁰⁴ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 125

⁴⁰⁵ P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 150.

⁴⁰⁶ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, ..., dz. cyt., s. 157.

⁴⁰⁷ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 152. Częściowe potwierdzenie znajduje Vitz u Karen Horney. Opisuje ona traktowanie w sposób bałwochwalczy partnerów czy związku- choć nie używa wprost tego określenia. Są to tzw. „neurotyczne ideały”- Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 166.

wielu przedstawicieli Kościoła, uznających zapatrzenie w siebie za podstawowy błąd współczesnego człowieka⁴⁰⁸.

Vitz zauważa, że zanim nastął czas dominacji *selfistycznej perspektywy*, definicją zdrowia było posiadanie kontaktu z rzeczywistością oraz realistycznego obrazu siebie samego, w tym mocnych stron. W świetle imperatywu wysokiego poczucia wartości jednostka traci jednak, zdaniem autora, obie perspektywy⁴⁰⁹. Ponadto zarzuca on psychologii, że roztacza przed człowiekiem wizję nieograniczonych możliwości, ignorując jednak trudności, które niesie w sobie życie⁴¹⁰.

Powracając do tematu w innej części pracy, Vitz omawia także zjawisko cierpienia i wyjaśnia, że w odróżnieniu od łatwego i atrakcyjnego *selfizmu*, wielkie religie zajmują się integracją pojęcia cierpienia z życiem i proponują drogę, która jest krańcowo trudna, ale jednak stanowi właściwe zajęcie się tego typu problemami⁴¹¹. Dla kontrastu podkreśla, że *selfistyczna filozofia* nie dysponuje właściwie żadną możliwością pocieszenia człowieka, który wszystko stracił. Podobnie, samoaktualizacja nie jest uniwersalną perspektywą, gdyż nie może działać w społeczeństwach ubogich, gdzie ludzie dysponują małymi zasobami materialnymi oraz odczuwają deficyty wolnego czasu. Jeszcze inną kwestią jest fakt, że u końca życia także uwidacznia się sprzeczność między optymizmem „selfizmu” a realnością ludzkiego losu⁴¹².

Vitz zauważa także, w ramach swojej krytyki zjawisk XX w. powiązanych z dominacją psychologii, że pewne procesy społeczne doprowadziły- po atomizacji społeczeństwa- do wtórnego poszukiwania grup odniesienia i różnych, niekorzystnych zjawisk wrogości między nowoutworzonymi grupami. Sytuacja ta, jak można zauważyć, odpowiada sytuacji starożytnej dominacji Grecji i Rzymu, gdy pozornie powiązane ze sobą kultury wciąż żywiły niechęć wobec sąsiadów. Autor podkreśla, że właśnie chrześcijaństwo może tego rodzaju tendencję przełamać- poprzez proponowaną przez nie perspektywę, że wszyscy jesteśmy dziećmi Boga, proponuje w opinii Vitz'a utraconą jedność⁴¹³.

Autor krytykuje także warstwę praktycznego oddziaływania psychologii w mechanizmy społeczne- np. finansowania badań, jak i zmiany w edukacji, które ufundowane są na prawidłowościach podawanych przez psychologię, a które kłócą się z tradycją bądź nie nawiązują do innych źródeł, niż psychologiczne. Pozostawia w domyśle, że przemilczane elementy związane byłyby z wartościami cenionymi w poprzednich pokoleniach, kluczowymi dla tradycyjnie

⁴⁰⁸ Por. J. Neumann, *Człowiek i jego godność w encyklikach społecznych Jana Pawła II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 23, 2003, 34-44.

⁴⁰⁹ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 36.

⁴¹⁰ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 49.

⁴¹¹ Por. I. Rutkowska, *List apostołski >> Salvifici Dolores << jako chrześcijańska definicja cierpienia*. [w:] J. Malski, I. Rutkowska (red.), *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, Głogów 2019, 187-203.

⁴¹² Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 163-166. W. Przygoda, W., *Teologia cierpienia i choroby*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 33(33), 2000, s. 257-266.

⁴¹³ P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 190-193.

pojmnianego wychowania czy formacji chrześcijańskiej⁴¹⁴. Jak wyjaśnia: „(...) romantyka kariery – pozbawiona takich ideałów, jak prawda (w oświacie), sprawiedliwość (w sądownictwie), patriotyzm (w wojsku), świętość życia (w medycynie) szybko znika i pozostaje tylko praca”⁴¹⁵. Zdaniem Vitz, bez odniesienia do innej perspektywy niż własne *ja*, młodzi ludzie postrzegają wykształcenie wyłącznie w kategoriach znalezienia pracy, a właśnie religijne odniesienia pomogłyby im poszerzyć perspektywę i nadać wyższe znaczenie własnej egzystencji⁴¹⁶. W tym duchu można zauważyć, że gałęzie współczesnej psychologii zajmujące się badaniem poziomu zadowolenia z życia, dobrostanu i zdrowia, coraz śmielej otwierają się na dowartościowanie przestrzeni duchowej, jednak powstrzymują się przed precyzowaniem, co przez nią rozumieją⁴¹⁷.

Bardzo ciekawym spostrzeżeniem Vitz jest zasygnalizowanie, że obiektywizując różne doświadczenia człowieka badacz zyskuje przewagę obserwatora. Także w psychologii osoba, która bada, posiada pewien zakres władzy nad przedmiotem badania. Tu otwiera się w obszar moralności tego badacza, jednak sama władza napędza samorozwój i indywidualizację, co sprawia, że badacz doświadcza samorealizacji, rosnącej autonomii. Znaczącym w tym kontekście problemem jest tzw. *zemsta przedmiotu*, która polega na tym, że manipulujący nieuchronnie zaczyna siebie samego traktować jak przedmiot. Ponadto, badania bardzo często są stronnicze, a naukowość sprowadza się jedynie do etykiety, która przyjęta jest „na wiarę”. Badacz musi ponadto, zgodnie z przytoczoną opinią Hansa Jonasa, liczyć się z faktem, że może uprzedmiotowić wszystko, z wyjątkiem siebie samego. Zazwyczaj jednak osoby zaangażowane w badania orientują się, że badacz dominuje nad nimi. Vitz prowokuje tu pytanie, czy aby na pewno postawa owego badacza będzie postrzegana jako coś negatywnego, czy też zgodnie z nową logiką- perspektywą *selfizmu*, zostanie przypisana temu zjawisku korzyść dla *ja*⁴¹⁸.

Na koniec, ciekawa jest myśl autora odnosząca się do przyszłości psychologii, która zamyka omawiane dzieło: „Szybko wychodzi na jaw, że hedonistyczna przyjemność nie jest drogą prowadzącą w górę, do większego znaczenia. Najwyżej jedna generacja może udawać, że takie poszukiwanie jest heroiczne”⁴¹⁹. Perspektywa budowy nowego światopoglądu wobec *ja* jest w opinii autora bardzo krucha, a logicznym wnioskiem jest wtórne poszerzenie perspektywy *selfizmu*.

Kolejny autor, którego koncepcję będę analizować to Wiliam Kirk Kilpatrick, profesor psychologii w Boston College. W swoim opracowaniu, noszącym znamieny tytuł *Psychologiczne uwiedzenie*, wychodzi z założenia, że we współczesnym zachodnim świecie funkcjonują dwie *wiary*: chrześcijańska oraz skoncentrowana wokół twierdzeń psychologii. Jak podkreśla, bardzo wiele osób z grona wierzących próbuje owe wiary pogodzić, czego autor nie potępia wprost, jednak

⁴¹⁴ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 175.

⁴¹⁵ P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, ..., dz. cyt., s. 190.

⁴¹⁶ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 175.

⁴¹⁷ Por. I. Pietkiewicz, U. Kłosińska, R. Tomalski, *Beyond dissociative disorders: A qualitative study of Polish catholic women reporting demonic possession*, „European Journal of Trauma & Dissociation” 5 (2021), nr 100204.

⁴¹⁸ Por. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, ..., dz. cyt., s. 176- 183.

⁴¹⁹ P. C. Vitz, *Psychologia jako religia...*, dz. cyt., s. 189.

zwraca uwagę, że postawa *chrześcijaństwo i...*, lub też przekonanie- nawet ukryte, że psychologia wnosi coś więcej niż chrześcijaństwo pozbawione jej, okazują się z czasem dla wiary silnie destrukcyjne. Proces ów autor nazywa rozwadnianiem chrześcijaństwa i identyfikuje jego początek w zjawisku dostrzeżenia podobieństw pomiędzy psychologią i chrześcijaństwem. Jest to zauważalne m.in. w obecności w psychologii *echa miłości bliźniego*, obietnicy osiągnięcia *pełni*, a także w postulacie, aby unikać osądzania innych⁴²⁰. Również w innym miejscu dostrzega wypaczenie wezwania ewangelicznego, by *stać się jak dziecko*, rozważa problem infantylizacji społeczeństwa, a także negatywnych zmian w wychowaniu dzieci⁴²¹. Kilpatrick stawia sobie za cel wytyczenie granicy między *owocami* psychologii pozbawionej odniesień chrześcijańskich, a także zasad chrześcijaństwa, którą to granice w całym opracowaniu bardzo mocno podkreśla⁴²².

Autor, podobnie jak przedmówca, ocenia psychologię bardzo surowo, na przykład twierdząc: „na większą skalę wartości proponowane przez psychologię obeszły się dość bezceremonialnie z wartościami tradycyjnymi. Nie bez powodu można sądzić, że nowe wartości mają w sobie coś niszczącego”⁴²³. Polemika autora z psychologią, jak się zdaje, bierze się zatem ze skrajnego opowiadania się za psychologią i promowania jej wręcz w absolutystyczny sposób w wielu środowiskach. Jak twierdzi sam autor: „Może nawet [ludzie- przyp.J.M.-D.] widzą w niej bardziej zaawansowaną formę religii, bardziej skuteczny i współczujący sposób czynienia dobra niż chrześcijaństwo”⁴²⁴. Stąd też Kilpatrick odpowiada: „(...) choć chrześcijaństwo to coś więcej niż psychologia, jest ono właściwie lepszą psychologią niż sama psychologia”⁴²⁵. Podkreśla także, że posługuje się tu własnym doświadczeniem: „Kiedy (...) udawało mi się pogodzić psychologię z chrześcijaństwem, zawsze odbywało się to kosztem chrześcijaństwa”⁴²⁶.

Następnie autor zauważa, że w wyniku powiązanych z psychologią zjawisk, także wśród chrześcijan nastąpiły niebezpieczne dla wiary reakcje. Na przykład obraz Boga został także u niego, jako osoby wierzącej, zmieniony. Autor przyznaje, że: „(...) zaczął On się stawać w umyśle kimś w rodzaju życzliwego psychologa ze szkoły o partnerskim podejściu do ucznia. Nigdy nie uchyliłem się przed wypełnieniem Jego woli. Jego wola była zawsze zbieżna z moją własną”⁴²⁷. Tak, jak to było już u Vitza, Kilpatrick zauważa, że psychologia, przynajmniej w swojej popularnej wersji, często nie posiada cech nauki. Przekonuje, że nągminnie spotyka świadectwa wiary w nią, która nie podlega weryfikacji. W odpowiedzi stwierdza: „(...) nawet jeśli zastosować kryteria czysto doczesne, nie ma pewności, czy idee psychologiczne poprawią naszą sytuację. (...) cel [psychologii- przyp.J.M.-D.] to uczynienie życia bardziej ludzkim (...) [jednak- przyp.J.M.-D.]

⁴²⁰ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie*, W drodze, Kraków 2010, s. 9-12; 89.

⁴²¹ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 208-221.

⁴²² Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 9-12; 89.

⁴²³ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 27.

⁴²⁴ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 11.

⁴²⁵ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 12.

⁴²⁶ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 17.

⁴²⁷ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 20.

można udowodnić, że psychologia czyni w tym kierunku znacznie mniej, niż się powszechnie sądzi, natomiast chrześcijaństwo znacznie więcej⁴²⁸. Zasadniczo, prócz wytyczenia granicy światopoglądów, autor wciąż powraca także do celu odnowienia znaczenia chrześcijaństwa. Myśl amerykańskiego psychologa odpowiada diagnozie sytuacji społecznej czynionej przez wielu przedstawicieli Kościoła, w tym szczególnie Josepha Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI. W wielu swoich opracowaniach dostrzegał on degradację tradycji na rzecz ponowoczesnych systemów myślowych promujących przede wszystkim egoizm współczesnego człowieka i próbujących usprawiedliwić za wszelką cenę zło moralne⁴²⁹.

Kilpatrick jako autor zafascynowany psychologią w młodości czyni dalej swoisty rachunek sumienia, obrazując, jak psychologiczne podejście wypaczyło jego dotąd chrześcijańskie myślenie. Wymienia następujące etapy tego procesu: (a) stopniową utratę poczucia dobra i zła, w tym subiektywne osądzanie dobra na podstawie własnych pragnień⁴³⁰; (b) osłabioną zdolność poświęcania się połączoną z utratą widzenia sensu takiej postawy; (c) poczucie lepszości adepta psychologii, które autor porównuje do uczucia charakterystycznego dla członka sekty gnostycznej; (d) spłycone rozumienie cierpienia jako błędu w strukturze świata, który może rozwiązać ludzkie rozumowanie; (e) częstsza obecność sytuacji rzekomej lepszej ekspresji, która była źle odbierana przez otoczenie; (f) fałszywe widzenie Boga i brak pytania o Jego wolę⁴³¹. Dalej autor dostrzega zjawiska, które jego zdaniem powiązane są z psychologizacją społeczeństwa: (A) opisuje nadmierne zainteresowanie samorozwojem- podaje tu przykład zakonnic, które porzucają powołanie, gdyż nie mogą *być sobą* w ramach wspólnoty zakonnej; (B) rozpoznaje zbyt poważny stosunek do własnego *ja*, przecenianie go oraz obarczanie siebie ciężarem, który kiedyś był oddawany bądź dzielony z Bogiem, co do doprowadza do *kształtowania siebie* w miejscu *zawierzenia*⁴³²; (C) stwierdza, że wśród osób zainteresowanych psychologią rozpowszechnia się pogląd, że odgrywanie ról krępuje autoekspresję jednostki, co komentuje: „Czasem (...) autoekspresja może przeszkadzać głębszej, silniejszej ekspresji. W takich wypadkach dobre odgrywanie naszych ról jest najbardziej ludzką i autentyczną rzeczą, jaką możemy zrobić”⁴³³. Dalej Kilpatrick (D) dostrzega i krytykuje postulat *lubienia siebie*, który jego zdaniem przed erą psychologii powiązany był z okolicznościami, ideałami oraz przystającą do nich wiarą w prawdę chrześcijańską o wypaczeniu ludzkiej natury. To z kolei pociągało konieczność wychowawczych korekt⁴³⁴. Autor zwraca tu uwagę, że wobec wiary w wyłącznie pozytywny obraz natury, ofiara

⁴²⁸ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 24.

⁴²⁹ Por. J. Szymik, *Acedia, neognoza, popreligia et consortes. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI teologiczne diagnozy kryzysów współczesności*, „Teologia w Polsce”, 10 (2) 2016, s. 5-21.

⁴³⁰ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 16-17; 77-90.

⁴³¹ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 18-20.

⁴³² Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 21-24; 58-63.

⁴³³ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 32-33.

⁴³⁴ Psycholog Oswaldo Poli zwraca uwagę, że tradycyjna rola ojca w rodzinie polegała na stawianiu wymagań i towarzyszeniu, aby duchowość dziecka mogła właściwie wzrastać- Por. Poli O., (2008). *Serce taty. Niezbędnik każdego ojca*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

odkupieńcza Chrystusa staje się zbyt duża. Dodaje, że wyznawcy poglądu o dobrej naturze człowieka bazują na życzeniowym myśleniu o sobie, nie zaś na faktach życia, w którym człowiek realnie działa i popada w konflikt dobra ze złem. Tu podkreśla dodatkowo, że prawo oraz lęk ograniczają ludzi w popełnianiu złych uczynków częściej, niż są oni skłonni przyznawać. Wymienia siłę, kaprys i egoizm jako cechy dzieci, które przeczą nazbyt pozytywnej antropologii, a jednocześnie bywają rozpoznawane przez samych dorosłych jako ich własne cechy. W tym punkcie autor zdaje się wskazywać także na zjawisko rezygnacji z formacji⁴³⁵. Spostrzeżenia omawianego autora korespondują z diagnozą współczesnych zmian w obrębie Kościoła i coraz częściej przejawianego pragnienia chrześcijaństwa bez wysiłku oraz fałszywego obrazu człowieka niepotrzebującego już wybaczenia, ani poprawy własnej postawy⁴³⁶.

Kilpatrick podsumowuje tę część rozważań: „Nie ma nic bardziej odległego od przesłania Ewangelii niż opinia, że «sami określamy, ile jesteśmy wari»” i dookreśla, że taka postawa charakteryzowała faryzeuszy i budziła gniew Jezusa. Autor zaznacza także, że normalny zachwyty nad sobą, proporcjonalny do dostrzegania dobra innych stworzeń, jak i pragnienie bycia szczęśliwym, są stałymi składnikami także chrześcijańskiej myśli antropologicznej. Istotne jednak jest zastrzeżenie, że ludzie jako stworzenia nie są niezależni i samowystarczalni jak Bóg, a wręcz przeciwnie: potrzebują Bożej oraz ludzkiej miłości⁴³⁷. Dla autora także w wychowaniu pojawia się tendencja do *uzbrajania* dzieci w poczucie własnej wartości, co nazywa on jednak *niedobrą bronią* wobec przeciwnika. Autor podkreśla, że człowiek jest *śmiertelnikiem*, a psychologia proponuje postawę zbieżną z pelagianizmem. Warto podkreślić, że podobne spostrzeżenie odnośnie współczesnej antropologii stawia papież Franciszek w *Gaudete et exultate*⁴³⁸.

Osoby z depresją, inaczej niż mówi dziś psychologia, zostają pozbawione złudzeń o własnej niezależności, a ich perspektywa jest dla autora dowodem, że postawienie samego siebie w centrum jest błędem, gdyż nie sprawdza się w chwilach prób, jakie niesie życie⁴³⁹. Poza depresją jednak, w fazie *przestawiania* perspektywy na zbyt psychologicznie zideologizowaną, pojawiają się zjawiska pochodne pychy: Należy do nich „zainteresowanie własną samowystarczalnością, statusem, władzą”, które zamieniają zdaniem autora społeczeństwo w „kolekcję różnych «ja»”. Autor dostrzega także, że psychologia promując „siłę umysłu”, głosi ludzką omnipotencję, a także, co jest zjawiskiem uzupełniającym tego rodzaju perspektywę, zaprzecza rzeczywistości, gdyż każdy tworzy własną rzeczywistość, która dodatkowo jest nietrwała. Autor zwraca uwagę, że w tej perspektywie nawet wartości stają się osobistymi wytworami, a prawda przedstawiona jest jako to, co służy lepszemu samopoczuciu jednostki. Dalej przekonuje, że w perspektywie wiary istnieje

⁴³⁵ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 34-42.

⁴³⁶ Por. J. Moskałyk, *Chrześcijańska wizja współczesnego człowieka*, „Studia Gnesnensia”, 28, 2014, s. 59-70.

⁴³⁷ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 42-45.

⁴³⁸ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 74. Franciszek, *Gaudete et exultate*, 47-48. M. Tatar, *Rozum wobec wiary – współczesna pokusa gnostycyzmu*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 32 (1), 2019, s. 6-24.

⁴³⁹ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 71-72.

prawda obiektywna, a jej transcendentny wymiar wiąże się z Wcieleniem Chrystusa, który przychodzi i objawia ją oraz zmartwychwstaje dla zbawienia ludzi. Są to prawdy, które, przychodzą do człowieka z zewnątrz. Wydaje się jednak, że w świetle rozważań Kilpatricka człowiek zamknięty na pojęcie prawdy obiektywnej będzie także ignorował dogmaty⁴⁴⁰.

Vitz dostrzega, że wobec tego rodzaju zjawisk źle pojęta uprzejmość zdaje się odpowiadać za indyferentyzm religijny, co bardziej zbliża niektórych wierzących do wyznawców New Age, a nie chrześcijaństwa⁴⁴¹. Autor ponadto zarzuca psychologii, że przyczyniła się do zastąpienia pytania „czy coś jest prawdą” pytaniem „czy to coś jest zdrowe, spełnia potrzeby człowieka”⁴⁴². Dalej, uznaje, że na skutek psychologizacji społeczeństwo zatraciło definicję rodziny. Wiele pojęć „jest wytrwale przenoszonych z grupy obiektywnych do grupy subiektywnych”⁴⁴³. Kilpatrick widzi także, spowodowany postulatami psychologii, swoisty nakaz otwartości umysłu, podczas gdy jego zdaniem: „wolny umysł musi zachować pewną niezależność wobec naszego «ja»”⁴⁴⁴. Opisuje także zjawisko „pochłonięcia samym sobą” w miejscu pochłonięcia przez zabawę czy pasję, które, jak zauważa, uszczęśliwiają człowieka. Wyjaśnia jednak, że proces ów ma opłakane skutki, gdyż: „W miarę jak świat staje się mniej interesujący, własne «ja» staje się bardziej wymagające i niespokojne”. Dalej: „zajmowanie się samym sobą zmniejsza zainteresowanie światem, co z kolei sprawia, że własne «ja» staje się mniej interesujące”⁴⁴⁵.

Wspomniane już, stopniowe opuszczanie perspektywy grzechu Kilpatrick komentuje w kolejnej części raz jeszcze, tym razem opisując problem bardzo szeroko. Dostrzega m. in., że zmiana postępowania skutkuje stopniową zmianą przekonań, a także, że ludzie nierzadko szczytą się stępną wrażliwością na skutek przyzwyczajenia do zła. Zauważa ponadto, że wobec własnego grzechu człowiekowi trudno jest zachować obiektywizm, gdyż grzech często jest wygodny. W wychowaniu dostrzega oddźwięk niejasnego widzenia dobra i zła, podkreśla, że rodzice, którym trudno jest spełniać wymogi moralne, wciąż powinni odwoływać się do obiektywnych zasad, czego jednak używają coraz rzadziej⁴⁴⁶. W dalszych rozważaniach mówi o konieczności rozgraniczeń moralnych, których człowiek uczy się zarówno z użyciem przykładów, wzorów naśladowania, jak i odpowiednio sformułowanych opowieści zawierających morał. Wiąże się to także z odgrywaniem określonej roli oraz wyznaczeniem celu⁴⁴⁷. W tym kontekście, jak podkreśla autor: „Humanizm nie jest dobrą opowieścią, podobnie jak scjentyzm czy psychologia (...) [gdyż- przyp.J.M.-D] nie potrafią nam nic powiedzieć na temat celu naszego życia”⁴⁴⁸. Ów cel, jak możemy dopowiedzieć,

⁴⁴⁰ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 45-51.

⁴⁴¹ Por. E. Kuzioła-Zimnica, *New Age a chrześcijaństwo*, „Acta Universitatis Lodzensis”, 32, 2007, s. 117-133.

⁴⁴² Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 51-54.

⁴⁴³ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 54.

⁴⁴⁴ W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 54-55.

⁴⁴⁵ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 65-66.

⁴⁴⁶ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 77-84. M. Pokrywka, *Wezwanie do formacji sumienia w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne” 48 (3), 2001, s. 53-68.

⁴⁴⁷ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 110-116; 120-127; 134-150.

⁴⁴⁸ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 114.

związany jest także z perspektywą eschatologiczną, którą wnosi chrześcijaństwo. Jak twierdzi autor, sama opowieść, która pociąga, także jest ważna, gdyż ludzie nie potrafią kierować się suchymi zasadami. Opowieść chrześcijańska proponuje człowiekowi określoną rolę, co jest warunkiem wprowadzenia w wątki, które pociągają. Także jedyność Chrystusa czyni chrześcijaństwo wyjątkową opowieścią, nie można zatem mówić o oderwanej od Niego moralności, etyce czy wartościach, jak gdyby pochodziły one od jakiegokolwiek człowieka⁴⁴⁹.

Kilpatrick podkreśla ponadto, że chrześcijaństwo, rysując perspektywę osoby jako zdolnej do wyboru między dobrem i złem, podkreśla jej godność. Dodaje: „Chrześcijaństwo poważnie podchodzi do grzechu, ponieważ poważnie podchodzi do człowieka. Nie przyjmuje dziecinnych usprawiedliwień naszego postępowania, ponieważ nasze postępowanie jest tym, co liczy się najbardziej”. Autor stwierdza dalej, że także Bóg „nie podchodzi do naszego postępowania jak do interesującego zjawiska przyrodniczego”⁴⁵⁰. Także sygnalizowany już problem kontrowersji wokół osądzania innych staje się przyczyną, że: „Zamiast pielęgnować postawę «nienawiści do grzechu i miłości do grzesznika», nie jesteśmy już pewni, czy mamy jakiegokolwiek prawo nienawidzić grzech lub nawet tak go nazywać”. Tu także, jak wcześniej Vitz, Kilpatrick podkreśla, że wnętrze człowieka jest w pełni widziane jedynie przez Boga i zdaje się sugerować, że zbyt głębokie schematy psychologiczne są w tym względzie pewną uzurpacją⁴⁵¹.

Autor używa, jak to już było widoczne między argumentami, wielu przykładów i obrazów, aby na nowo uwypuklić oraz uprawomocnić chrześcijańską perspektywę. Tu także można wymienić jego argumenty:

(1) Powołuje się on na pojęcie *nowego życia*, które jest szeroko rozpowszechnione w kulturach i sprowadza obecność licznych rytuałów inicjacyjnych. Ich obecność określa autor jako rys rozumienia pojęcia grzechu pierwotnego, czegoś w człowieku *naturalnego*, z czego jednak pragnie on się wyzwolić. W odróżnieniu od tej perspektywy dostrzega w świecie zachodnim nowy *Mit złotego wieku*, parafrazując termin Mircei Eliadego, który zamyka się w pojęciu szlachetnego dzikusa. Jest ono w świetle jego założenia nieprawdziwe⁴⁵². Autor podkreśla w tym kontekście, że „(...) to, co dało światu chrześcijaństwo, może było nadprzyrodzone, jednak nie było czymś niezgodnym z naturą. To, co proponowało ono człowiekowi, było dopełnieniem jego natury, nie zaś czymś obcym”⁴⁵³. Co ciekawe, autor zwraca uwagę, że potrzeba *nowego ja* jest klarowna dla osób borykających się z ciężkimi problemami, jak uzależnienia czy przestępczość, z której pragną wyjść.

⁴⁴⁹ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 120-127. U. Gajewska, *Język religijny w badaniach filozoficznych, teologicznych i religioznawczych*, „Słowo. Studia językoznawcze”, (3), 2012, s. 72-83. Wśród polskich autorów, problematykę połączenia wychowania z kunsztem opowieści analizował m.in. teolog i duszpasterz żyjący w I poł. XX w. Woroniecki J. „Gawęda o gawędzeniu” Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2017

⁴⁵⁰ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 86-88.

⁴⁵¹ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 89-90.

⁴⁵² Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 94-99.

⁴⁵³ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 97-98.

W jego perspektywie psychologia zajmując się *drobnymi naprawami*, niewiele takim osobom oferuje⁴⁵⁴. Co więcej, zdaniem autora: „owi nieszczęśni ludzie jedynie w bardziej dramatyczny sposób ilustrują sytuację, w której wszyscy się znajdujemy”⁴⁵⁵.

(2) Kilpatrick dowodzi, że psychologowie, którzy odrzucili chrześcijaństwo, w którymś momencie życia zwrócili się w kierunku jakiegoś rodzaju duchowości czy ezoteryki⁴⁵⁶.

(3) Autor zauważa, że wspólnota chrześcijańska jest elementem szerszej struktury wiary człowieka, jednak próbuje się bądź sprowadzać wiarę do doświadczenia wspólnoty, bądź zastąpić tego rodzaju wspólnoty grupami świeckimi, zwłaszcza spotkaniami terapii grupowej⁴⁵⁷.

(4) Pokazuje, że wiara chrześcijańska oferuje więcej niż świeckie kursy etyki czy te proponujące *porządkowanie wartości*. Autor zauważa przy tym, że podkreślanie tych samych wartości w ramach różnych propozycji świeckiej formacji lub pomiędzy religiami słyca rozumienie samego chrześcijaństwa⁴⁵⁸. Jak pisze: „Lubimy zapominać, jak bardzo chrześcijaństwo jest inne, jak zdecydowanie i niepokojąco się różni. Konsekwencje wynikające z zachowania owej różnicy wszędzie wywołują taki lęk, że ludzie po obu stronach chrześcijańskiego muru będą robić wszystko, by tę różnicę zatrzeć”⁴⁵⁹. Ponownie także: „brak sugestii, że wiadomo, co jest dobre, a co złe” kłóci się zdaniem autora z doświadczeniem pedagogicznym przodków, którzy dążyli raczej do wyostrenia sądów moralnych młodego pokolenia niż słylenia ich⁴⁶⁰. Jak twierdzi dalej: „Bezstronne, beznamienne dyskusje powodują erozję uczuć moralnych i przyzwyczajają uczniów do poglądu, jakoby kwestie natury moralnej były problemami intelektualnymi, a nie problemami ludzkimi, które powinny budzić silne emocje”⁴⁶¹. Tu także autor powraca do problematyki interesującej bądź obojętnej opowieści, którą przekazuje się młodemu pokoleniu za pomocą dyskursu związanego z danym światopoglądem bądź neutralnym jak w przypadku psychologii⁴⁶².

⁴⁵⁴ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 100-103. A. Kowal, *Uzależnienie – postępowanie, pomoc, wsparcie*, [w:] J. Dziedzic, J. Klimek (red.), *Wspomóc uzależnionych*, WN UPJP2, Kraków 2017, s. 113-124. Co ciekawe, jednym z pierwszych terenów współpracy psychologii i teologii była problematyka leczenia uzależnień, której twórcy w latach 30' XX w. odwołali się w obliczu psychologicznej trudności do wartości chrześcijańskich, o czym będzie mowa później. Także warto zwrócić uwagę, że wobec trudnych problemów psychologii, z którymi trudno jest zmierzyć się najpopularniejszym nurtem, jak nurt psychodynamiczny czy psychologia humanistyczna, powstał w późniejszych latach nurt logoterapii. Warto zwrócić uwagę, że Kilpatrick formułuje swoje zarzuty raczej wobec dominujących nurtów, zaś Viktor Frankl- twórca logoterapii - zdaje się pracować wokół tychże zarzutów i tworzy alternatywę dla osób znajdujących się w przytoczonych przez autora sytuacjach.

⁴⁵⁵ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 103.

⁴⁵⁶ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 103-105.

⁴⁵⁷ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 105-106. G. Wąchol, *Pastoral Communities Based on a Model of Self-Help Groups as a Response of the Church to the Contemporary Social Changes*, „The Person and the Challenges. The Journal of Theology, Education, Canon Law and Social Studies Inspired by Pope John Paul II”, 11 (2), 2020, s. 107-122.

⁴⁵⁸ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 107- 109; 116. M. Rusecki, *Wyjątkowość chrześcijaństwa pośród religii świata*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2 (2008), s. 133-142.

⁴⁵⁹ W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁶⁰ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 117. M. Chutorński, *Moralność, rozwój moralny, wychowanie moralne*, „Terażniejszość–Człowiek–Edukacja”, 15 (58), 2012, s. 97-106.

⁴⁶¹ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 118.

⁴⁶² Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 119-121.

(5) Wskazuje na zjawisko zachowywania zbiorowej pamięci bądź jej ignorowania. Tu także na płaszczyźnie językowej, w ramach której możliwe jest zastępowanie słów implikujących etykę słowami abstrakcyjnymi. Wymienia, jako terminy wyparte: *męstwo*, *szlachetność*, *honor*, *świętość*, *niewinność* i *czystość* oraz podkreśla, że choć istnieją one jako fenomeny, słownik współczesnego człowieka nie podpowiada mu drogi do nich⁴⁶³.

(6) Diagnozuje obecność w ludzkiej naturze oczekiwania na dopełnienie, którego człowiek poszukuje nie z powodu patologii, ale jako normalnego elementu życia. Ujmowanie perspektywy ziemskiej jako ostatecznego celu rodzi zdaniem autora frustrację. Chrystus głosi prawdę o domu, jednocześnie apelując do uczniów, aby pamiętali Jego słowa. Autor zauważa, że w wychowaniu religijnym występuje przekaz opowieści z pokolenia na pokolenie, a także nauka na pamięć modlitw, przykazań czy pieśni, stąd także niezmiennosc zasadniczego przesłania chrześcijaństwa, którą uznaje za najistotniejszą różnicę wobec psychologii⁴⁶⁴. Stanowczo przedstawia porównanie omawianych perspektyw: „Można by oczekiwać, że w obliczu wyboru pomiędzy psychologią, współczesnym stoicyzmem, który mówi nam, że pragniemy zbyt wiele, a Ewangelią, która mówi, że jeśli w ogóle czegoś pragniemy, to pragniemy zbyt mało, górę weźmie lepsza strona naszej natury. Jednak nawet nasze instynktowne dążenie do prawdy i piękna może nas oszukać, jeśli półprawdy przywdziewają szaty specjalistycznej wiedzy i udają dostawców wszystkiego co dobre”⁴⁶⁵. Ponadto, Kilpatrick ponownie zauważa, że Chrystus jest postacią widocznie różniącą się od innych, pokazuje, że misja Chrystusa, prócz przesłania o pokoju i braterstwie posiada rys nowości, którą bohater realizuje w sposób bezkompromisowy. Ewangelia jest tu porównana do powieści romantycznej i przygodowej⁴⁶⁶. Autor cytuje w tym kontekście Tolkiena: „nigdy nie pojawiła się żadna opowieść, którą człowiek tak bardzo pragnąłby widzieć jako prawdziwą, (...) odrzucenie jej prowadzi albo do smutku, albo do gniewu”⁴⁶⁷.

(7) Autor zauważa, że jedynie we współczesności brakuje podziału świata na *sacrum* i *profanum*, która to perspektywa mieściła w sobie zarówno tajemnicę, jak i lęk, jako uniwersalne ludzkie duchowe doświadczenia. Człowiek wobec niepojętej Siły zważał na swoje słowa oraz zachowania, tymczasem dziś dominuje bluźnierstwo i brak świadomości, czym ono jest. Przeciwnością tajemnicy jest dla autora komercja. Zarysowana tu problematyka znajduje oddźwięk w zasadniczej zmianie punktu odniesienia, zaniku hierarchii obiektów w rzeczywistości, a brak oddawania Bogu chwały jest związany z zatraceniem kontaktu z rzeczywistością. Ponadto ludzka władza, na przykład rodzicielska, tracąc uzasadnienie w transcendencji, osłabia się, a bez

⁴⁶³ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 128-134. M. Józwiak, *Międzypokoleniowy przekaz wartości w rodzinie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 23, 2015, s. 139-154.

⁴⁶⁴ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 137-142.

⁴⁶⁵ W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 149-150.

⁴⁶⁶ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 143-147. Warto zauważyć, iż podobne uwagi prezentował w połowie XX w. duszpasterz polski, Jacek Woroniecki- Por. Woroniecki J. „Gawęda o gawędzeniu” Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2017

⁴⁶⁷ W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 149.

sacrum będącym wydzieloną przestrzenią, w której można się znaleźć, człowiek traci obowiązki i przywileje. Z czasem zanika wobec tych zjawisk także posłuszeństwo i szacunek⁴⁶⁸. Autor zauważa, że społeczeństwo psychologiczne jest tym samym zsekularyzowane; wiąże przy tym zjawisko z obecnością „trzech nawyków myślowych”- subiektywizmu, redukcjonizmu oraz naturalizmu, które autor oczywiście także poddaje krytyce⁴⁶⁹.

(8) Także Kilpatrick krytykuje emocjonalne podejście do wiary, które przenosi ją z płaszczyzny duchowej na psychologiczną. Uznaje też podobnie jak wyżej Vitz podejście do cierpienia jako weryfikujące słuszność koncepcji chrześcijańskiej, a zarazem demaskuje braki w psychologii. Wskazuje na prawdę krzyża, która jest obca innym niż chrześcijański systemom myślowym. Autor pokazuje kontrast pomiędzy indywidualistycznym podejściem a doświadczeniem samotności, które psychologia zdaje się pośrednio negować poprzez nacisk na większą wiarę w siebie. Człowiek w relacjach, czy z Bogiem, czy z człowiekiem, doświadcza jednak cierpienia i należy zdaniem autora rozpatrywać je wprost, bez przekierowania uwagi na inne fenomeny⁴⁷⁰. Autor zwraca także uwagę na istnienie świąt, które były okresami szczególnej bliskości wobec cierpiących, a także ubogich warstw społecznych, jednocześnie dając im odmienną niż na co dzień perspektywę⁴⁷¹.

(9) Autor opisuje różnicę pomiędzy psychologicznym ujęciem dzieciństwa nawiązując do pojęcia *wewnętrznego dziecka*, a pojęciem dziecięctwa Bożego, które wiąże z poleceniem Chrystusa by *stać się jak dzieci*. Jak pisze: „Kiedy psychologia błądzi, jest to zwykle kwestia złego umiejscowienia głowy, nie serca”, przez co rozumie, że serce czy emocjonalność człowieka nie może obyć się bez rozumu⁴⁷². Wskazuje na cztery różnice pomiędzy dzieciństwem od strony psychologicznej, prowadzącym do zdziecinnienia, a chrześcijańskim widzeniem dziecka oraz cech dziecka wobec Boga. Po pierwsze, psychologia postuluje naturalistyczną oraz skrajnie optymistyczną wizję dziecka, któremu nie należy przeszkadzać, z kolei chrześcijańskie podejście obrazuje dbałość o roślinę w ogrodzie i świadomość zagrożeń, przed którymi ma chronić wychowanie. Po drugie psychologia akcentuje w dzieciństwie nieograniczoną wolność, podczas gdy autor wskazuje, że w chrześcijaństwie występuje hierarchia dorosłych i dzieci, z czego wynikają zarówno dziecięce przywileje, jak i obowiązki. Po trzecie, istnieje sprzeczność pomiędzy postulowaną przez psychologię dziecinnością i ufnością oraz równoczesnym nietolerowaniem ingerencji z zewnątrz. Autor wskazuje tu na potrzebę posłuszeństwa, które sprowadza poczucie ochrony i prawdziwą beztroskę⁴⁷³. Pisząc o zwolennikach psychologii podsumowuje, że: „Chcą być

⁴⁶⁸ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 151-159. J. Szymik, *Wcielenie kenozą i chwałą Boga: miejsce Theotokos*, „Salvatoris Mater” 6 (4), 2004, s. 22-31.

⁴⁶⁹ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 159-169.

⁴⁷⁰ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 190-202. Z. Zaborowski, *Koncepcja pewności siebie*, „Studia Psychologica”, 3, 2002, s. 119-131.

⁴⁷¹ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 205-206.

⁴⁷² Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 209.

⁴⁷³ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 208-213; 221.

jak dzieci, lecz nie chcą ojca” i dalej: „(...) na dłuższą metę istnieje tylko jeden sposób odzyskania dziecięcej ufności i szczęścia- trzeba mieć Ojca w niebie”⁴⁷⁴. Po czwarte, Kilpatrick wskazuje na różne drogi prowadzące do dzieciństwa. W psychologii istnieje dążność, aby człowiek jako *dziecko* stał się wielki, podczas gdy chrześcijaństwo kieruje człowieka, który stał się jak dziecko, ku pokorze. Autor wskazuje tu na zjawisko zachwytu wobec samego siebie i na zjawisko konkurencyjne, faktycznie występujące w dzieciństwie, jakim jest zachwyt nad światem, jego tajemniczością oraz uduchowanie nawet rzeczy materialnych. Jest to ponownie związane z zapomnieniem o sobie. Autor, co ciekawe, dostrzega, że osoby uzależnione od narkotyków także próbują „wyłączyć własne ego”. Wydaje się, że poczucie wielkości, choć może być właściwe dzieciom, nie jest największym pragnieniem człowieka⁴⁷⁵.

(10) Ostatnią kwestią, jaką podnosi autor, jest ideał chrześcijańskiej miłości. Wskazuje on na powagę miłości, jej tajemniczość oraz z drugiej strony na spłylenie jej w społeczeństwie. Uznając co prawda to zjawisko za szersze niż psychologiczne, ukazuje psychologię jako jedną z jego przyczyn. W kontrze pokazuje znaczenie przyjaźni oraz Przykazania Chrystusa mówiącego o miłości takiej, jaką On kocha aż po śmierć. Diagnozuje jałowość miłości pomiędzy osobami, które uznają siebie za samowystarczalne, albo rozumieją miłość jako wymianę zaspokajającą potrzeby wskazuje, że człowiek samowystarczalny, widziany z innej perspektywy, może być opisany z użyciem kategorii zatwardziałości serca⁴⁷⁶.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż liczne konteksty, które powyżsi autorzy przedstawiają, zasługują na uwagę, gdyż poddają oni refleksji elementy światopoglądu pokoleń, które kształtowały się bez oddziaływania psychologii w społeczeństwie, kontrastując ich styl życia i poglądy z sytuacją obecną. Podczas gdy w Stanach Zjednoczonych, gdzie tworzyli wspomniani autorzy, wpływ psychologii zaznacza się o kilka dekad wcześniej, w Polsce szczyt popularności psychologii wydaje się przypadać na czas obecny, tj. pierwsze dziesięciolecie XXI w., z tego też względu obie krytyki zdają się cenne z punktu widzenia polskiego duszpasterstwa.

Niemniej, elementy, które Vitz i Kilpatrick wyodrębnili jako utracone w nowej perspektywie, są często zbieżne z wątkami formacji chrześcijańskiej albo są jej efektem, co niewątpliwie jest ważne dla tematu niniejszej pracy, a także zasługuje na dalsze opracowanie w innej, bardziej szczegółowej dysertacji. Na pewno celna jest także diagnoza wypaczeń powodowanych psychologizmem w chrześcijańskim świecie, kiedy bez głębszej refleksji podmienia się w formacji ważne pojęcia i punkty odniesienia. Jak się zdaje, w formacji, a zwłaszcza w wychowaniu, nie należy czegokolwiek pozostawiać domysłowi- przeciwnie, należy stawiać

⁴⁷⁴ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 212. L. Szymczyk, *Rola rodziny w rozwijaniu systemu wartości*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 26 (1), 2017, s. 7-20.

⁴⁷⁵ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 113-218. A. Kołodziejczyk, *W poszukiwaniu metody badania myślenia magicznego w rozwoju*, „Psychologia Rozwojowa”, 12 (1) 2007, s. 61-75.

⁴⁷⁶ Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 222-238. Rozważania autora są bardzo bliskie myśli Karola Wojtyły w „Miłości i odpowiedzialności”, jeśli chodzi o dynamikę miłości oraz rozgraniczenia pomiędzy nią a pomniejszymi zjawiskami, które bywają mylone z miłością.

akcenty w porządku tradycyjnym, nie ustępować miejsca nowym wątkom, lecz umiejętnie je wplatać. Uniknięcie tego błędu nie jest łatwe, gdyż same w sobie, krytykowane koncepcje psychologiczne nie mogą wprost szkodzić człowiekowi, a dalsza analiza ma ujawnić ich leczący wpływ.

Ostatecznie obaj autorzy opowiadają się nie tyle przeciwko psychologii, ile chcą ukazać jej redukcjonizm, gdy dziedzina wychodzi poza własne kompetencje. Granice dziedzin łatwo jest przekroczyć w procesie wsparcia drugiej osoby- zwłaszcza, gdy nowe odkrycia są cenne i wydają się współcześnie szczególnie potrzebne. Vitz i Kilpatrick, którzy wystosowali wobec własnej dziedziny krytyczne uwagi, uporządkowali je i zaproponowali po części elementy, które niesłusznie psychologia porzuciła- Ich koncepcje staną się pomocne wobec oceny ukazanych w ostatniej części pracy syntez duszpasterskich. Z drugiej strony należy zaznaczyć, że nie są one wolne od błędów- stanowią punkt odniesienia, ale nie normują stosunków teologii i psychologii, gdyż niepotrzebnie miejscami zdają się nakłaniać do całkowitego odrzucenia niektórych nurtów⁴⁷⁷. Warto także zauważyć, że dokonując socjologicznych obserwacji czasów współczesnych, w kilku momentach Vitz i Kilpatrick przyjęli narrację, jakoby psychologia była jedynym czynnikiem wpływającym na zmiany społeczne. Nie należy ulegać takiej iluzji, gdyż XX wiek jest przepełniony innymi zmianami- jak materializm, zmiany technologiczne, wojny, kapitalizm, globalizacja i inne. Psychologia, badając współczesnego człowieka, zdaje się sama ulegać wpływom podobnych zmian cywilizacyjnych⁴⁷⁸.

3.2. Propozycje poszerzenia perspektywy psychologii o dane z innych dziedzin

Prezentację przypadków redukcjonizmu w psychologii i jego skutków warto uzupełnić poprzez ukazanie w nieco bardziej pozytywnej perspektywie możliwości poszerzenia spojrzenia

⁴⁷⁷ Jastrzębski zauważa, że psychologia jest dziedziną niejednorodną, posiadającą liczne nurty, a także każdy terapeuta jest inny, przez to całościowa krytyka psychologii powinna być zabiegiem bardzo ostrożnym. Por. Jastrzębski A. *Katolik na kozetce. Szanse i zagrożenia pomocy psychologicznej dla wierzących*. Magdalena Kędzińska-Zaporowska rozmawia z o. Andrzejem Jastrzębskim OMI o relacji między psychologią a duchowością 24 kwietnia 2021. *Katolik na kozetce. Szanse i zagrożenia pomocy psychologicznej dla wierzących* — Klub Jagielloński (klubjagiellonski.pl), dostęp: 09.02.2024

⁴⁷⁸ Por. np. Jan Paweł II zauważa zjawisko przyznawania prymatu raczej ciału niż duchowi, które w jego opinii jest coraz powszechniejsze w XX w., przy czym materializm ów przybiera dwie postaci. Materializm teoretyczny obecny jest w naukach i ideologiach, wiąże się ze światopoglądem, jest bardziej gruntowny, ale mniej powszechny. Drugi, praktyczny materializm, widoczny jest w działaniu i procesach wartościowania; bazuje na impulsach i działa na sferę pożądanowo- afektywną człowieka. Tu także konsumpcjonizm widzi papież jako ideologię, która usiłuje przekonać człowieka, że: „(...) jest on «bytem wykończonym» - to znaczy ostatecznie dostosowanym do struktury świata widzialnego, a ten świat jedynym dla niego systemem odniesienia”. Także ciekawym spostrzeżeniem Jana Pawła II jest fakt, iż w XX w. z metafizyką walczy się raczej metodą przemilczenia, nie argumentu. Konkluduje, że wobec podanych zjawisk istnieje „niebezpieczeństwo odcięcia człowieka od jego własnej głębi”- Por. A. Frossard, *Nie lękajcie się...*, dz. cyt., s. 117; Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania...*, dz. cyt.

psychologii o inne dziedziny. Tu także otworzy się możliwość mówienia o teologii jako dyscyplinie, z którą z punktu widzenia specjalistów zdrowia psychicznego warto podjąć czy podtrzymywać dialog. W niniejszym opracowaniu przytaczam kilka wybranych opinii na temat braków w psychologii, sygnalizujących jednocześnie kierunki ich uzupełnienia, które wyznaczają sami psychologowie i psychiatry. Tutaj należy zaznaczyć, że do niedawna nie było tak wyraźnego rozdziału między psychologią– wpisującą się w nauki społeczne a psychiatrią– stanowiącą część medycyny, jak ma to miejsce obecnie⁴⁷⁹.

Przechodząc do konkretnych koncepcji, Allport, amerykański terapeuta, podobnie jak Vitz czy Kilpatrick, opowiada się za perspektywą, której celem byłaby walka z przecenianiem psychologii. Jak argumentuje, psychologia nie będąc nauką normatywną, potrzebuje innych dziedzin. Z drugiej strony, psychologia jest jego zdaniem potrzebna, aby w nowej epoce poszukiwać celów człowieka, jak i środków ich realizacji⁴⁸⁰. Jak twierdzi w innym miejscu, psychologia i religia to: „Dwie dziedziny związane z sięganiem ludzkiego umysłu poza własne granice. Powinny współdziałać, aby natura ludzka mogła zostać ulepszona”⁴⁸¹. Jednocześnie, jak tłumaczy, obie dziedziny powinny być pojmowane szeroko. Jego zamiarem nie jest odpowiedź na pytanie, na czym połączenie dziedzin miałoby polegać. Obszary wyżej nakreślonego łączenia, zdaniem Allporta, to głównie higiena umysłu i zdrowie psychiczne, przy czym w tym aspekcie autor zaznacza, że w jego czasach, czyli II poł. XX w., oczekuje się od religii zachęty, nie zaś przeciwstawiania się psychologii. Zauważa także na korzyść religii, że przekonania pacjenta mają głęboki wpływ na jego zdrowie, choć przyznaje, że niewielu jego kolegów psychiatrów skłonnych jest to przyznać⁴⁸². Podsumowując można stwierdzić, że Allport broni prawomocności łączenia dziedziny psychologii z aspektami religijnymi od strony historii obu dziedzin, jak i miejsca religijności w życiu pacjenta. Kreśli perspektywę wzajemnych uprzedzeń, jednak większy ich zakres dostrzega w postawie psychologii względem religii.

Baars, jako psychiatra i współpracownik Terruwe- autorki koncepcji łączącej teorię psychoanalizy Freuda z antropologią teologiczną św. Tomasza z Akwinu szczegółowo analizowanej w niniejszej pracy w kolejnym rozdziale, wypowiada się o konieczności humanizacji nauk dotyczących człowieka. W szerszej perspektywie widzi postęp wiedzy w swojej dziedzinie jako skutek włączenia w zakres studiów klasycznie pojętej definicji nauki, która na powrót zawierałaby filozofię, teologię, literaturę, historię czy wiedzę lingwistyczną. Te dziedziny, każda z osobna, miałyby ukazywać obraz całego człowieka. Terruwe jego zdaniem odebrawszy wykształcenie humanistyczne, humanizowała swoją dziedzinę- psychiatrię⁴⁸³. Baars wprost ocenia także fakt

⁴⁷⁹ Por. P. Ścisło, K. Badura-Brzoza, M. Błachut, P. Gorczyca, Ł. Kilariski, R. T. Hese, *Psychiatria konsultacyjna– historia i współczesność*, „Psychiatria i Psychologia Kliniczna, 14 (3) 2014, s. 224-234.

⁴⁸⁰ G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 11.

⁴⁸¹ G. W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 86.

⁴⁸² Por. G. W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 161-166.

⁴⁸³ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów w Drodze, Wyd. III, Poznań 2019, s. 15.

pomijania aspektu duchowego człowieka jako szkodliwy dla samej dziedziny, gdyż jego zdaniem niweluje on możliwość odnalezienia prawidłowej definicji zdrowia psychicznego⁴⁸⁴. Baars nadmienia, że w latach 60' Terruwe także w swoim środowisku była cenioną specjalistką, choć podkreślano, że jako jedna z niewielu w swojej dziedzinie była osobą wierzącą⁴⁸⁵. Ostatecznie Baars jak i Terruwe postulują integrację „starej” i „nowej” psychiatrii, a także stwierdzają, że: „(...) psychiatra musi umieć rozumnie włączyć w swą terapię także wymiar duchowy człowieka, choć niekoniecznie musi to dotyczyć przekonań religijnych pacjenta”⁴⁸⁶. Co ciekawe, neutralność psychologii wobec wiary, pomimo ich bardzo pozytywnego nastawienia do religii, okazuje się wedle ich argumentacji istotna. Jak wyjaśniają, wolność w kwestii wiary jest warunkiem przeżywania jej dylematów w kontekście duszpasterskim, choć psychologowie i psychiatrzy zdają się w zakresie swoich kompetencji włączać w zakres swoich działań niektóre korzystne dla wierzących pacjentów elementy terapii. A zatem, zbyt wiele wątków duchowych na terapii zdaniem tej pary psychiatrów szkodziłaby samemu duszpasterstwu, jednak nic nie stoi na przeszkodzie, by subtelne wątki były obecne i, jak można dopowiedzieć, otwierały chętne osoby na pasującą do ich problemów formę duszpasterstwa.

Innym przykładem wierzącego psychiatry, u którego możliwe jest odnalezienie krytycznego spojrzenia na omawianą dziedzinę, jest Antoni Kępiński, którego myśl wywarła wyraźny wpływ na pokolenia okresu komunistycznego w Polsce. Niektórzy autorzy zwracają uwagę także na jego przyjaźń z Karolem Wojtyłą, która utrzymywała się aż do śmierci Kępińskiego⁴⁸⁷. Jak podaje Jan Ryn, myśl Kępińskiego generalnie stanowi w psychiatrii odmienny nurt. Wyrastając z fenomenologii, bywa nazywana „psychiatrią aksjologiczną”- na przykład u Andrzeja Jakubika, u innych autorów etyką rozwoju duchowego czy sztuką medyczną lub etyczną u Józefa Tischnera⁴⁸⁸. Szczególnie Tischner zauważał u Kępińskiego poszukiwanie prawdy o człowieku, toteż jego zdaniem większość prac polskiego psychiatry nie dotyczy psychiatrii, a raczej antropologii⁴⁸⁹.

Kępiński przeciwstawia naukę mądrości, która według niego nie wywodzi się z dążenia człowieka do panowania nad światem; ponadto omawiany autor postawę scjentyistyczną rozumie ostatecznie jako wynik lęku. Według niektórych komentatorów jego dzieł, Kępiński nie chciał pisać

⁴⁸⁴ Terruwe A. A., Baars C. W., *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, W drodze, Kraków 2002, s. 12.

⁴⁸⁵ Terruwe A. A., Baars C. W., *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 9; 109. Jednocześnie, sama Terruwe postawiła przed sobą trudne zadanie integracji twierdzeń w obrębie psychologii i teologii, a krytykując pierwszą, nie wahała się także poszukiwać drogi rozwiązania problemów drugiej. Przykładem może być tu poruszany przez nią problem formacji we wspólnotach oraz seminariach, gdzie różnicuje się uczucia jako „niskie”, nie otrzymuje się pomocy psychologicznej, a niekiedy wręcz przeciwnie - poleca się alumnom oraz braciom, czy siostronom znosić w milczeniu czy wręcz pokonać dane uczucie, co prowadzi do problemów psychicznych.

⁴⁸⁶ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 281.

⁴⁸⁷ Por. Z. J. Ryn, *Antoni Kępiński - wzór lekarza, uczonego i nauczyciela*, Annales. Etyka w życiu gospodarczym 10/2, 2007, s. 106. J. Tischner, *Antoni Kępiński o latach*, w: A. Kokoszka, *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*, Kraków 1996, s. 10.

⁴⁸⁸ Por. Z. J. Ryn, *Antoni Kępiński- wzór lekarza...*, dz. cyt., s. 114; za: A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński- człowiek i dzieło*, PZWL, Warszawa 1981.

⁴⁸⁹ Por. M. Michalski, *Antoni Kępiński: lęk, teoria, doświadczenie-tekst*, Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska 7, 2009, s. 166.

językiem naukowym, gdyż dystansował się do postępu w nauce i technice. W swoich dziełach często relatywizuje naukę i przechodzi do doświadczenia ludzkiego. Jest badaczem, ale staje się jednocześnie przedmiotem swego badania⁴⁹⁰. Nie bez wpływu pozostaje tu dwuipółletnie doświadczenie internowania w obozie koncentracyjnym w Hiszpanii podczas II Wojny Światowej, gdzie autor ów poznał różne zjawiska dotyczące ludzi przebywających w ekstremalnych warunkach, stąd też choroby psychiczne definiuje on głównie poprzez czynniki ilościowe, nie zaś jakościowe. Unika zatem rozróżnienia na *chory* i *zdrowy*, także chorobę woli nazywać *zachwianiem równowagi*⁴⁹¹. Wśród swoich pacjentów Kępiński także przyjmował osoby po tego rodzaju doświadczeniach⁴⁹². Jako lekarz, często przyznawał się do niewiedzy, traktując człowieka jako tajemnicę i używał wprost zwrotów *nie wiemy*, *nie potrafimy*. Jego rozważania często cechują się swoistym brakiem konkluzji⁴⁹³. Ryn wyraża nawet opinię, że Kępiński uznaje psychiatrię bardziej jako sztukę niż naukę⁴⁹⁴.

Już samo dążenie do uzupełnienia dziedziny psychiatrii- wówczas jeszcze mocno zmieszanej z psychologią, o własne obserwacje antropologiczne, świadczy o dostrzeganiu przez autora jej wyraźnych braków. Co interesujące, w pracach Kępińskiego zauważyć można brak użycia słowa „pacjent” na rzecz terminu „człowiek”. Także język eseistyczny jego dzieł skierowany jest nie tyle do specjalistów z dziedziny, ale do czytelników, który jest laikiem w dziedzinie psychiatrii⁴⁹⁵. Kępiński nie stosuje brzytwy Ockhama w sposób nadgorliwy- przeciwnie, charakteryzuje go tworzenie antropologii bez asekuracji, jaką byłoby stosowanie jednego dyskursu⁴⁹⁶. Chcąc jednak podeprzeć swoje rozważania naukowymi źródłami, autor zmierza do włączenia w dyskurs innych dziedzin- zwłaszcza filozofii i kulturoznawstwa, używając rozmaitych połączeń i analogii. Tego rodzaju dążenie świadczy także o staraniu, aby stworzyć całościowy obraz człowieka i wypracować zgodność między naukami⁴⁹⁷. Jak jednak zauważa Ryn, jego koncepcja „psychiatrii aksjologicznej” posiada jednak źródła głównie w chrześcijańskim światopoglądzie. Co więcej, powiedzeniem Kępińskiego, którego używa, jest według relacji jednego z uczniów twierdzenie, że Pismo Święte jest „najlepszym podręcznikiem psychiatrii”. Jednocześnie, omawiany autor nieczęsto mówił o swojej wierze, pomimo uznawania jej za podstawę poglądów na kontakt lekarza z pacjentem⁴⁹⁸. Kępiński wprost jednak przyznaje się do wiary, na przykład gdy nazywa chorych psychiatrycznie „bliźnimi”⁴⁹⁹.

⁴⁹⁰ Por. M. Michalski, *Antoni Kępiński: lęk, teoria...*, dz. cyt., s. 171-176.

⁴⁹¹ Por. M. Michalski, *Antoni Kępiński: lęk, teoria...*, dz. cyt., s. 166; por. A. Kępiński, *Psychopatie*, Wyd. II. Państwowy Zakład Wydawnictw Lubelskich, Warszawa 1988, s. 41.

⁴⁹² Z. J. Ryn, *Antoni Kępiński- wzór lekarza...*, dz. cyt., s. 107.

⁴⁹³ Por. M. Michalski, *Antoni Kępiński: lęk, teoria...*, dz. cyt., s. 169.

⁴⁹⁴ Z. J. Ryn, *Antoni Kępiński- wzór lekarza...*, dz. cyt., s. 114.

⁴⁹⁵ Por. M. Michalski, *Antoni Kępiński: lęk, teoria...*, dz. cyt., s. 169-170.

⁴⁹⁶ Por. M. Michalski, *Antoni Kępiński: lęk, teoria...*, dz. cyt., s. 177-178.

⁴⁹⁷ Por. M. Michalski, *Antoni Kępiński: lęk, teoria...*, dz. cyt., s. 171-174.

⁴⁹⁸ Z. J. Ryn, *Antoni Kępiński- wzór lekarza...*, dz. cyt., s. 109-110.

⁴⁹⁹ A. Kępiński, *Psychopatie*, PWN, Warszawa: 1992, s. 13.

Klasyfikacji chorych Kępiński dokonuje w oparciu o swoją wiedzę psychiatryczną i własną teorię metabolizmu energetycznego i informacyjnego⁵⁰⁰, a także, co stanowi jego wkład w dziedzinę, ich hierarchii wartości⁵⁰¹. Autor zwraca jednak uwagę, że wybory człowieka stanowią mechanizm o wiele bardziej skomplikowany, niż samo posługiwanie się wartościami, klasyfikowanymi świadomie, jak i nieświadomie w hierarchię wartości, zaś sprzeczność między nimi prowadzi do nerwicy⁵⁰². Zauważa to również w pewnych sytuacjach konfliktowych, a także w sytuacjach granicznych w rozumieniu Carla Jaspersa⁵⁰³. Podkreśla jednak, że hierarchia utajona może współpracować z realną, przy czym uznaje wpływ czynników natury społecznej i kulturalnej na osobę. Z punktu widzenia teologii i psychologii uznaje także przestrzeń duszpasterstwa czy formacji za istotną i mającą wpływ na chorych⁵⁰⁴. Autor ocenia, że: „Na ogół psychologowie i psychiatrzy są skłonni rozpatrywać osobowość w płaszczyźnie biologicznej i psychologicznej (biologiczna i emocjonalna warstwa hierarchii wartości – nawias A. K.), a nie doceniają nieraz płaszczyzny socjologicznej (warstwa społeczno-kulturowa hierarchii wartości – nawias A. K.)”⁵⁰⁵. Jak twierdzi w innym miejscu: „Człowiek (...) nigdy nie jest całkowicie przez swą przeszłość zdeterminowany, jego dążenie do nowej formy w przyszłości może uwolnić go w znacznej mierze od balastu przeszłości. Stary człowiek umiera, a rodzi się nowy. Nie wiemy, jak daleko sięga wolność ludzka (...)”⁵⁰⁶. Opisuje także proces przyjęcia, czyli internalizacji wartości- od którego zaczyna się owo- jak możemy określić- zmartwychwstanie, jako początkowo świadomy. A jednak nie zawsze wartość faktycznie oddziałuje, gdyż zdarza się, że wobec nowoprzyjętego systemu, autor zauważa przesadną postawę, jak można by określić *neofity*, który zużywa wiele energii, koncentrując się niemal wyłącznie na przyszłości, obsesyjnie wręcz myśląc i mówiąc o nowoodkrytej wartości. Centralne miejsce idei w świadomości nie świadczy jednak jeszcze o utrwaleniu postawy. Autor zaznacza tu zatem rolę elementu nieświadomego dla utrwalania postaw, z perspektywy duszpasterskiej dla procesu formacji⁵⁰⁷. Hierarchia wartości, w obu swoich aspektach, pełni dla Kępińskiego rolę stabilizacji ludzkiej natury, która jest zmienna; przy tym także wyznacza kierunek decyzji, jakie człowiek podejmuje⁵⁰⁸. Kępiński zatem nie tylko postuluje odmienne od zastanego traktowanie religii, ale wprowadza je do swojej postawy względem chorych, a także przynajmniej częściowo do swoich rozważań na temat samej dziedziny psychiatrii.

⁵⁰⁰ Por. M. Michalski, *Antoni Kępiński: lęk, teoria...*, dz. cyt., s. 163-166.

⁵⁰¹ A. Kępiński, *Psychopatie...*, dz. cyt., s. 13.

⁵⁰² A. Kępiński, *Psychopatie...*, dz. cyt., s. 16-17.

⁵⁰³ A. Kępiński, *Psychopatie...*, dz. cyt., s. 34.

⁵⁰⁴ A. Kępiński, *Psychopatie...*, dz. cyt., s. 16-17. Jednocześnie jednak przestrzega przed zbyt silnym wpływem otoczenia - zdaniem Kępińskiego, gdy na człowieka działa instytucja, która wymaga na człowieku podejmowanie określonych decyzji, postępuje on nieraz wbrew sobie, tracąc równocześnie po jakimś czasie zdolność podejmowania własnych, niezależnych decyzji.

⁵⁰⁵ A. Kępiński, *Psychopatie...*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁰⁶ A. Kępiński, *Psychopatie...*, dz. cyt., s. 21.

⁵⁰⁷ Por. A. Kępiński, *Psychopatie...*, dz. cyt., s. 27-28.

⁵⁰⁸ A. Kępiński, *Psychopatie...*, dz. cyt., s. 35. Warto zwrócić uwagę, że pojęcie „natura” nie występuje w psychiatrii oraz psychologii, autor powołuje się tu zatem na inne dyskursy.

Frankl, wspomniany już w niniejszej pracy austriacki psychiatra i neurolog, także przeżył doświadczenie obozu koncentracyjnego. Owo doświadczenie inaczej niż u Kępińskiego jest przez niego stale używane do otwartej krytyki braków współczesnej mu psychologii. Wypowiada się o swojej profesji w kontekście nauki: „O ile technika i nauka mogą wspomagać psychoterapię, to ostatecznie opiera się ona nie tyle na technice, ile na swego rodzaju sztuce, nie tyle na nauce, ile raczej na mądrości”⁵⁰⁹. W swojej koncepcji nie odnosi się jedynie do Freuda i jego uczniów, behawioryzmu czy twórców psychologii humanistycznej, ale korzysta z doświadczenia bycia więźniem obozu koncentracyjnego, traktując je jako źródło wiedzy o najważniejszych mechanizmach psychiki człowieka, którą rozumie szerzej niż poprzednicy i nawiązuje do duchowości. Są to wątki, które bywają pomijane przez główne nurty psychologii, z kolei autor wprowadza je na powrót do refleksji o człowieku. Są to m.in. o kwestie oddziaływanie dobra i zła, wiary, wdzięczności, postawy wobec cierpienia, heroizmu, kontemplacji miłości, wolności i determinizmu, z których ten drugi jest w innych nurtach niemal absolutny. Poddaje refleksje przemiany społeczne, kryzys kultury i autorytetów ludzkich oraz dochodzi do zjawiska współczesnej ateizacji. Cała praca „Człowiek w poszukiwaniu sensu” zdaje się być nie tylko zapiskiem doświadczeń obozowych, ale i polemiką z psychologią.

Cierpienie, nie tylko fizyczne, pozostaje tematem, który zdaniem Frankla należy podjąć z perspektywy każdego lekarza, nawet chirurga. Po wykonaniu czynności medycznych, powinien w jego opinii zająć się on nastawieniem pacjenta wobec cierpienia, które pozostaje treścią jego życia także po operacji. Psychoterapia zatem, zdaniem tego autora, powinna pocieszać człowieka w sytuacji, która tego wymaga⁵¹⁰. Obozowe doświadczenia i obserwacje Frankla zdają się być koniecznym punktem wyjścia dla zrozumienia nowości, którą zaproponował on w obszarze psychologii⁵¹¹. Autor opisuje m.in. doświadczenia *przekreślenia życia*, skrajnego ubóstwa nazywanego „*nagą egzystencją*”, obojętności i przyzwyczajenia, fizycznej i psychicznej odporności, którą nabywali więźniowie, choć również jej negatywnego aspektu, jakim jest *emocjonalna śmierć*⁵¹². Przytacza przykład groźnych fantazji – wspomnień warunków w normalnym życiu, które wybijając z obozowej rutyny, obniżały motywację przetrwania⁵¹³. Więźniowie w obozie byli pozbawieni celu, terażniejszość była dla nich w tych warunkach jeszcze większym więzieniem, co powodowało tendencję do *zamurzania się w przeszłości*⁵¹⁴. Przyszłość jest

⁵⁰⁹ V. E. Frankl, *Lekarz i dusza: wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2017, s. 241.

⁵¹⁰ V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 241-124.

⁵¹¹ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu: [głos nadziei z otchłani Holokaustu]*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009. Całość rozważań dotyczących obozu zawierają strony: 23- 145. Praca jest jedną z najbardziej znanych dzieł Frankla; ukazuje autora jako więźnia, doświadczającego skrajnych stanów psychicznych i fizycznych, a także towarzysza innych więźniów. Wszyscy oni reagują na tę samą rzeczywistość w swój własny sposób; ukazane jest także działanie wartości w zderzeniu ze skrajnymi warunkami.

⁵¹² Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 38-46;

⁵¹³ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 58-59.

⁵¹⁴ Por. R. Szykuła, *Logoterapia i analiza egzystencjalna. Teoria i praktyka*, Eneteia, Warszawa 2022, s. 88-97. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 116-117.

jednak związana u Frankla z *duchową orientacją* człowieka, jej choćby śladowa wizja jest u autora konieczna do przeżycia. Los człowieka wiąże się z odpowiedzialnością za zmianę nastawienia, przy czym człowiek i jego los nie są nigdy porównywalne z innymi – zatem i kwestia odpowiedzialności jest w tym świetle sprawą wielkiej wagi⁵¹⁵. Frankl podkreśla ponadto, że wbrew intencjom twórców obozów: „(...) «indywidualne różnice» [między ludźmi- przyp. J.M.-D.] nie «zacierają się», przeciwnie, w miarę upływu czasu ludzie coraz bardziej się od siebie różnili”⁵¹⁶.

Z konieczności, obóz podkreśla w skrajny sposób kwestie związane z dobrem i złem. Autor zauważa, że: „człowiek, który zbyt gwałtownie wyzwolił się spod presji, może doznać uszczerbku na zdrowiu moralnym i duchowym” i dalej: „ludzie o bardziej prymitywnych charakterach nie potrafili wyzwolić się spod wpływu brutalnej przemocy, która otaczała ich na co dzień w obozie. Odzyskawszy wolność (...) jedyne co się w ich mniemaniu zmieniło, to fakt, że teraz to oni byli oprawcami, a nie ofiarami”⁵¹⁷. Równocześnie same gesty dobroci były obecne w obozie. Frankl podkreśla: „pamiętamy ludzi wędrujących od baraku do baraku, pocieszających towarzyszy niedoli, oferujących im ostatni kawałek chleba”⁵¹⁸.

Duchowość człowieka nie zanikała w obozie. Ponadto autor zauważa: „(...) możliwe było pogłębienie życia duchowego. Ludzie wrażliwi, przywykli prowadzić bogate życie intelektualne, mogli w dwójnasób odczuwać ból fizyczny (...), lecz ich wewnętrzne «ja» ucierpiało w znacznie mniejszym stopniu”⁵¹⁹. Jednocześnie jednak: „Więzień (...), jeśli nie walczył ostatkiem sił o zachowanie szacunku dla samego siebie, zatracał poczucie bycia jednostką, istotą rozumną, obdarzoną wewnętrzną wolnością i wartością”, co przekładało się na myślenie o sobie jako jedynie części „masy”⁵²⁰.

Frankl twierdzi, że kontemplacja tego, co człowiek najbardziej ukochał, daje mu ulgę nawet wobec skrajnych warunków. Píše o obrazie żony, który przywoływał w obozie; o toczeniu z nią rozmów w myślach, gdy było to możliwe⁵²¹. Píše także, że więźniowie obserwowali piękno przyrody, odczuwali wdzięczność za nie; potrafili także odpowiadać na sztukę, a nawet zamieniać skromne racje żywnościowe na możliwość uczestnictwa w wydarzeniu teatralnym. Zdarzało się, że więźniowie słyszeli muzykę; w odbiorze autora ona również zjednoczyła go z żoną, której nie widział, a która także była w obozie i słyszała ją wraz z nim⁵²².

Więźniowie doznawali cierpienia, które zdaniem autora zawsze wypełnia duszę i świadomość, jednak różne poziomy cierpienia u różnych ludzi ostatecznie decydują o względności cierpienia – całościowość jego doznania nie może mówić o nim samym. Także ważne jest dla

⁵¹⁵ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 120–128.

⁵¹⁶ V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 222.

⁵¹⁷ V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 142.

⁵¹⁸ V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 109.

⁵¹⁹ V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 67.

⁵²⁰ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 87.

⁵²¹ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 69–73.

⁵²² Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 72–79.

Frankla podkreślanie paradoksów sytuacji obozowej, co jest dla niego okazją do ukazywania działania ludzkiego ducha. Na przykład autor relacjonuje, że więźniowie doznawali banalnej radości wobec skrajności warunków swojego życia, także wdzięczności z błahych powodów czy *negatywu szczęścia*, czyli szczęścia pochodzącego zaledwie z faktu braku cierpienia i wolności od niego⁵²³. Frankl podkreśla, że człowiekowi można odebrać wszystko, prócz swobody wyboru własnego postępowania w danych okolicznościach – co zauważa on w kontekście paradoksalnego dobra, heroizmu ludzi dzielących się chlebem w obozie. Przytacza myśl Fiodora Dostojewskiego, że człowiek powinien być „godny swojego cierpienia”; wyrażając jednocześnie opinię, że: „ludzka egzystencja nie jest bowiem kompletna bez cierpienia i śmierci”⁵²⁴.

W świetle zarysowanej perspektywy, po odzyskaniu wolności Frankl kontynuował pracę, którą rozpoczął przed trafieniem do obozu. W efekcie powstał odrębny nurt psychoterapii, której centralnym pojęciem jest zagadnienie sensu. W obozie, zdaniem autora, przyczyną przeżycia bądź śmierci więźniów był dostrzeżony sens i postawa wobec warunków. Grecki *logos* – sens określa nazwę nurtu „logoterapii”. Autor nie poprzestaje na naszkicowaniu perspektywy sensu życia człowieka wobec skrajnie trudnych doświadczeń, w których uczestniczył i jakie obserwował. W licznych miejscach otwarcie krytykuje psychologów, rozpoczynając od ich kontaktu z pacjentem, co zostanie ukazane poniżej.

W ujęciu logoterapii rozwijane są także liczne refleksje na temat problemów i patologii współczesności, podobnie jak u Vitzta i Kilpatricka. Człowiek zdaniem autora istnieje jako stworzenie w specyficznej sytuacji, ponieważ jako, że nie podlega bezpośrednio instynktom, nie musi postępować w zdeterminowany sposób jak zwierzęta. Z drugiej strony w czasach współczesnych został on pozbawiony tradycji, zabrano tym samym zasady, według których człowiek powinien postępować, co utrudniło mu orientację w życiu. Frankl widzi w tym negatywne skutki w postaci uległości człowieka, konformizmu i totalitaryzmów⁵²⁵. Co ważne, dla osoby ludzkiej te same zjawiska są przeszkodami w realizacji sensu, gdyż bezwzględna realizacja tego, czego oczekuje się od człowieka, bez jego wewnętrznej zgody, utożsamia zostaje przez Frankla z totalitaryzmem⁵²⁶. Z drugiej jednak strony, autor zauważa, że w XX wieku powstał pewien zbiorowy lęk przed narzucaniem sensu i celu i zaowocował nadwrażliwością na ideały i wyższe wartości⁵²⁷.

Frankl rozpoznaje we własnej dziedzinie punkty, które wzmagają ryzyko rozpowszechniania nieprawdziwej diagnozy problemów, jak i konteksty, w których propagowana jest niewłaściwa antropologia. Odmienność swojej teorii określa m.in. poprzez parę przeciwieństw: *automatyzm* i *autonomia* – podczas gdy materializm naukowy i psychoanaliza wspierają perspektywę

⁵²³ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s.79; 82-83.

⁵²⁴ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 109-111.

⁵²⁵ V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 11.

⁵²⁶ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 161.

⁵²⁷ V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 65-66.

automatyzmów i często nie uznają autonomii osoby. Autor pragnie ukazać obszar, w którym ujawnia się autonomia, czyli wolność i odpowiedzialność człowieka⁵²⁸. Stwierdza także, że moment, w którym badania nad człowiekiem prowadzi się jedynie z perspektywy nauk przyrodniczych, jest jednocześnie momentem, w którym nauki takie jak psychologia czy socjologia stają się ideologiami. Sprzeczności, zdaniem Frankla, nieuchronnie muszą się pojawić, gdy w naukach o człowieku rzutuje się go jedynie na płaszczyznę biologiczną i psychologiczną, pomijając jednocześnie sferę duchową⁵²⁹. Autor rozpoznaje w tym kontekście, choć w innym opracowaniu, swoisty *pandeterminizm*, czyli odmowę człowiekowi prawa do decydowania o sobie. Tymczasem logoterapia wskazuje na możliwość zajęcia wybranej przez osobę postawy⁵³⁰.

Frankl rozszerza perspektywę, kontrastując optykę naukową i jednocześnie ateistyczną z teistyczną wizją, która implikuje odmienny obraz człowieka. Jak twierdzi: „(...) człowiek przez długi czas rozpatrywał kwestię własnej egzystencji w kontekście wizerunku Boga, swojego stwórcy; jednak w momencie, gdy sam uznał się za stwórcę, zaczął rozpatrywać swoją egzystencję w kontekście tego, co sam stworzył, a mianowicie maszyny”⁵³¹.

Wiele zarzutów autor przedstawia odnośnie do głównego nurtu psychoterapeutycznego swoich czasów, czyli psychoanalizy. Uprowadzenie chorego określa jako *grzech pierworodny* psychoterapii i uznaje perspektywę egzystencjalną za dobrą inspirację dla tworzonej przez siebie alternatywy⁵³². Dążenie nurtu psychoanalizy do obiektywności jest zdaniem autora przyczyną skrajnego pojmowania tej wytycznej i w konsekwencji urzeczowienia pacjenta. Dusza człowieka w tym ujęciu zostaje nie tylko zatowizowana, lecz co gorsza zanatomizowana, przez co istota człowieka staje się zdaniem autora pojęciem niezrozumiałym. Inny kierunek niekorzystnych zmian optyki na osobę w psychologii widzi Frankl w jej depersonifikacji, co paradoksalnie prowadzi z kolei do personifikacji, a nawet demonizowania części człowieka. Na przykład Freud nazywa części psychiki nowym językiem, opisując jak gdyby życie pomiędzy nimi. Zmienia to cały sposób myślenia o człowieku⁵³³.

Negatywny wpływ psychoanalizy rzutuje także całe na społeczeństwo, co ukazuje diagnoza Frankla, dotycząca młodego pokolenia, u którego apatia ma być według niego skutkiem przekazania mu nieprawidłowej antropologii. Człowiek ma być wedle tego zniekształconego obrazu tylko *połem bitewnym* ścierających się ze sobą części *id*, *ego* i *superego*. Frankl w innym kontekście pisze o młodzieży, podkreślając różnicę między egzystencjalną rozpaczą a chorobą emocjonalną, czy też duchową udręką a chorobą umysłową. Niestety, jak zauważa, w psychologii nie są one

⁵²⁸ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 37-41.

⁵²⁹ V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 34-38.

⁵³⁰ Por. V. E. Frankl *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 191- 193. W pracach Frankla znajdują się także liczne, inne fragmenty, w których podejmuje on dyskusję z determinizmem – por. V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 62; V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 80.

⁵³¹ V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 28.

⁵³² V. E. Frankl, *Wola sensu, założenia i zastosowanie logoterapii* Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 17.

⁵³³ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, Czarna Owca, Warszawa, 2012, s. 38-39.

rozdzielane. Także pustka egzystencjalna nie jest jeszcze objawem typowej nerwicy⁵³⁴. Frankl uważa, że około 20% diagnoz nerwic stanowią tak naprawdę *nerwice noogenne* – sytuacje trudne egzystencjalnie, nie będące jednak materiałem do typowego leczenia⁵³⁵. Młodzi ludzie mogą jego zdaniem, w tym kontekście, kwestionować sens życia, ponieważ mają go dopiero wybrać, jednak ich poszukiwania nie są chorobą psychiczną⁵³⁶. Autor zajmuje także stanowisko wobec zjawisk dotyczących życia codziennego dorosłego człowieka. Zauważa, że w życiu psychicznym wyparcie treści seksualnych nie jest jedynym możliwym, ale coraz częściej obserwuje wyparcie treści egzystencjalnych, zaś w pracy *Bóg ukryty*, o czym będzie jeszcze mowa, mówi o wyparciu czy nieświadomości treści religijnych. Jedną z przyczyn dostrzega w zjawisku pracoholizmu⁵³⁷.

Frankl dla rozszerzenia perspektywy psychologii posługuje się zwłaszcza filozofią i deklaruje, że w obliczu faktu istnienia rozmaitych form redukcjonizmu w pluralistycznej nauce, jego inspirację stanowią dwie koncepcje: ontologiczna Nicolai Hartmanna oraz antropologiczna Maxa Schelera. To z nich pochodzi wyróżnienie w logoteorii warstw cielesności, psychiki i duchowości. Co dla nas ważne, podkreśla, że w różnorodności tych warstw tkwi konieczność pluralizmu nauk⁵³⁸. Jako, że wynikają z tego stwierdzenia także wnioski dotyczące praktyki duszpasterstwa i terapii, teoria Frankla zostanie ukazana także w ostatnim podrozdziale niniejszego rozdziału.

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze jedną krytykę dziedziny wyrosłą na gruncie polskim, a mającą swoje źródła w zainteresowaniach filozoficznych oraz teologicznych już wspomnianej w pracy profesor psychologii Gałdowej. Rozpatrując kwestię psychologii i jej praktyki w podobnym kontekście do prezentowanych wyżej autorów, tak jak oni zauważa tendencję do absolutyzowania twierdzeń omawianej dziedziny oraz jednoczesnego redukowania zjawisk, które nie leżą w obszarze zainteresowań psychologii z uwagi na jej metodologię. Rozwiązanie problemu autorka zdaje się widzieć w drodze powrotu do zagadnienia sensu oraz obiektywnego znaczenia zjawisk- w miejsce relatywizmu proponuje zatem powrót do wartości obiektywnych. Zdaniem autorki, pole badawcze psychologii leży pomiędzy dziedziną biologii oraz antropologii filozoficznej, odpowiednio wyznaczając zarówno pytania *jak*, bardziej charakterystyczne dla biologii, ale także pytania *dlaczego*, które właśnie odwołują się do sensu, a jednocześnie są jej zdaniem zaniedbywane⁵³⁹. Gałdowa dochodzi do wniosku, że: „Im bardziej, im wyraźniej odpowiedź na pytanie «dlaczego?» wskazuje na przekraczanie (...) zdeterminowań, tym wyraźniej

⁵³⁴ V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 116-118.

⁵³⁵ V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 120.

⁵³⁶ Por. V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 121.

⁵³⁷ V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 128-129.

⁵³⁸ Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 44. Innym duszpasterzem i psychologiem, który wyjaśnia stosunek duchowości do ciała i psychiki jest Amadeo Cencini- por. Cencini A. *Duchowość i cielesność*. Zeszyty Formacji duchowej. 78/2018. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR

⁵³⁹ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Wydawnictwa „Księgarni akademickiej”, Kraków 1995, s. 21-24.

ujawnia się wyjątkowość, niepowtarzalność jednostki ludzkiej, owo bycie «wyjątkiem» mimo «wszelkich rodzajów powszechności»⁵⁴⁰. Jednocześnie, autorka uznaje, że warunkiem jest tu otwartość na kwestie metafizyczne. Powołuje się także na Frankla, który zauważa, że metafizyka mieści się *implicite* w każdym medycznym działaniu⁵⁴¹.

W ostatniej części niniejszego rozdziału zostanie ukazana refleksja Frankla dotycząca m.in. rozróżnienia terapii, analizy egzystencjalnej i logoterapii, a przez to zostanie określone miejsce rozważań religijnych w kontekście psychologicznym, pozaduszpasterskim, jednak powiązany z tematyką niniejszej pracy.

Gałdowa w konsekwencji krytyki dziedziny psychologii przedstawia wskazania drogi przezwyciężenia kryzysu. Stawia pytanie o możliwości podziału psychologii na dwie dziedziny- jednocześnie jednak wskazując, że zasada podziału nie byłaby prosta do określenia. Rozpoczyna od argumentu, że fenomeny egzystencjalne- opisywane w ramach psychologii egzystencjalnej, która jako jeden z niewielu nurtów bazuje na filozofii, stwarzają problem na etapie badań, operacjonalizacji zmiennych, czyli przyporządkowania ich w taki sposób, aby wynik był właściwy dla przedmiotu badania. Jak się zdaje, chodzi o zakres koniecznych uproszczeń oraz zasięg omawianych fenomenów. Odrzucając ten trop, autorka rozważa następnie podział teorii psychologicznych na poparte oraz niepoparte zapleczem filozoficznym⁵⁴².

Jednocześnie, Gałdowa oddziela metafizykę od psychologii, choć podkreśla wpływ pierwszej na drugą- jak wyjaśnia: „(...) o ile wyniki refleksji metafizycznej mogą być jedynie przyjmowane w gotowej postaci jako założenia podstawowe dla nauk szczegółowych o człowieku, o tyle manifestowanie się bytu ludzkiego może stanowić przedmiot zainteresowania tych nauk. Jednakże jedynie przy przyjęciu określonej perspektywy «meta» mówienie o tej specyfice ma sens”⁵⁴³. Człowiek jako byt posiada w perspektywie krytyki Gałdowej pewne atrybuty istnienia, które owo istnienie określają- wymienia wolność, odpowiedzialność, rozumność, dobroć i świętość. Atrybuty te definiuje jako nieposiadające granic i odsyłające do absolutu. Zauważa jednocześnie, że odpowiednio absolutne atrybuty zwierząt odsyłają jedynie do cech gatunkowych danego osobnika. Człowiek jest tu niepełny, otwarty- zaś metoda biologii pomija owo otwarcie. Można dodać, że owa perspektywa pokrywa się z perspektywą teologiczną. Również zagadnienie bycia *bytem dla drugiego* wymyka się psychologii. Tu także sytuuje się relacja z Absolutem, którą omawiana dziedzina w konsekwencji pomija. Zdaniem autorki, nie jest to właściwa perspektywa tworzenia teorii, jak i badań psychologicznych. Prowadzi to do dookreślenia psychologii jako nauki mówiącej o jednostce ludzkiej widzianej poza perspektywą biologiczną- w jej wyjątkowości oraz niepodzielności doświadczenia jako podmiotu. Gałdowa argumentuje, że: „(...) przedmiotem

⁵⁴⁰ A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 24.

⁵⁴¹ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 24, za: V. E. Frankl, *Homo Patience*, Pax, Warszawa 1984, s. 4.

⁵⁴² Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 29- 30.

⁵⁴³ A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 35.

rzeczywistych życiowych problemów człowieka jest przede wszystkim to, co stanowi wyraz jego wyjątkowości, a nie to, co wspólne i powszechne”⁵⁴⁴. Tu właśnie sytuuje problematykę sensu. Widzi zarazem wyraźne braki, zatem jej definicja psychologii nie jest opisem stanu rzeczy, a bardziej postulatem.

Gałdowa znajduje perspektywę, która pomimo że dla psychologii byłaby naturalną drogą, zostaje w wielu kontekstach pominięta. Dla samej psychologii wyjście z impasu oznacza bądź to rozpad na dwie dziedziny – jedną bliską biologii, drugą filozofii, bądź alternatywę w postaci ponownego usytuowania się pomiędzy wspomnianymi dziedzinami i w konsekwencji odnoszenia się także do filozofii. Warto dodać, że z punktu widzenia celu niniejszej pracy, przywrócenie odniesienia do filozofii zwiększa jednocześnie możliwość dialogu teologii z psychologią. Gałdowa zaznacza jednak w tym miejscu, że psychologia nie może definiować zjawisk z użyciem nieuchwytnych dla swojej metody czynników. Chodzi tu jedynie o walkę ze zjawiskiem absolutyzowania tej dziedziny, która musi współpracować z innymi dziedzinami⁵⁴⁵.

Autorka zaznacza także, wobec powyższych rozważań, że psychologia w zakresie swej refleksji posiada dwa nierozwiązane dotąd problemy. Za Franklem wskazuje, że: „Z jednej strony istnieje problem psychofizyczny, problem stosunku tego, co fizyczne do tego, co psychiczne, z drugiej zaś problem psychiczno- duchowy, problem stosunku tego, co duchowe do tego, co psychiczne”⁵⁴⁶. Podsumowując swoją pracę przekonuje, że człowiek, który podlega różnorodnym procesom, zawsze jest zarówno przedstawicielem tego, co powszechne, jak i wyjątkiem. Ponadto, świadomy bądź nie, wybiera według autorki pośród wartości, a ów moment wyboru jest na tyle kluczowy, że to właśnie rozpoznanie owego momentu ocala osobę przed jej redukowaniem w świetle źle pojętej metody psychologicznej. Co więcej, ocala także samego psychologa przed staniem się psychotechnikiem. Autorka zaznacza, że psycholog także, jako człowiek, nie znajduje się na zewnątrz swego przedmiotu, jest wszak częścią tego, co poznaje, a to oznacza, że widzenie przedmiotu psychologii jest dla niego jednocześnie widzeniem siebie samego. Tu Gałdowa powtarza myśl Vitza, który jak to zostało wyżej wspomniane, nazwał owo oddziaływanie „zemstą przedmiotu”. Psycholog także jest oto wystawiony na zagadnienie sensu i wartości, a także obdarzony jest przez to szczególną odpowiedzialnością moralną⁵⁴⁷.

Podsumowując powyższe rozważania autorów psychologicznych należy stwierdzić, że psychologia nie może ignorować swoich braków, zaś jej metodologia w wielu kwestiach ogranicza jej pole do włączania w zakres rozważań twierdzeń zaczerpniętych z innych dziedzin. Niemniej, pozostaje nauką na granicy humanistyki, powinna więc być otwarta na dziedziny humanistyczne,

⁵⁴⁴ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., 40-41.

⁵⁴⁵ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 94.

⁵⁴⁶ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 228; za: V. E. Frankl, *Homo Patience*, dz. cyt., s. 170; por. or. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Wydanie II. Wydawnictwo Homini SC 2010, Kraków 2011, s. 16-20; Por. G. Strzelczyk, J. Vetulani, *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu. Rozmawiają Jerzy Vetulani i ks. Grzegorz Strzelczyk*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016.

⁵⁴⁷ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., 42-45.

zaś obok nich na filozofię, etykę i inne nauki. Może także czerpać nie tylko z kulturoznawstwa, jak się zdarza, ale i teologii- tam, gdzie jest to możliwe. Nie należy przy tym zaniedbywać doświadczenia jednostkowego, które pochodzi z unikalnych warunków, niemożliwych do odtworzenia w ramach eksperymentów. Szczególnie cenne są świadectwa jak u Frankla, co dostrzega też Grzywocz i często postuluje korzystanie z filozofii spotkania. W przypadkach, których psychologia nie jest w stanie rozwiązać samodzielnie, powinna zatem spotkać się i współpracować ze specjalistami innych dziedzin.

3.3. Osobiste kompetencje specjalistów z zakresu teologii i psychologii

W poniższym fragmencie zasygnalizuję najczęstsze obszary spotkania teologii z psychologią w praktycznym działaniu, co może prowadzić do konfliktu, pracy równoległej lub wypracowania spójnego stanowiska. Rozpocznę od prezentacji zagadnienia neutralności światopoglądowej terapeuty, gdyż ów zapis znajduje się w kodeksach etyki zawodu psychologa. Następnie zasygnalizuję, poprzez wybór autorów- duszpasterzy, którzy wypowiadają się o psychologii, jak w XX i XXI wieku traktowano kwestię współpracy dziedzin oraz w jakich obszarach ją dostrzegano.

3.3.1. Zagadnienie neutralności światopoglądowej

Katarzyna Sikora w swoim artykule wyjaśnia, że postulat neutralności światopoglądowej określa etyczne standardy wykonywania zawodu psychologa. Bardziej szczegółowa analiza intencji tego postulatu często stanowi jednak problemem oraz przedmiot dyskusji w gronie psychologów zainteresowanych udzielaniem pomocy wierzącym pacjentom. Bardzo często uznają oni wiarę religijną, jako ważny element własnego życia i problemów wnoszonych na terapię, postrzeganego systemu wsparcia, bądź też warunkujący zasady postępowania. Sikora podaje, że dla przykładu Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo- Behawioralnego Polskiego Towarzystwa Terapii Poznawczej i Behawioralnej określa uznanie wartości religijnych jako element szacunku dla pacjenta. Ten sam dokument wspomina również o możliwości odmowy świadczenia usług w przypadku, gdy rozdzźwięk pomiędzy światopoglądami terapeuty i pacjenta ten pierwszy rozpoznaje jako zbyt duży i utrudniający czy wręcz uniemożliwiający pomoc. Odmowa jest konieczna, gdy w ocenie specjalisty ów rozdzźwięk może mieć negatywne skutki w procesie terapii. Autorka zwraca uwagę, że sama niezgodność światopoglądów nie stanowi przeszkody, a także, że z kodeksu nie

wynika jednak bezpośredni zakaz poruszania wątków religijnych podczas spotkania terapeutycznego. Sikora zwraca także uwagę, że w toku terapii istnieją konteksty, w których ujawnienie światopoglądu specjalisty będzie błędem w sztuce, jednak w ramach zdefiniowanego nurtu, jakim jest religijna czy duchowa modyfikacja głównej metody, istnieją momenty, w których ujawnienie światopoglądu jest zasadne⁵⁴⁸.

W dzisiejszym rozumieniu, jak wyjaśnia autorka, neutralność światopoglądową rozumie się jako: (a) nienarzucanie własnych poglądów; (b) niewystępowanie w roli moralisty przy rozpoznawaniu wpływu poglądów religijnych pacjenta na jego problemy; (c) przejawianie świadomości światopoglądu, który stoi za uprawianym nurtem terapii. Składnia to autorkę do konkluzji, że całkowita neutralność nie jest możliwa. Także w kontekście terapii, nie należy kwestionować decyzji pacjenta, gdyż pomimo że mogą one obiektywnie być niekorzystne, pacjent podejmuje je suwerennie. Nawet jeśli mają one swoje źródło w przekonaniach religijnych, nie zmieniają ogólnych zasad prowadzenia terapii. Sikora ponadto proponuje poszerzyć perspektywę sytuacji pacjenta o wpływ religijności nawet wówczas, gdy wydaje się on negatywny. Jak przekonuje: *Terapeuta powinien starać się zrozumieć, w jaki sposób religijność pacjenta może być związana ze zgłaszanymi przez niego problemami, pamiętając, że relacja religijność- problemy pacjenta może mieć wielokierunkowy, złożony charakter, o zarówno adaptacyjnym, jak i nieadaptacyjnym charakterze*⁵⁴⁹.

Jeszcze innym, również istotnym aspektem jest konieczność dystansu terapeuty wobec sytuacji spotkania z pacjentem. Pozwala to na trafne uchwycenie różnic między sobą a człowiekiem zgłaszającym się po pomoc, nieabsolutyzowanie założeń szkoły terapeutycznej, jakiej specjalista jest przedstawicielem, jak również religii, jakiej jest on wyznawcą⁵⁵⁰. Sikora przyznaje, że pacjent może w kontekście próby podjęcia terapii bać się zarówno utraty wiary, jak i indoktrynacji, stąd też ma on prawo poszukiwać terapeuty o zbliżonym do swojego światopoglądzie. Autorka widzi możliwość współpracy z duchownymi danego wyznania jako sposób na złagodzenie obaw pacjenta religijnego a także terapeuty, który nie czuje się specjalistą od danej teologii⁵⁵¹. Co ciekawe, niektórzy autorzy wprost uznają znajomość, czy to praktyczną, czy akademicką, różnych tradycji religijnych i doktryn, znaczenia rytuałów i określonych doświadczeń w ramach danej religii, za *prerekwizyty etycznego prowadzenia terapii z osobami religijnymi*⁵⁵². W niektórych kontekstach podkreśla się pozytywny wpływ, określonych zdolności niezwiązane z własną religijnością takie, jak umiejętność prowadzenia otwartej i pozbawionej dyskomfortu dyskusji, czy skłonność do wszechstronnego i poszerzonego wglądu w problem pacjenta. Te

⁵⁴⁸ Por. K. Sikora, *Terapia poznawczo-behawioralna wrażliwa na religię i duchowość- refleksje etyczno-zawodowe* Psychologia wychowawcza nr 15/ 2019, WN AIK, Kraków 2019, s. 215-229.

⁵⁴⁹ K. Sikora, *Terapia poznawczo*, dz. cyt., s. 215-229.

⁵⁵⁰ Por. B. Grulkowski, B., *Problem ideologizacji w psychoterapii*, „Studia Gdańskie”, 11, (1998), s. 129-160.

⁵⁵¹ Por. K. Sikora, *Terapia poznawczo- behawioralna wrażliwa na religię...*, dz. cyt., s. 224.

⁵⁵² B. Johnson, C. R. Ridley, S. L. Nielsen, *Religiously sensitive rational emotive behavior therapy: elegant solutions and ethical risks*. Professional Psychology: Research and Practice, 31(1), 14-20.

kompetencje sprzyjają unikaniu redukcjonistycznych interpretacji, co stanowi wartość dla nietypowych sytuacji terapeutycznych⁵⁵³. Spostrzeżenia Sikory warto uzupełnić o uwagi Jastrzębskiego, który pozostaje sceptyczny w kwestii możliwości zachowania absolutnej neutralności światopoglądowej. Jak twierdzi, zagrożenie w psychologii polega na tym, że chcąc lub nie chcąc, staje się ona, przynajmniej w niektórych swych wymiarach, nauką normatywną. Zwłaszcza proces terapii, o czym będzie mowa w dalszej części niniejszego rozdziału, wiąże się z oddziaływaniem, czasami nawet nieświadomym terapeuty, któremu trudno jest nie wpływać na pacjenta zgodnie z wyznacznikami światopoglądowymi swojego nurtu. Jeśli jest on programowo ateistyczny, powstaje problem, który wymaga rozwiązania w postaci dialogu między dziedzinami⁵⁵⁴. Takie podejście odpowiada opiniom licznych badaczy, którzy dostrzegają istotny wpływ światopoglądu terapeuty na sam proces terapii. Oprócz tego często podkreślają, że sam nurt terapeutyczny zazwyczaj ma jakieś teoretyczne założenia dotyczące rozumienia i konceptualizacji sfery wewnętrznej, a w nią wpisują się wartości duchowe⁵⁵⁵.

3.3.2. Duszpasterz psycholog czy duszpasterz i psycholog. Praca z człowiekiem według wybranych teologów

W kontekście pracy duszpasterskiej z osobą zgłaszającą się po pomoc, na potrzeby niniejszej pracy, zostaną ukazane wybrane stanowiska duszpasterzy działających w XX oraz XXI wieku, dotyczące łączenia procesów, ról bądź współpracy kilku, praktykujących odmienne procesy oraz spełniających odmienne role osób.

Stanisław Huet, autor przedwojenny, postuluje naukę psychologii przez duchownych, a także deklaruje, że tworząc swoje opracowanie, ma na uwadze zgodę pomiędzy teologią a także różnymi dziedzinami nauki⁵⁵⁶. Powtarza opinię kilku współczesnych mu specjalistów, zwłaszcza Boppa [nie podano imienia- przyp.J.M.-D.], dotyczącą relacji pomiędzy psychoanalizą a spowiedzią, pod kątem specyfiki procesu oraz relacji odpowiednio z terapeutą lub spowiednikiem. Huet nie wspomina o innych aspektach duszpasterskich. Z kontekstu jego rozważań wynika jedynie, że w I połowie XX w. zwracano uwagę na podobieństwa procesów terapii oraz wyznania

⁵⁵³ K. Sikora, *Terapia poznawczo- behawioralna wrażliwa na religię...*, dz. cyt., s. 225.

⁵⁵⁴ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać O burzliwym związku psychologii i wiary*, Espe, Kraków 2021..., dz. cyt., s. 82-84; 92-94. Autor uznaje, że terapia jest zagrożeniem duchowym jedynie dla osób, które nie dbają o swoją wiarę. Wierzący psycholog może z kolei, zdaniem Autora, wplatać elementy np. ćwiczeń ignacjańskich w terapię, co z kolei działa na korzyść wierzącego pacjenta. por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 111- 114. Wiele użytecznych dla tematu niniejszej pracy twierdzeń autora zostanie jeszcze przedstawione w dalszej części niniejszego podrozdziału.

⁵⁵⁵ Por. K. Marchewka, B. Dobroczyński, *Psychoterapia między neutralnością światopoglądową a prozelityzmem*, „Polskie Forum Psychologiczne”, 20 (3), 2015, s. 427-440

⁵⁵⁶ S. Huet, *Psychoanaliza a Sakrament Pokuty*, Drukarnia Diecezjalna we Włocławku, Włocławek 1937, s. 1-6.

grzechów, jednocześnie nierzadko traktując je zamiennie, na korzyść terapii⁵⁵⁷. Porównując w tym kontekście psychoanalizę i spowiedź, Huet uważa ten sakrament za lepszy dla człowieka, jednak można zarzucić mu, że próbuje porównać ze sobą dwa odmienne procesy, z których każdy potrzebny jest w różnych okolicznościach. Autor zwraca uwagę na specyfikę sakramentu pokuty i pojednania. Jak twierdzi: „Duszpasterz w trybunale Pokuty nie nawiązuje kontaktu tak fizycznie bezpośredniego jak w seansie psychoanalitycznym. Kontakt ten jest postawiony od razu na platformie sprawy najświętszej, sprawy duszy z Bogiem”, w związku z tym: „spowiednik nie tylko musi unikać wszelkiego nawet cienia poufałości, w imię świętości spełnianej funkcji, ale musi zawsze wskazywać penitentowi na każdym kroku Boga i ideał doskonałości, do której ma dążyć”⁵⁵⁸. Dlatego też – z uwagi na specyfikę platformy nawiązanej relacji – nie ma miejsca na zjawisko przeniesienia w znaczeniu psychoanalitycznym. Do spowiedzi należy ponadto, według przytaczanego przez Boppa, wiele elementów, które na niekorzyść pomija terapia. Przykładami stanowiącymi istotne warunki sakramentu pokuty i pojednania, ale mającymi również korzystny wpływ na samą psychikę penitenta są choćby warunek żalu za grzechu i postanowienia poprawy. Te spostrzeżenia omawianego autora, choć pochodzą z początku XX wieku, znajdują swoje odzwierciedlenie także we współczesnych badaniach ukazujących pozytywny wpływ sakramentu Pokuty i pojednania na ludzka psychikę i przyjmowane względem Boga, środowiska i siebie postawy⁵⁵⁹.

Można także uwypuklić rolę spowiednika wobec zdarzającego się pomieszania procesów przez samego penitenta, gdy ten usprawiedliwia swoje grzechy lub też zbytnio je racjonalizuje. Wówczas ostateczne wyjaśnienie, co jest grzechem, a co stanowi czyn bez odpowiedzialności moralnej, należy do spowiednika. Autor nie dostrzega w psychoanalizie podobnych elementów wspierających zmianę postawy. Ponadto zwraca uwagę, że psychoterapia nie może zastąpić wiary, ponieważ tylko w kontekście sakramentu działa łaska Boża. Co także istotne, Bopp twierdzi, że same ćwiczenia ignacjańskie mogłyby wyeliminować praktykę terapii, jeżeli osoby chorujące, w ramach profilaktyki, poddawaliby się wcześniej tego typu formacji. Zatem, pomimo wstępnych deklaracji, zarówno Huet, jak i cytowany przez niego Bopp, zdają się wykluczać pożytek z psychologicznego kontaktu i uznają kontakt duszpasterski, w dodatku ograniczony do sakramentu pokuty i pojednania, za wystarczający dla poprawy dobrostanu⁵⁶⁰. Koncepcja Hueta może być rozumiana jako krytyka terapii. Ważne jest w niej wskazanie, że wobec osoby wierzącej zawsze istnieje konieczność duszpasterskiego i sakramentalnego prowadzenia. Kontrowersyjne jest natomiast niedostrzeżenie żadnych leczących aspektów psychologii, przy równoczesnym postulowaniu jej znajomości przez duszpasterzy.

⁵⁵⁷ Por. S. Huet, *Psychoanaliza a Sakrament Pokuty...*, dz. cyt., s. 26-28.

⁵⁵⁸ S. Huet, *Psychoanaliza a Sakrament Pokuty...*, dz. cyt., s. 25.

⁵⁵⁹ Por. W. Juszcak, *Psychoterapeutyczny aspekt sakramentu spowiedzi*, Homo Dei, Kraków 2009, s. 56-69.

⁵⁶⁰ Por. S. Huet, *Psychoanaliza a Sakrament Pokuty...*, dz. cyt., s. 26-33.

Henryk Bless jest autorem „Zarysu psychiatrii duszpasterskiej” jako podręcznika psychiatrii dedykowanego duszpasterzom posługującym w szpitalach psychiatrycznych⁵⁶¹. W I poł. XX w. rozważano w pracy z chorymi psychiatrycznie zakres wymagań moralnych i odpowiednich do zaburzenia- praktyk sakramentalnych. Ważna jest, zdaniem autora, obserwacja objawów i anormalnego funkcjonowania emocjonalnego, które stwarza kontekst dla praktyk i wyznacza możliwości duszpasterstwa – czasem, jak podkreśla Bless, ogranicza się ono do czasowego towarzyszenia bez wymagań i żądań rozwoju wiary czy praktyki. Ponadto duszpasterze współcześni autorowi uważają współpracę z lekarzami za konieczną⁵⁶². Autor twierdzi także, iż: „Kapłan może współpracować w zapobieganiu chorobom psychicznym przez rozwiązywanie konfliktów sumienia”⁵⁶³. Bless zajmuje się także kontekstem zwykłej terapii psychoanalitycznej, która odbywa się poza kontekstem szpitalnym. Przytacza stanowisko Jacquesa Maritaina, według którego psychoanaliza jest moralnie godziwa, jednak nie stosowana lekkomyślnie – teolog i filozof Maritain wymienia zatem warunki: (1) musi pojawić się godziwa intencja terapii; (2) musi ją prowadzić katolicki psychiatra, który nie wyznaje teorii Freuda i dopuszcza współpracę ze spowiednikiem [prawdopodobnie chodzi o brak skrajnego podejścia – przyp. J.M.-D.]; (3) istnieje poważny powód leczenia. Bless ze swojej strony wyraża nadzieję, iż powstanie chrześcijańska psychoanaliza, która system Freuda „zredukuje do minimum”. Podaje, że zgadzam się dr-em W. de Haanem [brak przypisu w tekście oryg.- przyp.J.M.-D.], iż psychoanaliza powinna zmierzać nie do celu areligijnego, ale otwierać na przebaczenie w sensie religijnym – dla Haana jest to związane ogólnie z praktykami protestanckimi, Bless jednak dopowiada, iż dla jest to sakrament Spowiedzi. Autor przywołuje także opinię Donata [brak przypisu w tekście oryg.-przyp.J.M.-D.], który podkreśla, że żadna ludzka działalność, w przeciwieństwie do działalności łaski Bożej, nie może wymazać winy z człowieka, a sakrament to czyni⁵⁶⁴.

Warto zauważyć, że obok pracy kapelanów szpitalnych, najstarszym chronologicznie obszarem współpracy między duchownymi i psychologami nawiązała się wobec pomocy osobom uzależnionym. Nawiązuje do niej na przykład Dziewiecki, który uznaje, że pomoc księdza posiadającego odpowiednią wiedzę psychologiczną, wystarczy w pracy nad licznymi przypadkami problemów zgłaszanymi przez potrzebujących. Jak pisze: „(...) jestem kapłanem, czyli tym, który

⁵⁶¹ Warto zwrócić uwagę, iż w Polsce podręcznik był prawdopodobnie czytany od lat 80’, gdy ukazał się przekład. Dziś obowiązują inne klasyfikacje chorób, jak i kryteria diagnostyczne, a równocześnie charakterystyka niektórych objawów, spisanych przez Blessa, nie jest aktualna. Oceniając z perspektywy współczesnej – autor przytacza opinie nierzadko oparte na prawdopodobnie jednostkowych obserwacjach, np. H. Bless, *Zarys psychiatrii duszpasterskiej...*, dz. cyt., s. 108- 110. Jeśli chodzi o nieaktualne opinie, Bless opisuje osoby zaburzone osobowościowo jako „źle wychowane”, co świadczy o nieoddzieleniu psychologii od moralności. Sugeruje to etiologię chorób opartą o moralność i nie jest uprawnione- por. H. Bless, *Zarys psychiatrii duszpasterskiej...*, dz. cyt., s. 162- 163.

⁵⁶² H. Bless, *Zarys psychiatrii duszpasterskiej...*, dz. cyt., s. 251 por. 263.

⁵⁶³ H. Bless, *Zarys psychiatrii duszpasterskiej*, dz. cyt., s. 67.

⁵⁶⁴ Bless H. *Zarys psychiatrii duszpasterskiej...*, s. 242; za: Donat, brak kompletnego przypisu w tekście]. Także niektórzy współcześni autorzy postulują użyteczność wiary terapeutów, a nawet- jak Bogusław Szpakowski- wymieniają konkretne, chrześcijańskie cnoty terapeuty, które powinien on rozwijać. Por. Szpakowski B. *Duchowość terapeuty*. W: *Wychowanie, Zeszyty Formacji Duchowej* 26/2004. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.

został powołany do tego, by (...) kochać obcych ludzi jak bliskich krewnych, by rozumieć całego człowieka, być świadkiem Bożej prawdy o człowieku i miłości Boga do człowieka”⁵⁶⁵. W innym miejscu dodaje: „Do mnie nigdy nie przychodzi sama psychika człowieka, lecz za każdym razem przychodzi cały człowiek”⁵⁶⁶ oraz: „(...) kompetentny ksiądz łączy po części kompetencje przewodnika duchowego z kompetencjami lekarza, psychologa, pedagoga, seksuologa. Uczy się przecież od Chrystusa tego, by rozumieć całego człowieka”⁵⁶⁷. Dziewiecki wskazuje, że w pomocy człowiekowi osobiście z racji wykształcenia w obu kierunkach odgrywa podwójną rolę, zaś pierwszą według niego płaszczyzną do pracy jest psychika, później natomiast przechodzi do formacji. Uważa także, że to w warstwie psychiki widoczne są całościowe problemy człowieka, m.in. moralność, gdyż psychika jest nazwana tu *lustrem* oraz warstwą, która *krzyczy*. Jednocześnie, formacja odpowiada za kształtowanie całości tam, gdzie psychika tak jak ciało *nie wie, kim człowiek jest*. Także o psychologach autor wypowiada się jako o uczestnikach całościowego, dwuetapowego procesu. Jego zdaniem powinni oni po zrealizowanej terapii odesłać pacjenta do sfery zwykłych, zdrowych relacji z innymi, ale także do skorzystania z pomocy doradcy duchowego. Sytuacja egzystencjalna jest najszerszą perspektywą, w której obie dziedziny się spotykają. Autor zaznacza, że we współczesnych czasach ludzie często zgłaszają się do niego z samorospoznanem psychologicznym, on zaś poszerza ich perspektywę, proponując zajęcie się jednak sferą duchową⁵⁶⁸. Ponadto, jak podkreśla, „żaden psycholog nie da tego, co daje Eucharystia, modlitwa, adoracja i lektura Biblii, sakrament pokuty i pojednania”⁵⁶⁹.

Dziewiecki krytycznie wypowiada się wobec prób psychologów, aby leczyć całego człowieka, gdyż natura i tajemnica człowieka są dla niego czymś o wiele głębszym niż sama psychika⁵⁷⁰. Jak twierdzi dalej: „Czasem trzeba komuś pomóc w sferze psychicznej więc świetnie, że istnieją psycholodzy. Jednak ich pomoc może w dłuższej perspektywie okazać się mało owocna, jeśli nie pomożemy człowiekowi wypłynąć na głębię człowieczeństwa i miłości”⁵⁷¹. Jako pominięte przez psychologię Dziewiecki wymienia elementy, które znajduje w Piśmie Świętym: duchowość, moralność, wolność i wartość, marzenia, ideały, aspiracje, więzi oraz sens istnienia⁵⁷². Autor jednocześnie widzi wartość dodaną w kwestiach, które współcześnie zbadała psychologia i

⁵⁶⁵ M. Dziewiecki. *Psycholog w konfesjonale*, Wydawnictwo M, Kraków 2012, s. 19.

⁵⁶⁶ M. Dziewiecki. *Psycholog w konfesjonale...*, dz. cyt. s. 21. Por. Dziewiecki M. *Emocje a wychowanie*. W: *Wychowanie, Zeszyty Formacji Duchowej* 26/2004. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR

⁵⁶⁷ M. Dziewiecki. *Psycholog w konfesjonale...*, dz. cyt. s. 25.

⁵⁶⁸ Por. M. Dziewiecki. *Psycholog w konfesjonale...*, dz. cyt. s. 21-26.

⁵⁶⁹ Por. M. Dziewiecki. *Psycholog w konfesjonale...*, dz. cyt. s. 28.

⁵⁷⁰ Por. M. Dziewiecki. *Psycholog w konfesjonale...*, dz. cyt. s. 29-31. Co interesujące, jako ukazujący granicę dziedzin Dziewiecki uważa problem uzależnień M. Dziewiecki. *Psycholog w konfesjonale...*, dz. cyt. s. 31.

⁵⁷¹ M. Dziewiecki. *Psycholog w konfesjonale...*, dz. cyt. s. 31-32.

⁵⁷² M. Dziewiecki. *Psycholog w konfesjonale...*, dz. cyt. s. 35. Z perspektywą Dziewieckiego, zwłaszcza co do marzeń i więzi można się z autorem nie zgodzić, jednak w przytoczonych wcześniej krytykach psychologii znajdują się podobne zarzuty. Trudno jednak nie uznać wypowiedzi za generalizację, gdyż różne nurty psychologiczne, choć każdy z nich może coś pomijać, ostatecznie uzupełniają się nawzajem. Psychologia programowo nie porusza jedynie tematu moralności, a raczej bada jej przejawy i źródła. Inaczej, można powiedzieć, że zamiast mówić „jak być powinno”, mówi „jak jest” i na tym kończy swoje rozważania.

stosuje wiedzę psychologiczną w zakresie mechanizmów obronnych, empatii, asertywności, czy i uzależnień. Podkreśla, że to, co jest dostępne nauce, może nie być zawarte w Piśmie Świętym, gdyż Bóg objawia w nim to, czego człowiek nie jest w stanie sam odkryć⁵⁷³.

Jak zostało to ukazane, Dziewiecki dopuszcza obie formy pomocy. Widzi możliwość syntezy duszpasterstwa z psychologią we wsparciu udzielanym przez odpowiednio wykształconą osobę duchowną, jak i współpracę obu dziedzin dokonującą się w ramach współpracy duchownego i terapeuty. Według niego nieodłącznym elementem zdrowienia jest także sfera modlitwy, korzystanie z sakramentów, jak i tworzenie zdrowych relacji. Minusem ujmowania sprawy w ten sposób jest fakt, że Dziewiecki nie podejmuje tematu sytuacji, gdy stan osoby poddanej duszpasterstwu jest na tyle poważny, że duszpasterz, nawet wykształcony jako psycholog, powinien odesłać pacjenta do terapeuty czy psychiatry. A jednak, obszary jego publikacji zdają się dotyczyć głównie problemów rodzinnych, alkoholizmu i przemocy, jak zostanie to jeszcze ukazane w rozdziale 5 niniejszej pracy. W kontekście towarzyszenia osobom wychodzącym z uzależnień wypowiada się także Grzegorz Wąchol, który podkreśla, iż wierni Kościoła powinni przejawiać postawę czynnej miłości wobec osób z problemem uzależnienia od alkoholu⁵⁷⁴. Także zdaniem autora: „Religia posiada właściwości psychologiczne, przez które wpływa na wiernych. Należy tu wymienić wspólnotę, kodeks moralny, system wartości i inne. Elementy te stanowią ważne podwaliny do podjęcia leczenia, gdyż wzmacniają wewnętrznie osobę ludzką, pokazując sens jej istnienia oraz możliwe kierunki poszukiwania wsparcia osobowego i kształtowania moralnego”⁵⁷⁵. Dla uzyskania efektywności funkcjonowania tego rodzaju pomocy, duszpasterz powinien, zdaniem autora, korzystać z obszarów wiedzy, które dotyczą specyficznej grupy wiernych, o które się troszczy⁵⁷⁶. Wąchol wspomina w tym kontekście także o duszpasterskim paradygmacie „widzieć–ocenić–działać”. Istotne jest wyciągnięcie praktycznych wskazań do aktywności o charakterze duszpasterskim. Autor proponuje dwa innowacyjne rozwiązania, które mają odpowiadać na potrzeby współczesnego świata oraz jego spotkania z Kościołem: (1) powołanie wspólnot duszpasterskich dla osób współuzależnionych od alkoholu oraz (2) wykorzystanie wszelkich działań związanych z dziełem nowej ewangelizacji dla promocji trzeźwości.⁵⁷⁷ Formy działalności duszpasterskiej prowadzone są w obszarach: duszpasterstwa zbiorowego- ogólnego- gdzie należy zaliczyć sakramenty Pokuty i Eucharystii, a także kontekst działania parafii od dawna powiązany był z działaniem grup *Al- Anon* zrzeszające osoby współuzależnione w sąsiedztwie- przy czym autor postuluje, aby grupy tworzyć wprost na terenie parafii, z większym uwzględnieniem nauki katolickiej, gdyż grupy istniejące czerpią

⁵⁷³ Por. M. Dziewiecki, *Psycholog w konfesjonale...*, dz. cyt. s. 35-36.

⁵⁷⁴ G. Wąchol, *Wsparcie duszpasterskie osób uzależnionych od alkoholu w procesie leczenia*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2020, s. 14.

⁵⁷⁵ G. Wąchol, *Wsparcie duszpasterskie osób uzależnionych...*, dz. cyt., s. 19

⁵⁷⁶ G. Wąchol, *Wsparcie duszpasterskie osób uzależnionych...*, dz. cyt., s. 14.

⁵⁷⁷ Por. G. Wąchol, *Wsparcie duszpasterskie osób uzależnionych...*, dz. cyt., s. 15.

bardziej z luteranizmu⁵⁷⁸. Formy indywidualne to głównie kierownictwo i towarzyszenie duchowe, dzięki któremu następuje uruchomienie intensywnego rozwoju w sferze wiary, a także- w przypadku osób uzależnionych- odbudowa wartości utraconych pod wpływem uzależnienia⁵⁷⁹.

Kolejny głos należy do wspomnianego już w pracy Grzywocza. Sam autor, choć znany jest z syntez duszpasterskich teologii i psychologii w wielu obszarach- o czym jeszcze będzie mowa w rozdziale 5 niniejszej pracy, bywa podobnie jak inni autorzy krytyczny wobec psychologii- na przykład czyni obserwację, że bez kierownictwa duchowego, sama terapia w krajach zachodnich może skutkować: „pogubieniem się w wierze”.⁵⁸⁰ A jednak w większości swoich prac szuka raczej dialogu dziedzin. Zastrzega nawet, że: „(...) psycholog nie jest teologiem. Nie musi nawet być chrześcijaninem. Niemniej samo narzędzie jest bezcenne”⁵⁸¹. Jest to wobec autorów działających w XX wieku istotna nowość- terapeuta neutralny w swojej pracy jest widziany jako partner w pomocy.

Dla Grzywocza spotkanie międzyludzkie jest kategorią dotyczącą wszystkich ludzkich spotkań- także z terapeutą. Zawsze jest ono samo w sobie po części duchowe. W przeciwieństwie do niektórych już w pracy prezentowanych autorów, duchowny docenia psychologów- humanistów- Rogersa i Masłowa, gdyż jego zdaniem byli to psychologowie otwarci na duchowość, co jak twierdzi jest „*darem Boga*”⁵⁸².

Grzywocz chce, aby duszpasterze odznaczali się wiedzą psychologiczną, jednak w dalszych rozważaniach broni rozgraniczenia dziedzin. W pierwszym sensie zrozumienia różnych zjawisk psychologicznych jest konieczne dla formacji: „[należy żyć i budować więzi- przyp.J.M.-D.] nie pomijając tego wszystkiego, co ludzkie- zmysłów, wyobraźni, fantazji, gniewliwości, bo łaska buduje na naturze i przez nią się wyraża (...) Każda część osoby, czy w warstwie psychologicznej, czy duchowej, ma służyć relacjom. Także samo rozumowe zbadanie tematu bez pracy na uczuciach nic nie pomoże”⁵⁸³. Grzywocz postuluje konieczność znajomości podstawowych praw funkcjonowania psychiki człowieka zwłaszcza u osób, które pracują z ludźmi od strony formacji i kierownictwa duchowego. Jak twierdzi: „Błędem jest podjęcie działania wobec rzeczywistości, której się nie poznało”⁵⁸⁴. Zaleca na przykład ostrożność osądów moralnych wobec człowieka w depresji⁵⁸⁵. W jednej z ostatnich prac autor wprost stara się także uporządkować swoje twierdzenia o duchowości i psychologii. Stwierdza tam, że pierwszą warstwą trudności w duchowości są błędy

⁵⁷⁸ Por. G. Wąchoł, *Wsparcie duszpasterskie osób uzależnionych...*, dz. cyt., s. 30.

⁵⁷⁹ Por. G. Wąchoł, *Wsparcie duszpasterskie osób uzależnionych...*, dz. cyt., s. 430.

⁵⁸⁰ Por. K. Grzywocz, *Duchowa sukcesja. Kierownictwo duchowe a pomoc terapeutyczna*, Z ks. Krzysztofem Grzywoczem rozmawiają Paweł Kozacki OP i Wojciech Prus OP, „W drodze” 2(402) 2007, s. 39-55, w: *Wybrane na drogę*, Red. Magdalena Kudełka- Lwowska, Katowice 2017 Wydawnictwo Dom Słowa Andrzej Lwowski, s.304.

⁵⁸¹ K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz.cyt., s. 68.

⁵⁸² K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz.cyt., s. 67.

⁵⁸³ K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz.cyt., s.161- 162.

⁵⁸⁴ K. Grzywocz. *Przesłonięte światło...*, dz. cyt., s. 40.

⁵⁸⁵ Por. K. Grzywocz. *Przesłonięte światło. Depresja a życie duchowe*, 2006, Zeszyty Formacji Duchowej 33/2006. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR, s. 9.

w edukacji o Bogu, które rodzą „falsywne przekonania”. Tu ważna jest dla autora nauka teologii, zwłaszcza dogmatycznej, jednak już tutaj autor wskazuje na psychologię poznawczo-behawioralną, która analizuje głęboki wpływ fałszywych przekonań na całość funkcjonowania osoby⁵⁸⁶. W formacji, prócz teologii dogmatycznej, ważnym obszarem jest moralność. Tu omawiany autor widzi brak porozumienia- jego zdaniem wciąż zdarza się, że: „Psychiatrzy mają (...) duże luki w teologii moralnej, w sprawach dogmatycznych. I na odwrót, księża mają elementarne braki w wiedzy psychologicznej”⁵⁸⁷. Stąd też w swoich pracach często powtarza, że popiera wspieranie środowiska psychoterapeutów przez księży, jak również organizowanie spotkań interdyscyplinarnych⁵⁸⁸.

Nie tylko poznanie podstaw pokrewnej, współpracującej w pomocy człowiekowi dziedziny jest u Grzywocz konieczne. Autor podkreśla, że kierownik duchowy, który ma dużą dojrzałość duchową, powinien odznaczać się także dojrzałą osobowością, a znakiem dojrzałości i pokory jest badanie psychologiczne, a także konsultacja pracy z zespołem. Jeśli zachodzi potrzeba, zespół złożony jest także z psychologów⁵⁸⁹.

W rozważaniach Grzywocz bardzo często pojawia się swoista norma człowieczeństwa jako prostota, którą można spotkać w codzienności- autor wyjaśnia, że człowiek najbardziej przemieniający drugiego jest także najbardziej „normalny”- tu warto zwrócić uwagę, że dalsza analiza w niniejszym rozdziale ujawni tu wpływ Frankla. Co jest dodatkiem Grzywocz- człowiek prosty jest zarazem człowiekiem świętym wedle najprostszej definicji. On także najbardziej „przekonuje do Boga”⁵⁹⁰. Grzywocz twierdzi nawet: „co to jest świętość? Święty, *hagios*, znaczy po grecku cały, nienaruszony, zdrowy. Choroba narusza całość”⁵⁹¹. Dodaje: „Od samego początku chrześcijaństwa istnieje przekonanie, że oczyszczone, uporządkowane, uczciwe człowieczeństwo jest podstawowym «sakramentem»”⁵⁹². Psychologia, ze swojej strony, powinna zatem sięgać do teologii, a nawet hagiografii- najwięksi teolodzy, jak podkreśla, zawsze byli świętymi. Ostrzega jednak także teologów, jako również naukowców i teoretyków, że: „na przykładzie ich [świętych- przyp. J. M.-D.] życia widać, iż w poznaniu Chrystusa pojęcia nie są ani na początku, ani na końcu tej relacji”⁵⁹³.

⁵⁸⁶ K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz.cyt., s. 51-54.

⁵⁸⁷ K. Grzywocz, *Duchowa sukcesja. Kierownictwo duchowe a pomoc terapeutyczna...*, dz. cyt., s. 305.

⁵⁸⁸ K. Grzywocz, *Duchowa sukcesja. Kierownictwo duchowe a pomoc terapeutyczna...*, dz. cyt., s. 298.

⁵⁸⁹ K. Grzywocz, *Przeszkody w życiu duchowym. Od zniewolenia do wolności*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2023, s. 124-125.

⁵⁹⁰ K. Grzywocz, *Kto mnie widzi, widzi i Ojca* w: red. J. Augustyn, *Co zabrać ze sobą po trzecim tygodniu ćwiczeń duchowych?* Kraków 2011, s. 241- 259, w: *Wybrane na drogę*, Red. Magdalena Kudelka- Lwowska, Katowice 2017 Wydawnictwo Dom Słowa Andrzej Lwowski, s. 117. Należy tu jednak widzieć pewne chrześcijańskie przeformułowanie postulatów Frankla, który w prostocie dostrzega wzorzec człowieczeństwa. Jest to, bez kontekstu działania Boga, swoisty błąd optymizmu względem natury ludzkiej- podobnie, jak popularny w XIX i XX wieku mit człowieka dzikiego, który przywoływał już Kilpatrick- Por. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie...*, dz. cyt., s. 94-99.

⁵⁹¹ K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz.cyt., s.42.

⁵⁹² K. Grzywocz, *Przeszkody w życiu duchowym...*, dz. cyt., s. 127; za: Por. Jan Kasjan, *Collationes patrum*, I, 4-6.

⁵⁹³ K. Grzywocz, *Kto mnie widzi, widzi i Ojca...*, dz. cyt. s. 109.

Uwagi w innej pracy dotyczą także relacji ludzkich w obszarach praktyki terapeutycznej. Autor podziela przekonanie Kępińskiego, że istnieje głęboka tajemnica drugiego człowieka, co do której terapeuta musi mieć absolutny szacunek⁵⁹⁴. Autor w jeszcze innej pracy zauważa, że „spotkanie wyprzedza leczenie” i ponownie za Kępińskim powtarza, że istnieje słuchanie biologiczne- zmierzające ku diagnozie, ale także słuchanie humanistyczne, zmierzające do „głębszej reparacji”- „głębszych rejonów jaźni”. Grzywocz posługuje się tu pojęciem Junga, który pozostał agnostykiem, ale w twórczości autora ten element systemu Junga służy jako pomost do duchowości osoby⁵⁹⁵. Grzywocz w świetle wszechobecnej w jego pracach i wyróżniającej go „zasady przyjaźni” odwołuje się często do Frankla i Kępińskiego. Używa gry słów- mówi o „przyjaźni” i rozumieniu osoby jako posiadającej centrum komunikowalne i „strojone” przez innych. Wyjaśnia w tym kontekście sam proces słuchania. Podkreśla, że jest ono nierzadko zaniechane, co prowadzi do fałszywych diagnoz- „przesłyszania się”, co Grzywocz powtarza za Franklem⁵⁹⁶. Człowiek, który nie zna zasad przyjaźni, nie integruje [nie stroi-przyp.J.M.-D.] drugiego- rodzaj spojrzenia na osobę decyduje, czy jej „nagość”- to, czego ona się wstydzi, sprawy prywatne, ukryte zazwyczaj w głębi, zostaną uszanowane⁵⁹⁷. Warto zauważyć, iż na początku niniejszego rozdziału także Vitz pisał o przedmiotowym traktowaniu człowieka w badaniu naukowym. Grzywocz rozwija ten wątek, ale bardziej w kontekście terapii, kierownictwa duchowego i spowiedzi. W jego opinii wstyd chroni godność człowieka i pozwala mu to wszystko, co w nim jest „skarbem”, jest „nie dla każdego”, ponieważ przeznaczone jest do obdarowywania innych, uchronić przed złym spojrzeniem- „obrazą”. „Obraża” jest odróżniona tu od „obrazu”. Wstyd odsyła do chrześcijańskiej „Tradycji spojrzeń”, gdzie spojrzenie z miłością podlega zdaniem autora w Kościele swoistej sukcesji tak, jak urząd, gdyż jedynie Chrystus potrafi tak patrzeć i udziela ludziom tego spojrzenia⁵⁹⁸. Co więcej, godność, której broni wstyd, dotyczy trzech rejonów- ciała, psychiki- a w niej marzeń, lecz także upadków- grzechów, a także ducha- ogólnej godności, tożsamości, dumy. Niepokojący jest ekshibicjonizm, brak rozwagi, gdyż człowiek powinien wiedzieć, czym jest właściwa intymność, także z Bogiem. Wstyd przychodzi także do rzeczy pięknych, w obawie przed wysmianiem. Jest elementem psychoterapii, wskazuje na potrzebę czasu w odsłonięciu tego, co człowiek w sobie nosi⁵⁹⁹. Grzywocz powołuje się także na

⁵⁹⁴ Por. np. K. Grzywocz. *Wartość człowieka*, 2010, *Zeszyty Formacji Duchowej* 49/2010. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR, s. 9 i s. 46.

⁵⁹⁵ K. Grzywocz, *Wartość i sztuka słuchania*, w: *Humanizm chrześcijański w medycynie*, Gdańsk 2016, s. 98-107; w: *Wybrane na drogę*, Red. Magdalena Kudełka- Lwowska, Katowice 2017 Wydawnictwo Dom Słowa Andrzej Lwowski, s. 179. W odróżnieniu od Freuda, Jung nie rozstrzyga, czy Bóg istnieje, jednak jeśli Jego istnienie jest dla pacjenta pożyteczne, jako lekarz akceptuje element Boga w terapii- Jung C. G. 1995. *Psychologia a religia*. Warszawa: Wyd. KR – Wydawnictwo WROTA, s. 60.

⁵⁹⁶ Por. K. Grzywocz, *Słuchanie w kierownictwie duchowym*, „*Życie duchowe*”37 (2004), w: *Wybrane na drogę*, Red. Magdalena Kudełka- Lwowska, Katowice 2017 Wydawnictwo Dom Słowa Andrzej Lwowski, s. 192.

⁵⁹⁷ Por. K. Grzywocz, *Uczucia niekochane...*, dz. cyt., s. 272.

⁵⁹⁸ Por. K. Grzywocz, *Zawstydzone ciało*, „*Życie duchowe*” 42(2005), s. 28-34, w: *Wybrane na drogę*, Red. Magdalena Kudełka- Lwowska, Katowice 2017 Wydawnictwo Dom Słowa Andrzej Lwowski, s. 46- 55, Por. K. Grzywocz, *Uczucia niekochane...*, dz. cyt., s. 270-278.

⁵⁹⁹ Por. K. Grzywocz, *Uczucia niekochane...*, dz. cyt., s. 262-270.

Emanuela Levinasa- mówi o „nagości twarzy”, w której widoczna jest dusza, stąd miłość- do człowieka, ale i do Boga, zawsze jest intymna. Bóg odsłania siebie w spojrzeniu, także należącym do spowiednika. Nawet, gdy wstyd w doświadczeniu nie znika, należy go zachować, gdyż błędem jest wkładanie zbroi, która miałaby chronić przed drugą osobą⁶⁰⁰. Grzywocz kończy ten wątek słowami: „Spojrzenie jest najbardziej pierwotną metafizyką świata. Jeżeli Bóg mnie przenika swoim spojrzeniem, to przemieniam się na Jego obraz”⁶⁰¹.

Co także warte zaznaczenia w kontekście wyżej prezentowanych treści, zwłaszcza Gałdowej, podejście Grzywocza do ludzkich spotkań wypływa także z filozofii dialogu- wymienia nazwiska Franza Rozenzweiga, Martina Bubera, Emanuela Levinasa, a także Józefa Tischnera⁶⁰². Jak pisze: „*Życie rozwija się w dialogu*”. Postulaty tego nurtu filozoficznego obecne są w rozważaniach na temat kierownictwa duchowego, duszpasterstwa, jak również prowadzenia psychoterapii. Mają one znaczenie dla rozważań o poczuciu wartości, jak i zdrowych związków człowieka z rzeczami i osobami⁶⁰³.

Mimo, że Grzywocz rozdziela kierownictwo duchowe i pomoc psychologiczną, idzie o krok dalej i szuka jednak dla nich wspólnych mianowników. Z jednej strony rozdziela formy pomocy, ale z drugiej prezentuje podejście całościowe- w każdej z tych sytuacji osoba kształtuje osobę. Jest to jego zdaniem najważniejsze dla formacji, lecz także edukacji i wychowania. Z tych trzech etapów wzrostu najważniejszego- formacji, musi dokonać druga osoba, która spotkała Boga. Grzywocz ubolewa, że w dzisiejszym świecie najmniej jest formacji, nieco więcej wychowania, najwięcej zaś edukacji⁶⁰⁴. Grzywocz mówi w tym właśnie kontekście o „sakramencie człowieczeństwa”. Jak pisze: „Spotkanie z Bogiem dokonuje się przez ludzkie relacje. To one są miejscem i narzędziem objawienia Bożego: «Abyście się tak miłowali, aby świat was poznał» (J 13,35)⁶⁰⁵. Warto zaznaczyć, że człowieka „stroi” także natura, kultura, jednak człowiek: „Najgłębiej (...) nastraja człowieka spotkanie z osobą o wysokiej kulturze serca. Zintegrowana osoba dobrze nastraja innych- tutaj dokonuje się najpełniejsze nastroszenie”⁶⁰⁶. Także św. Piotr- archetyp chrześcijanina w teologii Hansa Ursula von Balthasara, dojrzeła powoli przy Chrystusie, który przygotowuje go do misji- „stroi go” jak instrument. Grzywocz podkreśla w jednej pracy konieczność spotkań- w życiu prywatnym, a w konsekwencji jako konieczne często jawią się spotkania pomocowe. Zauważa, że: „Dopiero wtedy, gdy próbujemy tworzyć dojrzałe więzi

⁶⁰⁰ Por. K. Grzywocz, *Uczucia niekochane...*, dz. cyt., s. 170-178.

⁶⁰¹ Por. K. Grzywocz, *Uczucia niekochane...*, dz. cyt., s. 278.

⁶⁰² K. Grzywocz, *Duchowa sukcesja. Kierownictwo duchowe a pomoc terapeutyczna...*, dz. cyt., s. 287.

⁶⁰³ Por. np. K. Grzywocz, *Duchowa sukcesja. Kierownictwo duchowe a pomoc terapeutyczna...*, dz. cyt., s. 70.

⁶⁰⁴ Por. Grzywocz K., Gajdowie M. i M., *Otwarcie na miłość*, 2021, Wrocław: Wydawnictwo 2RYBY.PI, 35.

⁶⁰⁵ K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz.cyt., s. 43.

⁶⁰⁶ K. Grzywocz, *W duchu i przyjaźni*, w: *W duchu i przyjaźni*. Red. Wydawnictwo SALWATOR Kraków 2017 Wydawnictwo SALWATOR, s. 51.

widzimy, jak bardzo jesteśmy niedojrzali”⁶⁰⁷. Również w kontekście „strojenia” autor powie, że: „Zaburzenia w świecie psychicznym zniekształcają przeżywanie duchowości”⁶⁰⁸.

Dla Grzywocza zdrowie jest związane z dostępem do świata obiektywnego, który ze swojej strony jest przesiąknięty mistyką. Zgodnie z inspiracją ponownie- Balthasara, Grzywocz odnosi się do rzeczywistości chwały Boga. Objawia się ona jego zdaniem najbardziej w więzi: „Człowiek żyjący w dojrzałych więziach postrzega świat taki, jaki jest; doświadcza, że «pełne są niebiosa i ziemia Twojej Chwały» (*Sanctus*)”. Z kolei jego zdaniem: „Człowiek odizolowany widzi zasadniczo to, czego nie ma, koncentruje się na brudzie tego świata, jego błędach i niedoskonałościach”⁶⁰⁹. Perspektywa chorej psychiki i duchowości posiada nadzieję odzyskania zdrowia, które w wielu pracach rozumiane jest jako dopełniające się oddziaływanie psychologii i formacji, co zawsze jednak odbywa się w ramach prawdy o odkupieniu: „Jesteśmy odkupieni z niewoli grzechu, czyli nieumiejętności budowania dojrzałych i trwałych więzi (...) wyzwala nas Chrystus (porządek łaski). Dokonuje się to przy współdziałaniu człowieka (porządek natury). Wspólnym wymiarem obu porządków jest doświadczenie przyjaźni”⁶¹⁰. Autor czerpie uzasadnienie także od strony psychologii, na przykład z pism Virginii Satir, jednej z prekursorów terapii rodzinnej, cytując twierdzenie: „W terapii leczy relacja”⁶¹¹.

Warto zaznaczyć, iż celem Grzywocza jest zgłębianie Tajemnicy Boga i człowieka- zatem psychologia, jako dziedzina pomocnicza dla teologii, nie jest jedyna- w tekstach i rekolekcjach na tym samym poziomie korzysta z refleksji i obserwacji człowieka przez poetów i innych artystów. Jak pisze, zarówno święty, jak i artysta, mają udział w przekazie piękna, które ostatecznie należy do Boga⁶¹². Wkład Grzywocza polega zatem na uwypukleniu ogólnoludzkich zasad spotkania i przyjaźni, wyjaśnieniu w tym kontekście pojęcia świętości. W praktyce ciekawą propozycją są spotkania interdyscyplinarne oraz superwizja w mieszanych zespołach. Także mocno wybrzmiewająca tajemnica człowieka odsłania Tajemnicę Boga, co autor dostrzega zwłaszcza używając pojęcia sakramentu człowieczeństwa.

Dla innego duchownego, Jastrzębskiego, procesy pomocy są także, jak u Grzywocza, wyraźnie odmienne. Od terapii należy odróżnić jego zdaniem kierownictwo duchowe. Jastrzębski

⁶⁰⁷ K. Grzywocz, *W duchu i przyjaźni*, w: *W duchu i przyjaźni*. Red. Wydawnictwo SALWATOR, 2017 Kraków 2017 Wydawnictwo SALWATOR, s. 108.

⁶⁰⁸ K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz.cyt., s. 47.

⁶⁰⁹ K. Grzywocz, *W duchu i przyjaźni*, w: *W duchu i przyjaźni*. Red. Wydawnictwo SALWATOR, 2017 Kraków 2017 Wydawnictwo SALWATOR, s. 113.

⁶¹⁰ K. Grzywocz, *W duchu i przyjaźni*, w: *W duchu i przyjaźni*. Red. Wydawnictwo SALWATOR, 2017 Kraków 2017 Wydawnictwo SALWATOR, s. 40; por. s. 23

⁶¹¹ K. Grzywocz, *Wartość człowieka*, 2010, *Zeszyty Formacji Duchowej* 49/2010. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR, s. 112.

⁶¹² Por. K. Grzywocz, *Błogosławione niezrozumienie*, „*Życie duchowe*” 39 (2004), s. 151-154, w: *Wybrane na drogę*, Red. Magdalena Kudelka- Lwowska, Katowice 2017 Wydawnictwo Dom Słowa Andrzej Lwowski, s. 88- 103; por. K. Grzywocz, *Boski majestat i kury*, „*Życie duchowe*”, 39 (2004), s. 4-6. W jednym z tekstów autor cytuje w tym kontekście Zbigniewa Herberta- „*Mistrza z Delf*”, gdzie poeta pisze: „Płodnym (...) wydaje mi się trud zmierzający do tego, aby nawiązać dialog ze sprawcą dzieła, z jego niepowtarzalnym światem wewnętrznym, miłością, pasją, rozdarciem, a także jemu tylko właściwą, jemu wyznaczoną ścieżką doskonałości, którą szedł i o której zapomniał”- K. Grzywocz, *Duchowość i sny*, dz. cyt., s. 101.

określa je jako częstą konsekwencję podjęcia rekolekcji ignacjańskich, coraz bardziej popularnych także wśród osób świeckich. Ich skutkiem i kolejnym etapem jest dalszy rozwój wewnętrzny, który wiąże się z formacją duchową, nie zaś terapią. Autor zaznacza jednak, że uzdrowienie, o ile występuje, jest tu efektem ubocznym i nie należy mylić tych sfer. Ponadto, konieczna jest zdaniem autora głęboka duchowa praktyka kierownika duchowego. Co interesujące, do tego rodzaju roli nie są przypisane według Jastrzębskiego wyłącznie osoby kapłanów, ale mogą ją pełnić także świeccy. Autor porównuje prowadzenie własnego, pogłębionego życia duchowego przez kierownika z koniecznością przejścia terapii własnej u terapeutów⁶¹³. Nie jest to jedyne miejsce, gdy element zaczerpnięty ze świata psychologii podaje autor jako korzystny. Gdzie indziej pochwała otwartość na krytykę w grupach terapeutycznych, jednocześnie piętnując zamknięcie na nią liderów niektórych wspólnot, w tym duchowych, które stają się przez to miejscem sztucznych zachowań, bez możliwości oczyszczenia atmosfery i poprawienia relacji⁶¹⁴.

Powiązania teologii z psychologią ujawniają się także w kontekście trudności, których źródła i specyfika pozostają na początku nieokreślone. Jak twierdzi Jastrzębski, nie należy zaniechać leczenia i skupiać się jedynie na pomocy duchowej, nawet wówczas, gdy istnieje problem podobnych zjawisk *apathei* czy nocy ciemnej lub depresji. Jedynie ostatnia jest problemem psychologicznym, a autor zwraca uwagę, że rozpoznanie powinno być związane z kolejnym etapem terapii. Innym problemem są niektóre ruchy religijne oraz ich liderzy, których Jastrzębski poleca poznawać po owocach, zwracać uwagę na aurę niezwykłości, prowadzącą do podziałów we wspólnotach, co przypisuje problemom z psychiką⁶¹⁵.

Paweł Landwójtowicz, będący osobą duchową i jednocześnie terapeutą działającym współcześnie, porusza głównie temat poradnictwa duszpasterskiego. Widzi je jako działanie przygotowawcze wobec działań podejmowanych przez kapłanów, używające jednak dorobku psychologii. Jeszcze innym obszarem jest psychoterapia. Sam autor wyjaśnia: „(...) celem psychoterapii jest «uzdrowienie» ducha, zaś celem duszpasterstwa uświęcenie ducha. Psychoterapia może co najwyżej przygotować człowieka do wewnętrznej przemiany, ale sama *metanoia* jest dziełem uświęcenia przez łaskę”⁶¹⁶. A zatem, w różnych kierunkach doradca duchowy, kapłan i terapeuta mogą wejść we współpracę ze sobą.

Dalej w tym samym miejscu, autor pokazuje, że terapia ukierunkowuje człowieka na życie w społeczeństwie, zaś duszpasterstwo na transcendencję. Tu z kolei możliwe jest uświęcenie zarówno osoby, jak i jej środowiska. Zdaniem Landwójtowicza, we współpracy teologii i psychologii w praktycznym wsparciu potrzebujących nie ma miejsca na konkurencję, gdyż obie dziedziny powinny się uzupełniać. Autor podziela niektóre twierdzenia Dziewieckiego i

⁶¹³ A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 123-130; s. 137.

⁶¹⁴ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 150-155.

⁶¹⁵ A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 117-121.

⁶¹⁶ Por. P. Landwójtowicz, *Poradnictwo małżeńsko-rodzinne w diecezji*. Roczniki teologiczne. Tom LXI, zeszyt 6 – 2014, s. 117.

Grzywocza, m.in. te dotyczące dwuetapowej pomocy: najpierw psychologicznej, później duchowej. Także w tym kontekście wyraźnie oddziela działalność psychologiczną od sfery, za którą odpowiadają kapłani. Jego zdaniem nawet wykształcony psychologicznie ksiądz nie powinien pracując jako psycholog czy doradca, jednocześnie pełnić np. roli spowiednika, gdyż odbywa się to ze szkodą dla pacjenta. Także, dopuszcza on pełnienia roli doradcy duchowego przez osobę świecką, z uwzględnieniem jednak jej odpowiedniej formacji. Ma ona dotyczyć głównie świadomości, że swoim działaniem, przygotowuje naturę osoby do dalszego etapu, w którym działa już łaska. Dla Landwójtowicza autonomia duszpasterza oraz terapeuty wydaje się być zatem nie tylko kwestią analogiczną wobec autonomii samych dziedzin teologii i psychologii, ale również samych porządków natury i łaski. Na koniec warto wspomnieć także o zgubnych skutkach ograniczenia perspektyw do jednej dziedziny, które opisuje autor. Jako nadużycia ze strony psychologii wskazuje na redukowanie moralności do zjawisk powiązanych z psychiką, głównie kompleksów i mechanizmów podświadomych. Z kolei ze strony teologii istnieje jego zdaniem ryzyko tłumaczenia wszystkich zjawisk jako skutków moralnej winy, bądź też negowania czy ignorowania potrzeby terapii tam, gdzie istnieją dla niej wyraźne wskazania⁶¹⁷.

Podsumowując wypowiedzi autorów- duszpasterzy należy zauważyć liczne role w obszarze wsparcia duszpasterskiego, które można uporządkować jako: rolę spowiednika, duszpasterza udzielającego porady duszpasterskiej, duszpasterza udzielającego wstępnej porady psychologicznej, kapelana szpitalnego, a także kierownika duchownego, rekolekcjonisty- dwóch autorów zwraca przy tym uwagę na rekolekcje ignacjańskie- zarówno jako profilaktykę zdrowia psychicznego i duchowego, a także- bardziej współcześnie, jako niekonieczny, ale często wstępny proces dla podjęcia kierownictwa duchowego. Co stanowi współcześnie nowość, świecki wierzący także może pełnić rolę w pomocy człowiekowi od strony wiary- może być kierownikiem duchowym, może również pracować w poradni duszpasterskiej, gdzie przyłącza w razie potrzeby elementy wiedzy psychologicznej do doraźnych porad. Świecki może być także liderem wspólnot. Dla niektórych z tych ról podkreślona została konieczność superwizji, pożyteczność działania w zespole specjalistów wielu dziedzin bądź przepracowanie własnych, psychologicznych problemów. Z większości wypowiedzi można wywnioskować, że dziś najważniejszą tendencją jest rozłączanie obu sposobów oddziaływania- szeroko pojętego duszpasterstwa i działania na psychice. Prócz tego, także historyczni autorzy opowiadają się za podstawową znajomością psychologii przez duszpasterzy. Różnice ujawniają się głównie w kontekście włączenia we współpracę specjalistów zdrowia psychicznego, zwłaszcza niewierzących. Również większość autorów mówi o profilaktyce zdrowia psychicznego, w której uczestniczą duszpasterze. Jastrzębski wspomina o konieczności pierwotnej wizyty diagnostycznej u specjalisty zdrowia

⁶¹⁷ Por. P. Landwójtowicz, *Poradnictwo małżeńsko- rodzinne...*, dz. cyt., s. 117-120.

psychicznego, który wyklucza podłoże psychiczne problemu i wówczas można podjąć działania duszpasterskie.

3.4. Współpraca psychiatry, psychologa i teologa według wybranych autorów psychologicznych

Po zaprezentowaniu opinii duszpasterzy, która dotyczy łączenia procesów, ról bądź współpracy kilku, praktykujących odmienne procesy oraz spełniających odmienne role osób, pora zaprezentować tę samą kwestię poruszaną przez psychiatrów i psychoterapeutów, którzy nie są duszpasterzami, jednak ich zdanie wydaje się istotne dla możliwości faktycznej współpracy dziedzin, gdyż znają oni swoje środowisko i z racji odmiennej profesji inaczej kładą akcenty w swego rodzaju debacie na temat interdyscyplinarnego podejścia do pacjenta.

Wspomniany już Allport nie stara się omijać kwestii duszpasterstwa współpracującego z psychologią- przeciwnie, jako terapeuta zauważa, że: „(...) psychoterapeuci przeważnie posługują się środkami zapożyczonymi od duchowieństwa (...) [gdyż- przyp.J.M.-D.] do niedawna tylko Kościół zajmował się problemami osobowości”⁶¹⁸. Allport widzi ponadto podobieństwo między psychoterapią i spowiedzią. Jednocześnie, spekuluje odnośnie motywów ludzi, którzy zamieniają duszpasterstwo na terapię, gdyż jego zdaniem, ludzie wolą znajdować fizyczne przyczyny swoich kłopotów, a dodatkowo boją się osądu moralnego, którego wizyta u psychologa im oszczędza⁶¹⁹. Podobieństwem między dziedzinami jest także szukanie *centrum* osoby. Zarówno psychologia, jak i religia zajmują się szukaniem owego centrum, jednak religia będzie sceptyczna co do niereligijnych środków utrzymania osobowości, gdyż zdaniem autora, są one dla niej zbyt słabe. Dla psychologa wystarczające będzie centrum w postaci pewnego charakterystycznego atrybutu, na przykład chęci czynienia dobra, podczas gdy osoba wierząca będzie widziała prawdziwe źródło miłości jedynie w Bogu. W tej sytuacji można zarzucić psychologii, że nie potrafi stworzyć czy wyzwolić owej miłości. Także relacja z psychologiem nie opiera się na wymianie miłości. Terapeuta, jak przyznaje Allport, nie może dać ani przyjąć miłości, choć zna jej wpływ na człowieka. Chrześcijaństwo, wciąż nawiązując do miłości, daje człowiekowi szansę jej realnego odnalezienia. Choć, jak przyznaje autor, krytycy religii w jego środowisku nazywają ją *czułościową terapią*, która może jedynie przyklejać *łaty* tam, gdzie potrzebne jest leczenie. Warto jego zdaniem zadać pytanie o to, co terapia realnie daje, czy jest to uwolnienie od starych wartości i czy daje pacjentowi wartości trwałe? Czy jeśli nie jest już *dzieckiem*, czy jest *dorosłym*? Allport uważa, że pacjent nie zawsze

⁶¹⁸ Por. G. W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 163.

⁶¹⁹ Por. G. W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 62- 64.

zyskuje, a terapeuta na pewno nie powinien *burzyć* takiego światopoglądu, jeśli nie potrafi *budować*. Także zdaniem autora religia, poprzez swoje klarowne ujęcie dobra i zła, sytuujące się *poza pajęczyną psychologicznej terminologii* i jako taka przedstawia ogromną, choć nieodkrytą szczególnie przez młodzież wartość. Według Allporta, młodzi ludzie w jego czasach, choć znają założenia psychoanalizy, nie znają jednocześnie *świeżości i heroizmu* dostępnych w religii⁶²⁰. Jest to opinia odważna i zapewne narażająca autora na krytykę, gdyż jego bezstronność stoi tu pod znakiem zapytania- jawi się on raczej jako psycholog- apologeta.

Nawiązując do rozważań wcześniejszych autorów istotne jest, że także Allport proponuje, aby w ramach duszpasterstwa w szpitalu współpracowały dwie osoby pomagające: duszpasterz oraz psychiatra jako jego sojusznik. W kontekście tej nauki, duchowny nie powinien zrzekać się odpowiedzialności za chorych, ale zaufać i przyjąć wsparcie, gdyż odtąd ma być członkiem zespołu specjalistów z korzyścią dla osoby chorej. Autor zaznacza, że duchowny powinien mieć możliwość odbycia kursów w dziedzinie psychologii, z której zresztą duszpasterze w jego czasach już korzystali. Nadmienia, że jest to zjawisko o wiele częstsze, niż uczęszczanie na kursy teologiczne przez lekarzy psychiatrów⁶²¹.

Zdaniem autora dostępne są trzy drogi dla człowieka oczekującego pomocy- może on: (1) skorzystać z poradnictwa psychologicznego, aby w ramach niewielkiej ilości spotkań uporządkować swoje życie i wartości, jak również zlokalizować konflikty, przy czym funkcje tę mogą spełnić także duchowni; (2) skorzystać z rady osoby duchowej, zaoferowanych reguł życia oraz możliwości spowiedzi, także uczestnictwa w grupie gromadzącej się wokół tematów religijnych, a nawet napomnienia w znaczeniu wzmocnienia korzystnej postawy, co Allport uważa za skuteczne w niektórych przypadkach, a co mogą zaproponować jedynie duchowni; (3) skorzystać z pomocy psychiatrycznej w przypadku wyraźnych wskazań, co z kolei mogą proponować jedynie wykwalifikowani psychiatrzy. Autor zaznacza, że: „Jeżeli te trzy specjalistyczne drogi będą nawzajem się izolowały, przeszkodzi to sprawie zdrowia psychicznego⁶²²”.

Terruwe, praktykując w latach 50' i 60', zdecydowanie ujawnia wiarę i zgodnie ze swoim światopoglądem formuje autorskie teorie oraz prowadzi praktykę. Podkreśla, że warunkiem zaufania pacjenta do lekarza jest nie tylko trafne rozpoznanie choroby, lecz także rozumienie aspektów moralnych zgłaszanych problemów, a w końcu zaś zaufania do psychiatry jako osoby⁶²³. Terruwe nie waha się przytaczać przykładu nawrócenia swoich pacjentów. Zdaniem autorki: „Nie może być istotnej granicy między zdrową teologią moralną a zdrową antropologią filozoficzną⁶²⁴”. Autorka widzi konieczność współpracy moralisty z psychiatrą, gdyż aby ocenić problem winy

⁶²⁰ Por. G. W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 165-169.

⁶²¹ Por. G. W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 170.

⁶²² por. G. W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 182-183.

⁶²³ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 112.

⁶²⁴ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 150.

penitenta, ksiądz potrzebuje pomocy psychiatry, który rozpozna zaburzenie i określi zakres wolnej woli, a zatem także zakres grzechu. Oczywiście, problemem pozostaje tu zakres zaufania moralisty do psychiatry. Także i odwrotnie, psychiatra będąc laikiem w kwestii teologii moralnej, nie może sam podejmować decyzji ani udzielać porad pacjentowi. Autorka wymienia tu różne zaburzenia, w tym psychotyczne, psychopatyczne oraz neurotyczne⁶²⁵.

Dla Terruwe przyznanie, że istnieje działanie Boże w duszy człowieka, jest kluczowe dla zdrowienia. Gdy opisuje problematykę nerwicy energii, czyli zaburzenia, które odkryła, a którego specyfika zostanie opisana w kolejnym rozdziale niniejszej pracy i jednocześnie odwołuje się do porządku wiary. Zaznacza, że pelagianizm jest postawą, której powinien wystrzegać się pacjent cierpiący na to zaburzenie. Jeśli pacjent jest wierzący, psychiatra ze swojej strony powinien zadbać o korektę błędnych przekonań chorego. Terruwe rozumie tutaj problem kompetencji specjalistów zdrowia psychicznego w spotkaniu z dziedziną moralności jako teren trudny, gdyż często wierzący pacjent jest tu bardziej kompetentny niż lekarz. Gdy jednak wspomniana nerwica energii zaznacza się także w braku zaufania do terapeuty, a także do Boga, warto wyodrębnić oba porządki, gdyż postawa względem człowieka- jak autorka sugeruje- różni się wobec postawy względem Boga. Zauważa także, że kierowanie samodzielnie swoim życiem jest przeszkodą zarówno w typowej analizie, proponowanej przez Freuda, jak i w procesie przeniesienia, na którym bazuje terapia psychodynamiczna. W tym kontekście koncepcja Terruwe zdaje się nieodzowna dla pomocy chorym cierpiącym na nerwicę energii, a perspektywa chrześcijańska wydaje się koniecznym elementem terapii⁶²⁶. Tu również, jak się zdaje, Terruwe sugeruje, że zjawisko przeniesienia zajdzie łatwiej u pacjenta, który wykazuje się większym zaufaniem do ludzi, jak i do Boga- co pomaga w wielu rodzajach schorzeń leczonych psychodynamicznie.

Warto zauważyć, że w miarę rozwoju kilku autorskich koncepcji Terruwe, pojawia się także inna jednostka chorobowa – zespół niezaspokojenia emocjonalnego, który również zostanie szerzej opisany w dalszej części pracy. W jego kontekście autorka opisuje z kolei możliwość modlitwy nad pacjentem jako przykład afirmacji aspektu duchowego człowieka. Jak wyjaśnia: „Naturalny, niezakłócony rozwój człowieka od urodzenia można określić jako stopniowy proces wzrastania na trzech poziomach egzystencji: cielesnym, psychicznym (psychologicznym i emocjonalnym – nawias A. T.) i duchowym. Wraz z upływem czasu każdy «wyższy» poziom, pod warunkiem, że otrzyma właściwy pokarm, rozwija się w oparciu o wcześniejszy «niższy» poziom”⁶²⁷. W koncepcji Terruwe każdy poziom osoby wymaga afirmacji, aby prawidłowo się rozwijać. Także: „(...) na poziomie poznawczym (kognitywnym- nawias A. T.) osoba dorosła funkcjonuje, posługując się zmysłami, intelektem i wiarą, podczas gdy na poziomie duchowym odbywa się to w oparciu o

⁶²⁵ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 259-260.

⁶²⁶ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 127-129.

⁶²⁷ A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna...*, dz. cyt., s. 105.

uczucie miłości, wolę i nadzieję”⁶²⁸. W tym kontekście autorka przyjmuje możliwość, że modlitwa, nałożenie rąk i inne praktyki religijne mogą wpływać na inne warstwy człowieka, jak ciało i psychika. Jednocześnie, jej zdaniem, uzdrawiająca w takim kontekście osoba potrzebuje także ogólnej wiedzy z zakresu psychologii i psychiatrii, aby potrafić poddać ocenie stan pacjenta⁶²⁹. Warto zaznaczyć, że jest to stanowisko kontrowersyjne, być może w literaturze jedyne wyrażone wprost przez specjalistę z zakresu psychiatrii. Terruwe nie waha się także pracować na religijnych przekonaniach pacjenta. Przytacza tu przykład pacjentki, której wiara była pełna błędnych obrazów. W tym kontekście wyjaśnia, że: „Kościoł i religia mogą stać się źródłem silnych lęków, jeśli prawda o nich nie zostanie przekazana we właściwy sposób i we właściwym czasie. Prawdziwy Kościół, Kościół Miłości, Kościół Chrystusa zawsze przyciąga. Nie należy się obawiać przekazywania pacjentom prawd, które głoszą tę miłość i odkrywają dobroć i czułość Chrystusa, ponieważ odkrywają one ich dusze i pozwalają żyć z radością i ufnością”⁶³⁰. Jest to bardzo mocny głos w sprawie osób, których zaburzenia dotyczą wiary, a które często, z winy lęku lekarza przed tematem religii, pozostają bez pomocy. Jest to także kwestia, którą w kolejnym rozdziale szerzej poruszają wybrani psychiatrzy.

Frankl jako autor już wspomniany w niniejszej pracy nie przedstawia koncepcji *stricte* łączącej psychologię z teologią, jednak sprzyja w swoim podejściu łączeniu dziedzin. Jak już wspomniałam powyżej, jego perspektywa zawiera rozróżnienie warstw cielesności, psychiki i duchowości. Pluralizm nauk jest według niego w tym ujęciu konieczny⁶³¹. Autor wyjaśnia, że w swojej refleksji przeszedł drogę od krytyki i chęci uzupełnienia psychoanalizy poprzez propozycję logoterapii, a także dostrzeżenie potrzeby „psychoterapii w kontekście duchowym”. Jak ukażę poniżej, autor buduje swoją refleksję na precyzyjnym oddzieleniu ontologii, egzystencjalizmu i fenomenologii, z których zwłaszcza ostatnia troszczy się o zrozumienie prostego człowieka. Co interesujące, ów człowiek jest miejscami także źródłem właściwego ujmowania prawd- Frankl wierzy w prostotę, która może być zaburzona, ale jeśli taka nie jest, pozostaje kryterium dla nauk o człowieku. Możemy dopowiedzieć także w tym kontekście, że to człowiek staje się źródłem konieczności współpracy dziedzin, zaś rozważania autora pomagają w uporządkowaniu pól działania różnych specjalistów. U końca Frankl będzie przekonywał, że terapia jest osobna od logoterapii. Także teologię i duszpasterstwo należy rozpatrywać osobno, ale w powiązaniu z opisywanym oddziaływaniem. Następnie pytając o możliwość świadomego podjęcia przez logoterapeutów tego typu wątków dostrzegł, że wprowadzenie kwestii odpowiedzialności pozwala na poszerzenie perspektywy, z jednoczesnym uwzględnieniem konieczności neutralności- nienarzucania własnego światopoglądu przez terapeutę. Zmierzając do uświadomienia pacjentowi

⁶²⁸ A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna...*, dz. cyt., s. 105.

⁶²⁹ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna...*, dz. cyt., s. 106-107.

⁶³⁰ A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna...*, dz. cyt., s. 128.

⁶³¹ Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 44.

odpowiedzialności, Frankl, jak sam to rozpoznaje, zbliżył się do analizy egzystencjalnej⁶³².

Frankl wyróżnia trzy główne etapy rozwoju analizy egzystencjalnej: (1) wychodzi się z ogólnego faktu, że człowiek jest bytem świadomym oraz odpowiedzialnym; (2) pogłębia perspektywę poprzez „zagłębienie analizy egzystencjalnej w nieświadomą sferę człowieka”; tu nieświadomy *logos* ujawnia się, ponieważ odsłania się rzeczywistość nieświadomości duchowej; (3) ujawnia się w ramach tejże nieświadomości nieświadomą religijność. Zwłaszcza punkt trzeci jest dla nas interesujący. Frankl zwraca uwagę, że w ramach terapii nieświadomiony Bóg może być błędnie przedstawiany na sposób panteistyczny, okultystyczny⁶³³, bądź zgodny z wizją Junga, gdzie Bóg jest nieosobową siłą działającą w człowieku, co więcej jest wytworem jaźni oraz aktywności mózgu – co sprowadza zdaniem autora perspektywę działania Boga w kontekście psychofizycznych warunków⁶³⁴. Wydaje się, że cała perspektywa Frankla może zostać spełniona tylko w określonej, specyficznej współpracy dziedzin, gdyż poza źródłem autentycznie religijnym, wszelkie alternatywne konstrukty psychologiczne mówiące o religijności nie prowadzą do właściwego rozumienia osoby Boga.

Frankl, także w odróżnieniu od Junga, woli analizować w kwestii genezy wiary człowieka, raczej religijne przeżycia dzieciństwa niż religijność archaiczną. Można ją także rozumieć pejoratywnie – nawiązuje tu do teorii archetypów⁶³⁵. Jak postuluje, logoterapeuta nie jest intelektualistą ani moralistą, raczej kieruje się fenomenologią, doświadczeniem tzw. *zwykłego człowieka z ulicy*, które pokazuje, że sens jest możliwy do odnalezienia przez każdego⁶³⁶. Ceni prostotę, od której wychodzi w koncepcji i do której powraca. Jego zdaniem człowiek niezindoktrynowany niewłaściwą antropologią dokonuje wartościowania, które jest właściwe, stąd logoterapia bazuje na fenomenologicznej analizie owego wartościowania⁶³⁷. W praktyce oznacza to perspektywę przeciwną do Junga, który widział siebie jako terapeutę w swoistej roli kapłana, tymczasem Frankl pisze: „My psychiatrzy nie jesteśmy ani nauczycielami, ani kaznodziejami, lecz musimy uczyć się od «człowieka z ulicy», naśladować jego przedrefleksyjne ontologiczne samozrozumienie, na czym polega bycie człowiekiem. Musimy czerpać z jego *sapientia cordis*, mądrości jego serca, ucząc się, że być człowiekiem to stale stawać w obliczu rozmaitych sytuacji, z których każda stanowi zarazem szansę i wyzwanie”. Autor wyjaśnia dalej, że: „(...) na przedrefleksyjne ontologiczne samozrozumienie składają się dwa aspekty: «przedlogiczne rozumienie bytu» oraz «przedmoralne rozumienie sensu»”⁶³⁸. Moralność nie jest tu pierwotna, a zagadnienia sensu i sumienia łączą się, jednak ośrodkiem takiego złączenia musi być osoba i jej

⁶³² Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 51.

⁶³³ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 83-85.

⁶³⁴ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 87- 90.

⁶³⁵ Por. W. Zaręba, *Mircei Eliadego kategoria archetypu. Uwagi metodologiczno-semiotyczne*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, 64, 2007, 271-292.

⁶³⁶ V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 95.

⁶³⁷ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 151.

⁶³⁸ V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 156-157.

odczytanie sytuacji moralnej.

Ontologia nie jest jednak jedyną perspektywą w psychologii Frankla. Dodaje on do niej także i inną o charakterze egzystencjalnym podkreślając: „(...) odpowiedzi na pytanie o sens życia człowieka możemy udzielić wyłącznie całym swoim bytem (...) samo życie stanowi odpowiedź na pytanie o jego sens. Innymi słowy, moralność musi mieć wymiar nie tylko ontologiczny, ale i egzystencjalny”⁶³⁹. Dalej jednak pojawia się także, ponownie, fenomenologia, choć z istotnym zastrzeżeniem. Podczas, gdy zadaniem fenomenologii jest przekładać mądrość ludzkiego serca na język nauki, w procesie leczenia, jak tłumaczy autor, logoterapia odpowiada za ponowne przekładanie odkryć fenomenologii na język potoczny, aby każdy człowiek chorujący mógł z niej czerpać korzyści⁶⁴⁰. Moralność, o ile ma przetrwać, musi zostać ujęta w wymiar ontologiczny, egzystencjalny i fenomenologiczny. Wydaje się, że połączenie tych obszarów jest także dla teologii interesującą perspektywą, zwłaszcza w kontekście duszpasterstwa, które ma czerpać z różnych źródeł tak, aby nie gubić perspektywy integrującej nauki i podejścia. Tu jednak, choć w doświadczeniu prostego człowieka *odzywa się* Bóg, nie sposób znaleźć wprost kwestii udziału Objawienia na jego drodze. Jest to zatem koncepcja, gdzie akcenty padają inaczej niż w teologii, choć zdaje się wykraczać poza naturę człowieka, nie precyzuje całego systemu i przede wszystkim udziału Boga w życiu człowieka tak, jak czyni to teologia.

Autor opowiada się też za niezależnością dążenia do prawdy w nauce, co ma stanowić w jego opinii o jej godności tak, jak o godności człowieka stanowi jego wolność. Przydatność odkryć naukowych dla religii może być oczywiście wynikiem niektórych badań, jednak błędem byłoby zdaniem Frankla z taką intencją projektować badania naukowe. Jeśli ponadto nauka ma dostarczyć religii jakichkolwiek dowodów na przykład na pewność religijnej natury człowieka, musi pozostać systemem osobnym od religii. Autor konkluduje: „Nie trzeba być sługą, aby służyć”⁶⁴¹. Jak się zdaje, ostateczną opinię Frankla w temacie dialogu interesujących z punktu widzenia niniejszej pracy dziedzin jest następująca opinia: „Jedyne co my, psychiatrzy, możemy zrobić, to stale podtrzymywać dialog między religią a psychiatrią w duchu wzajemnej tolerancji, niezbędnej zarówno w epoce pluralizmu, jak i na polu medycyny (...)”⁶⁴². Frankl stwierdza ponadto, że: „Próby jakiegokolwiek łączenia ze sobą odrębnych celów religii i psychoterapii zawsze przynoszą zamęt. (...) obie te dziedziny różnią się co do intencji, chociaż ich skutki mogą się pokrywać. Tak samo należy więc odrzucić wszelkie próby łączenia posługi medycznej z duchową”⁶⁴³.

Pomimo dookreśleń Frankla, logoterapia posiada licznych krytyków w kręgach psychologii, gdyż, jak to widać po różnych stwierdzeniach autora, mimo wszystko upodabnia się ona swoim sposobem postrzegania świata do teologii. Jednocześnie, wśród teologów często panuje ignorancja

⁶³⁹ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 147.

⁶⁴⁰ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 156-159.

⁶⁴¹ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 99-100.

⁶⁴² Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 192.

⁶⁴³ V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 99.

co do subtelności niektórych twierdzeń autora, odróżniających go od duszpasterza czy kierownika duchowego. W zasadniczych punktach także i on dokłada wszelkich starań, aby nie gubić tożsamości terapeuty.

Wśród współczesnych terapeutów można zauważyć silny nacisk na rozgraniczenie obu sfer, a wielu autorów zaleca pomoc równoległą, tzn. świadczoną przez kierownika duchowego i terapeutę, najlepiej we wspólnym porozumieniu⁶⁴⁴. Warto dodać w tym miejscu, że wspomniana już w pracy Sianożęcka, terapeutka pracująca z kapłanami, ostrzega przed zjawiskiem przeniesienia i w tym kontekście zadaje pytanie o zdolność do uniesienia wszystkich emocji człowieka, który bardzo cierpi. W tym kontekście radzi kapłanom przynajmniej podzielić się odpowiedzialnością za pomoc potrzebującej osobie z psychologiem. Sianożęcka mówi także o źródłach przeniesienia- widzi je w urazach z dzieciństwa, które należy badać i o granicach, które należy w samym sobie uznać. Świadomość granic jest także świadectwem oddania osoby pod kierownictwo Boga, przy jednoczesnym nieuznawaniu za Boga siebie samego⁶⁴⁵.

Podsumowując niniejszy podrozdział należy stwierdzić, że Allport wskazuje liczne, istotne z punktu widzenia niniejszej pracy elementy, które mogą pozytywnie wpłynąć na dialog dziedzin i współpracę terapeutów. Jego mocne diagnozy o brakach psychologii przypominają dwie wielkie krytyki psychologii zaprezentowane u początku rozdziału, a jednak wyraźnie widzi on jej miejsce w licznych kontekstach życia osób wierzących. Należy jednak także zauważyć, iż autor ów, choć nakreśla perspektywę współpracy dziedzin, nie przedstawia przykładów własnej pracy, w której nawiązywałby do wiary pacjenta. Inaczej, jak to już było ukazane, pracują Terruwe oraz Frankl. Przy czym Terruwe w sposób najbardziej jawny przekracza granicę neutralności, stając się psychiatrą *stricte* chrześcijańskim, podczas gdy Frankl prezentuje podejście, w którym mieści się optyka religijna, jednak czyni to ostrożniej, chcąc zachować uniwersalność koncepcji. Co ważne, zarysowane wątki zostaną jeszcze rozwinięte w kolejnym rozdziale niniejszej pracy.

Podsumowanie

W poprzednim rozdziale zaprezentowałam stanowisko papieży i teologów, którzy rysując ramy antropologii chrześcijańskiej, miejscami zasygnalizowali swoje krytyczne stanowisko wobec psychologii. W niniejszym rozdziale okazało się, że z nieco innej strony postrzegają problem sami

⁶⁴⁴ Por. np. M. Golczyńska, *Pracować w zespole*, [w]: *Między konfesjonalem a kozetką*, red. K. Jabłońska, C. Gawryś, Warszawa 2010, s. 15–16.

⁶⁴⁵ Por. D. Sianożęcka, *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć, czyli depresja powołanego. Kapłaństwo widziane oczami kobiety*, Wydawnictwo Paganini, Kraków 2016, s. 73-74.

specjaliści dziedziny psychologii i psychiatrii. Niniejszy rozdział zawarł ich koncepcje krytykujące psychologię, teorie podające możliwości ubogacenia psychologii o inne dziedziny. Również rozważania o ramach współpracy dziedzin jeśli chodzi o osoby, ich role oraz poruszane na spotkaniach wątki stały się udziałem psychologów, jednak tu dążyłam już także do zgromadzenia głosów duszpasterzy. Wspólnym mianownikiem wszystkich wypowiedzi jest troska o osobę wierzącą poszukującą pomocy.

Niniejszy zbiór to zatem próba przygotowania zbioru różnych wizji psychologii jako dziedziny pomocniczej dla teologii, co w praktycznym ujęciu wymaga duszpasterskiej współpracy obu dziedzin. Jako, że wizja tej współpracy nie jest dookreślona, konieczna jest prezentacja możliwych form obecności psychologii w teologii pastoralnej. Równocześnie, odrębnym i znacznie przekraczającym zasięg niniejszej pracy celem byłoby stworzenie spójnej i uniwersalnej wizji współpracy dziedzin. W kontekście celu ukazania najbardziej aktualnych wątków współpracy dziedzin, rozdział niniejszy pokazuje część rozwiązanych, a część wciąż pozostających wyzwaniem problemów praktyki duszpasterskiej.

Rozdział ten jest zarazem pewnym pomostem między częściami pracy opisującymi historię współistnienia dziedzin, a częściami, które ukazują teraźniejszość. Zaskakujące mogą być ujawnione kontrasty- z jednej strony ostra krytyka Vitzta i Kilpatricka, z drugiej u psychologów i terapeutów zamykających rozdział, elementy bardzo pozytywnie postrzegające elementy teologiczne. Znalazły się one na różnym poziomie- na przykład element wiedzy religijnej samego terapeuty został określony przez przywoływanych przez Sikorę Johnsona, Ridleya i Nielsena jako „prerekwizyt etycznego podejścia w terapii”. Również interesujące są założenia „nieuświadomionej religijności”- u Frankla, a także podejście Terruwe, która uznaje, że wierzący terapeuta może nawet modlić się za pacjenta.

W kolejnym rozdziale zostaną ukazane refleksje wierzących psychiatrów, ich koncepcje a także praktyczne doświadczenia, które jeszcze bardziej poszerzą kontekst, który jest istotny dla pracy. Problemy pacjentów psychologicznych, którzy wykazują potrzebę poruszania tematyki religijnej, wciąż czekają na opracowanie. Zostanie zatem nakreślony pewien obszar religii obecnej lub pomijanej we współczesnej terapii.

Rozdział 4. Wierzący pacjent w teorii i praktyce psychologów i psychiatrów

W poprzednich rozdziałach pracy została zaprezentowana historia wzajemnego oddziaływania dziedzin teologii i psychologii pojętych osobno. Antropologia chrześcijańska na przykładzie rozważań wybranych ojców Kościoła i mistyków wskazała konieczność przyjęcia obrazu człowieka pojmowanego całościowo z uwzględnieniem ciała, psychiki i ducha. Człowiek, jako istota żyjąca w czasie, zmienia się i nierzadko potrzebuje pomocy w harmonijnym rozwinięciu każdej z trzech wspomnianych sfer. Z tych też względów nie należy dopuszczać do redukcjonizmu, to znaczy absolutyzacji twierdzeń żadnej z zainteresowanych człowiekiem dziedzin. Dotyczy to teologii, która może i w praktyce już otwiera się na elementy psychologii, jak i psychologii, która, poddana krytyce samych psychologów, nie wyczerpuje potrzeb wzrostu u człowieka i również ze swojej strony powinna otwierać się na teologię czy filozofię. Z perspektywy duszpasterstwa jasne jest, że formacja osoby wierzącej musi objąć szersze pole niż zainteresowanie samej psychologii. Co ważne, owo szersze pole dostrzegają także psychologowie, psychiatrzy i terapeuci.

Od strony praktycznej, w kontekście duszpasterstwa możliwe są sytuacje kiedy, człowiek potrzebujący zgłasza się do duszpasterza i jest przez niego wysłany również na terapię. Oprócz tego osoba, która już korzysta z pomocy psychologa, psychiatry czy terapeuty, może zostać odesłana do osoby duchownej w wyniku własnej decyzji lub sugestii specjalisty. W tym drugim przypadku duszpasterze powinni znać kontekst pracy psychologów i psychiatrów z wierzącym pacjentem, rozumieć w czym jest ona odmienna niż w przypadku pacjenta niewierzącego, a w czym mogą oni w sposób szczególny pomóc. Pacjent, jeśli ujawnia swoje specyficzne problemy i potrzeby związane z wyznaniem, sam poprzez pojawienie się u psychologa sprowadza konieczność dyskusji nad współpracą dziedzin. Dotyczy to zarówno psychologii otwartej na duszpasterstwo, jak i duszpasterstwa otwartego na psychologię, toteż ów kontekst należy także pokrótce przedstawić.

W związku z tym, proces pomocy duszpasterskiej może przybrać kształt towarzyszenia osobie już znajdującej się w terapii. Treści religijne i problemy duchowe oddziałują na psychikę, jednak jak pokazuje doświadczenie praktyków oraz rozważania teoretyków ukazanych w niniejszym rozdziale, psycholog nie posiada narzędzi, by kompetentnie zająć się w pojedynkę problemami wierzącego pacjenta. Dlatego duszpasterz, znając w zarysie podstawowe problemy psychologiczne oraz zachowując kontakt z psychologiem, psychiatrą czy terapeutą, może uzupełnić zakres pomocy, czy też w sposób ciągły przejść do właściwej formacji, która z powodu psychologicznych problemów była niemożliwa bądź konieczne było pewne wyważenie jej akcentów. Jak pokażą jednak poniższe rozważania, praktyczna współpraca obu dziedzin wciąż jest kwestią rodzącą problemy, o których stosunkowo rzadko dyskutuje się w kręgach

psychologicznych. Tymczasem wypowiedzi i teorie wybranych specjalistów zdrowia psychicznego pokazują, iż kwestia wciąż jest otwarta. Wspólnym mianownikiem jest tu zaś wierzący pacjent, który oczekuje prowadzenia w ujęciu zintegrowanej pomocy duszpasterskiej i psychologicznej. Człowiek, który pragnie uleczyć psychikę, nie gubiąc jednak kontekstu duchowego, z którego się wywodzi, powinien móc liczyć na uszanowanie swojej wiary, gdyż nie stanowi ona jedynie peryferyjnej cechy czy marginalnego zestawu przekonań. Jako obecna najczęściej od dzieciństwa jest najczęściej elementarnym składnikiem tożsamości osoby. Chcąc zatem wykorzystać psychologię w celu całościowego wzrostu człowieka, obejmującego rozwój osobowości i duchowości, należy uwzględnić analizy specjalistów zdrowia psychicznego, którzy wskazywali trudno wciąż uchwytną granicę dziedzin.

Warto zaznaczyć, że psychologia narzuca odmienne warunki spotkania. Duszpasterz inaczej niż psycholog nie działa w kontekście neutralności światopoglądowej, wręcz przeciwnie – uwzględnia duchową drogę, po której podąża wierzący pacjent, potrafi ocenić postępy na niej i postawić wymagania. W przypadku pacjentów z problemami psychicznymi są one jednak zależne od dodatkowych czynników, których duszpasterz powinien być świadomy. Nie tylko pacjent z diagnozą, ale także człowiek zdrowy, który pragnie pogłębić proces rozwoju w życiu dorosłym, powinien znaleźć w osobie duszpasterza wsparcie i otwartość dla specyficznych problemów, stąd istotne jest tutaj podejście indywidualne, personalistyczne. W niniejszym rozdziale przedstawię wybrane koncepcje, w których widać wyraźnie zarys zjawisk istotnych dla duszpasterstwa. Mówią o nich same osoby świeckie świadczące pomoc o charakterze psychologicznym lub psychiatrycznym.

Pierwsza koncepcja zawiera zbiór specyficznych zaburzeń, które już w połowie XX w. opisała jako charakterystyczne dla osób wierzących wspomniana już Terruwe. Jako jedna z pierwszych badaczek nie tylko dostrzegła ona odmienność procesów leczenia pacjentów religijnych, ale i wyodrębniła przyczyny problemów w procesie zbyt wczesnej bądź kładącej nacisk na określone wątki formacji. W tym wypadku psychologia może ją wyważyć i wyprostować, natomiast dalsza formacja powinna wzmocnić pozytywne zmiany w całościowym rozwoju osoby ludzkiej. Co istotne, w myśl antropologii chrześcijańskiej ta sama autorka starała się również wyprostować niektóre błędy systemu Freuda. Współpraca dziedzin, w tym wypadku, doprowadziła do obustronnych i korzystnych korekt koncepcji każdej z nich.

Jako kolejne zostaną ukazane rozważania również wspomnianej już Anny Gałdowej, powstałe w porozumieniu z duszpasterzami, które podkreślają cenną perspektywę życia ludzkiego oraz wskazują na wspólne dla nurtów psychologii głębi, filozofii i fenomenologii oraz duszpasterstwa wątki. Victor Frankl z kolei swojej strony daje ciekawy przykład psychologicznej redukcji jednostek uznawanych za wybitne przez pryzmat samej ich diagnozy, co pokazuje, że zarówno artyści jak i święci są osobami związanymi z innymi porządkami. Autor logoterapii w

licznych publikacjach przedstawia kwestię godności osoby oraz ograniczoności medycyny, a zatem także psychiatrii i terapii. Precyzyjnie wyjaśnia też granicę, poza którą w kwestii wiary terapeuta nie może oddziaływać na pacjenta jeśli nie chce, aby proces terapeutyczny utracił swoją odmienną od duszpasterskiej formę. Wyjaśnia, że także logoterapia nie może być duszpasterstwem – choć dopuszcza rozmowę o wierze tam, gdzie łączy ona terapeuta i pacjenta, a temat ów wnosi pacjent, choć nie odwrotnie.

Podobnie sytuacja wygląda w bardziej współczesnej perspektywie. James L. Griffith tworzący już w XXI wieku ukazuje wartość pracy z wierzącym pacjentem dla terapeuty, także niewierzącego bądź wyznawcy innej niż pacjent religii oraz możliwość pracy z duchowością pacjenta, którą zbudował on przed hospitalizacją. Co ciekawe, jego zdaniem poprzez użycie elementów wiedzy teologicznej, znajomości przynajmniej części praktyk religijnych oraz zainteresowanie modlitwą pacjenta, terapeuta może także zredukować niektóre sprzeczności i pracować na warstwie przekonań religijnych. Jest to interesująca perspektywa, w ramach której jednak wciąż wydaje się konieczna dalsza praca ze strony duszpasterza, gdyż perspektywa Griffitha zakłada pewną wymianę treści w międzyludzkim spotkaniu, ale to przewodnik duchowy odpowiada za przekaz nowych treści duchowych. W związku z tym na nim spoczywa prowadzenie do określonego celu, jakim w przypadku osoby wierzącej jest nie tylko zdrowie, ale i zbawienie.

Specjaliści, dla których pierwszą dziedziną jest psychologia, równocześnie będące osobami wierzącymi, były już prezentowane w niniejszej pracy w swoich krytykach psychologii zamkniętej na inne dziedziny. Rozdział ten ma udzielić głosu wrażliwym na religię przedstawicielom środowiska psychologów, psychiatrów i terapeutów oraz ich pozytywne pomysły na rozbudowanie kontekstu pracy ich współpracowników.

4.1. Koncepcja Anny Terruwe inspirowana teologią św. Tomasza z Akwinu i psychologią Zygmunta Freuda

Jako psychiatra, Anna Terruwe uznawała trzy poziomy egzystencji człowieka: cielesny, psychiczny i duchowy⁶⁴⁶. Opracowania jej dorobku dokonał współpracujący wraz z nią z Watykanem Conrad Baars. Cała praca Terruwe i jej wkład w klasyczną wizję rozumu i woli jako cech ludzkich, polega na obronie pozycji uczuć oraz także ich psychologicznej dynamiki – czyli jak gdyby integracji głównych elementów myśli Freuda z klasyczną teologią⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ A. Terruwe, C. Baars, *Integracja emocjonalna*, W drodze, Wyd. III, Poznań 2019., s. 105. Podobny podział prezentował tak jawnie i zdecydowanie w swojej teorii Frankl, czym zdecydowanie wyróżniał się spośród klasyków psychologii..

Wychodząc od prawdy teologicznej o stworzeniu człowieka przez Boga, Terruwe podkreśla ukierunkowanie go na dobro, zgodnie z koncepcją św. Tomasza z Akwinu⁶⁴⁸. Podstawowy instynkt człowieka, jak pisze, odnosi się do zachowania życia, w dalszej zaś kolejności do prokreacji. Człowiek także obdarzony jest, poza instynktami wspólnymi ze zwierzętami, bogactwem specyficznych dla siebie instynktów zmysłowych i intelektualnych, dzięki którym ma możliwość pełnej realizacji swojego potencjału - czyni to, nabywając wiedzę zmysłową i intelektualną. Skłonności pierwsze są chronione i swoście uwzniośnione przez instynkty ludzkie. Człowiek, prócz zmysłów, odbierających bodźce materialne, posiada rozum analizujący abstrakcyjne pojęcia oraz niematerialną władzę chcenia - wolę. Poznanie, pragnienie i dążenie pozwalają człowiekowi wykraczać poza siebie samego. Bodźce, które człowiek przyjmuje, powodują u niego wzbudzenie uczuć, których poziom wyrafinowania także odróżnia go od zwierząt⁶⁴⁹.

Autorka wyjaśnia rolę poszczególnych komponentów psychiki. Jej zdaniem, intelekt wzmacnia przenikliwością i nadaje szerszy horyzont władzom zmysłowym, ponadto prezentuje przedmiot w świetle tego, co uniwersalne, czym ogranicza przemożny wpływ samego tylko pragnienia przedmiotu. Udział wyobraźni twórczej sprowadza z kolei do znaczenie uczucia, które ujawniają się w wytworach oraz snach człowieka. Zakres czynności niższych władz wobec swoich przedmiotów zostaje w ten sposób poszerzony. Człowiek za pomocą rozumu podejmuje *osąd użyteczności*, czyli ocenę obecnych działań z punktu widzenia przyszłych działań i skutków. Jeśli przenikanie zmysłowej władzy przez intelekt zajdzie w rozwoju późno lub wcale, powstaje osobowość psychopatyczna, a jeśli zbyt wcześnie, pojawia się nerwica represyjna, którą Terruwe odkryła⁶⁵⁰.

Dla wyjaśnienia mechanizmu działania zaburzeń, które omawia autorka, istotny jest fakt, że uczucia funkcjonują w dwóch grupach, z których jedna ocenia ich *dobro* i *zło* z punktu widzenia osoby, działając wspólnie ze zmysłami zewnętrznymi, tzw. *centralnym zmysłem wspólnym* oraz wyobraźnią. Druga zaś bierze udział w ocenie jakości lub szkodliwości przedmiotu, bazując na osądzie użyteczności oraz władzy doświadczenia co sprowadza do psychiki dwa rodzaje pragnień. Pierwsze przyciąga bądź odpycha od przedmiotu – jest *pragnieniem przyjemności*, drugie związane jest z pozytywną bądź negatywną reakcją na przeszkody – jest *pragnieniem przydatności*. Człowiek władny jest pokonać przeszkodę tylko wówczas, gdy przedstawia mu się jakieś dobro, nawet gdy dążenie jest nieprzyjemne. Terruwe wprowadza tu pojęcie *trudnego dobra*, a podstawą jej systemu

⁶⁴⁷ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 23-25. D. Marzec, A. Banasiak, G. Crea. *Gli altri e la formazione di sé*, EDH, Bologna 2005, s. 151-155.

⁶⁴⁸ Por. M. Sieńkowski, *Koncepcja dobra najwyższego w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*, „Nurt SVD” 145 (2014) nr 1, s. 236-252. J. Kielbasa, *Pierwsze i najpowszechniejsze: jedność, prawda, dobro i inne transcendentalia w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny”, (XIX), 2013, s. 251-281.

⁶⁴⁹ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 17-20. W. Tyrburski, *Człowiek i świat zwierząt w horyzoncie myślowym doby nowożytnej (wybrane stanowiska)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 94 (2015) nr 2, s. 12-23.

⁶⁵⁰ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 23-25.

jest pozytywna rola każdego dobra, zarówno pierwszego, jak i drugiego rodzaju. Autorka klasyfikuje uczucia jako reakcje na realizacje pragnień bądź odmowę, a także wyróżnia uczucia wzbudzone wobec przeszkód, związane z postawą *mogę* lub *nie mogę im sprostać*. W tym wypadku przedmiot może być tu dostępny bądź niedostępny, istotna jest także pewność siebie oraz doświadczenia sukcesów oraz porażek. Uczucia są *motorem psychicznym*, jednak Terruwe dostrzega, że często ich funkcja jest nierozumiana w kręgach osób wierzących podczas gdy psychologia je eksponuje. Dalej, Terruwe zauważa, iż pragnienia wchodzą ze sobą w interakcje. Pragnienie przyjemności, o ile osoba ma trwać w harmonii emocjonalnej, musi odgrywać większą rolę niż pragnienie przydatności. Ważne jest, aby oba zostały wzięte pod uwagę, gdyż wówczas realizuje je człowiek na miarę właściwej antropologii – zgodnej także z myślą chrześcijańską. Jeśli osoba opiera się wyłącznie na pragnieniu przydatności, postawa staje się materialistyczna i przyziemna. W tym kontekście zbyt wysokie wymagania formacji, redukujące uczucia na korzyść rozumu, według Autorki przyczyniają się do zaburzeń⁶⁵¹.

Lęk oraz pogarda wobec uczuć przyczyniają się zatem do choroby, zarówno w skali społecznej, jak i jednostkowej. Ponadto, uczucia współpracują z rozumem i wolą, co oznacza, że formacja, polegająca na kształtowaniu rozumu, nie może opierać się na równoczesnej negacji uczuć. Terruwe prezentuje tu naukę św. Tomasza z Akwinu, opisując intelekt rozumujący oraz intuicyjny. W zakresie tego drugiego, dochodząc do pojęcia *serca* wyjaśnia istnienie *pragnienia duchowego*, które wiąże się z poznaniem dobra uniwersalnego. Jedynym zaś dobrym przedmiotem we wszystkich swoich aspektach jest Bóg⁶⁵². Miłość jest z kolei podstawową czynnością woli. Wola może realizować się w *działaniu bierności*, związanym z szacunkiem i uwielbieniem. Podczas, gdy intelekt internalizuje przedmiot, abstrahuje go z rzeczywistości, miłość jest ekstatyczna. Terruwe przekonuje zgodnie ze wstępnymi ustaleniami, że realizacja woli odbywa się także w działaniu, wówczas jest to *wola wykonująca* zbliżająca do realizacji swojego potencjału⁶⁵³.

Zdaniem autorki, konieczna jest zgoda między pragnieniem duchowym a pragnieniem zmysłowym, jednak pierwotną sytuacją do przepracowania i formacji jest niezgodność wprowadzona przez grzech pierworodny. Zerwanie więzi między pragnieniem zmysłowym a wolą sprowadza konieczność odmawiania sobie realizacji niektórych pragnień i, jak możemy dodać, jest to perspektywa nauki Kościoła. Sposób tej odmowy może jednak odsyłać do dwóch mechanizmów, z których jeden może przyczynić się do problemów natury psychicznej, drugi zaś pozwala zachować katolicką naukę i jednocześnie uszanować prawa psychiki – i to jest szczególnie istotne dla włączenia dorobku psychologii, gdyż tu pojawiają się uczucia. Jako, że zerwanie współpracy z wolą nie jest jednak skutkiem grzechu pierworodnego całkowite, uczucia wciąż gotowe są działać

⁶⁵¹ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 26-34.

⁶⁵² Por. G van der Meijden, J. *Rozumienie dobra i zła jako przedmiotów uczuć według św. Tomasza z Akwinu*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 13/14 (2015), s. 33-141.

⁶⁵³ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 39-44.

zgodnie z kierownictwem rozumu. Według teologii tomaszowej jest to z resztą ich naturalne przeznaczenie⁶⁵⁴. Tu Terruwe nie tylko nadmiernie uwypukla teologiczne spojrzenie, ale za pomocą nauki św. Tomasza podważa po raz pierwszy uproszczenia teorii Freuda, wedle których wszelkie kierownictwo rozumu nad uczuciami miałyby sprowadzać patologię, gdyż powyższy model realizowany jest powszechnie i dotyczy osób zdrowych. W normalnym systemie psychiki blokada uczucia przez rozum nie należy zatem do rzadkości i prowadzi do ustąpienia uczucia, gdy zaś realizacja pragnienia zmysłowego odbywa się wbrew rozumowi, sprowadza to poczucie winy⁶⁵⁵.

Autorka, w świetle wymagań rozumowego kierowania pragnieniami, przypomina także, że równie ważne jest pragnienie dobra dla siebie. Tu odwołuje się do jeszcze innej prawdy teologicznej, pominiętej przez Freuda. Owo pragnienie wynika z faktu, że człowiek sam stanowi część dobra uniwersalnego – *implicite* zawarta jest tu prawda o jego podobieństwie do Boga i tak też należy rozumieć każde opisane pragnienie dobra, które samo w sobie nie prowadzi do złych skutków. Wiara we własne dobro jest ważna, gdyż w późniejszym okresie dojrzałość jest tożsama z rozszerzeniem owego pragnienia dobra na inne osoby⁶⁵⁶. Warto dostrzec tu kolejną polemikę z taką formacją, która nie dostrzega dobra w człowieku. Tu jednak obecne są dalsze zastrzeżenia. Otóż, osoba, która doznała bezinteresownej i dojrzałej miłości, zdaniem Terruwe przeżywa *psychologiczne narodzenie*, czy dosłownie *psychiczną inkarnację*⁶⁵⁷. Tu także zasadza się problem akceptacji i afirmacji, terminów używanych przez Terruwe. Jak wyjaśnia: „Afirmacja nie oznacza czegoś, co jedna osoba może uczynić innej. Jest raczej *s t a n e m*, w którym jesteśmy świadomi dobra drugiej osoby, i nim poruszeni (...). Autentyczna afirmacja nie jest nigdy techniką ukierunkowaną na zmianę woli czy sposobu myślenia, to *s p o s ó b b y c i a* w obecności drugiej osoby, za pomocą którego obdarzamy ją pełną uwagą”⁶⁵⁸. Jako, że każda osoba pragnie bycia aprobowaną, okazywanie dobrej postawy i mówienie o dobru prowadzi do zdrowego rozwoju osoby. Autoafirmacja, czyli kształtowanie samego siebie, jest nazwane u Terruwe *pokusą* i prowadzi do *jałowych efektów*. Można tu zauważyć dyskusję autorki z psychologią humanistyczną, którą krytykował także wspomniany już w niniejszej pracy Vitz. Wiara w dobro, oczywiście takie, które podlega wychowaniu i formacji, jest zdaniem Terruwe ważna nie tylko dla jednostki, ale także dla wszelkich więzi⁶⁵⁹. Należy dopowiedzieć, że w psychologii brakuje wiary w dobro uniwersalne, pochodząca od Boga, jednak sama psychologia stwarza w tym miejscu szansę na integrację przekonań chrześcijańskich z najważniejszymi teoriami w zakresie dobra osoby czy mówiąc

⁶⁵⁴ Por. A. Andrzejuk, *Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2015), s. 123-148.

⁶⁵⁵ Por. B. Kiereś, *Asertywność czy wychowanie uczuć?*, „Roczniki Nauk Społecznych” 27 (1999) nr 2, s. 97-104. Terruwe zauważa, że u psychopatów brak jest rozumowego uzgodnienia oraz poczucia winy w następstwie, z kolei osoby neurotyczne nie mogą w sposób prosty realizować wskazań rozumu, gdyż poddane są anormalnym napięciom emocjonalnym, którego ustąpienie daje na nowo szansę na dojrzałość.

⁶⁵⁶ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 45-48.

⁶⁵⁷ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna...*, dz. cyt., s. 114.

⁶⁵⁸ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna...*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁵⁹ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 44.

językiem psychologicznym samoakceptacji. Wiara w dobro złożone w człowieku przez Boga może ową samoakceptację umocnić.

Represja uczuć, która jest niebezpiecznym efektem nieprawidłowej formacji, rozumiana nie jako ich racjonalna regulacja, ale permanentna kontrola lub całkowite usuwanie, prowadzi do wyparcia i podświadomej kontroli zachowania poprzez niepożądane uczucie. Terruwe, choć uznaje mechanizm wyparcia, nie zgadza się z psychologami, że sumienie czy superego odpowiada za represję, raczej wskazuje na konflikty uczuć. Dla przykładu, jeden przedmiot budzi dwa różne uczucia lub jeden przedmiot budzi sprzeczne pragnienia przyjemności i przydatności. Autorka zwraca tu uwagę na dwa elementy klasycznej, teologicznej koncepcji, która dodatkowo wzmacnia jej tezy: (1) uczucia w sposób naturalny poddają się rozumowi; (2) prawo naturalne zawiera rozumne działania w każdych okolicznościach, zaś to, co rozumne, zawsze jest moralne⁶⁶⁰. Co więcej, wyzwolenie pragnienia przyjemności spod kontroli rozumu i woli, zawsze prowadzi do konfliktu, nawet wtedy, gdy zostaje ono zdominowane przez pragnienie przydatności⁶⁶¹.

Przykładem przytoczonym przez Terruwe jest pacjent, który został wychowany w kulturze purytańskiej, a w małżeństwie wiele lat cierpiał na impotencję, gdyż jego postępowanie było kierowane silniej przez pragnienie użyteczności niż pragnienie przyjemności, co wiązało się z nieuznaniem dobra, jakim jest współżycie⁶⁶². Terruwe konkluduje, że tylko dziecięca interpretacja norm moralnych, jak to miało miejsce w przytoczonym przypadku, podobnie jak opisał ją Freud, może prowadzić do zaburzeń. Należy w tym miejscu dodać, iż Freud uznał ów mechanizm za jedyne możliwy, stąd zaatakował superego, które bywa utożsamiane z sumieniem, zaś Terruwe przywraca sumieniu właściwą rangę w psychologicznym świecie osoby. Autorka zdaje się ponadto przekonywać środowisko specjalistów zdrowia psychicznego, że normy moralne, choć w dzieciństwie bywają zbyt wcześnie wprowadzane i szkodliwe, w odniesieniu do rozumu dorosłego człowieka działają w sposób pozytywny. Dopiero normy mogą prowadzić do pełni możliwości człowieka. Jak podkreśla autorka, jest to rozróżnienie nie dokonane przez Freuda⁶⁶³. Możemy dodać, że brak właśnie tego rozróżnienia sprowadza liczne nieporozumienia między psychoterapią a formacją chrześcijańską. Zarazem, ukazując terapeutom perspektywę chrześcijańską, Terruwe ukazuje im możliwość pracy nad potencjałem osoby na całkiem innym poziomie. Co ciekawe, w tym samym miejscu autorka czyni zarzut przeciwny, ukazując duszpasterzom dzieci i zbyt gorliwym w przekazywaniu zasad wiary rodzicom, dobrą stronę uczuć i konieczną refleksję nad kolejnością stawiania wymagań. Dalej nakreśla wciąż aktualny spór

⁶⁶⁰ Por. J. Głowala, *Rozumność praktyczna. Teoria prawa naturalnego Johna Finnis'a w świetle nauki Akwinaty*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ” 3 (2011) nr 2, s. 229-242. A. Kurasz, *Czy istnieje prawo naturalne?*, „Studia Łęckie” 9 (2007) nr 1, s. 35-51. K. Lis, *Prawo naturalne ja podstawa moralności w Sumie teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 2 (1995), s.153-176

⁶⁶¹ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 49-53.

⁶⁶² Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 177-178

⁶⁶³ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 49-53.

odnoszący się do odkryć poszerzających perspektywę i możliwości działania obu dziedzin ku dobru osoby ludzkiej. Współpraca dziedzin staje się tu szczególnie potrzebna i korzystna⁶⁶⁴.

Konflikt pragnień rozpoczyna się, gdy błędnie poinformowany osąd użyteczności pobudza pragnienie przydatności, w zakres którego może wchodzić na przykład uczucie lęku- a on przeciwdziała realizacji pragnienia przyjemności. Dzieje się tak z różnych przyczyn, a jedną z najczęstszych jest przekonanie, że pożądanie przyjemnego przedmiotu jest niedozwolone. Gdy rozum nie uczestniczy w opisanym mechanizmie, dominuje silniejsze pragnienie, nierzadko pozbawione jakiegokolwiek odniesienia do obiektywnej prawdy. Autorka podkreśla, zgodnie z koncepcją Freuda, że jeśli pragnienie nie zostaje zrealizowane, nie wygasa w miarę upływu czasu i może zostać przeniesione na inny obiekt⁶⁶⁵. Represja opisana przez Terruwe jest sytuacją, gdy pragnienie niezrealizowane wciąż trwa w stanie napięcia, co jest szkodliwe, gdyż każde uczucie narusza chwilowo równowagę psychiczną, a tu równowaga jest zaburzona w sposób chroniczny i prowadzi do zaburzonej kondycji psychicznej⁶⁶⁶. Osoba wciąż ukierunkowana jest na pożądany choć zabroniony przedmiot, a to wyłącza ją spod panowania rozumu, a także woli. Może to prowadzić do zaburzeń neurotycznych bądź konwersji somatycznej, czyli objawów cielesnych mających źródło w psychice. Również bardzo poważne i coraz powszechniejsze zaburzenie obsesyjno-kompulsyjne ma podobne źródła. Obserwacje potwierdzają, że na skutek opisanego mechanizmu oraz świadomych dążeń, aby je wyeliminować, ulega wzmocnieniu opisywany mechanizm represji, a samo zaburzenie pogłębia się⁶⁶⁷.

Mechanizm represji powoduje ostatecznie, że pragnieniem kieruje stłumione uczucie, nie zaś rozum, co z punktu widzenia antropologii katolickiej, stoi w sprzeczności z cnotami wolności i dojrzałości osobowej⁶⁶⁸. Wgląd w świadomość tłumionego uczucia jest różny, przy czym im bardziej człowiek stłumił uczucie, tym silniejsza jest nerwica i tym większa nieświadomość realnego problemu. Terruwe zaznacza, że możliwa jest także represja odwrotna, w której to nie pożądanie jest blokowane przez lęk, ale lęk przez pożądanie. Taka sytuacja ma miejsce, gdy pragnienie przyjemności dominuje nad pragnieniem przydatności. Konflikt w trakcie leczenia może obnażyć także mniej szkodliwą formę tłumienia pożądania polegające na tłumieniu lęku przez

⁶⁶⁴ Warto zaznaczyć, że wśród współczesnych autorów recepcja dorobku Freuda odnośnie pojęcia superego, na skutek rozwinięcia koncepcji relacji z obiektem, uległa pewnym komplikacjom, czego źródeł autorzy dopatrują się już w późniejszych pracach Freuda. Superego, wedle tych koncepcji, może być zarówno surowe, jak i zdrowe. Wówczas pomaga zachować strukturę osobowości oraz działa na jej korzyść - por. W. Sedlak, *Superego, ideały ego i ślepe plamki psychoanalizy. Emocjonalny rozwój klinicysty*, Wydawnictwo Imago, Wrocław 2021, s. 48-63. Ponadto źródeł superego nie należy doszukiwać się jedynie w opresyjnym wychowaniu, ale w miłości dziecka do swoich rodziców - por. W. Sedlak, *Superego, ideały ego i ślepe plamki psychoanalizy...*, dz. cyt., s. 50-52. Dyskusyjne jest także z perspektywy dzisiejszych debat utożsamianie superego z sumieniem.

⁶⁶⁵ Por. H. Suszek, E. Wegner, N. Maliszewski, *Przeniesienie i jego użyteczność w psychoterapii w świetle badań empirycznych*, „Roczniki Psychologiczne” 18 (2019) nr 3, s. 345-362.

⁶⁶⁶ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 53-55.

⁶⁶⁷ Por. J. Rabe-Jabłońska, *Diagnoza i leczenie zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego*, „Psychiatria” 4 (2007), s. 160-174.

⁶⁶⁸ Por. M. Dziewiecki, M. *Człowiek i jego wolność*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 43 (2011) nr 3, s. 51-64. W. Zuziak, *Człowiek i jego wolność*, „Logos i Ethos” 1 (2013) nr 34, s. 45-64.

uczucie, co zachodzi pod częściową kontrolą rozumu. Autorka postuluje, by prócz ujawnienia konfliktu, uświadomienia problemu, przywrócić właściwą kontrolę rozumu⁶⁶⁹.

Terruwe, przechodząc do praktyki, opisuje skrajne, związane z czynnikiem źle rozumianej wiary, sytuacje psychologiczne, które mogą przyczynić się do zaburzeń. W pierwszej kolejności jednak przedstawię jej swoje poglądy na dzieciństwo człowieka. Przede wszystkim w tym ujęciu, wspomniana afirmacja osoby przez drugą osobę, która dotyczy także odnoszenia się do dzieci ma być zgodna z postawą Boga wobec człowieka. Autorka wyjaśnia, że wychowanie, które charakteryzuje się nadmiernym przymusem, nie jest racjonalne i nie uczy dziecka wglądu w rozum i serce. Także w wychowaniu chrześcijańskim wszystkie przykazania i zasady warto na wczesnych etapach traktować jak drogowskazy, najlepszą możliwą drogę. Jednocześnie należy godzić się na błędy dziecka, aby w stosownym czasie dojrzałości rozumu i woli, przyjęło ono postawę odpowiedzialności za własne czyny. Musi to jednak dokonywać się integralnie z jego osobistym aparatem psychicznym. Sama Terruwe posługuje się tu odniesieniem do 8 Błogosławieństw, aby ukazać, że mają one postać zachęty oraz odniesienie do szczęścia, dobra człowieka, związanego ponownie z jego własnymi, najgłębszymi pragnieniami. To podejście odpowiada klasycznej koncepcji rozwoju moralności w ujęciu Lawrence'a Kohlberga. Ścieżka rozwojowa zmierza w niej od heteronomii, czyli poziomu gdzie wskazania i zasady etyczne są narzucone, do autonomii, czyli świadomego realizowania ich i uznania za własne⁶⁷⁰. Autorka wspomina także, że dziecko, które samo nie doznało mądrej miłości rodziców, może im w odpowiedzi jedynie dobrze życzyć, gdyż prawdziwa miłość wykształca się wyłącznie w odpowiedzi na miłość innych, a bezduszne wychowanie jest jej przeciwieństwem⁶⁷¹.

Terruwe podejmuje także temat przyjemności, również kontrowersyjny z punktu widzenia niektórych szkół formacyjnych i tłumaczy, że człowiek potrzebuje harmonijnego doznawania przyjemności, tak aby dobro obiektywne mogło zostać przeżyte na poziomie subiektywnym. Samo przeznaczenie człowieka do uczestnictwa w uniwersalnym intelekcie poprzez swój własny intelekt czyni go dziedzicem dóbr, które uszlachetnione przez wyższe władze, potrzebuje jednak emocji. Autorka przekonuje, że im bardziej bogate i wrażliwe jest naturalne usposobienie życia emocjonalnego, tym zaistnieje większa potrzeba jego pełnego rozwoju. Dziecko jest szczególnie uwrażliwione na uczucia, a miłość matczyna oznacza konieczność pobudzania wszystkich jego zmysłów, zaspokajania pragnień, poznania uczuć radości, ale także smutku i innych trudnych przeżyć. Dziecko ma prawo cieszyć się określonymi napotykanymi przedmiotami, jednak nie chodzi o doświadczenie ich w nadmiarze, ale o racjonalne wychowanie do umiaru, gdyż dziecko także jest istotą rozumną. Tylko w ten sposób dziecko stworzy z biegiem lat zdrowy rozsądek i

⁶⁶⁹ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 55-58.

⁶⁷⁰ Por. M. Chutorński, *Moralność, rozwój moralny, wychowanie moralne*, „Teraźniejszość–Człowiek–Edukacja” 15 (2012) nr 58, s. 97-106. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 144-145.

⁶⁷¹ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 250.

nauczy się posługiwać własnym sumieniem. Lęki religijne, zdaniem autorki, słusznie znajdują się w zakresie zainteresowań psychologii, gdyż są najsilniej oddziałują na psychikę ze względu na przedmiot, którego dotyczą. W procesie wychowania należy zatem zadbać, aby akcent główny nie padał na grzech, ale na Boga jako najwyższe Dobro. Jego zrozumienie u dzieci jest pierwotne, grzech zaś pojmowany jest jako odwrócenie się od Boga. Dopiero wówczas można zaprezentować pojęcie grzechu, co więcej trzeba zachować kompletną naukę o ciężkości grzechu, jednak zastosować ją wówczas, gdy dziecko zacznie operować abstrakcyjnymi pojęciami. W klasycznej koncepcji rozwoju poznawczego Jeana Piageta okres stadium operacji formalnych, związanych z takim typem myślenia, przypada na wiek 11-20 lat⁶⁷².

Poprzez błędy rodziców, dziecko może zostać pozbawione wychowania do logicznego i spójnego rozumowania. Nieprzemyślane i nadmierne pochwały za odpowiedzialną postawę zbyt wcześnie jej zdaniem upodabniającą dziecko do dorosłego, co może powodować, na przykład w sytuacji opieki nad młodszym rodzeństwem, przesadną satysfakcję i przedwczesne wyjście z roli dziecka. To jeden z istotnych elementów hamujących harmonijny rozwój na wczesnym etapie życia⁶⁷³. Ambicja rodziców powoduje często u dzieci także inny problem, związany z pobudzeniem nadmiernej energii, z którą dziecko zaczyna funkcjonować i to w dalszym etapie prowadzi do różnorodnych patologii. Ponadto, dzieci obserwujące dorosłych, którzy nie potrafią odpoczywać, czy cieszyć się posiadanymi dobrami, wciąż skoncentrowanymi na zdobywaniu nowych dóbr, także nie uczą się właściwej oceny ani przeżywania tychże dóbr⁶⁷⁴.

Terruwe, przechodząc do problematyki dorosłego pacjenta, opisuje różnorodne i znane w psychiatrii przypadki, jednak interesującą szczególnie z punktu widzenia niniejszej pracy jest zaburzenie definiowane przez nią u osób wierzących, którą nazwała ona *nerwicą energii*⁶⁷⁵. Nerwica ta, w uproszczeniu, dotyka osoby energiczne, które są w stanie zmusić się do określonych działań w bardzo intensywny sposób. Dotyczy to także całkowitej kontroli swojego zachowania, gdy osoby te uznają, że jedynie taki reżim psychiczny prowadzi do dobra. Pacjenci zwykle mają negatywny stosunek do wszelkich uczuć, pragnąc dowartościowywać jedynie rozum. Zwykle prezentują ambitną postawę i nadmierne poczucie pewności sukcesu. Posiadana przez nich naturalna energia, blokuje pragnienia pierwszego lub drugiego rodzaju. Na skutek odsunięcia uczuć, zachowują się jednak w sposób nienaturalny, a ich spontaniczność ulega zahamowaniu. Nie wykazują także zwykłej, ludzkiej empatii, gdy inna osoba wyraża swoje uczucia. Przez to kontakt z nimi jest utrudniony, a relacje przesycone są atmosferą surowości. Częstym problemem staje się tłumiona

⁶⁷² Por. J. Trempała, *Wczesne kompetencje poznawcze w rozwoju dziecka*, „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne” 2 (2002), s. 9-22. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 222-230.

⁶⁷³ Współcześnie omawia się także problem petryfikacji, czyli odwrócenie ról w rodzinie. Por.: K. Schier, *Psychologiczna problematyka odwrócenia ról w rodzinie*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2022.

⁶⁷⁴ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 224-240.

⁶⁷⁵ Por. J. Jagieła, *Integracja osobowości jako wartość edukacyjna Perspektywa edukacyjnej analizy transakcyjnej*. „Podstawy Edukacji” 6 (2013), s. 119-139.

agresja, pochodząca z zahamowanych uczuć⁶⁷⁶. Terapia takich osób polega przede wszystkim na próbie zmiany przekonań. Terruwe zaleca pacjentowi odpoczynek, gdyż nie potrafi on zwykle zrezygnować z ciągłych działań. Neurotyk energii często jednak odmawia już na tym etapie, gdyż energia jest u niego związana z głębszymi mechanizmami rozumu i woli. Co istotne, przyczyną tej nerwicy nie jest zwykle lub nie jedynie wychowanie, a filozofia życia przyjęta w toku kształtowania tożsamości na późniejszych etapach. Osoby chorujące nie są zwykle świadome energii, która skłania do patologii, a jeśli są jej świadome, prezentują raczej dumę z powodu iluzji *osiągnięć*. Można powiedzieć, że stłumienie jednego uczucia, na przykład pożądania, sprowadza tu stłumienie kolejnych uczuć⁶⁷⁷. Z teologicznego punktu widzenia, można przyjąć wobec opisywanego zjawiska kategorię pelagianizmu, gdyż człowiek uznaje za dobro jedynie wytłumienie uczuć i sam do niego doprowadza jego działania, choć umotywowane religijnie, nie są otwarte na działanie łaski⁶⁷⁸.

W zagadnieniu pomocy osobom wierzącym i w pracy nad ich przekonaniami istotne jest, iż muszą one wejść na obcy sobie grunt, co może być dla nich trudne. Terruwe postuluje przy tym konieczność znajomości podstaw teologii moralnej przez terapeutów. Poza zmianą przekonań, istotne jest przywrócenie uczuć stłumionych, które można oprzeć o minimalne, pozostające w świadomości uczucia, którym pozwala się następnie wzrastać. Pacjent musi iść w tym procesie swoim tempem, gdyż wszelkie sugestie czy podpowiedzi ze strony terapeuty znów sprowadzają ambicję i kontrolę w postaci wymuszania uczuć opóźniających proces zdrowienia. Racjonalna kontrola nad uczuciami jest jedyną przeciwwagą dla nadmiernej energii. Co ważne, terapia w ujęciu freudowskim, zdaniem Terruwe, nie mogłaby przynieść tu skutku, gdyż nie następuje zjawisko przeniesienia. Także nadmierna analiza nie jest tu konieczna, gdyż jedynie pogłębia skupienie na sobie u pacjenta⁶⁷⁹.

Spośród uczuć najczęściej represjonowanych z uwagi na złe rozumienie religii, z wyjątkiem pożądania seksualnego znajduje się także gniew, który odpowiada jednak w licznych momentach życia za tak zwany *instynkt asertywny*, wykorzystywany w służbie dobra osobistego, gdy chodzi o właściwie pojętą samorealizację, czy rozwój talentów otrzymanych od Boga oraz dobra społecznego, kiedy istnieje potrzeba oparcia się złu kierowanemu na innych. Terruwe podkreśla, że wszystkie ludzkie uczucia, mające funkcję napędzającą psychikę, stanowią niezbędne narzędzia natury⁶⁸⁰.

Problem tłumienia emocji autorka sprowadza także do konieczności posługiwania się wolą, której nacisk jest słabszy niż w przypadku emocji i wypracowanie postępów wymaga większego wysiłku. Dodatkowo podkreśla, że zasoby człowieka są ograniczone – co pośrednio ponownie

⁶⁷⁶ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 90-96.

⁶⁷⁷ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 123-126.

⁶⁷⁸ Por. R. Kozłowski, *Filozoficzne podstawy patologii myślenia religijnego*, [w:] J. Kaczmarek (red.) *Między socjologią a filozofią i teologią*, UAM, Poznań 2019, s. 387-400.

⁶⁷⁹ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 127-129.

⁶⁸⁰ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 242-244.

odsyła do ważności uczuć. Następnie przekonuje, że to nie gniew ogranicza zdolność kochania ludzi, ale egocentryzm i nadmierne skupienie na wewnętrznych konfliktach. Sam gniew nie jest grzechem, jednak język Ewangelii nie pozwala odróżnić samego uczucia od przenoszenia go na ludzką aktywność w sposób nieuzasadniony. Autorka krytykuje *manichejską formację religijną*, gdzie zniekształca się także pojęcie *nadstawiania drugiego policzka*. Sama pokazuje, że Jezus bronił się przed sługą, który Go spoliczkował, a przywołując scenę wypędzenia handlarzy ze świątyni dodaje, że już św. Tomasz z Akwinu zalecał rozumienie słów Chrystusa w świetle postępowania Jego samego, jak i apostołów⁶⁸¹.

Gniew usprawiedliwiony, według autorki, występuje w licznych sytuacjach: obrony przed niesprawiedliwością siebie lub bliskich, żądania przeprosin i zadośćuczynienia, czy uchronienia przed dalszymi niechcianymi aktami, obrony przed szkodami. Jedynie ze względu na większe dobro należy, jak Chrystus, *nadstawić drugi policzek*. Autorka ponownie wyjaśnia, że uczucie represjonowane nie jest pozbawione swego negatywnego wpływu. Porównuje też umiejętność życia w ciszy, przy jednoczesnym doświadczaniu gniewu i wolności, do cnoty czystości, która nie redukuje popędu seksualnego, ale pozwala na panowanie nad nim⁶⁸². Ludzie, którzy tłumią gniew, stają się neurotykami i nie potrafią nawet w przeżyciu religijnym doznać właściwej mu radości.

Terruwe podaje kilka możliwych przyczyn opisywanej postawy:

- (1) Ludzie odrzucają naturalne uczucie nienawiści, które pojawia się w odpowiedzi na zaniedbania czy bezduszność rodziców, tymczasem ich postawa winna być związana z taką miłością, jaką względem krzywdzicieli są w stanie okazać, nie rezygnując z prawdy reszty uczuć.
- (2) Ludzie odrzucają, na poziomie faktycznym, prawdziwą naukę Ewangelii, gdyż rodzina przyzwyczaiła ich do myślenia w kategoriach *co inni powiedzą*, a każdy przejaw złości może być powodem krytyki. Doświadczanie nieustannego karania w dzieciństwie za własne opinie prowadzi do przyjęcia schematu wyuczonej bezradności⁶⁸³.
- (3) Ludzie w okresie dzieciństwa są karani za przejaw gniewu bez wyjaśnienia, że jest on niezależny od ich woli, więc nie może uchodzić za przewinienie.
- (4) Ludzie obserwują w rodzinie gniew innych członków, którego poważne skutki doprowadziły do przekonania, że należy to uczucie całkowicie blokować.
- (5) Ludzie mogą obserwować czasem negatywne zdarzenia, którym towarzyszy gniew nieproporcjonalny do szkody. Współcześnie taka sytuacja bywa nazwana traumą, która w tym przypadku sprowadza represję gniewu⁶⁸⁴.

⁶⁸¹ Por. M. Mróz, *By nie zniweczyć Chrystusowego krzyża (1 Kor 1, 17). Zrozumienie misterium męki i śmierci Jezusa*, „Teologia i Człowiek” 11 (2008), s. 101-124, w świetle niektórych elementów chrystianologii moralnej św. Tomasza z Akwinu

⁶⁸² Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 245-249.

⁶⁸³ Por. J. Moczydłowska, *Wyuczona bezradność – psychologiczna bariera w ograniczaniu nierówności społecznych*, „Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy” 6 (2005), s. 419-426.

⁶⁸⁴ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 249-254. K. Litwińska-Rączka, *Interpersonalna trauma jako „morderstwo duszy”*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 32 (2017) nr 4, s. 420-

W praktyce podczas terapii gniewu pacjenci mogą uzyskać wzrost poziomu swojego funkcjonowania. Dotyczy to choćby osób, które w małżeństwie doświadczają napadów gniewu, gdy represjonowane uczucie na skutek przeładowania wydostaje się okazjonalnie spod panowania woli. Także ludzie, którzy przeżywają nadmierne poczucie winy, mogą żywić przekonanie, że wszelki gniew oznacza ich nienawiść do ludzi, wobec czego oni sami są źli. Osoby, które są w stanie bez emocji wykonywać trudne zadania, także doznają podobnej represji. Terruwe opowiada o weteranie wojny, który dopiero po wielu latach zyskał dostęp do realnych emocji, pozwolił sobie na płacz i rozliczył się ze wspomnieniami. Represja gniewu może prowadzić także do zaburzeń somatycznych, depresji czy niezdolności realizowania własnej tożsamości. Każda z tych dolegliwości blokuje możliwość doświadczeń duchowych, jak również moralnego rozwoju osoby⁶⁸⁵.

Teoria Terruwe rozwinęła się w późniejszym czasie i doprowadziła do opisu jeszcze jednego zaburzenia, związanego z niedojrzałością emocjonalną nazwanego zespołem niezaspokojenia emocjonalnego, polegającego na nierozwinięciu dojrzałej formy uczuć. Autorzy zauważają u chorych m.in. wysokie poczucie winy oraz niemożliwość odparcia zbyt surowych sądów na swój temat, które wytaczają inni ludzie. Źródeł zaburzeń należy tak jak wyżej szukać w zbyt wczesnej nauce o grzechu, która sprowadza wiarę że zły jest cały wymiar egzystencji lub sama zainteresowana osoba. Z drugiej strony, osoby z niezaspokojeniem emocjonalnym przejawiają infantylny poziom rozwoju między innymi poprzez *uczuciową żarłoczność*, czyli bezgraniczne żądania, a także charakterystyczną dla wieku dziecięcego niewdzięczność⁶⁸⁶.

W ujęciu Terruwe postawy religijne osób cierpiących na zespół niezaspokojenia emocjonalnego w znacznej mierze, są oparte na obojętności. Wiedza religijna pozostaje na poziomie dziecka, dorosły zaś inaczej niż dziecko nie przejawia spontanicznych uczuć, wobec czego nie istnieje przeżycie religijne, którego warunkiem jest dojrzała emocjonalność oraz dojrzały intelekt. Również same wartości religijne nie są dla takich osób atrakcyjne, gdyż przejawiają one wrażliwość dziecka, która została zablokowana na tym etapie i nie rozwinęła się do wyższego poziomu. Osoby takie są nadmiernie przerażone istnieniem zasad, kar i nagród⁶⁸⁷. Leczenie polega wówczas na cierplivej afirmacji tej osoby, uczeniu akceptacji błędów aż do spontanicznego skoku rozwojowego i rozwijaniu pominiętych w rozwoju zdolności, na przykład umiejętności przegrywania czy funkcjonowania w grupie⁶⁸⁸.

427.

⁶⁸⁵ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 255-258. A. Wysocki, *Rozwój duchowy z perspektywy zagadnienia świadomości. Zarys problematyki*, „Filozofia Chrześcijańska” 16 (2019), s. 123-138.

⁶⁸⁶ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna...*, dz. cyt., s. 53-63.

⁶⁸⁷ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna...*, dz. cyt., s. 127-128.

⁶⁸⁸ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna...*, dz. cyt., s. 145. Nierzadko pacjenci nadrabiają jakiś etap w dzieciństwie na sposób, który poza gabinetem mógłby być obśmiany, jednak leczy je kultywowanie prostych, dziecięcych uczuć, aż nie staną się one dorosłe. Terruwe opisuje przypadek pacjentki, która bawiła się misiami i lalkami, a w późniejszym czasie odważyła się na kontakty z dziećmi, aby pod koniec terapii otworzyć się na dorosłych - por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja emocjonalna...*, dz. cyt., s. 150.

Innym jeszcze zaburzeniem, w odróżnieniu od poprzednich przykładów posiadającym korzenie nie w nieharmonijnej formacji, a niewłaściwej recepcji myśli Freuda, jest nieblokowanie żadnego z pragnień dziecka. Tu ponownie, dowartościowana przez Terruwe jest rozsądna forma formacji chrześcijańskiej. Gdy mianowicie wychowanie sprowadza się do natychmiastowego realizowania dziecięcych pragnień, nie uczy się młodych ludzi panowania nad uczuciami przez rozum. Niekontrolowane emocje zdaniem autorki powodują w późniejszym czasie niemoralne działania, w tym brak norm odnoszących się do sfery seksualnej, mentalność antykonceptyjną, używanie jedynie etyki sytuacyjnej, aż po kryzys osobistego powołania. Skrajne przejście od legalizmu do wymienionych zjawisk jest zdaniem Terruwe przechodzeniem ze skrajności w skrajność. Pozwalając dziecku na natychmiastową realizację pragnień, rodzice nie dopuszczają, aby na skutek oczekiwania na efekty, dziecko dostroiło niejako swoje władze wewnętrzne do obiektywnego dobra danego przedmiotu i potrafiło je ocenić. Zachodzi tu adaptacja uczuć, które Bóg przygotował w konstytucji osoby, do właściwych im przedmiotów. Ma to wpływ także na poszukiwanie właściwych przedmiotów w przyszłości, co pozwala w pełni osiągnąć szczęście. Dziecko rozpieszczone jest pozbawiane wielu uczuć wśród tych, które są typowo ludzkie i powszechne dla życia. Tu Terruwe podkreśla znaczenie rozumnych norm oraz autorytetu rodzicielskiego⁶⁸⁹.

W okresie dojrzewania, niedostatki w opisanych wyżej elementach wychowania oraz jawne promowanie niewłaściwie pojętej edukacji seksualnej, objawia się wczesną inicjacją, a kultywowanie przyspieszonego rozwoju płciowego sprowadza, jak nazywa to autorka, *zblazowanie i przesylenie*. Dopiero: „dojrzałość emocjonalna (...) zakorzeniona we w pełni rozwiniętym życiu emocjonalnym, obejmującym wszystkie uczucia bez wyjątku, całkowicie zintegrowanym, przenikniętym przez kompetentny intelekt i «życzliwą» wolną wolę” spełnia człowieka jako stworzenie⁶⁹⁰. Afirmacja osoby ludzkiej tkwi zatem także w chrześcijaństwie i jego wymaganiach, które doprowadza osobę do pełni, integracji i szczęścia⁶⁹¹. Jak podsumowuje autorka: „«poziom szczęścia» oznacza, że człowiek jest wrażliwszy na to, co dobre, prawdziwe i piękne i przypisuje tym wartościom większą wartość intelektualną; ma większą zdolność kochania i cieszenia się; mniej dąży do celów utylitarnych i zdecydowanie kontroluje uczucia utylitarne; kształtuje w sobie większą harmonię i interakcję między życiem zmysłowym i intelektualnym”⁶⁹².

Podsumowując myśl Terruwe należy docenić zarówno jej pracę związaną z integracją twierdzeń teologicznych z psychologicznymi, jak i stawianie granic w punktach, gdy któryś z akcentów wychowania, formacji czy terapii staje się na tyle wyolbrzymiony, że zamiast sprzyjać harmonii wewnętrznej i integracji osoby, dezintegruje, sprowadza zaburzenia lub umacnia

⁶⁸⁹ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 266-272.

⁶⁹⁰ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 273-274.

⁶⁹¹ Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 244-245; por. s. 281.

⁶⁹² Por. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna...*, dz. cyt., s. 281.

trudności. Podczas, gdy wiele innych teorii wspiera użyteczność tylko jednej dziedziny- na przykład jedynie psychologii dla teologii bądź teologii dla psychologii, Terruwe w jednym systemie spójnych, teoretycznych przekonań, popartych latami praktyki, wykazuje, że właściwa równowaga jest możliwa tylko wówczas, gdy formacja duszpasterska i psychologia współdziałają, doceniają nawzajem swoje podstawowe założenia i są otwarte na różne odkrycia. System Terruwe, użyteczny dla dzieci, jak i dorosłych, doceniony już przed Soborem Watykańskim II, może być współcześnie przykładem dla integracji innych, psychologicznych nurtów i teorii. Jej nacisk na antropologię św. Tomasza nie oznacza także, że inne nurty współczesnej teologii nie mogłyby stać się podstawą dla podobnych odkryć.

4.2. Koncepcja Anny Gałdowej inspirowana współczesną filozofią chrześcijańską i psychologią Junga

Anna Gałdowa, profesor i wykładowca psychologii, w swojej analizie posługuje się myślą klasyków filozofii i psychologii. Już na początku rozważań określa swoją perspektywę definiując człowieka jako byt nieabsolutny w kontraście do zwierząt, z których każde jest swoiście *absolutne* w odniesieniu do swojego gatunku. Człowiek jest jednak otwarty na drugiego i na Boga, a jego cechy odsyłają do Absolutu, stąd autorka opisuje nasz gatunek jako *niebasolutny*. Autorka od początku nawiązuje do wybranych filozofów współczesnych, np. do Paula Tillicha, który mówi o *czynieniu czegoś wewnątrz swojego bytu*. Oczywiście należy uwzględnić ograniczoność wynikającą z bycia stworzonym, z funkcjonowaniem jako *dany z góry byt*. Człowiek może jednak poza ów byt wykraczać poprzez realizację wartości. Zadaniem osoby ludzkiej, które widzi autorka, jest nie tylko przystosowanie do otoczenia, ale i zachowanie wartości, co jej zdaniem udaje się niewielu osobom⁶⁹³.

Przechodząc do właściwych rozważań, Gałdowa nawiązuje do myśli Maxa Schelera czy Józefa Tischnera, jednak osią rozważań jest koncepcja psychologiczna Junga, w obrębie której autorka dopisuje własne komentarze i krytykę, ale zachowuje zasadnicze elementy, które składają się na opisany przez niego proces indywiduacji. Jak zauważa, Jung jest pierwszym psychologiem, który wykroczył poza okres dzieciństwa i adolescencji, stwarzając poddziedzinę psychologii człowieka dorosłego, która stawia przed osobą zadania rozwojowe aż do jej śmierci. Docenia u Junga integralną wizję człowieka, która jej zdaniem została rozbita przez nowożytną naukę⁶⁹⁴. Także perspektywa osiągnięcia harmonii wewnętrznej i harmonii ze światem wyróżnia Junga i czyni koncepcję wartościową dla zawodów pomocowych. Problematyka drugiej połowy życia jest

⁶⁹³ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 36-38.

⁶⁹⁴ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 54; 102.

dostrzegalna, zdaniem autorki, nie tylko w psychologii, ale i w duszpasterstwie, a to staje się powodem licznych dygresji autorki odnoszących się do danych Pisma Świętego. Wyraźnie czyni duszpasterzy adresatami opracowania. Człowiek w sytuacji kryzysu rozpatrywany jest *tu i teraz*, bez nadmiernego akcentowania przeszłych problemów⁶⁹⁵.

W pierwszej połowie życia człowiek dysponuje jedynie *wyspami świadomości*, które związane są z typami postaw *ekstrawertywnej* – na zewnątrz lub *introwertywnej* – do środka, przy czym jeśli dominuje jedna z nich, druga także jest obecna, ale w nieświadomości. Ponadto w zetknięciu ze światem społecznym człowiek wykształca *personę* – maskę⁶⁹⁶. Także w pierwszej połowie życia człowiek może prezentować mocne skupienie na sobie, czyli egocentryzm, jednak nie jest to jeszcze właściwe zwrócenie się do swojego wnętrza. Wielu ludzi jednak, także i we właściwym wieku dla drugiego etapu indywiduacji, nie zwraca się ku wnętrzu z lęku, bądź z uwagi na wpływy kultury zorientowanej dziś na Zachodzie wokół materii i produkcji. Doceniając te spostrzeżenia, Gałdowa krytykuje równolegle u Junga brak wyraźnych zasad, wedle których miałyby się ustalić harmonia wnętrza, a wskazanie porzucenia przez jednostkę tego, co ludziom wspólne może być mylące. Wśród zarzutów kierowanych w stronę szwajcarskiego psychologa znajduje się krytyka braku hierarchii wartości⁶⁹⁷.

Dalej autorka, zauważając u Junga koncepcję *miejsca Boga*, wskazuje najwyższy ideał, za którym osoba może podążać – jest nim świętość człowieka. Człowiek winien być wierny wobec niego, gdyż choć nie posiadał jeszcze samego celu, odnajduje jego realną, nie zaś iluzoryczną wartość. Tu autorka czyni aluzję do św. Augustyna, który w Bogu nie traci niczego, co jest dla niego drogie, gdyż w Bogu niczego nie można utracić, a raczej tylko zyskiwać⁶⁹⁸. Rozwój według Junga, w rozumieniu autorki, będzie polegał na pytaniu o przywiązania człowieka, o to komu lub czemu pozostaje wierny. Wierność bardzo często będzie wiązała się z postawą heroizmu⁶⁹⁹. Reasumując, pierwszy etap indywiduacji zakłada przystosowanie, czyli poznanie dozwolonych sposobów realizacji potrzeb i wyrażania emocji. Tu jednak autorka pyta, czy człowiek nawet skonfliktowany z grupą, nie może w swoim wnętrzu być zintegrowany wokół wartości, które tej grupie są obce. W tym kontekście odślania się problem samotności, charakterystyczny już dla drugiego etapu dojrzewania wyróżnionego przez Junga.

Zdaniem Gałdowej, przystosowanie nie może być związane z kompromisem, a jedynie działaniem trzeciej, wyższej wartości, która uzgadnia relację między przystosowaniem do świata a

⁶⁹⁵ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 159-162.

⁶⁹⁶ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 97.

⁶⁹⁷ A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 162-165. Gałdowa zwraca tu także uwagę, że Scheller, odnosząc się do różnych społeczności, zawsze zauważał, że prezentują one obiektywną hierarchię wartości. W optyce kreślonej przez Schellera wartości mieszczańskie czy wytworzone przez masy nie odpowiadają temu, co szlachetne. Dzielone są także te wartości, które są wyższe, zaś niższe, jak hedonistyczne, charakteryzuje przemijalność, a one same prowadzą do alienacji. Mała podzielność dóbr sprowadza problemy osobiste, jak i społeczne.

⁶⁹⁸ Por. Nowak, *Teodycea między św. Augustynem a Leibnizem*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, (4), s. 93-107.

⁶⁹⁹ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 170-174.

własnymi wartościami osoby. Takie podejście stoi w opozycji do współczesnych teorii kompromisu, poszukujących wspólnego stanowiska polegającego na rezygnacji z określonego obszaru własnych zainteresowań, czy wartości, po to by zbliżyć się do drugiej strony. Nie odpowiada także mocno promowanej w środowisku psychologicznym asertywności, często przyjmującej znamiona egocentryzmu, rozumianego tutaj nie w kontekście rozwojowym, a osobowościowym⁷⁰⁰.

Tu autorka zaczyna zwracać się ku jungowskim archetypom. Ważnym wątkiem w myśli Junga jest integracja z cieniem, prowadząca zdaniem autorki do osiągnięcia postawy pokory. Pomaga w jej osiągnięciu także przeżywanie doświadczenia wartości wyższych jako daru, o czym pisał Scheler. Niepowtarzalność każdej osoby, o którą z kolei podkreślał Jaspers, zdaniem Gałdowej wynika z faktu, że człowiek czerpie istnienie z bytu Absolutnego, nadającego mu ową szczególną godność⁷⁰¹. Człowiek odpowiadając na wartość, buduje wartość siebie samego na tym świecie, gdyż: „ontologiczny związek ze źródłem wartości domaga się egzystencjalnego urzeczywistnienia”⁷⁰². Tu także wiara w wartość opiera się na wierze w siebie, we własną, ludzką godność – jest to z kolei według Tischnera fundament życia moralnego osoby ludzkiej⁷⁰³. Człowiek zapytuje, dla kogo on jest wartością, a tu zdaniem Gałdowej jedyną odpowiedź, a także rację relacji z innymi ludźmi, daje religia⁷⁰⁴.

Jung twierdzi, że człowiek nie jest w stanie przekazać werbalnie doświadczeń drugiego etapu rozwoju. Gałdowa przytacza tę myśl i zdaje się sugerować, że istnieje tu zbieżność w przeżywaniu rozwoju jako realizacji oraz doświadczenia wartości⁷⁰⁵. Odczytuje specyficznym – w nakreślonym kontekście – kryzysy jako *próby*, które posiadają wartość inicjacyjną. Dla wierzących, będą one posiadały rys duchowy, dla niewierzących, rozpatrywane będą tylko na planie *życiowym* i psychologicznym. Świat wartości, choć doświadczany subiektywnie, nie jest subiektywistyczny i to on decyduje o inicjacyjnym charakterze wydarzenia, nie zaś jego obiektywna treść. Osoba ludzka może nie przeżyć tej treści we własnym wnętrzu. Inicjacja prowadzi do prawdy, którą autorka rozumie jako obiektywną, jeśli inicjacja jest pomyślnie rozwiązana, czyli przeżywana z jednoczesnym pytaniem o sens. Chodzi tu także o *wyjście*, *wtajemniczenie* i *otwarcie* na tajemnicę. Metafora drogi zostaje dookreślona jako niedokładna, gdyż zawrócenie z określonej ścieżki w realnym świecie nie niesie, w przeciwieństwie do rezygnacji z rozwoju, dramatycznych konsekwencji. Z drugiej strony osoba, która trwa na ścieżce dojrzewania, nie powinna śpieszyć się

⁷⁰⁰ A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 175-180. K. Markert, *Wypracować kompromis*, „Personel i Zarządzanie”, 7 (2008), s. 70-73. A. Hulewska, A. *Asertywność a stres, poczucie własnej skuteczności i satysfakcja z pracy doświadczane przez lekarzy*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 222 (2015), s. 276-283.

⁷⁰¹ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 181-184.

⁷⁰² Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 184.

⁷⁰³ Por. J. Jagiełło, *Józefa Tischnera pytanie o „przeświadczenie podstawowe” Leszka Kołakowskiego*, „Logos i Ethos”, 57, 2021, s. 9-24.

⁷⁰⁴ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 185.

⁷⁰⁵ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 185-187.

z osądem poszczególnych momentów życia, gdyż z punktu widzenia wartości nie mogą zaistnieć jakiegokolwiek nieistotne zdarzenia, czy elementy nienasycone znaczeniem⁷⁰⁶.

Następnie autorka przechodzi do konfrontacji człowieka z pozostałymi archetypami. Ciekawym zabiegiem jest zestawienie owej konfrontacji z określonymi treściami nieświadomymi z trzema klasycznymi dla teologii etapami życia wewnętrznego, które wywodzą się od Orygenesusa i Grzegorza z Nyssy:

- (1) oczyszczenie odpowiada konfrontacji z cieniem oraz postaciami animy i animusa;
- (2) oświecenie obejmuje Starego Mędrca – odpowiednik Logosu oraz Wielkiej Matki odpowiadający biologicznemu komponentowi ludzkiej natury;
- (3) zjednoczenie, będące finałem, osiągnięta harmonia ze sobą i światem⁷⁰⁷.

Doświadczenie wartości, w oparciu o refleksje Thomasa Mertona oraz Tischnera, nie może odbywać się w oderwaniu od ludzi- dla pierwszego, „pustynia” nie ma sensu, jeśli jest ucieczką od ludzi; dla drugiego- „prawdziwym źródłem naszych etycznych doświadczeń jest drugi człowiek (...) To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są pierwsze, ale obecność drugiego człowieka”⁷⁰⁸. Tu autorka powraca do kwestii cienia jako motywu istotnego także dla relacji, gdyż zaprzestanie tłumienia treści niewygodnych wiąże się z wycofaniem projekcji, którą człowiek obciąża innych ludzi i w związku z tym przyczynia się do zwrócenia się ku zdrowszym relacjom. Inaczej, broniąc się przed prawdą o sobie, człowiek zdaje się na niekontrolowane i niepożądane uczucia, obwiniając innych o własne, utajone braki. Człowiek wykształca cień jako konieczny kompleks, pozostały po pierwszym etapie *drogi*⁷⁰⁹. Na dalszych etapach może mieć trudności w spotkaniu z cieniem na skutek rozmaitych przyczyn. Gałdowa wymienia tu: (1) nieświadomość własnych cech negatywnych; (2) brak zgody na samego siebie; (3) ustawiczne poczucie winy, które również prowadzi do projekcji⁷¹⁰. Gałdowa rozpatruje także problem związany z odrzuceniem *persony* czyli *maski*, przy czym niuansuje perspektywę Junga o tyle, że przypomina także starożytne znaczenie maski teatralnej jako przekazującej istotny komunikat o danej postaci, stanowiąc esencję jej wnętrza. Maską może być ponadto związana nie tylko z kłamstwem, ale i, za Kępińskim, z lękiem osoby⁷¹¹. Trzecie znaczenie, jakie można dostrzec w rozważaniach autorki, wiąże się z motywacją chronienia we wnętrzu spraw najcenniejszych, które dokonuje się poprzez zjawisko zdrowego wstydu. Tu jednak autorka dla rozróżnienia proponuje inne pojęcie *zasłony*. Jeszcze inaczej *maski* użyje człowiek, który przywdziewa maskę niejako wbrew sobie, aby spełnić oczekiwania bliskich, nie rozczarować ich. On także nie zasługuje na miano kłamcy – zatem

⁷⁰⁶ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 194-202.

⁷⁰⁷ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 208-209. Zyzak, W. *Tractatulus devotus Florenta Radewijnsa jako przykład duchowości devotio moderna*, „Polonia Sacra” 72 (2011), s. 281-299.

⁷⁰⁸ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 223. T. Merton, *Posiew kontemplacji*, Znak, Kraków 1982, s. 40. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 85.

⁷⁰⁹ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 230-235.

⁷¹⁰ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 237-241.

⁷¹¹ Por. A. Kępiński, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012, s. 75.

klasyczna koncepcja Junga musi zostać poszerzona o rozmaite konteksty. Ostatecznie, jak wyjaśnia Gałdowa, maska, która okłamuje otoczenie, zakładana jest także w sytuacjach skrajnie trudnych. Intencjonalność maski jawi się tu jako problem moralny, ale także związany z ludzkim doświadczeniem akceptującej miłości i ponownie odsyła do chrześcijaństwa, gdyż moralność nie jest domeną psychologii. Miłość, która jest prawdziwa, przechodzi próbę zdjęcia maski, co więcej uświadamia osobie wartość także i tam, gdzie nie była ona jej świadoma. Autorka dostrzega, że wobec najbliższych, strach przed prawdziwym ukazaniem siebie może być największy, a jednak podjęcie ryzyka owocuje nierzadko zbawiennym pogłębieniem relacji międzyludzkich⁷¹².

Podsumowując, Gałdowa w swoich syntezach respektuje teologię klasyczną i współczesną. Jest ona wyznaczana nierzadko przez filozofów, którzy korzystają z fenomenologii czy założeń egzystencjalizmu i reflektują znane wątki teologiczne. Wkład Gałdowej do koncepcji Junga i jej autorskie integrowanie jego perspektywy z perspektywą chrześcijańską polega zatem głównie na włączeniu w jego rozważania pojęcia wartości. Chociaż autor preferował odwoływanie się do archetypów, które szczegółowo opisał, Gałdowa nie wymazuje jego wskazówek, jednak czyni cenne rozróżnienie z wartościami, które mogą wywodzić się z Objawienia, a nie tylko doświadczenia ludzkości. Dodaje ona także pojęcie obiektywnej prawdy, za którym Jung nigdy się ostatecznie nie opowiedział – jego doświadczenie konfrontacji z nieświadomością zbiorową obejmowało doświadczenia danego kolektywu na przestrzeni rozwoju gatunku, wielu pokoleń, biologii i kultury, wątków duchowości w niej zanurzonej, ale nie wprost Boga pojętego po chrześcijańsku jako Boga objawiającego się. Gałdowa otwiera jednak przed wierzącym odbiorcą istotne wątki w dorobku Junga, czym także pragnie pomóc osobom dorosłym, głównie wobec kryzysu wieku średniego. Jej koncepcja jest formą mądrościowego spojrzenia na życie ludzkie. Ostatecznym celem jest wykorzystanie psychologii do spotkania człowieka z Bogiem. Co ważne w przypadku koncepcji Gałdowej, pomimo iż na Zachodzie różni autorzy chrześcijańscy podjęli temat integracji Junga z chrześcijaństwem wcześniej od tej autorki, włącza ona w rozważania innych filozofów i teologów, bardziej charakterystycznych dla kontekstu polskiego. A zatem, koncepcja Gałdowej może przygotować do lektury syntez dziedzin przez polskich duszpasterzy, które zostaną umieszczone w niniejszej pracy w rozdziale 5.

⁷¹² Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 243-254.

4.3. Wiara pacjenta według Viktora Frankla i Antoniego Kępińskiego

O ile powyżej przedstawione koncepcje zawierały wyraźny element teorii klasyków psychologii w spotkaniu z wątkami antropologii chrześcijańskiej, o tyle poniżej zostaną przedstawione refleksje bardziej akcentujące spotkanie z wierzącym pacjentem. Frankl wyraża opinię, że psychiatra powinien powstrzymać się od wszelkich redukcjonistycznych interpretacji objawów czy chorób- nie używać stwierdzenia, że zjawiska te są *niczym innym, jak tylko...* bądź *czymś więcej niż tylko...*⁷¹³. Zauważa w podobnym kontekście, że rzutowanie całej osoby na płaszczyznę psychiatrii prowadzi do redukcji i przytacza przykład Fiodora Dostojewskiego oraz Bernadetty Soubirous. Wyjaśnia, iż można im przyporządkować określone jednostki chorobowe, gdy system nie posiada przestrzeni na opis dokonań artystycznych w przypadku Dostojewskiego oraz zjawisk charakterystycznych dla religii w przypadku Bernadetty⁷¹⁴. Tu także sytuuje się szeroko analizowany przez autora problem godności pacjenta. Wiąże się ona z wolnością i odpowiedzialnością, a także pozostaje celem działań specjalistów wobec powierzonego im człowieka. Jeśli medycyna nie może już nic zrobić, a człowiek nadal żyje, zdaniem Frankla psychiatra powinien do końca zadbać o jego godność, co sam uważa za swoje osobiste *credo*⁷¹⁵. Autor ma także nadzieję dokonać humanizacji psychiatrii poprzez wykorzystanie różnych teorii. Jak pisze: „pod maską choroby znajduje się człowiek”⁷¹⁶.

Autor przedstawia dalej poglądy podobne do myśli Antoniego Kępińskiego. Jak twierdzi: „My, psychiatrzy, zwyczajnie nie znamy odpowiedzi na każde pytanie, a już na pewno nie dysponujemy gotową receptą na to, jak uleczyć wszystkie choroby gnębiące nasze społeczeństwo”. Dalej apeluje, wyróżniając tę część tekstu: „Zacznijmy humanizować psychiatrię, zamiast ją ubóstwiać i w pierwszej kolejności przypisywać psychiatrom atrybuty boskości”⁷¹⁷. Warto zaznaczyć, iż w historii polskiej myśli psychologicznej przykład takiej postawy zarówno na poziomie nauki jak i praktyki lekarskiej dał Antoni Kępiński. Jego podejście, zupełnie odmienne od

⁷¹³ V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 44.

⁷¹⁴ Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 47-48.

⁷¹⁵ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 195.

⁷¹⁶ V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 196. Jest to stwierdzenie podobne do spostrzeżeń Kępińskiego, który stwierdza, że właściwe ujęcie problemów człowieka znajduje się „pod maską jego gestów, mimiki, słów” Por. A. Kępiński, *Autoportret człowieka (myśli, aforyzmy)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1993, s. 29.

⁷¹⁷ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 169.

panujących wówczas tendencji wynikających z ustroju komunistycznego, można nazwać etosem zawodu psychiatry widzianego jako Samarytanin.

Podczas, gdy Frankl krytykował swoich poprzedników – psychologów, postawa Kępińskiego wiąże się ściśle z całościową krytyką nauki, a także jego stylem pracy i pisania, w których godność człowieka wynikała z przekonania, że lekarz ma wykazywać się miłością bliźniego. Choć trudno włączyć w analizy postulatory Kępińskiego – jego postawie w stosunku do pacjentów dowiadujemy się głównie ze wspomnień osób, które poznały krakowskiego profesora, były jego uczniami, rozmawiały z nim na temat chorych lub były jego pacjentami. Jest on tak jak Frankl przykładem pogłębionej, etycznej postawy psychiatry i podobnie jak Frankl czerpie swoje przekonania także z osobistych doświadczeń więziennych podczas wojny, gdzie ludzka godność miała zostać zdeptana, a jednak została ocalona. Oczywiście także lektura dzieł Kępińskiego może wiele ukazać z jego podejścia. Według Jana Ryna Kępiński: *kochał niekochanych*. Do tego stopnia widział w chorym człowieka, że również jego chorobę potrafił rozpatrywać w kategorii jej potencjału, dostrzegał jej twórcze walory. Ryn ponadto pisze o stosunku Kępińskiego do chorych jako o *miłości terapeutycznej* i podkreśla, że stworzył on wzór lekarza o *postawie Samarytanina*⁷¹⁸. Według Andrzeja Jakubiaka z kolei, Kępiński był: „Krystalicznie czystą *anima naturaliter christiana*, tak charakterystyczną dla pierwszych chrześcijan i opartą na Biblii i Dekalogu”⁷¹⁹. Ponadto ten sam autor twierdzi, że: „Kępiński przyjął chrześcijańskie przykazanie miłości bliźniego za podstawową powinność moralną jednostki ludzkiej, oraz za główną dyrektywę deontologii lekarskiej”⁷²⁰. Sam Kępiński opisuje na przykład trzy rodzaje błędów w postawie lekarza: (1) błąd „naukowej obiektywności” (2) błąd „maski” oraz (3) błąd „moralnej oceny”⁷²¹. Wszystkie one wskazują na redukcję osoby ludzkiej, któremu przeciwstawia się widzenie osoby według antropologii chrześcijańskiej, która dla Kępińskiego była pierwotna względem profesji psychiatry.

Powracając do koncepcji Frankla, przytacza on opinię Victora von Weizsackera, która także potęguje konieczność zajęcia przez lekarza pokornej postawy. Jest to widoczne zwłaszcza wobec osób chorujących terminalnie. Weizsacker twierdzi, że, jak streszcza autor: „(...) chory jako cierpiący w pewnym sensie góruje nad lekarzem. Lekarz uświadamia to sobie bardzo wyraźnie, gdy opuszcza pacjenta (...) nie może zbliżyć się do [nieuleczalnie chorych-przyp.J.M.-D] bez pewnego wstydu. Albowiem lekarz bywa bezradny i niezdolny do tego, aby o własnych siłach wyrwać śmierci jej ofiarę. Pacjent jest natomiast człowiekiem, który opiera się losowi, w ciszy przyjmując

⁷¹⁸ Z. J. Ryn, *Antoni Kępiński- wzór lekarza...*, dz. cyt., s. 109-114.

⁷¹⁹ Por. A. Jakubiak, J. Masłowski, *Antoni Kępiński- człowiek i dzieło...*, dz. cyt., s. 310.

⁷²⁰ Por. A. Jakubiak, J. Masłowski, *Antoni Kępiński- człowiek i dzieło...*, dz. cyt., s. 319.

⁷²¹ Por. A. Kępiński, *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 127-162, 290-291.

cierpienie, i w ten sposób na poziomie metafizycznym osiąga coś realnego- podczas gdy lekarz w sferze fizycznej, w sferze swoich lekarskich obowiązków, zawodzi”⁷²².

Autor obserwuje w swoim środowisku postawy zupełnie odmienne od własnych propozycji. Przykładem jest promocja eutanazji, co mocno łączy się z tematem godności. Jest to problem, który objawia jego zdaniem nihilizm – wyżej ceni się tu wartości utylitarne niż godność człowieka⁷²³. Ponadto, jak argumentuje w jednej ze swoich prac, człowiek chory będąc obiektem miłości swoich bliskich, jest niezastąpiony nawet wobec faktu, że w sytuacji nieuleczalnej choroby zmierzającej do śmierci pozostaje bierny⁷²⁴. Również wobec zagadnienia samobójstwa autor zabiera głos i twierdzi, że życie człowieka posiada swoje zasady, które sprawiają, że samobójstwo nie jest możliwe do akceptacji. Człowiek nie powinien za wszelką cenę starać się *wygrać życia*, gdyż nie to stanowi owe zasady, ale z *gry*, jaką życie stanowi, nie wolno mu zrezygnować⁷²⁵.

Frankl zauważa dalej, że pacjent posiada obszary, które chce chronić i ma do tego pełne prawo. Podnosi tutaj kwestię wiary. Inspiracją zaczerpniętą od Schelera jest interpretacja wstydu jako ochrony wartości osoby, a sam Frankl zauważa, że podobnie jak w innych dziedzinach, uczucie to występuje w religijności. Pacjent często obawia się lekarza, który klasyfikowałby religijność w kategoria *nic więcej jak*⁷²⁶. Podobne zjawiska powodują wyodrębnioną przez autora *nerwicę jatrogenną*, czyli spowodowaną przez lekarza, który traktuje pacjenta na wzór maszyny czy mechanizmu⁷²⁷. W innej pracy podkreśla, zwracając się do innych psychiatrów: „Musimy zdać sobie sprawę, dokąd prowadzi praktyka psychoterapeutyczna, nieuznająca wartości i sensu, którymi pacjent kieruje się w życiu: w takiej sytuacji pacjent nie jest traktowany poważnie jako człowiek”⁷²⁸.

Lekarz powinien przyjąć zdaniem autora właściwą postawę do wykonywania swojego zawodu także jako osoba ludzka. Jak twierdzi: „Zawód lekarza tworzy dla jego osobowości tylko ramy dla ciągle nowych okazji, aby spełniał się poprzez osobiste zaangażowanie, a nie tylko zawodowe umiejętności. To, co w czynnościach lekarskich wykracza poza ścisłą domenę medycyny, element osobisty, ludzki, to właśnie nadaje sens tej pracy, to właśnie sprawia, że jest niezastąpiona”. Jak się zdaje, autor dotyka tu tematu uprzedmiotowienia samego siebie a także ryzyka wypalenia zawodowego u lekarzy⁷²⁹.

⁷²² Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 131.

⁷²³ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu...*, dz. cyt., s. 219- 220.

⁷²⁴ Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s.78- 79.

⁷²⁵ Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., 81.

⁷²⁶ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 68.

⁷²⁷ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 137.

⁷²⁸ Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 42.

⁷²⁹ Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 132-133. M. Mamara-Studzińska, A.Tylec, A. Kudlik, M. Matuszczyk, S. Murawiec, *Analiza zjawiska wypalenia zawodowego w grupie lekarzy psychiatrów – przegląd*

Frankl rozpatruje możliwość pomocy wierzącemu pacjentowi, gdyż jak gdyby odwołuje się do uniwersalności pojęcia Boga. Równocześnie, uznaje możliwość Jego nieobecności w sensie fenomenologicznym, gdyż, jak twierdzi, Bóg jest wówczas nieświadomiony. Frankl posuwa się nawet do twierdzenia, że terapeuta bywa przekonany o obecności nieświadomionego obrazu Boga u pacjenta, adekwatnego do własnego obrazu Boga. Na tym etapie Bóg nieświadomiony *jeszcze nie stał się* świadomy pacjentowi. Terapeuta nie jest jednak oczywiście kapłanem⁷³⁰. Jednocześnie, Bóg zawsze pozostaje jakoś poza zasięgiem jednostki, co widać na przykład w stwierdzeniu Frankla, że: „(...) ostateczna prawda nie jest prawdą uniwersalną, ponieważ nie jest ogólnie dostępna. Człowiek musi pozostać na jednym z aspektów całej prawdy. To samo odnosi się do Boga, którego jesteśmy w stanie poznać jedynie w ograniczonym stopniu”⁷³¹. Jak jednocześnie podkreśla autor, w temacie wiary terapeuta może jedynie czekać na spontaniczne przejawy religijności pacjenta, co więcej powinien wytrwale na nie oczekiwać i nigdy nie sugerować czegoś, co nie objawiło się na terapii z inicjatywy pacjenta⁷³².

W świetle ukazanych wyżej rozważań, dotyczących pogranicza dziedzin należy przywołać także temat analizy egzystencjalnej oraz jej znaczenia dla wierzących pacjentów. Obszar, jakim zajmuje się logoterapia oraz przede wszystkim analiza egzystencjalna, jest jak podkreśla Frankl pograniczem między medycyną a filozofią. W obrębie tej granicy porusza się jego zdaniem także duszpasterstwo lekarskie: między medycyną a religią. Chociaż w obrębie zagadnień na pograniczu duchowości i nauk o człowieku, żadna z nich nie jest dominująca, to jednak według samego Frankla, uwzględnienie ich niesie ze sobą dużo nadziei na pełniejszy obraz pacjenta i wgląd w jego problemy⁷³³.

Autor zauważa, że w wielu nurtach terapeutycznych dostrzega się terapeutyczne wartości Spowiedzi. Podkreśla, że u podstaw samej psychoterapii, zwłaszcza w nurcie psychoanalitycznym, stała tzw. *świecka spowiedź*. Dodaje także, że celem logoterapii, w tym przede wszystkim analizy egzystencjalnej, jest między innymi duszpasterstwo lekarskie⁷³⁴. Zaznacza jednak od razu, że terapeuta niewiele może zaoferować pacjentowi, który jest wierzący i prawidłowo uformowany religijnie. Wówczas, poprzez konfrontacje z metafizyczną tajemnicą, pacjent odnajduje w niej spokój. Również intencją Frankla nie jest konkurencja z duchownymi. Wskazuje on jedynie na

badań, „PSychiatria” 15 (2018) nr 1, s. 35-38

⁷³⁰ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 95-97.

⁷³¹ O autora nie zmierza do pochwały subiektywizmu, a jedynie jest wyrazem pokory człowieka wobec zagadnień wiary. Odpowiedzią na wątpliwości człowieka byłoby tu skonfrontowanie go z danymi Objawienia, jednak tu także system Frankla napotyka na konieczność wprowadzenia współpracy duszpasterskiej V. E. Frankl, *Wola sensu...*, dz. cyt., s. 124.

⁷³² Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 95.

⁷³³ Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 245.

⁷³⁴ Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty...*, dz. cyt., s. 230.

poparcie swojej perspektywy opinię dr. W. Schultego, że nierzadko w sposób nieunikniony terapeuta bywa duszpasterzem. Autor zauważa jednak, że duchowni i terapeuci mają rozbieżne cele - podczas gdy pierwsi chcą prowadzić ludzi do zbawienia, zadaniem drugich jest jedynie doprowadzić ich do zdrowia. Wyraża tu także ciekawą opinie, że gdyby duchowni lepiej znali psychologię, stawialiby ludziom wyzwania duszpasterskie bardziej odpowiadające ich możliwościom, a wówczas spotkania z kierownikiem duchowym byłyby być może równie skuteczną formą pomocy, jak terapia. W terapii zaś autor widzi możliwość uleczenia negatywnych i destrukcyjnych przejawów religijności jako skutku ubocznego, o ile pacjent otworzy się na tego rodzaju wątek pracy.

Sama logoterapia pozostaje systemem neutralnym wobec wierzących i niewierzących pacjentów. Religia staje się w terapii wątkiem bardzo ważnym. Aby zachować jednak szerszą perspektywę, dopuszcza pracę zarówno z pacjentami wierzącymi w Boga, jak i ujętą szerzej wiarę w sens. Tu także widzi legitymizację swojej perspektywy wobec teorii nie uwzględniających odniesienia do Boga⁷³⁵.

Logoterapia nie może przyjąć perspektywy wartościującej, choć jednocześnie autor dostrzega, że w innych nurtach psychologii, poza logoterapią, zachodziły w historii podobne zjawiska dewaluujące wiarę. Frankl podkreśla, że ważnym przyczynkiem dla całościowego podejścia i nieignorowania wątku religijności jest fakt, że osoba jest całością, a sama religijność odgrywa znaczącą rolę dla jej egzystencji. Pacjent zresztą często wprowadza temat wiary na terapię i ignorowanie tego nie wydaje się uprawnione. Inaczej jednak, gdy temat wiary wprowadza sam lekarz - tu autor zgadza się ze środowiskiem psychologów i wyraża opinię, iż wówczas mogłoby to wiązać się z ryzykiem nadużywania władzy, jaką z konieczności narzuca sytuacja terapeutyczna. Dlatego też według autora: „Prowadzenie człowieka dalej niż do miejsca, w którym przeżywa on swoje istnienie w całej jego głębi jako odpowiedzialność, nie jest ani możliwe ani potrzebne”⁷³⁶.

Zagadnienia odpowiedzialności i sensu są kluczowe w logoterapii, ale jednocześnie nie sprowadzają się do sugerowania odpowiedzi na pytanie *wobec czego* człowiek ma być odpowiedzialny, czy też *jaki jest dokładnie* sens życia. Zawsze pozostaje on sprawą w dużej mierze indywidualną, która musi być skonfrontowana i zobiektywizowana z *nadsensem*. Przyjęcie odpowiedzialności i znalezienie unikalnego sensu w życiu jest zatem kresem logoterapii i terapii egzystencjalnej. Frankl poprzestaje na swojej syntezie, stale podkreślając, że dalej pójść nie może.

⁷³⁵ Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 230-233.

⁷³⁶ Por. V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 236-238.

Najważniejsze dla niego jest pozostawienie *otwartej bramy do wymiaru nadludzkiego* i oddalenie zagrożenia wynikającego z redukcjonizmu obecnego w wielu nurtach terapeutycznych⁷³⁷.

4.4. Spotkanie lekarza i pacjenta według Jamesa Griffitha

James L. Griffith to współczesny psychiatra i autor opracowania: *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi*, w którym we wstępie deklaruje wiarę chrześcijańską⁷³⁸. Jak przyznaje, do napisania opracowania skłoniło go kilka spostrzeżeń: (1) zjawisko pomijania religii w kontekście leczenia klinicznego; (2) sytuacja wierzących chorych, którzy rzadko przedstawiają problem powiązany z religią jako kliniczny; (3) wpływ wiary religijnej na zaufanie do zespołu medycznego. Problem pomijania religii wydaje się autorowi zaniedbany, sam jednak zauważa ogromny wpływ wiary, zarówno pozytywny, jak i negatywny, na życie znacznej części pacjentów. Griffith podkreśla, że poruszone zagadnienie jest szczególnie ważne w obliczu samego procesu pomocy, sytuacji przemocy, zagrożenia samobójstwem, zaniedbania siebie i odmowy leczenia. W jego ujęciu lekarze psychiatrzy mogą jednak pomagać osobom wierzącym, gdyż mogą ich wesprzeć przynajmniej w części ich specyficznych problemów.

Griffith od początku opracowania zgłasza postulat, aby wspierać korzystne dla jednostek i ich otoczenia komponenty religii. Zwraca też uwagę na możliwość naprawy błędów religijnych osoby cierpiącej. W jego opinii nawet niewierzący specjalista może w tym znaczeniu posłużyć się wiedzą religijną i pomóc pacjentowi, który oprócz swej choroby dodatkowo cierpi emocjonalnie, gdy na przykład wierzy, że jego choroba jest karą od Boga albo, że Bóg jest wobec niego wrogi⁷³⁹. Griffith zauważa nawet, że czasem pozycja niewtajemniczonego słuchacza pozwala na lepszy kontakt, gdyż znając daną tradycję religijną, dwie osoby rozmawiają o ważnych wątkach wybiórczo, tu zaś osoba wyjaśnia lekarzowi całość swojej perspektywy. Ten postulat koresponduje z badaniami empirycznymi pokazującymi wzrost skuteczności terapii prowadzonej z uwzględnieniem czynnika religijnego, niezależnie od samej wiary terapeuty⁷⁴⁰.

⁷³⁷ V. E. Frankl, *Lekarz i dusza...*, dz. cyt., s. 238-239. Por. R. Kowalski, *Wizja człowieka w nauczaniu ks. Aleksandra Zienkiewicza*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2019) nr 1, s. 123-132

⁷³⁸ J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi. Wskazówki dla terapeutów i szukających pomocy.*, WAM, Kraków 2013, s. 14-16.

⁷³⁹ Por. J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 22-29; 34-39; 177-178; 335- 346.

⁷⁴⁰ Por. L. R. Propst, R. Ostrom, Ph. Watkins, T. Dean, *Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Cognitive-behavior Therapy for the Treatment of Clinical Depression in Religious Individuals*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 60 (1992) 1, 94-103. K. Laad, B. Spilka, *Psychologia modlitwy*, WAM, Kraków 2014, s. 145-182.

Według Griffitha terapeuta nie powinien oceniać moralności, może jednak uczynić te kwestie tematem dialogu, który jest częścią wchodzenia w świat pacjenta. Jest to trudne, gdyż jego zdaniem przez znaczą część XX wieku, wśród samych klinicystów i ich pacjentów, stopniowo budowano tendencję do unikania problematyki religijnej podczas wszelkiego rodzaju terapii. Wyznawanie wiary w Boga zostało uznane za kwestię bardzo osobistą i wręcz nie podlegającą żadnym ocenom, zwłaszcza pod kątem związku ze zdrowiem. Autor podkreśla jednak, że był to raczej finał ukazywania religii w sposób jednostronny i niedocenianie jej walorów wspomagających zdrowienie⁷⁴¹.

Co interesujące, zdaniem autora istnieje także możliwość utożsamiania przez klinicystę wierzącego pacjenta z osobą wykluczoną ze współczesnej kultury ze względu na coraz bardziej marginalizowane przekonania religijne. Wówczas każdy psycholog powinien szczególnie mocno podjąć inicjatywę współpracy, aby przeciwdziałać stygmatyzacji społecznej i wspomnianemu wykluczeniu. Griffith wymienia też, w jakie konkretne zjawiska i elementy religijności może wśluchać się klinicysta. Są to: idiomy religijne, metafory dotyczące Boga lub duchowości, narracje dotyczące doświadczenia religijnego – mające początek, środek i koniec, przekonania religijne, modlitwy oraz inne przejawy wewnętrznego dialogu religijnego, praktyki duchowe, rytuały, wspólnotowe życie religijne, zobowiązania etyczne czy duchowość, która nie pochodzi wprost od formalnej religii. Jako wstęp, autor proponuje uniwersalny teren tematów egzystencjalnych. Podkreśla, że spotkanie przeżyte we właściwej, personalistycznej atmosferze otwartości raczej generuje niż pochłania energię emocjonalną osoby pomagającej⁷⁴². Ta opinia znajduje potwierdzenie w licznych analizach skuteczności różnych rodzajów terapii. Wskazują one, że przebieg relacji między terapeutą a pacjentem ma kluczowe znaczenie dla jakości i efektów tego procesu⁷⁴³.

Griffith podkreśla też istnienie opinii na temat szkodliwości religii i generowania przez nią cierpienia. Jako, że niemal każdy psychiatra napotkał w swej praktyce podobne problemy, próbuje w ten sposób usprawiedliwić postawę lekarzy stroniących od problematyki religijnej⁷⁴⁴. W całej pracy autor wyważa jednak tę perspektywę, pokazując zalety wiary religijnej, przy czym jako lekarz nie ma na myśli ewangelizacji, ale korzystanie z wiary, którą pacjent już posiada. Wiara, w perspektywie Griffitha, posiada wartość jako zmierzająca do uzdrowienia pacjenta. Według niego

⁷⁴¹ Por. J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 34-39, 97- 98.

⁷⁴² Por. J. L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 106-140..

⁷⁴³ A. Szymańska, K. Dobrenko, L. Grzesiuk, *Cechy i doświadczenia pacjenta z przebiegu psychoterapii oraz skuteczność psychoterapii. Podejście strukturalne*, „Psychiatria Polska” 51 (2017) nr 4, s. 619-631.

⁷⁴⁴ J. L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 335. D. Ucińska, *Levinas i Husserl: transcendentna intersubiektywność*, „Ruch Filozoficzny” 72 (2016) nr 3, s. 53-73.

każda religia dostarcza map umożliwiających poruszanie się po cierpieniach życia, osłanianie przed ich intensywnością oraz organizowanie sposobów radzenia sobie. Autor nie poddaje jednak opracowaniu poszczególnych religii – zamiast tego zwraca uwagę na wspólne mianowniki. Należą do nich kontakt z bóstwem i wynikający z niego rozwój wewnętrzny, czy przynależność do grupy religijnej, która spełnia rozmaite potrzeby człowieka, w głównej mierze analogiczne wobec faktu przynależności do rodziny⁷⁴⁵.

Wobec powyższych rozważań należy jednak zaznaczyć, że praca Griffitha jest skierowana przede wszystkim do lekarzy psychiatrów, zwłaszcza takich, którzy osobiście wyznają inny światopogląd niż pacjenci. Autor przedstawia pomysł na spotkanie wśród różnic, nieraz tak głębokich, że powodują odrzucenie treści niezgodnych z własnym systemem przekonań, co dzieje się zarówno u lekarza, jak i u pacjenta. Autor przekonuje jednak, że zaprzestanie refleksji i dialogu powoduje jeszcze większą polaryzację, a ze swojej strony praktykuje wywiad zawierający treści religijne. W ten sposób możliwe jest włączenie do procesu zdrowienia autonomii pacjenta, w tym jego wiary⁷⁴⁶.

Griffith opisuje wiele przypadków pomocowych rozmów, zaś przebieg kontaktu z pacjentem inspirowane koncepcją Emanuela Levinasa. Pacjent, wyznawca religii, jest postrzegany przez lekarza o odmiennej wierze jako *Inny*, wobec którego zachodzi bardziej naturalny mechanizm – dystans i odrzucenie. Postulowana postawa lekarza przeczy jednak normalnym oczekiwaniom i zachowaniu typowego pacjenta, gdyż poprzez uświadomienie inności możliwe jest odwrócenie narzucającej się reakcji u lekarza, co dalej zmienia cały proces spotkania⁷⁴⁷. Jest to wręcz zdaniem autora – na poziomie etycznym - obowiązek każdego człowieka, nie tylko lekarza.

Co ciekawe, Griffith jako psychiatra zauważa także związek swojej dziedziny z egzystencjalizmem, zwłaszcza w koncepcjach Martina Heideggera, Martina Bubera i właśnie Levinasa. Na przykład podaje, że udowodniono bliskość położenia w mózgu systemów umożliwiających dialog, z ośrodkami odpowiedzialnymi za empatię; zaś podstawą spotkania opisywanego już wcześniej przez filozofów są właśnie dialog i dostrojenie międzyosobowe. Autor podkreśla w innym miejscu, że mózg ludzki ma wbudowane miejsce na *Innego* z koncepcji Levinasa poprzez fakt posiadania neuronów lustrzanych⁷⁴⁸.

⁷⁴⁵ Por. J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 44.

⁷⁴⁶ Por. J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 337-341.

⁷⁴⁷ J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 83; 342. D. Ucińska, *Levinas i Husserl: transcendentna intersubiektywność*, „Ruch Filozoficzny” 72 (2016) nr 3, s. 53-73.

⁷⁴⁸ J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 77. P. Gładziejewski, *Czy empatia jest symulacją mentalną? Dyskusja z podejściem reprezentacyjnym ugruntowanym w koncepcji neuronów lustrzanych*, „Diamteros” 27 (2011), s. 108-129.

Rozumienie siebie jest ściśle powiązane z etyczną odpowiedzialnością za *Innego*. Dopiero perspektywa całości *ja* i *Inny* odślania *nieskończoność*, podczas gdy *perspektywa całościująca* opiera się na zamknięciu. Jest ona ograniczeniem spojrzenia i rozszerzaniem egocentryzmu, który prowadzi zdaniem autora także w społeczeństwie do wyzysku i przemocy. Inaczej jest, gdy: „Dialog pozwala ludziom na pozostawanie w relacjach, które nie są określone przez zależność lub kontrolę”⁷⁴⁹. Klinikysta ma zatem stworzyć warunki do dialogu, w tym także chronić inność pacjenta, zamiast go piętnować⁷⁵⁰. Griffith konkluduje: „Czuję się zobowiązany do stworzenia przestrzeni dla drugiego niezależnie od moich przekonań czy praktyk”⁷⁵¹.

Interwencja terapeutyczna wobec pacjenta religijnego, jak podkreśla, niesie ze sobą ważne elementy, których pominięcie, oczywiście w większości przypadków nieintencjonalne, może zniweczyć możliwość kontaktu i naruszyć zaufanie. Autor podkreśla, że rodzina i pacjent mogą interpretować dane zachowanie, rozpoznane jako chore, jako pochodzące z Bożego natchnienia. Z kolei interpretacja lekarza, jeśli zostaje nieumiejętnie podana, może poniżyć pacjenta. Ponadto brak świadomości emocjonalnego doświadczenia drugiej osoby sprawia, że ona może czuć się zredukowana, ograniczona lub uczyniona niewidzialną przez badawcze spojrzenie. Autor podkreśla, że bezwzględnie należy podczas rozmowy monitorować zmiany znaczenia i władzy pomiędzy pacjentem a lekarzem. Dlatego też autor doradza cierpliwe wysłuchanie, któremu towarzyszy szczerze zaniepokojenie, a dopiero później proponuje, aby pacjent zaufał medycznemu podejściu i doświadczeniu lekarza⁷⁵². Płaszczyzna ludzka ponownie zatem, jak to było u Frankla, dominuje nad płaszczyzną medyczną czy psychologiczną.

Także podstawowa wiedza dotycząca struktury grup religijnych oraz ich zasad pozwala zająć zdaniem Griffitha właściwą pozycję dialogu tak, aby nie zostać uznanym za *zbyt odmiennego* – tu klinikysta musi okazać wstępnie dużo większą otwartość, niż pacjent. Kontakt, który jest najbardziej pomocny, autor opisuje jako na tyle bliski, by możliwa była rozmowa, jednocześnie nie aż tak bliski, by stanowić w odbiorze pacjenta zagrożenie dla jego przekonań. Na każdym etapie jest to spotkanie uwarunkowane ponownie *innością* – autor podkreśla, że ta cecha pacjenta może być pouczająca dla samego lekarza. W trakcie tego dialogu pacjent może zaufać, by odsunąć nieco

⁷⁴⁹ J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 344- 345. Interesującą perspektywą wypracowaną na gruncie polskim jest koncepcja „ojca” i „syna” oraz „pana” i „niewolnika”, którą opisuje kontynuator myśli personalistycznej Jana Pawła II - Stanisław Grygiel – por. S. Grygiel, *Kimże jest człowiek?* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 1995; s. 151- 164. W jego ujęciu jednak nie tyle spotkanie, ile relacja ojcowsko-synowska, pozwala unikać używania drugiego człowieka.

⁷⁵⁰ Jak szerzej wyjaśnia autor ma to miejsce, gdy: „Piętno religijne ujawnia się w motywowanych przeciwprzeniesieniach impulsach do lekceważenia, wyrażania pogardy, unikania kontaktów z ludźmi religijnymi, kiedy ich religijność szkodzi ich własnemu zdrowiu lub zdrowiu innych” J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 345.

⁷⁵¹ Por. J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 34.

⁷⁵² Por. J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 272-287.

perspektywę religijną, która jest obronna i stać się po prostu osobą, jak w innych relacjach. Zadaniem nie jest wszak uczynienie wierzącego pacjenta przez lekarza *obywatelem świata*, ale inicjacja dialogu i przez to poprawa zdrowia pacjenta⁷⁵³.

Spotkanie *twarzą w twarz* okazuje się rozwijające dla terapeuty. Griffith ujmuje to następująco: „Takie spotkania sprawiają, że moje człowieczeństwo jako klinicysty jest ciągle żywe”⁷⁵⁴. Co ważne, indywidualna duchowość, nad którą można pracować według Griffitha w terapii, w dalszej perspektywie poszerza możliwości dialogu z obu stron⁷⁵⁵. Możliwe jest zatem według niego zadanie pytań, które są dowodem zainteresowania światem pacjenta, na przykład: (1) Czy pacjent modli się w intencji problemu i czy może podzielić się słowami swojej modlitwy; (2) Czy pacjent uznaje, że Bóg zna cel jego życia i czy w tym kontekście ma On jakąś wolę odnośnie wyniku bieżącej terapii; (3) Czy lekarze działają zgodnie z Jego wolą, czy też wbrew tej woli; (4) Czy w planie pacjenta na leczenie problemu, prócz modlitwy i innych elementów religijnych, istnieje miejsce na element leczenia medycznego i jeśli tak, jak pacjent określiłby owo miejsce; (5) Czy jakieś praktyki religijne wzmacniają obecnie pacjenta; (6) Czy jakaś wspólnota religijna jest dla pacjenta wsparciem. Griffith dodaje, że lekarz, który dostroi się do struktury interpretacji świata przez pacjenta, odniesie prawdopodobnie sukces przy namowach na kontrakt terapeutyczny, jak i przyjmowanie leków. Może zasugerować, że na skutek leczenia powinna poprawić się perspektywa życiowa pacjenta, także jego życie duchowe. Można to uczynić na przykład pytając, czy pacjent czuje, że wraca do stanu, w jakim przed chorobą znał siebie; czy przybliży się do obrazu osoby, którą chciałby być; czy w trakcie leczenia odczuwa obecność Boga raczej z łatwością, czy też z trudem. Można także zadać pytanie ogólne o poprawę bądź pogorszenie ważnych dla pacjenta relacji⁷⁵⁶.

Autor dzieli się także odważną w swoim środowisku opinią, że modlitwa, jak i recytacja Pisma Świętego może niewiele różnić się od metod leczenia depresji obecnych w nurcie terapii poznawczej. Nie stanowi to wskazania do zastąpienia leczenia, jednak niektóre elementy religijne warto wykorzystać, by zaangażować też świat pacjenta. Niekoniecznie trzeba stosować tu fachowy język dotyczący zniekształceń poznawczych albo myślenia katastroficznego⁷⁵⁷.

⁷⁵³ Por. J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 96-97, 335-350.

⁷⁵⁴ J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 351., o czym będzie jeszcze mowa w innym paragrafie – wówczas w sposób bardziej szczegółowy zostanie opisana pożądana zmiana perspektywy pacjenta na swoją religijność i duchowość.

⁷⁵⁵ Por. J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 347.

⁷⁵⁶ J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 274-276. Jak podaje autor, jeden z pacjentów, na skutek uwspólniania perspektywy medycznej i religijnej, opisał swoje leczenie litem, cytując fragment życia Eliasza, gdy doświadczał on Boga w lekkim powiewie wiatru - jako ułatwiające to doświadczenie Boga opisał właśnie zażywanie litu J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 304-305.

⁷⁵⁷ Por. J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 285.

Podsumowując wkład tego autora, cenna wydaje się być perspektywa dla lekarza, aby interweniować na każdym możliwym poziomie – ciała, psychiki i ducha, zaczynając jednak od poziomu spotkania. To w nim zaś znajduje się poziom *zwykłego cierpienia*, usytuowany niejako obok objawów, które świadczą o chorobie. Objawy widziane dopiero na tle doświadczenia pacjenta – jego światopoglądu, wartości, moralnego rozumowania, którymi pacjent się dzieli, a których słuszność lekarz potwierdza – są możliwe do zrozumienia. Całkiem inaczej prezentują się one w świetle znaczeń, jakie pacjent im przypisuje, a to prowadzi do skutecznej interwencji – również z użyciem owych znaczeń⁷⁵⁸. Na koniec warto dodać, iż postulaty Griffitha posiadają ugruntowanie także w badaniach empirycznych- analizy już z początku lat 90 wskazują, że wykorzystanie treści religijnych podczas terapii, niezależnie od osobistej wiary i światopoglądu terapeuty, pozwala na osiągnięcie lepszych efektów procesu leczenia⁷⁵⁹.

Podsumowanie

Podsumowując powyższe rozważania w kontekście współpracy dziedzin teologii oraz psychologii warto wziąć pod uwagę kontekst roli osoby, która stosuje pomoc psychologiczną. Jest to rola, jakiej podejmują się sami duszpasterze, bądź w przypadku głębszych problemów stawiają granicę i wówczas starają się współpracować lub odsyłać osoby potrzebujące do psychologa, terapeuty bądź psychiatry. Z drugiej strony nierzadko zdarzają się przypadki samych terapeutów – psychologów, czy psychiatrów, którzy deklarują się jako niewierzący. Już amerykańskie badania tej cechy z 1914 roku ukazały, że wśród naukowców, sami psychologowie są jedną z rzadziej deklarujących wiarę grup. Wówczas ten odsetek wyniósł ok. 24 proc. Kolejne badania prowadzone w różnych okresach XX wieku pokazywały podobne tendencje zawierające się w przedziale między 20 a 30 proc. Na polskim gruncie, w 2017 roku, 55 proc. naukowców z dziedziny psychologia opisało siebie jako osoby wierzące, przy czym część z nich uznała, że jest to wiara z dużymi wątpliwościami⁷⁶⁰.

⁷⁵⁸ Por. J.L. Griffith, *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 334.

⁷⁵⁹ Por. Propst L. R., Ostrom R., Watkins Ph., Dean T., Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Cognitive-behavior Therapy for the Treatment of Clinical Depression in Religious Individuals, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 60 (1992) 1, 94-103.

⁷⁶⁰ Por. A. Gołąb, *Wiara lub niewiara polskich naukowców w boga a ich poglądy na relację między nauką a religią*, *Roczniki psychologiczne*” 20 (2017) nr 1, s. 63-79.

Problem konfliktu między światopoglądem samego psychologa, czy psychiatry a jego pacjentem może być realną przeszkodą w podjęciu relacji terapeutycznej. Wydaje się, że kluczowe jest tutaj nastawienie samego terapeuty, który powinien zawsze uszanować poglądy swojego pacjenta i pozwolić mu *być sobą*, bez nakładania na niego własnych uprzedzeń. Takie podejście można nazwać fenomenologicznym lub personalistycznym. Wówczas to sam pacjent staje w centrum zainteresowania relacji terapeutycznej, która powinna służyć przede wszystkim zaradzeniu jego problemom, a nie dowartościowaniu samego terapeuty, czy próbie narzucenia jego sposobu oglądu świata.

W niniejszym rozdziale psychologowie, psychiatry i terapeuci prezentowali swoje doświadczenia oraz propozycje przyłączania wątków religijnych do terapii, nakreślali problematykę podejścia do pacjenta, a także przedstawiali wątki wspólne dla duszpasterstwa oraz psychologicznego opisu ludzkiej egzystencji. Chociaż ich perspektywa jest odmienna od duszpasterskiej, ich wkład jest cenny z punktu widzenia analizowanej problematyki.

Co także istotne, aby umożliwić obronę współpracy dziedzin i zachowania samego duszpasterstwa jako nieredukowalnego do innych obszarów pomocy człowiekowi na forum zawodów medycznych i psychologicznych. Jako, że w ostatnim rozdziale niniejszej pracy zostaną zaprezentowane podobne refleksje, jednak tym razem będą je podejmować osoby duchowne, dla których psychologia jest drugą dziedziną po teologii, wierzący autorzy psychologiczni zabierają również istotny głos. A zatem podczas, gdy niniejszy rozdział stanowi kolejne przybliżenie do interesującego nas tematu współpracy dziedzin, ostatni zaprezentuje pewne rozwiązania już wypracowane, które widać w polskiej praktyce duszpasterskiej w XX i XXI wieku. Ich zakres pomoże zarówno ocenić, które koncepcje psychologiczne, lub ich wybrane elementy, należy bez obaw włączać do duszpasterstwa a także wskaże ewentualne obszary, w których brakuje teologicznego, duszpasterskiego opracowania. Wówczas być może raz jeszcze powyższe wypowiedzi psychologów, psychiatrów i terapeutów naświetlą obszar, który pozostaje do pracy.

Rozdział 5. Zastosowanie teorii psychologicznych w duszpasterstwie według polskich autorów

Niniejszy rozdział, jako ostatni w pracy, w sposób szczególny zadaje pytanie o kształt duszpasterstwa, które zawiera treści psychologiczne lub do nich odsyła, sugerując wiernym zatroszczenie się nie tylko o zdrowie duchowe, lecz również psychiczne. W poprzednich rozdziałach ukazanie, że teologia zawsze w pewien sposób zajmowała się również psychologią, a także wskazanie argumentów, wedle których w życiu osób wierzących psycholog nie powinien działać samodzielnie- bez wsparcia innych dziedzin mówiących o człowieku, doprowadził do nakreślenia kontekstu, w którym istnieje w duszpasterstwie potrzeba dialogu z psychologią. Istnieje także w tym kontekście w teologii wyraźna potrzeba wypracowania bardziej uniwersalnego spojrzenia na kwestię obecności psychologii w życiu współczesnego człowieka. Jak zostało to ukazane, duszpasterstwo w XX i XXI w. oscyloowało pomiędzy nieufnością i nadmierną fascynacją wobec psychologii, toteż problem wciąż jawi się jako nierozwiązany. Dany temat, w jednym środowisku już oczywisty, w innym znów będzie odczytywany jako kontrowersyjny. Prezentowane poniżej koncepcje mają za zadanie wskazać, w jakich obszarach konkretnie duszpasterska współpraca teologii z psychologią już funkcjonuje.

W niniejszym rozdziale zostaną zatem ukazane przykłady publikacji oraz rekolekcji łączących teologię z psychologią, których dokonali współcześni, polscy autorzy. Ich oddziaływanie jest obecne w Polsce u schyłku XX i w XXI w. W większości są to osoby duchowne, które uwzględniają koncepcje psychologiczne w pracy duszpasterskiej lub dokonują pewnej teoretycznej syntezy w ramach refleksji naukowej. W ich pracy ważne będą wątki, które pojawiały się już w historycznych koncepcjach, lecz za pewne obecne będą także odniesienia do nowych koncepcji. Wybrani autorzy to Karol Meissner, Józef Makselon, Marek Dziewiecki, Józef Augustyn, Andrzej Jastrzębski i Krzysztof Grzywocz. Pojawi się również podejście zaproponowane przez małżeństwo terapeutów chrześcijańskich, którzy opracowali duży zakres materiału psychologicznego, włączając go w perspektywę chrześcijańską – Moniki i Marcina Gajdów. Rozdział niniejszy ma za zadanie wyłonić zarówno wątki psychologiczne, jak i kierunki czy koncepcje w psychologii, które okazują się zdaniem autorów najbardziej pomocne. To pokaże specyficzny, polski kontekst dialogu obu dziedzin. W wypowiedziach autorów znajdą się także wątki teologiczne, które w sposób szczególny korespondują z twierdzeniami psychologii, co nie pozostaje bez wpływu na duszpasterską wartość

ich połączenia. Jednocześnie ważne będą uwagi odnośnie wątków teologicznych, które są właściwe wyłącznie dla chrześcijańskiej perspektywy i w psychologii nieobecne. Wydaje się, że wobec zadania współpracy teologa z psychologiem, szczególnym zadaniem teologa jest zaakcentowanie także tych treści.

Warunkiem omówienia w pracy poszczególnych teorii były minimum dwie publikacje autorów, które są dziś powszechnie dostępne w Polsce. Zdecydowana większość autorów posiada także podwójne wykształcenie – teologiczne i psychologiczne, co sprawia, że ich metody łączenia dziedzin stają się wiarygodne w środowisku kościelnym i psychologicznym.

5.1. Elementy teorii psychodynamicznej w duszpasterstwie. Ujęcie Karola Meissnera

Karol Meissner jako duszpasterz i seksuolog zajmuje się zagadnieniami płciowości oraz konfliktów psychicznych, czerpiąc wyraźnie z teorii psychodynamicznych. Autor wymienia podstawowe prawdy chrześcijaństwa, uzasadniając obszar swojej refleksji opisanej w dziele *Konflikty psychiczne*. Bóg miłuje i zbawia, człowiek z kolei powołany jest do miłości Boga oraz bliźnich. Stwierdzenie, że miłość do innych ludzi stanowi swoiste kryterium miłości do Boga. Dalej uzasadnia miejsce porządku psychologii w tych podstawowych, teologicznych kontekstach i wyjaśnia, że konflikty psychiczne wpływają na zmianę możliwości poznania tych podstawowych prawd i utrudniają życie według nich.

Według autora, konflikt wewnętrzny może przebiegać pomiędzy popędami, potrzebami społecznymi, świadomością religijną, działaniem umysłowym wraz z sumieniem i zdolnością wyboru⁷⁶¹. Autor, jak się zdaje, dokonuje swojej syntezy już na poziomie ludzkiego wnętrza, ale także poszerza pojęcie *ja idealnego*, zaczerpnięte z psychologii, o ideał chrześcijański, spór nazywając nie tyle psychologicznym, ile egzystencjalnym, toczonym pomiędzy pragnieniem bycia określonego rodzaju człowiekiem a codziennym doświadczeniem osoby. Autor uzasadnia, że wynikiem konfliktu jest autoagresja bądź agresja rzutowana na otoczenie w postaci wymagań, drobiazgowości czy bezkompromisowości. Jego perspektywa poparta jest także uzasadnieniem św. Pawła o dwóch prawach, z których człowiek nie czyni tego, co chce, ale to, czego nie chce (Rz 7, 18-24), a także Księgi Mądrości, ostrzegającej przed konsekwencjami życia w prawdzie nawet w postaci zbrodni (Mdr 2, 12)⁷⁶². Następnie autor przedstawia kilka sytuacji, które obrazują dynamikę

⁷⁶¹ Por. K. Meissner, *Konflikty psychiczne*. Inicjatywa Wydawnicza „Jerozolima”, Poznań 2001, s. 12.

⁷⁶² Por. M. Kowalski, *Problem sprawiedliwości Bożej w świetle Listu do Rzymian*, „Verbum Vitae” 26 (2014), s. 95-126. Por. M. Krawczyk, *Hipoteza zależności hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości*, WN UKSW, Warszawa

rozwoju psychiki od dzieciństwa do dorosłości, w wyniku której powstają konflikty psychiczne. Wymienia wątki subiektywności rodzica i dziecka, które w dalszym rozwoju tego drugiego prowadzą się do postawy wobec świata. Konflikty, jakie między innymi wymienia autor, to przekonania starszego dziecka o mniejszej do niego miłości rodziców niż wobec młodszego rodzeństwa. To sytuacja rozpieszczonego dziecka, które nie ma okazji sprawdzić swoich możliwości, co hamuje jego rozwój, zaś w dorosłości prowadzi do braku odpowiedniego ideału powiązanego z odpowiedzialnością, wobec czego osoba taka popada w grzech, który łatwo jest jej uzasadnić⁷⁶³. Współczesne badania potwierdzają taką tendencję, zwłaszcza wśród młodych osób, co jest symptomem zauważalnego procesu przejścia od obiektywizmu do relatywizmu moralnego. Wskazuje się, że wartości moralne coraz słabiej oddziałują na kształtowanie dzieci i młodzieży, a w ich miejsce pojawiają się tendencje związane z stawianiem sobie indywidualnych celów oraz dążeniem do spełnienia własnych (*moich*) marzeń i planów⁷⁶⁴.

Innym przykładem są kompleksy dotyczące wyglądu zewnętrznego, któremu przyznaje się zbyt duże znaczenie. Wpisują się tutaj również trudności w uzyskaniu odpowiedniej wiedzy dotyczącej pochodzenia życia, seksualności. Zdaniem autora, jest to teren pierwszych kłamstw rodziców, którzy powinni pomóc dziecku na tym etapie rozwoju. Co więcej, Meissner zauważa, że negatywne podejście do przeżywania popędu seksualnego, będącego głębokim dynamizmem egzystencjalnym każdego człowieka, musi wywierać zły wpływ na formację psychoseksualną, a to kolei oddziałuje na całą postawę życiową. Także w tym kontekście może się odbyć niewłaściwie uzasadniony wybór celibatu. Autor wraca raz jeszcze do tematu popędu, uzasadniając, że lęk przed sferą popędów czy uczuć ogranicza świadome wybory człowieka, będące podstawą moralności. Stłumienie rodzi jego zdaniem z jednej strony brak wysiłku formacji w zakresie seksualności, w przypadku trudności zaś osoba jest skłonna zarzucić spowiedź oraz życie religijne w ogóle. Z drugiej strony, negacja seksualności jest jednocześnie negacją ważnego *dynamizmu egzystencjalnego*, co prowadzi nawet do rozpacz. Autor przekonuje, że doprowadzenie człowieka do nieuporządkowania seksualnego jest równoznaczne z obrzydzeniem mu religii. Dlatego wychowanie człowieka w konflikcie seksualnym staje się częstą przyczyną zlaicyzowanego życia⁷⁶⁵.

W dalszej części pracy, wciąż zgodnie z prawidłami teorii psychodynamicznej, Meissner opisuje projekcję negatywnych uczuć człowieka na Boga, co wpływa na osobisty obraz Boga. Autor zwraca uwagę na antropomorfizmy, które Bóg dopuszcza w Piśmie Świętym, jednak nie pozwala czynić rzeźb. Autor wskazuje w tym kontekście na zmienny obraz Boga, uzależnione od rozwoju i

2020, s. 208-212

⁷⁶³ Por. K. Meissner, *Konflikty psychiczne...*, dz. cyt., s. 13-19.

⁷⁶⁴ Por. J. Mariański, *Permisywizm i relatywizm moralny młodzieży maturalnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska” 35 (2010), s. 97-119. Por. M. Woźniczka, *czy pluralizm prowadzi do relatywizmu moralnego? Aksjologia w edukacji filozoficznej*, „Prace Naukowe Akademii Jana Długosza w Częstochowie” 10 (2013), s. 83-97.

⁷⁶⁵ Por. K. Meissner, *Konflikty psychiczne...*, dz. cyt., s. 20-35.

znajdujące się pod wpływem omawianych konfliktów. Obraz Boga odpowiedzialnego za przeżywanie trudnych emocji lub widzianego wyłącznie w kontekście karzącego sędziego, osłabia wiarę. Drugi aspekt jest szczególnie zauważalny w przypadku korzystania z sakramentu pokuty i pojednania; jeśli penitent nie potrafi dostrzec w Stwórcy lekarza duszy i przystępuje do spowiedzi pełen lęku. Wówczas penitent, na skutek osobistych przeżyć, może także przeżywać pokutę w kontekście autoagresji. Oczywiście istotną rolę w prawidłowym postrzeganiu samego Boga i budowaniu Jego obrazu zgodnego z prawdą odgrywa osoba spowiednika, który nie powinien wzmacniać omawianych konfliktów. Opinie analizowanego Autora potwierdzają także badania empiryczne, które wskazują na silny związek relacji z obiektem, czyli w nomenklaturze psychodynamicznej pierwszymi osobami jakie poznaje dziecko (najczęściej jest to matka i ojciec) a obrazem Boga. W zależności od rodzaju kultury wyniki wskazują na różne tendencje. W kulturach paternalistycznych obraz Boga silnie odpowiada wczesnym relacjom dziecka do własnego ojca, a w społecznościach, gdzie kobiety nie są dyskryminowane, istotny wpływ odgrywa odniesienie do matki⁷⁶⁶.

Przeżywanie konfliktów rzutuje także na relacje, stawanie się ciężarem dla innych i niemożność pomocy im. Problemy rodzinne są podstawą przenoszenia własnych trudności na kontekst wspólnotowy. Również praktyki pozbawione głębi duchowej i rytualizm są powiązane z konfliktami, które uderzają w więzi i szersze relacje społeczne. Autor zaleca, aby każdy człowiek badał swoje życie uczuciowe w kontekście postaw, zwłaszcza oddzielających od innych, agresywnych. Doradza refleksję na temat własnego życiorysu, uświadomienia konfliktów, a także korzystanie ze spowiedzi z jednoczesną zgodą na własną niedoskonałość. Propozycja wyjścia to z jednej strony przyjęcie odkupienia, z drugiej zaś uświadomienie sobie uczuć, dzięki któremu człowiek przestaje być bezradny⁷⁶⁷. W kwestii pogodzenia kondycji człowieka w doczesności oraz ideałów chrześcijańskich, mających także odniesienie eschatologiczne, autor wyjaśnia: „Moja doskonałość ma się kształtować w czasie, stopniowo. Toteż sakrament pokuty jest sakramentem drogi, nieustannym spotykaniem się z Chrystusem (...)”⁷⁶⁸.

Wymagania chrześcijaństwa, które mogą powodować konflikty psychiczne, należą do nauki o więzi człowieka z Chrystusem, bez którego podobne wymagania nie mogłyby być postawione. Także: „Ludzie potrzebują naszego człowieczeństwa, potrzebują naszego serca i życzliwości”⁷⁶⁹. Perspektywę, którą kreśli autor, można uznać za interesujące włączenie wątków psychologicznych,

⁷⁶⁶ Por. K. Meissner, *Konflikty psychiczne...*, dz. cyt., s. 26-30. Por. D. Buksik, Dariusz. (2007). *Sakrament przebaczenia i pojednania: rola spowiednika i penitenta na drodze ku dojrzałości religijnej i osobowościowej*. „Seminare. Poszukiwania naukowe” 24 (2007) nr 1, s. 49-67. Por. A. Molenda, *Obraz Boga z perspektywy psychoanalitycznej teorii relacji z obiektem*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, WAM, Kraków 2006, s. 244-252. Por. S. Bukalski, *Związek obrazu Boga z obrazem własnego ojca : psychologiczne uwarunkowania*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (2009) nr 1, s. 57-78.

⁷⁶⁷ Por. K. Meissner, *Konflikty psychiczne...*, dz. cyt., s. 32-38.

⁷⁶⁸ Por. K. Meissner, *Konflikty psychiczne...*, dz. cyt., s. 38.

⁷⁶⁹ Por. K. Meissner, *Konflikty psychiczne...*, dz. cyt., s. 39.

zwłaszcza z zakresu psychoanalizy w proces formowania duchowego. Choć to podejście zostało wyłożone w niniejszej pracy skrótowo, nie omija żadnych trudnych wątków formacji i korzysta z psychologii w takiej mierze, w jakiej odpowiada ona sytuacjom różnych stanów i powołań w Kościele. W tym kontekście widać wyraźnie pożytek ze współpracy obu dziedzin, nawet w zakresie tak kontrowersyjnej koncepcji, jaką jest najbardziej krytykowana w XX w. w Kościele psychoanaliza. W ten sposób widać, że w praktycznym zastosowaniu może być ona użyteczna dla duszpasterstwa, jednak nie może zredukować samej działalności pastoralnej jedynie do technik czy założeń psychologicznych. Priorytetem pozostają podstawowe prawdy wiary, zwłaszcza o istnieniu Boga i Jego odniesieniu do ludzkości, a same koncepcje psychoanalityczne mogą służyć jedynie jako elementy drogi do lepszego poznania Stwórcy⁷⁷⁰.

Inna publikacja Meissnera ukazuje problematykę płci i seksualności. Autor umieszcza problem w kontekście rodzinnych więzi, źródłowych różnic między matką a ojcem, a także zróżnicowanym płciowo rodzeństwem. Autor zwraca uwagę na nieświadome mechanizmy, które odpowiadają za tworzenie przez rodziców więzi nazbyt partnerskich z dziećmi, co jest szczególnie destrukcyjne, gdy takie relacje tworzone są w alternatywie do więzi ze współmałżonkiem. Wymagania małżeństwa, a także kontekst pożycia seksualnego, prostują tu relacje, które z punktu widzenia psychologii także są toksyczne. Autor wyklada tu także etykę seksualną, kwestię wstrzemięźliwości, wierności będącej wyrazem więzi⁷⁷¹.

Autor uzasadnia, że seksualność powinna: „(...) być zewnętrznym znakiem tego wszystkiego, czym jest rzeczywistość seksualna: postawy rodzicielskiej, szacunku, wyłącznej miłości, oddania”⁷⁷². Lęki na tle płciowości także są ważnym obszarem rozważań autora. Wyjaśnia on, że rodząc się, dziecko nie rozumie wielu sprzeczności osadzonych w ramach *kobiecego* oraz *męskiego* świata, gdzie dopiero stopniowo zachodzi proces identyfikacji z własną płcią oraz jej akceptacji. Obecność rodzica tej samej płci ma bardzo duże znaczenie, także odnoszenie się matki do ojca jako mężczyzny czy ojca do matki jako kobiety, wpływa na dzieci, ich poczucie stabilności relacji oraz wolności do własnych związków bądź poczucia zdrady rodzica płci przeciwnej⁷⁷³. Zarówno lękliwe milczenie, jak i mówienie nazbyt odważne, uwłaczające właściwej hierarchii wartości związanej z seksualnością, pozostawia ślady w psychice. Autor zwraca też uwagę, że rozmaite nieprawidłowości mogą odzwierciedlić się w postaci uzależnienia od czynności seksualnych⁷⁷⁴.

⁷⁷⁰ Por. KKK 51 53. M. Składanowski, *Bóg i człowiek w teologii zorientowanej dialogicznie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 27 (2013) nr 1, 2013, s. 149-165.

⁷⁷¹ Por. K. Meissner, *Wiara i pleć*. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze i Inicjatywa Wydawnicza „Jerozolima”, Poznań 2003, s. 22-27.

⁷⁷² Por. K. Meissner, *Wiara i pleć...*, dz. cyt., s. 27.

⁷⁷³ Por. K. Meissner, *Wiara i pleć...*, dz. cyt., s. 30-34.

⁷⁷⁴ Por. K. Meissner, *Wiara i pleć...*, dz. cyt., s. 40-42. Por. D. Zdrada, *Seksoholizm. Perwersja i miłość*, Difin, Warszawa 2017, s. 73-103.

Innym wątkiem wartym uwagi jest sposób, w jaki kształtują się w rodzinie role nakładające się na siebie, jak małżeńskie i rodzicielskie. Są one powiązane także z przygotowaniem dzieci do zajęcia właściwego miejsca w społeczeństwie. Autor zwraca uwagę, że ideały kobiecości i męskości mogą zawierać bądź nie zawierać odniesień do roli wychowawczej. W odniesieniu do mężczyzn widoczne jest zjawisko postrzegania ideału jako związanego głównie ze sferą związku, co zdaniem autora okalecza rolę męskości poprzez przeciwstawienie jej roli rodzicielskiej⁷⁷⁵. Autor porusza także psychologiczne zagadnienie wiary i obrazuje m.in. zjawisko autorytetu ludzkiego, który musi przejść w Boski autorytet, jeśli wiara dojrzałego człowieka ma być zakorzeniona. Wiara zasadza się na zdolności zawierzenia drugiemu człowiekowi, jednak wiara Bogu wiąże się ze świadomością ryzyka całkowitych zmian w życiu. Istotna jest także motywacja wiary, która podlega rozwojowi. Nawrócenie jest tu określone przez autora jako proces zarówno teologiczny, jak i psychologiczny. Wydaje się, że współcześnie obydwie perspektywy są uwzględniane w opracowaniach teoretycznych, jak i praktyce duszpasterskiej⁷⁷⁶.

Meissner precyzuje też na gruncie dwóch dziedzin zagadnienie ascezy, która nie jest jego zdaniem naczelną wartością życia chrześcijańskiego, ma jednak określone cele. Służy dostrzeżeniu planu Bożego dla życia człowieka, a później decyzji o otwartości na ten plan, aż w końcu zmierza do działania w kierunku jego realizacji. Asceza jest tu rozeznaniem codziennym, pytającym o zadania od Boga, wobec których należy pozostać otwartym. Wymagania chwili są nazwane przez autora *bardzo trudną ascezą*, która doprowadza do zmiany wyobrażeń, a także wymaga konsekwencji. Istnieje tu także niebezpieczeństwo nerwic, dziwaczności, którym zdaniem autora przeciwdziała właściwa równowaga duchowa, którą zapewnia modlitwa, rozumiana jako czuwanie, możliwe także bez słów, czytanie Słowa Bożego a także właściwie pojęta skrucha, dystans do uczuć, także z użyciem poczucia humoru⁷⁷⁷.

5.2. Człowiek wobec śmierci. Tanatopsychologia Józefa Makselona

Józef Makselon, jako kolejny autor i profesor, zajmuje się zagadnieniami śmierci, umierania, cierpienia i starości. Również w swoich pracach porusza wątki rozwoju człowieka oraz formacji, zwłaszcza w kontekście sytuacji granicznych. Swoje rozważania prowadzi w paradygmacie naukowym, analizując zarówno istniejące już teorie naukowe z obszaru pogranicza psychologii i

⁷⁷⁵ Por. K. Meissner, *Wiara i pleć...*, dz. cyt., s. 115-117.

⁷⁷⁶ Por. K. Chałas, A. Maj, *Wychowanie do pogłębiania wiary – aspekty teologiczne*, „Roczniki Pedagogiczne” 4 (2012) nr 4, s. 67-90. K. Meissner, *Wiara i pleć...*, dz. cyt., s. 133-140.

⁷⁷⁷ Por. K. Meissner, *Wiara i pleć...*, dz. cyt., s. 163-175.

duchowości, jak i prowadząc badania w tym zakresie⁷⁷⁸. Autor ten przybliży na przykład kwestię celów, norm grupowych oraz występowania konformizmu grupowego. Struktura grupy jest konieczna, aby grupa działała, toteż ustala się niejako naturalnie; dzieli się jednak także na formalną oraz nieformalną. Istnieje ponadto zjawisko grup odniesienia, które spełniają dwie funkcje: normatywną, istotną dla społeczeństwa wobec zjawiska ambiwalencji w danej grupie, o ile nie miałyby ona wzoru postępowania, a także porównawczą - jednostka uzależnia swoje uczucia od swojej oceny postawy grupy względem niej⁷⁷⁹.

Kolejną kwestią przedstawianą przez Makselona jest kierowanie grupą. Tu także podstawowe prawa psychologiczne autor nakłada na specyfikę grup religijnych. Istotne są zarówno etapy wstąpienia, jak i odróżnienie osobistej oraz pozaosobistej motywacji uczestniczenia we wspólnocie. Ważny jest też problem różnic pomiędzy grupą religijną a sektą, ilustruje różnice funkcjonowania oraz demaskuje mechanizmy niebezpieczne takie jak manipulowanie aktywnością, nacisk, straszenie czy przebudowa świadomości adepta⁷⁸⁰. Innym zagadnieniem jest kwestia religii, jako naturalnego instynktu człowieka. Rozważania Makselona skupiają się tu na niektórych wątkach genezy religii, w tym dyskusji, czy pochodzi ona z lęku, innych potrzeb np. wartości i sensu, doświadczenia własnej ograniczoności. Możliwa jest postawa unikania bądź akceptacji sfery religijnej; tu autor posługuje się także określeniem *nerwicy noogennej* zaczerpniętej z myśli Victora Frankla. Następnie omawia typy religijności: zewnętrzną oraz wewnętrzną, w obrębie której możliwe są dalsze rozróżnienia. Taki kierunek rozważań odpowiada koncepcji Gordona Allporta, który w ramach badań psychologicznych wyróżnił religijność realizowaną na zewnątrz związaną z postawami religijnymi w danej wspólnocie oraz przeżywaną indywidualnie – dotyczącą osobistej relacji z Bogiem i pogłębionej duchowo. Drugi wariant jest wyższym stadium rozwoju tej cechy⁷⁸¹. Makselon wiąże także religijność z zagadnieniem samoaktualizacji, charakterystycznym dla psychologii humanistycznej, co ma wyraźny związek z budowaniem własnej tożsamości⁷⁸². W dalszej konieczności podejmuje także niełatwy problem typologii charakterów oraz jej wpływu na przeżywanie religijności. Przechodzi w końcu do doświadczeń religijnych, dzieląc je na codzienne oraz mistyczne⁷⁸³.

⁷⁷⁸ Por. J. Makselon, *Rozwój postaw wobec śmierci* [w:] J. Makselon [red.], *Studia z psychologii rozwoju*, Kraków: WN PAT 2002, s. 115-127; J. Makselon, *Główne wątki badań tanatopsychologicznych* [w:] Makselon J. [red.], *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2005, s. 49-60; J. Makselon, *Paradoks śmierci - analiza psychologiczna* [w:] *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*, 3 (179) XXXII:2012 2012, s. 23-34.

⁷⁷⁹ Por. J. Makselon, *Jednostka w grupie*. W: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1995, s. 233-240.

⁷⁸⁰ Por. J. Makselon, *Jednostka w grupie...*, dz. cyt., s. 240-254.

⁷⁸¹ Por. S. Tokarski, *Dojrzałość religijna*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, WAM, Kraków 2006, s. 147-178.

⁷⁸² Por. J. Makselon, *Człowiek jako istota religijna*. W: *Psychologia dla teologów*. red. J. Makselon, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1995, s. 255-268.

⁷⁸³ Por. J. Makselon, *Człowiek jako istota religijna...*, dz. cyt., s. 271-281.

Jeszcze innym problemem jest dynamika religijności, czyli jej rozwój w biegu życia, co przypomina problematykę psychologii systemowej. Autor zwraca m.in. uwagę na rolę emocji w młodym wieku, a także przeżywanie religijności w kontekście grupy rówieśniczej. Już młody wiek szkolny umożliwia dziecku dostrzeżenie w wierze w Boga aspektu transcendencji, wiek średni zaś, będąc wiekiem sprzeczności i niepokoju, niesie ze sobą niebezpieczeństwo odrzucenia, ale i szansę głębszej internalizacji obrazu Boga. Okres młodzieńczy prezentuje się jako idealistyczny. Dorosłość jest wiekiem najmniej intensywnym pod względem religijnym, jednak kryzys wieku średniego daje szansę oparcia się na Bogu. Kontekstem starości staje się problem zaufania Bogu w obliczu śmierci⁷⁸⁴. Autor przedstawia także przyczyny, przejawy i rodzaje kryzysów religijnych, prezentując także użyteczne sposoby pomocy. Należą do nich osobista modlitwa, ale także obecność drugiego człowieka, uważne słuchanie i empatia przypominająca o zasadach kontaktu pomocnego w teorii Rogersa. Nawrócenie religijne, jako przedostatni z analizowanych wątków, może mieć podłoże zarówno intelektualne, jak i emocjonalne, a nawet mistyczne. Może mieć ono przebieg nagły lub stopniowy. Jego skutkami mogą być wrażenie szybkiego dojrzewania, integracji Jaźni, co jest nawiązaniem do Junga, zmiana życia, jak również poddanie się Bogu. Powinnością jest jednak podtrzymywanie efektów nawrócenia; religijne akty muszą być przeżywane jednostkowo, jak i wspólnotowo. Kolejne analizowane przez Makselona zagadnienie to modlitwa. Jest ona usystematyzowana według klasycznego teologicznego podziału na modlitwę prośby, dziękczynną i uwielbieniową. Istotny wpływ na jej przebieg i jakość mogą mieć także uwarunkowania cywilizacyjno-psychologiczne. Wśród nich autor wymienia: (a) powierzchowność życia; (b) racjonalizm i empiryzm; (c) nieufność do historii i tradycji; (d) brak odniesienia modlitwy do życia codziennego; (e) prymitywne wyobrażenia religijne⁷⁸⁵. Praca Makselona zawiera badania psychologiczne z typową dla nich metodologią zawierającą pomiary empiryczne. Autor wyjaśnia różnicę pomiędzy strachem a lękiem, z których pierwszy posiada swój przedmiot, podczas gdy drugi wiąże się z reakcją wewnętrzną, nierzadko patologiczną. Lęk przed śmiercią przeżywany jest jedynie przez człowieka, wiązany jest także z aspektem duchowości ludzkiej. Zwierzęta nie będąc świadome śmierci, nie doświadczają lęku przed nią. Lęk należy zatem do zagadnień egzystencjalnych, gdyż człowiek postrzega śmierć jako tajemnicę oraz zagrożenie cywilizacyjne, wobec faktu zbrojeń dokonywanych przez konkurujące ze sobą narody⁷⁸⁶.

Makselon podaje, że wobec śmierci człowiek staje się szczególnie zainteresowany zagadnieniem dobra i zła, a także godności ludzkiej. Innym zjawiskiem jest też doświadczanie pewnych złudzeń w obliczu śmierci. Autor zauważa, że w społeczeństwie zanika doświadczenie relacji międzypokoleniowych. Młode osoby, zajęte zdobywaniem świata, w niewielkim stopniu

⁷⁸⁴ Por. J. Makselon, *Dynamika religijności*. W: *Psychologia dla teologów*, Red. J. Makselon, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1995, s. 283-296.

⁷⁸⁵ Por. J. Makselon, *Dynamika religijności...*, dz. cyt., s. 296-313.

⁷⁸⁶ Por. J. Makselon, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci. Studium z tanatopsychologii*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1983, s. 48-50.

zaangażowane są w komunikację z osobami starszymi, które z kolei pragną zachować to, co osiągnęły. Brak komunikacji, a nawet konflikt, prowadzą do samotności osób w podeszłym wieku. Autor przechodzi w tym miejscu do analizy teorii Freuda dotyczącej lęku przed śmiercią. Dla twórcy psychoanalizy *eros* i *tanatos*, czyli popędy odpowiednio życia i śmierci, odpowiadają za liczne zjawiska w biegu ludzkiego życia. Przykładem może być ambiwalentny stosunek wobec drugiego człowieka. Lęk wobec śmierci jest zjawiskiem wtórnym wobec poczucia winy, które z kolei rodzi się w wyniku konfliktu między *erosem* i *tanatosem*. Pierwowzorem lękowych reakcji wobec śmierci w systemie Freuda jest oddzielenie dziecka od matki. Śmierć jawi się tu jako radykalne oddzielenie od świata, ludzi oraz rzeczy. Duże znaczenie, choć jak zwraca uwagę Makselon, nie całkiem jasne w świetle całości teorii, mają również sytuacje edypalne i groźba kastracji⁷⁸⁷. Następcy Freuda wyjaśniają zagadnienie bardziej klarownie. Na przykład Klein widzi źródło lęku przed śmiercią wyłącznie w istnieniu popędu tanatycznego, oddziela go więc całkowicie od zjawisk kastracyjnych⁷⁸⁸.

Następnie Makselon ilustruje typologie psychologiczne, które rozdzielają postawy wobec śmierci na różne sytuacje w zależności od tego, kogo owa śmierć dotyczy. Na przykład w latach 60. liczni autorzy rozdzielali lęk na śmierć własną, innego, własny proces umierania, a także ten sam proces u innych ludzi. Lęk przed śmiercią bywa dodatkowo powiązany z obawą przed karą Bożą czy też całkowitym odrzuceniem. Lęk o innych dotyka tematu powiązań międzyludzkich. Nierzadko, jak podkreśla omawiany autor, śmierć bliskiej osoby pozostawia ślad na postrzeganiu treści życia oraz jego sensu. Oba rodzaje śmierci są jednak zazwyczaj powiązane i objawiają się niechęcią do sytuacji przypominającej, że zjawisko to dotyczy każdego człowieka. Prócz unikania sytuacji niebezpiecznych bądź związanych z pogrzebem, zjawisko może rozszerzać się na obawę przed utratą możliwości podejmowania celowych działań, a także strachem przed możliwą utratą zdolności do doznawania rozkoszy, co ponownie, jak można zauważyć, wiązałoby omawiane zjawiska z teoriami Freuda⁷⁸⁹.

Aspekt własnego umierania wiąże się z antycypacją śmierci, co pociąga za sobą takie zjawiska, jak bezradność, zależność, a także utrata godności. Czwarty rodzaj postaw objawia się w kontekście bezradności towarzyszenia cierpieniu i umieraniu. Najczęściej ludzie przejawiają tu postawę unikową. Autor ogranicza omówione zjawiska do lęku przed własną śmiercią, śmiercią bliskiej osoby, a także zaniepokojenia wobec zjawiska śmierci jako zjawiska ogólnego⁷⁹⁰. Makselon wykonuje zgodnie z opisanym podziałem własne badania, wykorzystując takie narzędzia psychologiczne jak „Zeszyt postaw wartościujących”, który wyodrębnia 6 grup wartości, oraz

⁷⁸⁷ Por. M. Kli, *Eros and Thanatos: a nondualistic interpretation: the dynamic of drives in personal and civilizational development from Freud to Marcuse*, „The Psychoanalytic Review” 105 (2018) nr 1, s. 67-89.

⁷⁸⁸ Por. J. Makselon, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci...*, dz. cyt., s. 51-54. Por. J. Groth, *Identyfikacja projekcyjna – od rzeczywistości intrapsychoicznej do interpersonalnej*, „Roczniki Psychologiczne” 14 (2011) nr 1, s. 159-175.

⁷⁸⁹ Por. J. Biernath, *Schopenhauer i Freud – cierpienie w życiu człowieka*, „Hybris” 3 (2005).

⁷⁹⁰ Por. J. Makselon, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci...*, dz. cyt., s. 55-58.

„Inwentarz postawy wobec śmierci”, który ma pomóc w odkryciu wymiarów i aspektów możliwych postaw wobec śmierci. Typy postaw i wartości autor w skrócie prezentuje na zasadzie zestawienia par postaw i pojęć dla nich kluczowych: (1) typ teoretyczny - prawda; (2) typ ekonomiczny - dobra ekonomiczne; (3) typ estetyczny - piękno; (4) typ społeczny - altruizm; (5) typ polityczny - władza; (6) typ religijny - Bóg⁷⁹¹. Wymiary wobec śmierci w drugim kwestionariuszu obejmują: (a) konieczność w znaczeniu świadomości nieuchronności zjawiska; (b) centralność mogąca prowadzić do rozważań na temat śmierci; (c) tajemniczość rodząca pytania i niepewność; (d) wartość o ile jest widziana jako możliwość zjednoczenia z Bogiem, bądź fascynujące zjawisko zetknięcia dwóch rzeczywistości; także doświadczenie zmuszające do korekt postępowania, uodpornienia na życiowe zjawiska; (e) groza rodząca lęk, ból psychiczny; (f) tragiczność wzbudzająca nierzadko zjawisko rozpacz; (g) destrukcyjność związana z niszczeniem możliwości rozwoju, poszukiwania sensu życia, pozbawiająca mobilizacji do działania; (h) absurdalność związana z podważaniem sensu istnienia, tzw. *żal o życie i do życia*. Badanie przeprowadzono na próbie 250 uczestników, w tym 135 kobiet i 115 mężczyzn pochodzących z różnych miast Polski, z uwzględnieniem wieku, pochodzenia społecznego, wykształcenia oraz stanu cywilnego⁷⁹².

Wśród licznych interesujących wyników wyżej opisanych badań na potrzeby niniejszej pracy przedstawię kilka wybranych zależności. W zakresie wartości zaobserwowano największe różnice między: typem społecznym a teoretycznym oraz ekonomicznym; typem politycznym a teoretycznym, ekonomicznym i estetycznym; a także typem religijnym tu różnice dotyczyły wszystkich pozostałych grup. Wśród tych ostatnich najbardziej zróżnicowane okazały się grupa ekonomiczna, a najmniej polityczna oraz teoretyczna. Osoby religijne w najmniejszym stopniu odczuwają tajemniczość śmierci być może z uwagi na wyjaśnienia i wyobrażenia pochodzące z treści praktykowanej przez nie religii. Religijność, co ciekawe, nie ma wpływu na postawę grozy wobec śmierci, która wydaje się podobna w podgrupach. Prócz tego wymiaru Makselson podkreśla wpływ religijności na każdy inny aspekt śmierci⁷⁹³.

Postawy wobec śmierci obcego, osoby bliskiej oraz śmierci własnej odśloniły inne, interesujące prawidłowości. Śmierć obcego wyzwała w grupach podobne odczucia, wśród nich najczęstsze jest uczucie przemijania, najrzadsza jest rozpacz. W zakresie częstotliwości myślenia o śmierci ujawniła się jedyna istotna różnica między typem religijnym a ekonomicznym. Wśród typów, z wyjątkiem typu religijnego, pojawiły się odpowiedzi, że osoby do nich należące nigdy nie zastanawiał temat śmierci obcych ludzi. Pytania prowokowane wobec wydarzenia tego typu to głównie pytania o cel życia oraz sposoby, aby go nie zmarnować, przy czym u osób religijnych obserwuje się tu równowagę, podczas gdy w typie społecznym oraz politycznym zainteresowani są

⁷⁹¹ Por. J. Makselson, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci...*, dz. cyt., s. 78-82.

⁷⁹² Por. J. Makselson, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci...*, dz. cyt., s. 87-97.

⁷⁹³ Por. J. Makselson, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci...*, dz. cyt., s. 103-108.

bardziej niezamarnowaniem życia. W zakresie stylu życia, śmierć obcego człowieka najmniejszy wpływ wywiera na estetów a największy na osoby religijne, które pragną poprawić swoje życie. Z kolei, chęć wykorzystania życia preferują w największym stopniu osoby z grupy ekonomicznej⁷⁹⁴.

Śmierć bliskiego człowieka wywołuje uczucia smutku, bólu i rozpacz. Nie wykryto istotnych różnic między grupami. Najczęściej smutek podkreślają ekonomiści, najmniej politycy. Rozpacz osiąga największe wartości u estetów i teoretyków, a ból jest z kolei największy w grupie religijnej. Myślenie na temat wydarzenia śmierci w bliskim otoczeniu nie różni się, generalnie występuje rzadko. Rodzaj pytań różnicuje głównie typ religijny od pozostałych grup. Takie osoby widzą wpływ śmierci bliskich na myślenie i działanie, a także podkreślają troskę o niezamarnowanie życia. Także w kwestii postanowień dotyczących dalszego życia brak istotnych różnic. Połowa wszystkich badanych deklaruje brak takich postanowień, przy czym najwięcej tego typu deklaracji przejawiają osoby reprezentowane przez typ estetyczny, a najmniej religijny. Wreszcie, wobec śmierci własnej, ujawnia się najwięcej uczuć kolejno: smutek i lęk, żal za światem, następnie smutek i na końcu uczucie przemijania. W poszczególnych grupach teoretycy i ekonomiści przede wszystkim mówią o strachu i lęku; esteci oraz społeczni mówią o żalu za światem; politycy wskazują na niepewność przyszłości, religijni zaś na nadzieję. Wszystkie grupy rzadko myślą na temat własnej śmierci, pomimo nieistotnych statystycznie różnic odsłaniają się jednak pewne różnice: osoby religijne i teoretycy w tym świetle myślą o śmierci najczęściej. Pytania stawiane pod wpływem hipotetycznego wydarzenia różnicują osoby religijne od innych – ci pierwsi myślą o niezamarnowaniu życia, teoretycy pytają o zagadkę życia, esteci i politycy deklarują obojętność. Teoretycy najczęściej stawiają pytania filozoficzne, zaś politycy ujawniają przewagę pytań dotyczących praktyki nad teorią. Stosunek do życia jest ponownie zależny od religii: osoby religijne myśląc o własnej śmierci, pragną poprawy życia, podczas gdy obojętność w tym względzie deklarują teoretycy i esteci, a chęć używania życia ekonomiści. Generalna analiza ujawnia, że wobec różnych osób, które miałyby umrzeć, wzbudzone emocje różnią się jakościowo, niektóre wykluczają się wzajemnie, na przykład śmierć bliskiego nie wyzwala strachu i lęku. Z kolei własna śmierć nie wzbudza uczucia bólu. Grupy różnią się oczywiście w każdym przypadku między sobą. Myślenie o śmierci w trzech aspektach nie ujawnia istotnych różnic. Najwięcej pytań prowokuje śmierć obcego człowieka, najmniej refleksja dotycząca śmierci własnej. Refleksja prowadzi badanych w każdym przypadku do poprawy życia bądź chęci jego używania, jednak alternatywą jest obojętność, co Makselson przypisuje także wiekowi osób badanych. Największy wpływ na zmianę postaw z nielicznymi wyjątkami obserwuje się w obliczu zagadnienia śmierci własnej⁷⁹⁵.

Chociaż badania Józefa Makselona mają charakter naukowy, to opisuje ważne kwestie dla praktycznej posługi wobec wiernych. Dotyczą one w tym wypadku głównie zagadnień związanych

⁷⁹⁴ Por. J. Makselson, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci...*, dz. cyt., s. 118-123.

⁷⁹⁵ Por. J. Makselson, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci...*, dz. cyt., s. 124-137.

cierpieniem i postawami wobec śmierci, a te doświadczenia dotyczą każdej osoby. Omawiany autor posługuje się w swoim opracowaniu wiedzą psychologiczną i dokonuje jej syntezy z przeżyciami charakterystycznymi dla duchowego wymiaru człowieka. W ten sposób otrzymuje bardzo ciekawe wyniki, a tego typu analizy wciąż nie cieszą się dużą popularnością wśród psychologów, zwłaszcza w kontekście duchowości katolickiej. Próby badania obu obszarów często są obarczone brakiem precyzji i głębszego wglądu ze względu na chęci pozostawienia neutralności światopoglądowej i wyborze bardzo uogólnionego modelu duchowości, jako wartości uniwersalnych, także dla osób z innych kręgów kulturowych⁷⁹⁶

5.3. Uzależnienie, przemoc i kwestia cierpienia. Psychologia i duchowość wobec trudności życia rodzinnego według Marka Dziewieckiego

Marek Dziewiecki dotyka w swoich pracach problematyki związanej z dynamiką życia rodzinnego. Zajmuje się formacją par małżeńskich, zagadnieniami pedagogicznymi, w terapię uzależnień oraz problematyką cierpienia. W jednej z publikacji autor prezentuje nowe oraz stare podejście do wychowania, poddając krytyce obie skrajności, a sam proponuje swoisty złoty środek, oparty na podejściu personalistycznym.

Podstawą nieudanych interwencji wychowawczych jest zdaniem Dziewieckiego naiwna wizja człowieka, znajdująca się u podstaw większości koncepcji pedagogicznych i psychologicznych. Jest to jeden z dwóch mechanizmów dominujących w XX wiekowej pedagogice, obok teorii socjalizacji ludzi wyrosłych na totalitaryzmach⁷⁹⁷. Niewłaściwa antropologia sprowadza się do uznania, że zagrożenia dla dziecka są umiejscowione względem niego jedynie zewnątrz, co jednak ogranicza przy okazji refleksję na temat wartości, relacji czy ideałów młodych osób. Autor poddaje krytyce przekonania czy mity odnośnie słuszności wychowania do samorealizacji z wykluczeniem stresów oraz doświadczania porażek, w neutralności światopoglądowej prowadzącej do zrównania wszystkich zachowań, dobrych jak i złych. Model personalistyczny, związany jest z integralną wizją człowieka i jedynie w pierwszej fazie życia może być opisany jako zdominowany przez popędy. Tajemnica osoby ludzkiej przekracza zdaniem autora wszelkie opisy człowieka jako zdeteminowanego czy zewnątrz ograniczonego. Osoba jest stworzona do relacji, gdzie równowaga duchowa oraz dojrzałe relacje sprowadzają także równowagę psychiczną oraz odporność psychiczną. Przekraczanie siebie dokonuje się w spotkaniu, zatem jest ono właściwym

⁷⁹⁶ Por. B. M. Krzos, *Wybrane zagadnienia wprowadzające w tematykę ateizmu*, „Studia Sandomierskie. Teologia Filozofia Historia”, 27 (2020) nr 1, s. 273-285. Por. I. Heszen Celińska, H. Sęk, *Psychologia zdrowia*, PWN, Warszawa 2020, s. 43-45.

⁷⁹⁷ Por. M. Dziewiecki, *Kochać i wymagać. Pedagogia Ewangelii*. Wydawnictwo eSPe, Kraków 2006, s. 11-15.

kontekstem opisu ludzkiej natury. Zagadnienie służby Bogu i drugiemu jest zatem koniecznie włączone w kontekst prawidłowego wychowania człowieka⁷⁹⁸. Autor zauważa także potrzebę prowadzenia wszystkich dzieci i młodzieży, a nie tylko profilaktykę i interwencje w obliczu różnych kryzysów. Zwłaszcza większe dzieci są gotowe na rozwój, pozostając niejako w oczekiwaniu właściwej treści, poruszanej przez dorosłego. Autor podkreśla, że uczenie właściwej filozofii życia jest równie ważne, jak przestrzeganie przed niebezpieczeństwami. Boża prawda stanowi tu według autora właściwy punkt odniesienia, uwznioślający życie wewnętrzne, z kolei świadomość miłości Boga daje siłę do budowania siebie⁷⁹⁹. Autor zaznacza także, że programy wychowawcze nie spełniają swoich zadań, jeśli zostają pozbawione kontekstu personalistycznego, w którym tylko człowiek może formować drugiego człowieka⁸⁰⁰.

Dziewiecki zaznacza, że tożsamość wychowawcy jest kluczem do wychowania młodego pokolenia. Istotny jest autorytet, który stanowczo wskazuje cel i wartości, ale czyni to z miłością, delikatnością i umiejętnością dostrzeżenia sytuacji w jakiej znajduje się wychowanek. W ramach szeroko rozumianego duszpasterstwa takie podejście jest już znane i propagowane przez Ojców Kościoła, którzy opisywali je greckim terminem *συγκατάβασις* [*synkatabasis*], co dosłownie oznacza *zniżanie się, zstępowanie z wyższego poziomu* i odzwierciedla postawę Boga, jaką przyjmuje On względem Stworzenia chcąc doprowadzić je do zbawienia⁸⁰¹. Współczesne analizy z zakresu psychologii wychowawczej również potwierdzają silny wpływ osoby stanowiącej już nie tylko autorytet, ale jakkolwiek obserwowany punkt odniesienia. W procesie modelowania, naśladowania i identyfikacji młode osoby powielają z różnym stopniem zaangażowania obserwowane u innych zachowania⁸⁰².

Jednak perspektywa miłości do siebie, stanowiąca cel w nurcie humanistycznej terapii, gdzie byłaby związana z akceptacją prawdy o sobie, powinna być jedynie etapem do miłości skierowanej ku innym osobom. Dojrzałość oznacza skierowanie ku wydobywaniu dobra, co związane jest z definicją dojrzałej miłości. Według Dziewieckiego umiejętność ta wyzwala się u osób, które znają swoją niedoskonałość. Jest to także warunek stawiania stabilnych wymagań sobie samemu, jak i innym osobom⁸⁰³. Autor następnie przechodzi do wielorakich uzasadnień systemów wychowawczych, zwłaszcza zaś ukazuje potrzebę lektury Ewangelii, która ukazuje prawdę o człowieku dorosłym, zatem także kierunku rozwoju dziecka. Jak twierdzi: „(...) spontaniczna może być jedynie samodestrukcja człowieka”⁸⁰⁴. Autor pomiędzy licznymi poradami, zwraca jednak także uwagę na konieczność empatii, która pomaga unikać niektórych konfliktów, nie niszcząc więzi.

⁷⁹⁸ Por. M. Dziewiecki, *Kochać i wymagać...* dz. cyt., s. 18-37.

⁷⁹⁹ Por. M. Dziewiecki, *Kochać i wymagać...*, dz. cyt., s. 50-55.

⁸⁰⁰ Por. M. Dziewiecki, *Kochać i wymagać...*, dz. cyt., s. 69-74.

⁸⁰¹ Por. R. Hajduk, *Łagodność pastoralna*, Homo Dei, Kraków 2018, s. 17-45.

⁸⁰² Por. Por. A. Wołpiuk Ochońska, *Rola naśladowania, modelowania i identyfikacji*, w: M. Rewera (red). *Wzory i autorytety młodzieży*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2023, s. 201-212.

⁸⁰³ Por. M. Dziewiecki, *Kochać i wymagać...*, dz. cyt., s. 80-89.

⁸⁰⁴ Por. M. Dziewiecki, *Kochać i wymagać...*, dz. cyt., s. 109.

Jednocześnie, zagubiony człowiek nie potrzebuje lustra, czyli wychowawcy odwzorowującego jego zachowanie, a wzoru, który pomaga wyjść z kłopotów⁸⁰⁵. Dojrzałość duchowa definiowana jest przez Dziewieckiego jako rozumienie siebie oraz sensu życia – autor podaje tu kryteria: (1) rozpoznanie Boga jako większego od siebie źródła dobra i czerpanie od Niego; (2) uznanie egoizmu jako formy samotności, która jest dla człowieka najbardziej niszczącym stanem; (3) uznanie różnych potrzeb człowieka, a także zadośćuczynienie im; nie wystarczą tu potrzeby cielesne, ale duchowość domaga się także kształtowania, a zatem zawiera określone potrzeby; (4) należy uznać konieczność wysiłku, gdyż szczęście nie jest łatwe, z kolei to, co łatwe, w dalszej perspektywie sprowadza nieszczęście⁸⁰⁶. Cała praca Dziewieckiego, pomimo krytycznych uwag względem określonych nurtów psychologii, a także wybijającego się na pierwszy plan wątkowi filozofii, stanowi ukazanie terenu postrzeganego jako psychologiczno-pedagogiczny, wzbogaconego wątkami Ewangelii, przez co otwiera pewną perspektywę, w której można mówić o współpracy analizowanych w niemniejszej pracy dziedzin⁸⁰⁷.

Innym kierunkiem, którym zajął się autor, jest terapia uzależnień. W jednej ze swoich prac Dziewiecki przedstawia program AA, uzupełniając go jednak o niektóre własne uwagi czy spostrzeżenia. Autor, posługując się przypowieścią o Synu Marnotrawnym zwraca uwagę, że jego powrót sprowadza podwójne święto: dla syna i dla Ojca. Leczenie zawsze zawiera aspekt ratunku dla samego człowieka, ale także kończy cierpienie bliskich oraz samego Boga postrzeganego jako Ojca człowieka⁸⁰⁸. Autor spostrzega, że sumienie „nie działa wstecz”; człowiek, na skutek rozwoju duchowego, może przypisywać sobie większe winy i grzechy w przeszłości, jednak ważne jest rozróżnienie terażniejszej oraz ówczesnej ich świadomości. Jest to perspektywa pomocna dla tych, którzy pragną zmiany swojego życia. Dziewiecki odnosi się pojęcia grzechu i choroby, których przeciwstawianie jest jego zdaniem błędne, gdyż w obecnej chorobie tkwi aspekt przeszłej odpowiedzialności. Zarówno zrzucanie odpowiedzialności, jak i nadmierne jej branie prowadzące do rozpacz, jest konsekwencją błędu którejś z przedstawionych skrajności. Autor zwraca także uwagę, że osoba uzależniona manipuluje otoczeniem, jednak także wobec samej siebie doświadcza „skoków” przeżywania i myślenia o samej sobie⁸⁰⁹. Wartością samego programu AA jest odniesienie do perspektywy moralnej, które Dziewiecki poszerza o naukę Kościoła. Jednocześnie prezentuje obraz Boga jako wspomagającego proces swoją łaską, chroniącego przed rozpaczą, a także przesadną koncentracją na sobie. Autor ukazuje, że istotą Przykazań jest dobro człowieka, o

⁸⁰⁵ Por. M. Dziewiecki, *Kochać i wymagać...*, dz. cyt., s. 172-178.

⁸⁰⁶ Por. M. Dziewiecki, *Kochać i wymagać...*, dz. cyt., s. 207-209.

⁸⁰⁷ Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, że liczne publikacje duszpasterskie autora zawierają szersze spojrzenie na rodzinę, jednak płaszczyzną integracji tematów jest katolicka etyka seksualna, wyrażona zarówno jako droga przygotowania do małżeństwa, jak i pielęgnowania więzi i gotowości na przyjęcie potomstwa – por. M. Dziewiecki, *Kocham, więc... Jak komunikować miłość w małżeństwie i rodzinie?* Wydawnictwo Fides, Kraków 2012

⁸⁰⁸ Por. M. Dziewiecki, *Droga zwycięzców. 12 kroków nie z tej ziemi*. Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2016, s. 28.

⁸⁰⁹ Por. M. Dziewiecki, *Droga zwycięzców. 12 kroków...*, dz. cyt., s. 62-73.

którego dba troskliwy Bóg nadal przedstawiany jako Ojciec⁸¹⁰. Autor w pozostałej części książki wciąż integruje kroki programu AA z refleksją teologiczną, pogłębiając rozumienie zmian oraz rozwoju o aspekty ewangeliczne. Zasadniczą wartością książki jest konsekwentny optymizm pochodzący z Bożego wsparcia, a wynikający z ludzkiego zawierzenia. Opisywany kierunek refleksji znajduje potwierdzenie w rzeczywistości osób uzależnionych od alkoholu i podejmujących leczenie samopomocowe, zwłaszcza w grupach Anonimowych Alkoholików. Osobiste i wspólnotowe doświadczenie przez nich Boga stanowi podstawę do ich rozwoju w kierunku trzeźwości⁸¹¹.

Kolejna praca Dziewieckiego *Bóg vs cierpienie. Dlaczego Bóg nie chce żebyś cierpiał?* wyjaśnia błąd perspektywy, jakoby do zbawienia człowieka prowadziło jedynie cierpienie. Bóg surowy, karzący i niedostępny nie jest Bogiem chrześcijańskim, jednak na drodze do prawidłowego Jego rozumienia stoją fałszywe obrazy Boga, które mogą być kreowane poprzez wychowanie lub bolesne doświadczenia. Są one mylnie interpretowane jako zaprojektowane przez Boga. Autor rozpoczyna nakreślenie właściwej, chrześcijańskiej perspektywy od podkreślenia radości, do jakiej Bóg pragnie prowadzić człowieka już na ziemi. Zdaniem autora, radość jest właściwa jedynie istotom duchowym. Tym także różni się od przyjemności, której z kolei aspektem jest niebezpieczeństwo uzależnienia. W szczęściu natomiast nie istnieje zagrożenie popadnięcia w nałóg⁸¹². Przeznaczenie człowieka, jak i niebezpieczeństwo błędzenia, sprowadza konieczność wprowadzenia przez Boga Przykazań⁸¹³. W całej pracy Dziewiecki stara się ukazać niełatwą drogę, która jednak pomaga uniknąć cierpień wynikających z konsekwencji grzechu. Autor uzasadnia także, że pomimo możliwości mądrego wykorzystania cierpienia i przeżywania go z Chrystusem, żadne cierpienie nie pochodzi od Boga. Dalej postuluje, że także sam Syn Boży, pomimo nieograniczonej wolności i pełnej zgody na cierpienie prowadzące do odkupienia człowieka, nie szukał go samego w sobie⁸¹⁴. Ważną perspektywą jest jednak cierpienie jako cena za miłość do ludzi niedoskonałych, przy czym autor stawia granice i definiuje zjawisko przemocy, której należy się przeciwstawiać. W trudnych relacjach człowiek może, z zachowaniem rozsądnej granicy i świadomości, że nie on jest Zbawicielem, upodabniać się do Chrystusa⁸¹⁵. Dziewiecki dzieli cierpienie na dwa rodzaje, tłumacząc, że: „W Księdze Rodzaju Bóg wyjaśnia, że pierwszym

⁸¹⁰ Por. M. Dziewiecki, *Droga zwycięzców. 12 kroków...*, dz. cyt., s. 77-90.

⁸¹¹ Por. M. Wnuk, *Duchowy charakter Programu Dwunastu Kroków a jakość życia Anonimowych Alkoholików*, „Alkoholizm i Narkomania” 20 (2007) nr 3, s. 289–301. Por. M. Wnuk, Rola religijności dla nadziei Anonimowych Alkoholików, „Polskie Forum Psychologiczne” 13 (2008) nr 1, s. 33–49. Por. G. Wąchoł, *Wpływ czynników religijnych na terapię uzależnień*, [w:] *Wspomóc uzależnionych od alkoholu. Refleksja psychologiczno-teologiczna*, red.: J. Dziedzic, J. Klimek, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2017, s.146–172.

⁸¹² Por. M. Dziewiecki, *Bóg vs cierpienie. Dlaczego Bóg nie chce żebyś cierpiał?* Wydawnictwo RCTK, Nowy Sącz 2018, s. 15-23.

⁸¹³ Por. M. Dziewiecki, *Bóg vs cierpienie...*, dz. cyt., s. 25-28.

⁸¹⁴ Por. M. Dziewiecki, *Bóg vs cierpienie...*, dz. cyt., s. 34-38. Por. E. Sienkiewicz, *Milosierdzie Boże w pełni objawione i zrealizowane w Jezusie Chrystusie*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 2, s. 23-41.

⁸¹⁵ Por. M. Dziewiecki, *Bóg vs cierpienie...*, dz. cyt., s. 48-53; 60-74.

źródłem cierpienia jest samotność człowieka. Przed grzechem pierworodnym było to jedyne źródło cierpienia. Po grzechu pierwszych ludzi pojawiło się drugie źródło cierpienia, a mianowicie więzi, które bolą”⁸¹⁶. Autor zwraca uwagę na granice w miłości, co jest perspektywą psychologiczną, jednak kreśli je także odnosząc się do Ewangelii. Jezus, który związał miłość Boga z miłością do bliźniego i podkreślał aspekt moralny w kontekście sądu nad człowiekiem, jednocześnie określił, że nikt nie powinien kochać żadnego człowieka bardziej niż Boga. Właściwa granica definiuje miłość dojrzałą oraz pozwala ją rozpoznać i ustrzec się przed manipulacją. Umiejętność mądrych rozstań, rozeznawania relacji pod kątem powołania małżeńskiego, należy do dojrzałości⁸¹⁷. Jeszcze inną przyczyną cierpienia jest grzech, także cudzy, który ludzie wiążą często z Bogiem, brakiem Jego interwencji, co Dziewiecki wyjaśnia z teologicznej perspektywy i jednocześnie dopuszcza modlitwę wypływającą ze zranionej subiektywności człowieka. Wypowiedzenie pretensji do Boga bywa tu terapeutyczne, choć cały fragment autor poświęca, aby ukazać obiektywną sytuację skrzywdzonego człowieka i Boga, który owej krzywdy nie chce i nie jest jej winien⁸¹⁸. W dalszej części książki autor rozpatruje także błędne pragnienia oraz mylnie rozeznane i przyjęte fundamenty życia. Zwraca uwagę, że wobec cierpienia człowiek powinien poszukać kontaktu z innymi ludźmi, którzy mogą go wesprzeć. W ten sposób dowartościowuje zdrowe relacje z otoczeniem, które stanowią wsparcie społeczne. Jest to istotny czynnik dobrostanu człowieka, rozciągające się na bardzo różne wymiary i oddziałujący między innymi w wymiarze emocjonalnym, rzeczowym, instytucjonalnym oraz duchowym. Ten rodzaj wsparcia może być silnie obecny we wspólnotach religijnych, ale przejawia się również przez codzienne relacje z innymi⁸¹⁹.

Refleksję zamyka wyjaśnienie znaczenia krzyża w chrześcijaństwie. Autor wskazuje, że największym nieszczęściem człowieka nie jest cierpienie, a brak miłości. Także nie tylko krzywda rani osoby najbliższe, ale również brak okazywanej im miłości. Krzyż jest drogą, która ostatecznie uwzględnia prawo do miłości bliźnich, jak i rozsądek w pomaganiu im, gdyż człowiek nie jest Zbawicielem, a nawet świętym, przynajmniej u początku drogi. *Swój krzyż* w połączeniu z naśladowaniem Chrystusa, nie zaś braniem Jego krzyża, jest *lekkim brzemieniem*. Znajomość wymagań Boga, a także Jego zamiarów względem życia człowieka, prowadzi do błogosławieństwa⁸²⁰.

Refleksje Dziewieckiego prezentowane w różnorodnych opracowaniach dobrze ukazują rolę mechanizmów psychologicznych w rozwoju duchowym, zwłaszcza w radzeniu sobie z sytuacjami kryzysowymi. Autor nie przecenia nauk o człowieku w oderwaniu od duchowości, ale raczej wskazuje na czynniki obecne w ludzkiej psychice, które w określonych sytuacjach blokują rozwój

⁸¹⁶ Por. M. Dziewiecki, *Bóg vs cierpienie...*, dz. cyt., s. 79.

⁸¹⁷ Por. M. Dziewiecki, *Bóg vs cierpienie...*, dz. cyt., s. 82-96.

⁸¹⁸ Por. M. Dziewiecki, *Bóg vs cierpienie...*, dz. cyt., s.103-116; 155-162.

⁸¹⁹ Por. M. Dziewiecki, *Bóg vs cierpienie...*, dz. cyt., s. 121-140. Por. J. Ziolek-Barczak, *Religijno-kulturowe uwarunkowania wsparcia społecznego w pomocy społecznej i pracy socjalnej*, „Acta educationis” 16 (2017), s. 16-29.

⁸²⁰ Por. M. Dziewiecki, *Bóg vs cierpienie...*, dz. cyt., s. 181-190.

lub radzenie sobie z cierpieniem, a w dalszej konsekwencji zamykają przed osobą ludzką stworzenie silnej więzi z Bogiem.

5.4. Dzieciństwo i uczucia. Koncepcja wychowawcza Józefa Augustyna

Kolejny autor, Józef Augustyn włącza do formacji chrześcijańskiej elementy teorii psychologicznych dotyczących dynamiki ludzkiego wnętrza, emocji i relacji. W swoich publikacjach zajmuje się głównie zagadnieniami powołań małżeństwa, rodziny, wychowania dzieci, celibatu, ojcostwa duchowego, przyjaźni. Jego wskazania duszpasterskie dotyczące relacji małżeńskich i rodzinnych w dużej mierze pokrywają się z rozważaniami Dziewieckiego⁸²¹.

Ważną publikacją jest „Świat naszych uczuć”, gdzie autor ukazuje wpływ nieprzepracowanych uczuć na postawy ludzkie. Augustyn przekonuje, że na skutek nieujawniania, nienazywania uczuć cierpią wszystkie międzyludzkie relacje, a siły i energie człowieka są mu dane zwłaszcza w młodości, po to, aby wykorzystał je na mądrą pracę nad sobą. Autor widzi wpływ nieuporządkowanych uczuć na surowe osądy moralne, które wypływają z postawy do samego siebie. Ich antytezą stanowi otwartość oraz cierpliwość wobec siebie, które otwierają perspektywę rozwoju wewnętrznego. Ucieczka od emocji jest jednocześnie ucieczką od wyzwalającej prawdy. Autor następnie poddaje charakterystyce rozmaite ludzkie potrzeby i przedstawia kwestię represji uczuć. Jest ona mechanizmem mocno zakorzenionym, wynikającym z lęku przed odrzuceniem, także z wychowania zwłaszcza, gdy osoby mające za zadanie ofiarować miłość, odrzucały dziecko i wiązały powody z uczuciami, które były nazwane *złymi*, choć uczuć nie powinno się traktować jako *złych* czy *dobrych*. Tego typu metody owocują nieświadomą wrogością wobec siebie oraz otoczenia⁸²². Jak podaje Augustyn: „Rozwój emocjonalny i duchowy człowieka domaga się rezygnacji z kreowania rzeczywistości psychicznej i emocjonalnej. Cały świat naszych emocji winniśmy natomiast porządkować, uzdrawiać, leczyć”⁸²³. Autor wyjaśnia jednak, że złe doświadczenia związane są z dużymi wzmocnieniami (nawiązując tu do behawioryzmu), a także,

⁸²¹ Por. J. Augustyn, *Wychowanie do integracji seksualnej*, Wydawnictwo M, Kraków 1994; por. J. Augustyn, *Celibat : aspekty pedagogiczne i duchowe*, Wydawnictwo „M”, Kraków 1999; por. J. Augustyn, *Ojcostwo: aspekty pedagogiczne i duchowe*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999; por. J. Augustyn, *Przewodnik po przyjaźni*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002; por. J. Augustyn, *Przewodnik po ojcostwie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003; por. J. Augustyn, *Kapłańskie ojcostwo. Rozważania dla kleryków, ich rodziców i wychowawców oraz dla księży*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014; por. J. Augustyn, *Sakrament małżeństwa. Mały poradnik dla narzeczonych i młodych małżonków*. Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2015; por. J. Augustyn, *Jak kochać dzieci? 12 zasad rodzicielskiej miłości*, Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2017.

⁸²² Por. J. Augustyn, *Świat naszych uczuć. Mały przewodnik w rozpoznawaniu i kształtowaniu ludzkich uczuć*. Wydanie II rozszerzone. Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, s. 42-60. Por. E. Cichoń, R. Szczepanowski, *Mechanizmy tłumienia niepożądanego odczuć i myśli w ujęciu metapoznawczym*, „Rocznik Kognitywistyczny” 8 (2015), s. 79-89.

⁸²³ Por. J. Augustyn, *Świat naszych uczuć. Mały przewodnik...*, dz. cyt., s. 62.

wejście we własne wnętrze wiąże z oporem (co z kolei stanowi nawiązanie do psychoanalizy). Idealem jest odzyskanie wiary w bezinteresowną miłość. Prawda o sobie nie wyklucza przyjęcia przez innych ludzi w pewien sposób jest ona konieczna dla budowania zdrowych relacji w rodzinie⁸²⁴.

Innym poruszonym zagadnieniem jest obecność różnorodnych lęków w życiu człowieka. Tak, jak w Piśmie Świętym są one przez autora przeciwstawione miłości. Racjonalizacja, zaprzeczanie stanowią tu mechanizmy obronne, prócz nich odurzanie się jest nieprawidłową strategią radzenia sobie, jednak z czasem napięcie psychiczne powoduje wyczerpanie nerwowe. Autor ukazuje, jak lęk prowadzi do nerwicy, a także wobec trudnych okoliczności do załamania osoby. Lękliwe oczekiwanie określonej, niepożądanego rzeczywistości porównuje autor do *diabelskiego kręgu*, w którym zintensyfikowana samoobserwacja stanowi początek jeszcze innych trudności. W analizowanej koncepcji Augustyna widać tu wyraźny wpływ klasycznych teorii psychologicznych omawiających zjawiska lęku i źródła nerwicy, co łączy z egzystencjalnym doświadczeniem człowieka, w tym jego odniesieniem do Boga. Tego rodzaju synteza przejawia się w licznych rozważaniach różnych autorów temat związku doświadczanych lęków z kondycją duchową⁸²⁵. Autentyczna wiara jednak nie jest wolna od lęku. Augustyn wymienia modlitwę wśród środków zaradczych na lęk, który zdaje się być składnikiem ludzkiej kondycji podzielonym także przez Chrystusa⁸²⁶.

Podobnie, jak Meissner, autor zwraca się także ku tematyce wychowania seksualnego. Wyjaśnia wątki etyki seksualnej, wskazując także na urazy wynikające z wykorzystania, a także konieczność integrowania ludzkiej seksualności, która ma posiadać umocowanie w sferze duchowej, nie jedynie popędowej. Autor pokazuje także problem akceptacji płci, a także edukuje odnośnie możliwych trudności seksualnych. Autor twierdzi, że zdrowe relacje mogą łagodzić napięcia seksualne, co stanowi kolejny argument potwierdzający konieczność powiązania omawianej sfery z duchowością nie tylko przez wzgląd na dobro bliźniego, ale i dobrostan osoby, która powinna zachować zdrowy dystans wobec sfery seksualnej. Także dynamika napięcia seksualnego oraz psychologiczne prawa funkcjonowania wyobraźni stanowią obszary, które człowiek pragnący nad sobą panować, powinien według autora zgłębić. Drogą do przyjęcia właściwej perspektywy jest tu ponownie jak w innych, omawianych w pracy problemach zgoda na własne braki i pokora⁸²⁷.

W ten sposób Józef Augustyn dokonuje syntezy myśli psychologicznej z analizą egzystencjalną, w tym przede wszystkim jej duchowym wymiarem, osoby ludzkiej. Nie postrzega

⁸²⁴ Por. J. Augustyn, *Świat naszych uczuć. Mały przewodnik...*, dz. cyt., s. 65-75. Podobne zagadnienia przedstawia autor także w innej publikacji por. J. Augustyn, *Duchowy przewodnik. Jak rozumieć siebie i innych*. Wydawnictwo M, Kraków 2015.

⁸²⁵ Por. M. Wójtowicz, *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 42-57

⁸²⁶ Por. J. Augustyn, *Świat naszych uczuć. Mały przewodnik...*, dz. cyt., s. 81-106.

⁸²⁷ Por. J. Augustyn, *Świat naszych uczuć. Mały przewodnik...*, dz. cyt., s. 109-137.

psychologii, czy jakiegokolwiek innej dziedziny wiedzy o człowieku, jako absolutnej. podobnie jak Dziewiecki, czy Karol Meisner, raczej posługuje się nią w celu ukazania procesów jakie zachodzą w ludzkiej psychice. Ostatecznie mają one służyć jeszcze dojrzałszemu powierzeniu się Bogu. Augustyn skupia się przede wszystkim na procesie rozwoju i ukazuje, że głęboka relacja ze Stwórcą, która przejawia się również zdrowym odniesieniem do innych, jest naturalnym procesem rozwojowym. Natomiast różnorakie czynniki i zjawiska opisywane przez psychologię stanowią, pewne reakcje człowieka, które obrazują go na tle środowiska i samego Boga.

5.5. Terapia a działanie łaski. Chrześcijańskie podejście Moniki i Marcina Gajdów

Monika i Marcin Gajdowie są chrześcijańskimi terapeutami, którzy opracowali autorskie podejście ChTI, czyli Chrześcijańską Terapię Intergralną. Jak wyjaśniają: „Stosujemy w niej różne techniki terapeutyczne nie po to, by dać człowiekowi złudzenie boskości, lecz po to, by poprzez zrozumienie siebie mógł stanąć wobec Boga z prośbą o uzdrowienie (zbawienie). Choć wyzwolenie przychodzi od Boga, uczciwym jest zrobienie wszystkiego, co w ludzkiej mocy, by się na to otworzyć”⁸²⁸. Autorzy uznają istnienie obiektywnej prawdy, co oznacza, że uwzględniają jedną z podstawowych wartości chrześcijaństw. Konsekwencją tego jest dopuszczenie pewnego zakresu dyrektywnego podejścia, aby ukazać człowiekowi, że jego przekonania nie odpowiadają prawdzie. Dotyczy to spostrzeżeń psychologicznych, co odpowiada psychoedukacji, czy teologicznych. Jak twierdzą, mówią: „na temat uczuć, modlitwy, miłości i innych obszarów istotnych dla zdrowia emocjonalnego”⁸²⁹.

Ich program obejmuje także uwzględnianie w terapii miłości, gdyż uznają powołanie człowieka do miłości i jej brak postrzegają jako wskazanie potrzeby wielu terapii. Tu także wyjaśniają swoje podejście: „W terapii chodzi nam (...) o to, by człowiek podjął rozwój ku dojrzałej miłości. Jeśli tak się stanie, symptomy choroby miną, ponieważ pojawiają się one dlatego, że człowiek zszedł z właściwego kierunku życia”⁸³⁰. Autorzy w ramach swojej pracy dokonują pewnego uporządkowania wątków życia człowieka poczynając od różnicy między dobrami materialnymi a duchowymi, ascezy czy częściowej rezygnacji z elementów własnej perspektywy, co jednocześnie nie oznacza braku wierności sobie. Wychodząc z założenia, że w przypadku

⁸²⁸ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską?* Wydawnictwo Pro Homine Marcin Gajda, Szczecin 2012, s. 64.

⁸²⁹ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską?...*, dz. cyt., s. 118-119.

⁸³⁰ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską?...*, dz. cyt., s. 16. Podobną perspektywę proponuje John Powell, którego praca, wykorzystująca tematykę mechanizmów obronnych i rozmaitych masek i ról, obnaża tęsknotę człowieka za Bogiem i Jego darami miłości Boga i bliźniego por. J. Powell. *Dlaczego boję się kochać?* Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1994, s. 7-24.

nieuporządkowanych osób religijność może służyć celom innym niż duchowe, rozwój religijny i osobowy, mogą zostać zahamowane poprzez brak miłości. Religijność bywa terenem manipulacji poczuciem winy lub negatywnej formacji w domu, skąd człowiek wynosi nieprawidłowy obraz Boga głęboko zakorzeniony i determinujący jego duchowość, odróżnianą tu od religijności. W duchowym życiu działa łaska od Boga, duchowość zatem przekracza religijność jak piszą autorzy, podobnie jak dusza przekracza ciało. Miłość definiują autorzy jako akt, zaś składowe jej wyrażania to afirmacja w znaczeniu bliskim definicji Terruwe oraz wymaganie. Obie części „*porywają w górę*”, sprawiając rozwój, rozumiany jako miłość, nie zaś perfekcja⁸³¹. Rozumienie przez omawianych autorów pojęć religijności i duchowości jest tutaj charakterystyczne dla powszechnie obowiązującego w ramach psychologii podejścia. Liczni autorzy zakładają, że duchowość może przejawiać się w szerszym obszarze niż religijność. Jednak tego typu rozróżnienie nie jest jednoznacznie przyjęte przez przedstawicieli nauk teologicznych i religioznawczych. W ich obszarze można odnaleźć bardzo różne koncepcje, także takie, których duchowość stanowi składnik religijności⁸³².

Gajdowie wskazują, że miłość zatem umożliwia rozwój, a proces rozwoju oddziałuje na miłość. Perspektywę tę wiążą ze szczęściem, którego złe rozumienie obrazują trzy pułapki: (a) utożsamienie szczęścia z przyjemnością; (b) próbę osiągnięcia szczęścia na drodze działania zewnętrznego oraz (c) poszukiwanie szczęścia z pominięciem człowieka⁸³³. Perspektywa autorów jest tu zbieżna z nauczaniem Kościoła dotyczącym związku mężczyzny i kobiety. Szczęście nie jest także celem samym w sobie i wiąże się z chęcią bycia bezinteresownym darem dla bliźniego⁸³⁴.

Kolejnym wątkiem jest scharakteryzowanie *ja fałszywego*, które w odróżnieniu od *ja prawdziwego* jest zarządzane przez mechanizmy obronne, zasłania prawdziwą tożsamość osoby oraz uniemożliwia jej kontakt z własną wartością i rzeczywistością, co odcina także drogę do drugiego człowieka. Jak się zdaje, pojęcie zawężenia świadomości, które się z nim wiąże, można utożsamić z egocentryzmem. Chęć ukrycia się oraz rozumienie relacji na zasadzie *transakcji handlowych*, nie zaś bezinteresowności, to kolejny element wadliwych mechanizmów, wymagających uleczenia. Autorzy definiują tu także poczucie wartości, które nie może zależeć od niczego, co jest względem osoby zewnętrzne, jego świadomość związana jest z kontaktem z rzeczywistością, gdyż to Bóg w momencie człowieka nadaje mu wartość. Człowiek nabywa przekonania o wartości także na drodze ludzkiej afirmacji w dzieciństwie bądź w procesie terapii; musi się jednak pozbyć boskich aspiracji *ja fałszywego*. Można zauważyć, że sytuacja człowieka

⁸³¹ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską?...*, dz. cyt., s. 19-32.

⁸³² Por. D. Krok, *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*, „Polskie Forum Psychologiczne” 14 (2009) nr 1, s. 126-141.

⁸³³ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską?...*, dz. cyt., s. 34-42.

⁸³⁴ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, 27. Por. A. Banaszak, *Model rodzin według nauki Kościoła Katolickiego gwarantem zapewnienia bezpieczeństwa społecznego*, „Journal of Modern Science” 21 (2014) nr 2, s. 397-408. Por. W. Janiga, *Wartości w nauczaniu Kościoła: wybrane aspekty*, „Resovia Sacra”, 8, 2001, s. 235-248.

przed uzdrowieniem przypomina budowaną już u innych autorów perspektywę narcyzmu, który złożony jest z podobnych sprzeczności⁸³⁵.

Autorzy postulują, że praca nad sobą, która staje się konieczna dla człowieka niedojrzałego, wiąże się z dwiema interesującymi nas w niniejszej pracy dziedzinami. Odbywa się to zwłaszcza poprzez dwa pojęcia: *pokory*, o czym refleksji dokonuje teologia oraz *wglądu w siebie*, co jest terminem psychologicznym. Poznanie siebie, do którego kierują owe dwa pojęcia, odbywa się na drodze zdemaskowania mechanizmów *ja fałszywego*, co ponownie spotyka dwie dziedziny oraz ich dorobek. Kondycję *ja* człowieka obnaża jakość relacji, która oddziela człowieka od złudzeń na temat dobra, jakie daje innym. Niepowodzenia także służą rozwojowi, co autorzy przyrównują do badania USG, które przykłada Bóg, aby zbadać serce człowieka. Gajdowie pokazują także rolę uczuć jako sygnałów komunikujących człowieka ze światem, których nie należy wartościować pod względem moralnym, a także podają sposób rozdzielenia *ja* od uczuć, co umożliwi *życie na wyborze* przeciwstawione *życiu na uczuciach*. Ukazują, że człowiek powinien odznaczać się pewną suwerennością w stosunku do otoczenia, w którym przeżywa różne relacje, niektóre toksyczne. Wybór oznacza możliwość np. skorzystania z *aktywnego milczenia*, czyli braku reakcji poprzez zachowanie czy odpowiedź, które są efektem prowokacji. Z drugiej strony umożliwia wyznawanie uczuć wybranym, właściwym osobom we właściwym momencie. Tu także ważna jest modlitwa oraz dystans do siebie, uwidaczniający się m.in. poprzez poczucie humoru⁸³⁶. W ten sposób omawiana koncepcja nawiązuje do teorii psychologicznych w ramach nurtu humanistycznego, gdzie poczucie humoru, dystans do siebie i świata stanowią wyznaczniki prawidłowej postawy. Abraham Maslow wpisuje wymienione czynniki w obraz *człowieka zdrowego* ujmując w ten sposób zestaw cech świadczących o prawidłowym rozwoju osobowościowym⁸³⁷.

Wątkiem interesującym i rzadko podnoszonym w duszpasterstwie jest kwestia wymagających relacji dorosłych dzieci z rodzicami, które wiążą się z *uczuciami nazaretańskimi*. To termin wprowadzony przez omawianych autorów, którzy wskazują na przykładzie życia Jezusa, że uczucia stojące na drodze misji człowieka dorosłego, mogą więzić go w dziecięcych perspektywach związanych z nieświadomością prawdy o rodzicach, krzywdą i oczekiwaniem, bądź też całkowitym odrzuceniem rodziców. Wiąże się to z utratą korzeni i uszczerbkiem własnej tożsamości. Tu także autorzy wykorzystują psychologiczną perspektywę proponując użyteczne oddzielenia kolejnych etapów rozwoju od samego dobra i zła, które człowiek wynosi z domu rodzinnego. W trudnościach psychicznych i duchowych dużą rolę odgrywa także cierpienie, które może być neurotyczne niezależne od woli, bądź rozwojowe zależne, możliwe do uniknięcia, jednak korzystne dla rozwoju osoby⁸³⁸. Jak wyjaśniają dalej: „Unikanie bądź odraczanie cierpienia rozwojowego jest głównym

⁸³⁵ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską? ...*, dz. cyt., s. 43-57.

⁸³⁶ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską? ...*, dz. cyt., s. 43-89.

⁸³⁷ Por. A. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, PAX, Warszawa 1986, s. 155.

⁸³⁸ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską? ...*, dz. cyt., s. 91-115.

powodem, dla którego ludzie żyją w bólu neurotycznym, na peryferiach swojej osobowości, bez kontaktu z własną wartością, w stanie swoistej nieprzytomności i ślepoty”⁸³⁹.

Autorzy w swoich rozważaniach zbliżają się także do nurtu psychologii poznawczej, proponując pracę z myślami. Te, jak uzasadniają, w przeciwieństwie do uczuć, mogą być modyfikowane bez szkody dla psychiki. Terapeuta może tu pomóc w dostrzeżeniu prawdy, wskazując jednocześnie błędy⁸⁴⁰. Człowiek powinien badać swoje pragnienia, a także pozostawać w orientacji *tu i teraz*. Jest to wskazanie mające wyraźnie swoje korzenie w tradycji biblijnej, wywodzącej się wprost od Jezusa Chrystusa. Jego konotacje mają charakter ascetyczny, ale jednocześnie mogą stanowić podłoże do skupienia na danym momencie jako najistotniejszym zadaniu. Będzie miało ono szczególne znaczenie dla osób zbyt skupionych na doświadczeniach przeszłych lub na planach, co skutecznie może dezorganizować codzienne życie⁸⁴¹. W ten sposób ćwiczona może być postawa uważności, która sprzyja rozwojowi duchowemu i psychicznemu. W pierwszym obszarze prowadzi do pogłębienia modlitwy i uczynienia z niej nie tylko wyjątkową, odświętną praktykę realizowaną w wybranych momentach dnia, czy w ramach tygodniowego planu. Oprócz tego wiele współczesnych analiz wykazuje skuteczność uważności dla mikrozmian w obszarze układu nerwowego, zwłaszcza układu nagrody odpowiedzialnego za przeżywanie niechcianych bądź pożądanых uczuć oraz doświadczanie stresu lub redukcjonowanie go. Osoby praktykujące uważność charakteryzują się niższym poziomem stresu⁸⁴².

⁸³⁹Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską? ...*, dz. cyt., s. 115.

⁸⁴⁰Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż podejście behawioralno- poznawcze stało się terenem pracy specjalistów, którzy chcieli podjąć temat Boga w terapii. Co ważne, historycznie behawioryzm pojawił się jako pierwsza terapia w dziedzinie psychologii, jednak opierała się ona na mechanistycznym postrzeganiu człowieka, także zarzucano jej redukcjonowanie człowieka do wyższego zwierzęcia. W miarę upływu czasu, doczekało się poznawczego uzupełnienia- badacze, którzy postanowili zbadać procesy ludzkiego myślenia, Aaron Beck i Albert Ellis, stworzyli podwaliny teorii nowej terapii CBT, alternatywnej wobec psychodynamicznej. Choć autorzy ci niechętni byli włączaniu religii w proces terapii, Sikora wyjaśnia, iż w miarę rozwijania swojej praktyki złagodzili oni swoje stanowisko- zwłaszcza Ellis, który postulował jedynie, aby praktyki religijne nie wymuszały zbyt sztywności czy dogmatyzmu. Następnie Allen E. Bergin otwarcie wyraził opinię, iż spośród innych wątków terapii respektujących różnorodność, religia także zasługuje na opracowanie. Autor ów wyraził także radykalne stwierdzenie, iż terapeuta uznający transcendencję, szanuje przekonania pacjenta, podczas gdy autorzy zorientowani jedynie wokół pragmatyzmu i humanizmu, przejawiają indyferentny stosunek zarówno do Boga, jak i wiary pacjenta oraz możliwości leczącego działania ze strony religii. Sikora podaje, iż w latach 80’ powstał nurt *religious/ spiritual cognitive- behavioral psychotherapy* (R/ S CBT), który włącza wątki religii i duchowości w klasyczną terapię CBT. Pod koniec XX w. pogłębiono analizę wpływu religii, prezentując jej wpływ na bardziej kluczowe procesy, jak przetwarzanie emocjonalne, a także struktury poznawcze człowieka, zwane w nurcie CBT „przekonaniami kluczowymi” oraz „schematami Ja”- Por. K. Sikora, *Terapia poznawczo- behawioralna wrażliwa na religię ...*, dz. cyt., s. 215- 217.

⁸⁴¹Por. A. Paciorek, „Zobaczcie lilie na polu...” (*Mt 6, 28 par.*). *Jezusowy zakaz troszczenia się o pokarm i odzienie w tradycji synoptycznej*. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 55 (2002) nr 2, s. 133-146.

⁸⁴²Por. I. Mytnik, *Modlitwa Jezusowa jako dziedzictwo duchowe Polaków i Ukraińców*, „*Studia Ucrainica Varsoviensia*” 7 (2019), s. 97-108. Por. S. Radoń, *Czy medytacja naprawdę działa?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, s. 33-43. Por. A. Błaszczak, *Wpływ Treningu Redukcji Stresu opartego na uważności (MBSR) na zdrowie fizyczne*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*” 31 (2018) nr 1, s. 61-73.

Praca nad sobą opisana jest poprzez metaforę strażników miasta, którzy początkowo szukając myśli z *ja fałszywego* muszą uważnie przyglądać się wszystkim myślom, po jakimś czasie jednak sprawność chronienia się przed swoistymi pokusami jest coraz większa. Uważność jest dla autorów przyczynkiem do nieustannej modlitwy. Rozbijanie *ja fałszywego* polega w końcu na uznaniu, że doświadczenia subiektywnie dobre i złe mogą płynąć od Boga, tu zaś zaczyna się współpraca z łaską. Cnota odwagi, wychodzenie ze strefy komfortu, są motywami pokrewnymi decyzji, która sprowadza zwrot w życiu, a tu właśnie rozwój i łaska uzyskują wspólny tor. Tu także autorzy przejmują założenia psychologii systemowej, jednak prócz członków rodziny, rozpatrują przez analogię złożoność ludzkiego wnętrza, gdzie poszczególne elementy także podtrzymują stabilność nieprawidłowego systemu, gdyż współzależne elementy przeciwdziałają zmianie, zaś element najsłabszy przejmuje kontrolę. Istotna jest tu jednak ponownie sytuacja wyboru, a także gotowość pozostawienia mniejszego dobra, aby mogło się wydarzyć dobro większe⁸⁴³. Autorzy konkludują: „Jeśli nie otworzymy się na zmiany w myśleniu o Bogu, Kościele, wspólnotcie, życiu wewnętrznym, może się okazać, że zamiast Wina byliśmy całe życie wierni... bukłakom”⁸⁴⁴. To porównanie koresponduje z wezwaniem papieża Franciszka, który w homilii 5 września 2014 roku wzywał wiernych by, wyzbyli się lęku przed nowością i koniecznością zmian podyktowanych duchem czasu w Kościele. Przypomnił wówczas słowa Jezusa o nowych bukłakach, które są konieczne do noszenia w sobie młodego wina, co ma odzwierciedlać sytuację współczesnego Kościoła⁸⁴⁵. W dalszej części Gajdowie, uzupełniając wątek pracy nad sobą, prezentują typologię osobowości, w której wzorcami poszczególnych typów są święci Kościoła Katolickiego⁸⁴⁶.

Kolejna praca autorów zawiera swoisty projekt obejmujący wszystkie sfery ludzkiego wnętrza, co ciekawe umieszczony na planie Świątyni Jerozolimskiej. Poszczególne kręgi obejmują odpowiednio: dziedziniec narodów - ciało, dziedziniec kobiet - emocje, dziedziniec mężczyzn - intelekt, dziedziniec kapłanów - kult, Miejsce Najświętsze oraz w samym centrum źródło ZOE⁸⁴⁷. Pierwszy dziedziniec związany jest z uniwersalnością pojęcia świątyni dla wnętrza każdego człowieka. Jako, że jest to miejsce handlu, autorzy kojarzą go także z ludzkimi zmysłami, które odbierają komunikaty z zewnątrz. Tu także, w sensie psychologicznym, odgrywają rolę granice człowieka, to on decyduje, co dopuszcza do siebie za pośrednictwem zmysłów. Autorzy przekonują, że poszczególne strefy, im są położone głębiej w koncentrycznych kręgach prowadzących do ZOE,

⁸⁴³ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską?*..., dz. cyt., s. 117-152.

⁸⁴⁴ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską?*..., dz. cyt., s. 152.

⁸⁴⁵ Por. Franciszek, Homilia z dnia 5.09.2014.

https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_05092014 (dostęp: 9.01.2024).

⁸⁴⁶ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z łaską?*..., dz. cyt., s. 153-173. Autorzy podają, że jako inspirację wykorzystali pracę Richarda Rohra i Andreeasa Elberta por. R. Rohr, A. Ebert. *Enneagram. Dziewięć typów osobowości*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2021. Typologię temperamentów w odniesieniu do zagadnienia świętości zaproponował wśród współczesnych autorów na przykład także Jan Efreem Bielecki por. J. E. Bielecki, *Temperament a świętość*, Wydanie III, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1999.

⁸⁴⁷ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Świątynia. Wprowadzenie do kontemplacji*. Wydawnictwo Pro Homine Marcin Gajda, Szczecin 2017, s. 11.

tym bardziej są nietrwałe. Obrazuje to sfera uczuć, ukryta, jeśli taka jest wola osoby, bądź jej przeżycia są szczególnie trudne. Tu autorzy zaznaczają, że emocje są obojętne moralnie, zaś zjawisko ich tłumienia jest niepożądane, co było już ukazane u wielu autorów. Myśli, łatwiejsze do ukrycia niż uczucia, pozornie tylko stanowią warstwę najgłębszą, zaś wielu ludzi skłonnych jest utożsamiać z nimi siebie. Tu, można dopowiedzieć, kończy się także perspektywa wielu nurtów psychologicznych, które, choć uwzględniają warstwę podświadomą, sprowadzają najbardziej istotne kwestie do kompleksów przekonań. Gajdowie uznają jednak, że jeszcze głębszą sferą jest religia, ofiarowanie działania komuś lub czemuś. Bóg może być tu prawdziwy lub fałszywy, co przywołuje skojarzenia z klasykami myśli psychologicznej, którzy uznawali miejsce na Boga czy bożka w strukturze osoby⁸⁴⁸. Miejsce Najświętsze, a zwłaszcza ZOE, jest już sferą, gdzie mogą wystąpić jedynie teologiczne opisy. Źródło w człowieku, rozumiane w chrześcijaństwie, nie może być porównane do żadnego, psychologicznego pojęcia. Autorzy pokazują, że Rzymianie doznają zdziwienia, nie odnajdując w tak chronionym centrum świątyni, niczego materialnego, ani żadnego skarbu. Jedynie przestrzeń modlitwy odwoływała tu człowieka do jego własnego wnętrza. Co ciekawe, sfery, które sąsiadują ze sobą, odznaczają się wzajemnym wpływem np. cele, w obrębie sfery kultu, zależą od myśli i odwrotnie. Jednak zasłona *Miejsca Najświętszego* odgradza sferę ciała, uczuć i myśli, a tu dopiero następuje kontakt z Bogiem. Autorzy przekonują również, że tak naprawdę sfery najbardziej wewnętrzne *kierują ruchem* całej świątyni. Postawa nieustannej kontemplacji, do której starają się prowadzić w całej pracy, wymaga rozdzielenia, choć także dobrego zrozumienia sfer psychiki oraz duchowości⁸⁴⁹.

Gajdowie w interesujący sposób opisują wyodrębnione sfery człowieka, posługując się wiedzą współczesną, jak i charakterystyczną dla pierwszych wieków chrześcijaństwa. Przykładem jest ich uzasadnienie wolnej woli człowieka w oparciu o pisma ojców pustyni, którzy choć uznawali destrukcyjny wpływ niektórych pokus niezależnych od woli, to jednak myśli wpisywali walkę duchową jako teren wolności. Autorzy nie przytaczają żadnych konkretnych pism ani postaci, na które powołują się. Można jednak dopatrzeć się w sposobie życia ojców pustyni postawy pełnej wolności od przywiązań doczesnego świata. Poza tym odnajdujemy wypowiedzi zachęcające do duchowej walki z pokusami jakie pojawiają się w ludzkim umyśle. Przykładem może być pouczenie Abby Daniela, który przestrzega przed oziębłością duszy, by ta nie oddalała się od żarliwości i w ten sposób nie przyzwalała wkradać się opieszałości w serce człowieka. Wówczas byłaby to wyłącznie droga zmysłowa, która prowadzi do wyboru grzechu⁸⁵⁰

Ostatnim wartym omówienia tematem poruszonym przez Monikę i Marcina Gajdów jest samo pojęcie życia. Dzielą je oni na *bios*, które po grzechu pierwotnym podlega prawom biologii

⁸⁴⁸ Por. E. Zimnica-Kuzioła, *Główne stanowiska w psychologii religii–wprowadzenie*. „Kultura i wartości” 1 (2012), s. 57-71.

⁸⁴⁹ Por. M. Gajda, M. Gajda, *Świątynia...*, dz. cyt., s. 16-25.

⁸⁵⁰ Por. A. Kozłowska, *Z mądrości Ojców Pustyni*, „Posłanie” 101 (2018), s. 26-29.

zdominowanej co prawda przez mechanizmy ewolucyjnego przetrwania, jednak w człowieku zamieszkuje także życie *zoe*, choć autorzy zaznaczają, że tłumaczenie polskie ogranicza zasięg greckiego pojęcia. Owo *Zoe* utożsamiają autorzy z tajemnicą Nowego Życia, które w Ewangelii przynosi Jezus, wyjaśniając jego działanie na różne sposoby. Właściwa interpretacja tego terminu rozumie go jako *życie Boga*, a ono z kolei powinno stawać się wzorem i celem ludzkiej egzystencji. Tym samym staje się ono pełnym i prawdziwym życiem, a nie jedynie jego namiastką⁸⁵¹. Doświadczając owego *zoe* w Kościele, człowiek jak wdowa z przypowieści może zdecydować się oddać *bios* jako całość, nie tylko jego pojedyncze aspekty. A jednak, jak zaznaczają autorzy, ciało jest wciąż potrzebne, aby miłość mogła uobecniać się w świecie, stąd *bios* ma być jedynie ożywione od wewnątrz przez *zoe*. Autorzy przekonują, że kult relikwii jest dziedziną integracji obu sfer, zatem Tradycja zna połączenie biologii i duchowości, nie odrzuca tego, co ludzkie i ziemskie. Potrzebne jest wprowadzenie w *zoe*, po którym wszystko zdaje się być właściwie zintegrowane⁸⁵². W tym miejscu należy dodać, że w perspektywie katolickiej teologii, ciało nie powinno być lekceważone nie tylko ze względu na jego doczesną wartość i użyteczność, ale również z powodu wymiaru eschatologicznego. Podstawową perspektywą życia wiecznego jest bowiem zmartwychwstanie ciała, co bywa różnie interpretowane, ale niezależnie od koncepcji teologicznej podkreśla godność wymiaru biologicznego i upodabnia do Jezusa Chrystusa. Refleksja ta sięga czasów wczesnego Kościoła i stanowi podstawowy przedmiot rozważań o charakterze eschatologicznym⁸⁵³.

5.6. Wiara i psychologia. Obszary wspólne i ograniczenia według Andrzeja Jastrzębskiego

Andrzej Jastrzębski w niewielkim popularnonaukowym opracowaniu zatytułowanym „Po pierwsze pomagać” odpowiada na najbardziej podstawowe pytania dotyczące relacji wiary i psychologii. Będąc osobą duchowną i psychologiem, prezentuje interesujące i niemal kompletne spojrzenie na kontekst dialogu dziedzin. Jest to ważne, gdyż omówiony wcześniej w rozdziale 2 Hildebrand kreśli ostre rozróżnienia w obrębie antropologii, nie podając pola korzystnego działania psychologii. Jastrzębski zatem prezentuje perspektywę bardziej zbilansowaną. Na początku podobnie jak przywołany Hildebrandt, buduje perspektywę antropologii teologicznej, która będzie

⁸⁵¹ Por. P. Liszka, *Interpretacja terminu "psyche" w Piśmie Świętym iw teologii*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) nr 2), s. 45-61.

⁸⁵² Por. M. Gajda, M. Gajda, *Świątynia...*, dz. cyt., s. 42-45.

⁸⁵³ Por. P. Borto, *Wiara w zmartwychwstanie ciała według" Katechizmu Kościoła Katolickiego"*, „Kieleckie Studia Teologiczne”(2013) nr 12, s. 7-26. Por. M. Wysocki, *Godność ciała ludzkiego w dziele Tertuliana „O zmartwychwstaniu ciała”–wybrane fragmenty*, „Forum Teologiczne” 10 (2009), s. 215-228.

stanowiła punkt odniesienia. Według niego, prawda teologiczna o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga może być pomocna także przy ustaleniu granic między sferami ducha a psychiki. Autor sugeruje w tym miejscu, że obraz człowieka stanowi obiekt badań teologa, który może dojść do cech Boga poprzez analizę objawiania się ich w człowieku. Jeśli zaś chodzi o Boże podobieństwo, sprowadza ono konieczność rozwoju w sensie chrześcijańskim, co określa się jako powołanie. Można uznać, że obraz i podobieństwo łączy zagadnienie potencjału miłości w człowieku, obraz Boga odpowiada za lepsze poznanie, ale także tkwiące w człowieku możliwości pięknej miłości, o ile zostaje ona prawidłowo uformowana. Jest to jednocześnie cel ludzkiego rozwoju. Obraz, o którym tu mowa, pochodzi z Tajemnicy Trójcy, gdyż Bóg jest relacją Osób, a człowiek, dzięki łasce Bożej, tworzy relację z Bogiem i innymi ludźmi⁸⁵⁴.

Autor, mając na myśli metodę antropologii teologicznej oraz psychologii, wyprowadza je odpowiednio z kręgów hebrajskich, gdzie dominował holistyczny obraz człowieka, oraz greckich, gdzie zdaniem autora dla lepszego opisu wnętrza człowieka *wydestylowano* pojęcie duszy, co autor ocenia jako zabieg sztuczny⁸⁵⁵. We współczesnej refleksji antropologicznej, liczni autorzy także zwracają uwagę na ten problem rozróżniając przywołane przez Jastrzębskiego tradycje, w podobny sposób⁸⁵⁶. Dalej analizowany autor uzasadnia, że wobec problemów życiowych istnieje oddźwięk zarówno w psychice, jak i w sferze ducha. Z kolei od strony pokus diabła, ich skutki także łączą sferę ducha i psychiki. Szatan wykorzystuje bowiem słabość psychiki, aby sprowadzić kryzys duchowy. Istotne dla rozgraniczenia dziedzin są zatem dla Jastrzębskiego, jak się zdaje, postaci Boga i diabła, a także formy ich działania i cele, które stanowią punkty odniesienia w duchowości i formacji. Mają one tworzyć priorytety w życiu człowieka z punktu widzenia formacji chrześcijańskiej i wszystkich tych elementów, których psychologia nie uwzględnia⁸⁵⁷.

Perspektywa teologiczna posiada dalej konsekwencje w postawieniu akcentów wobec zdrowia oraz świętości, które nie ze sobą tożsame, co także ma znaczenie przy dyskusji o współpracy dziedzin. Po pierwsze droga chrześcijanina może różnić się od wytyczanej przez psychologię. Na przykład pojęcie zdrowia i dobrostanu często rozmija się z celem świętości, który, co podkreśla Jastrzębski, związany jest z rzeczywistością krzyża. Tego rodzaju postulat wpisuje się w chrześcijańską koncepcję świętości, która uwzględnia element wyrzeczenia, poświęcenia i

⁸⁵⁴ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać. O burzliwym związku psychologii i wiary*. Wydawnictwo eSPe, Kraków 2021, s. 9-14.

⁸⁵⁵ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 15. W innym miejscu autor zauważa, że holistyczne podejście jest charakterystyczne dla minionych wieków, z kolei obecnie odchodzi się od niego – por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 81. Można zinterpretować tę zależność w powiązaniu w kontekście zmiany źródeł refleksji intelektualnej i powrotu do myśli antycznej. Skoro świat wieków średnich był bardziej chrześcijański, uwzględniał przede wszystkim źródła biblijne, w tym hebrajskie. Z kolei począwszy od epoki renesansu, poprzez oświecenie i kończąc na czasach współczesnych, mocniej uwypuklono koncepcje Grecji i Rzymu.

⁸⁵⁶ Por. K. Gózdź, *Monizm czy dualizm antropologiczny?*, „Studia Theologica Varsaviensia” 48 (2010) nr 2, s. 45-62.

Por. A. Rostowska, *Ciało jako wyraz i narzędzie duszy w ujęciu filozofii antropologicznej Romano Guardiniego*, „Studia Ełckie” 25 (2023) nr 2, s. 159-176. Por. K. M. Wolicka, *Tradycja filozoficzna i teologiczna wobec ludzkiego ciała*, „Studia Pelplińskie”(2014) nr 47, s. 339-354.

⁸⁵⁷ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 17.

cierpienia – na co zwróciłam już uwagę w rozdziale 3 niniejszej pracy, przywołując koncepcje Vitza i Kilpatricka⁸⁵⁸. Oznacza to, że podobieństwo do Boga mogą osiągnąć osoby, które nie spełniają normy zdrowia psychicznego⁸⁵⁹. Innym obrazem tego stanu rzeczy mogą być, zdaniem autora osoby duchowne. Mimo wyrzeczeń, są szczęśliwe, choć nie mieści się to w schemacie psychologii⁸⁶⁰. Po drugie, Jastrzębski zauważa i poddaje krytyce tendencję do skupienia się na szukaniu cudownych uzdrowień wśród osób wierzących. Wskazuje, że nawet ewangeliczne cuda nie stanowiły celu misji Jezusa, a były jedynie znakami, zaś człowiek wierzący ma starać się przede wszystkim o Królestwo Boże⁸⁶¹.

Co istotne, Jastrzębski wyraźnie podkreśla powiązanie psychiki z duchem także w kontekście zdrowienia z rozmaitych chorób. Dla niego nie tyle słaba kondycja duchowa sprowadza problem psychiczny, ile utrudnia wyjście z niego. Sferą, w której autor obserwuje to wyraźnie, jest zjawisko wychodzenia z uzależnień. Tu ponownie, obraz Boga w człowieku ma kolosalne znaczenie i jest źródłem siły do wyjścia z kryzysu. Jednak zaciemniony nie daje punktu odniesienia i siły do walki z patologiczną sytuacją. Podobnie, podatność na zranienia wiąże autor z oddaleniem od Boga. Mówi również w kontekście zranień o łączności sfery psycho-duchowej, a nawet o duchowo-psycho-somatycznej pamięci. Podkreśla, że pamięć nie podlega usunięciu, ale możliwe jest leczenie skutków zranień i tu właśnie wspomina o całościowej pomocy. W obszarze duchowym są nią sakramenty uzdrowienia, przy czym ważna jest wiara osoby potrzebującej takiego wsparcia, a w obrębie psychiki stanowi ją leczenie, przy którym pacjent wnosi konieczny element zaufania lekarzowi. Wiara i zaufanie stanowią zatem ważne elementy zdrowia. Modlitwy o uzdrowienie są „wygodniejsze” zdaniem autora, jednak wykluczają ludzki wysiłek i pełny udział w całościowym procesie. Autor wyjaśnia: „Pan Bóg często więcej człowiekowi pragnie dać w procesie, a nie poprzez nagłe działanie”. Tu także autor mówi o wspomaganium terapii modlitwą⁸⁶².

Wydaje się, że znaki czasu i odniesienie do współczesności sprowadzają perspektywę, w której dziedziny muszą się łączyć w odróżnieniu od przytaczanych już tutaj koncepcji Vitza czy Kilpatricka. Jastrzębski jednak nie zarzuca psychologii odpowiedzialności za współczesne, szkodliwe zjawiska, a raczej opisuje nowe wyzwania na drodze człowieka jako takie, które rozpoznaje teologia, ale także po swojemu i z pożytkiem psychologia. Wyrażając się w języku teologii, autor mówi o nowych skutkach grzechu pierworodnego, ale również o zwycięstwie Jezusa, które jest ostateczną perspektywą. Wydaje się, że w rozpoznaniu skutków grzechu pierworodnego

⁸⁵⁸ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego 823-829. A. Zajączkowska-Żyszkiewicz, *Powszechne powołanie do świętości i jego realizacja w życiu wybranych świętych* „Studia Paradayskie” 27 (2017), s. 171-184. K. Niewiadomski, *Maryja jako wzór moralny w encyklikach papieża Benedykta XVI i Franciszka*, „Seminare” 37, (1), s. 27-28.

⁸⁵⁹ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 18; s. 29; niemniej autor zauważa wpływ psychiki na zdolność rozwoju duchowego por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 113.

⁸⁶⁰ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 79.

⁸⁶¹ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 32-35. Podzielana przez wielu chrześcijan nadzieja szybkich uzdrowień będzie miała znaczenie także w kontekście procesualnego działania Boga, w które jest wprzęgnięta również przemiana psychiki, do czego jeszcze wrócimy.

⁸⁶² Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 43-51.

obecnych w obrębie psychiki, może być pomocna psychologia. Z kolei konceptualizacja nowych pokus należy do teologii. Autor wskazuje na reklamy, ale też negatywne informacje, które są wszechobecne i pozostawiają ślad ludzkiej psychice. Dalej wskazuje na podziały kreowane przez wirtualną przestrzeń, zwłaszcza media społecznościowe⁸⁶³. Zjawiskiem, które autor opisuje z perspektywy psychologicznej, są nowe sytuacje stresowe w pracy, wyzwalające chęć walki lub ucieczki zgodnie z ewolucyjnym wyposażeniem człowieka. Zaś niemożność ucieczki wynikająca z określonego kontekstu, powoduje tłumienie energii i chorobę. Także wychylenie ku przyszłości, które stwarza sytuacje brania kredytów, generuje odmienną perspektywę niż kiedyś, co ma odzwierciedlenie np. w nasileniu zjawiska lęku⁸⁶⁴. Warto zauważyć, że podane problemy mogą uchodzić także za duszpasterskie wyzwania. Psychologia, opisując je i podając przyczyny, wspomaga zatem człowieka także na drodze duchowej, która bywa zdominowana przez lęk.

Sam język psychologii, który według Jastrzębskiego, jest współcześnie najbardziej dostępny ludziom, staje się powodem psychologizowania. Widać to w częstych wypowiedziach osób duchownych, co autor porównuje z tendencją Ojców Kościoła do wypowiedzania się także językiem swoich czasów. A jednak zauważa, że za takimi wypowiedziami rzadko kryją się odpowiednie studia i rzetelna wiedza, a o wiele częściej ich autorzy bazują na własnej intuicji lub obowiązujących w powszechnym obiegu stereotypowych określeniach⁸⁶⁵. W innym miejscu autor postuluje nawet wobec utrudnionego dialogu z psychologami zaznajomienie się przez duszpasterzy z psychologią, za najważniejszą dla ludzi uznaje natomiast jej praktyczną realizację w postaci psychoterapii⁸⁶⁶. Autor dostrzega, że praca pacjenta i terapeuty może być procesem wspomaganym przez Boga. Z drugiej strony, widzi także tendencje do tworzenia ofert chrześcijańskich form pomocy. Mówi o wchodzeniu przez Kościół w popularne kanały komunikacji, dostrzega jednak tutaj zagrożenie polegające na tym, że duszpasterze zaczną kreować atrakcyjne produkty zamiast mówić o Bogu, lub zaczną *owijać Go* w atrakcyjne opakowanie, zamiast postrzegać Go jako działającego zgodnie z własną pedagogią, przy jednoczesnym poszanowaniu prawideł procesu. Przypisuje za to odpowiedzialność rozpowszechniającemu się w naszych czasach zjawisku niecierpliwości. Spostrzeżenie to potwierdzone jest przez liczne współczesne analizy socjologiczne i psychologiczne. Ukazują one niecierpliwość jako jedną z globalnych cech, charakterystyczna dla kolejnych pokoleń i związanym z szybkim rozwojem gospodarczym, stwarzającym coraz więcej nowych możliwości i aktywności⁸⁶⁷.

⁸⁶³ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 19-22.

⁸⁶⁴ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 41-42

⁸⁶⁵ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 30-31 Jastrzębski argumentuje także, że ksiądz powinien znać się na psychologii, aby móc odesłać ludzi potrzebujących do specjalisty por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 101.

⁸⁶⁶ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 80.

⁸⁶⁷ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 146-147. D. Kubacka-Jasiecka, P. Passowicz, *Dorastanie we współczesności. Postawy, wartości i doświadczanie czasu a kryzysy rozwoju pokolenia po transformacji*, „Czasopismo Psychologiczne–Psychological Journal” 20 (2014) nr 2, s. 171-182. R. Śpiewak, *Duchowny w mediach. Aktualne uwarunkowania i wyzwania*, W: *Dynamika Przemian w Mediach*, red. A. Hess, M. Nowina-Konopka, W.

Także możliwe jest psychologiczne redukowanie postrzegania sakramentów. Dokonuje się ono gdy np. zwraca się uwagę, że spowiedź obniża napięcie w człowieku, przez co rzeczywistość duchowa zostaje sprowadzona jedynie do sfery psychiki, w dodatku jest widziana z perspektywy utylitarnej⁸⁶⁸.

Wspomniana już, holistyczna perspektywa skłania Jastrzębskiego do przeformułowania celów *uzdrowienia* nie tylko jako nastawione na daną sferę człowieka, jak psychika, co powinno być działaniem doraźnym, ale także na zmianę życia, co autor rozumie szerzej i postrzega w kategoriach procesu. W dalszej perspektywie podkreśla, za Janem Pawłem II, konieczność uzdrowienia całych społeczeństw, aż w końcu *czasów, w których żyjemy*. Zwłaszcza ostatnia myśl związana jest dla autora z odkrywaniem dzisiejszego kontekstu. Rozwiązaniem nie jest dla niego kopiowanie chrześcijan z innych epok, nawet tak doskonałych jak przedstawiciele pierwotnego Kościoła. Taka perspektywa wiąże się też u niego z Bożym *kairos*, rozumianym jako właściwy czas na zmianę. Wydaje się, że autor rozumie go w kontekście całości dziejów, jak i pojedynczych osób. Wyjaśniając tempo działania Boga, wspomina także o wielowiekowym oczekiwaniu Narodu Wybranego na Mesjasza. Jastrzębski wyjaśnia, że Bóg nie wyręcza ludzi mają oni za zadanie zrozumieć swoje położenie, a następnie podjąć właściwe kroki. Chodzi o *metanoię*, która wyklucza przenoszenie sztywnych, nieuzdrowionych mechanizmów na różne obiekty, co jest zjawiskiem znanym w psychologii i według autora możliwym do przewyciężenia za pomocą teologicznej perspektywy⁸⁶⁹. Wydaje się, że jako element opisywanego procesu, może się pojawić także psychoterapia choć jej użycie jako jedynej, kompletnej opcji może także zaciemnić zarysowaną, szerszą perspektywę. Na koniec warto zauważyć, że Jastrzębskiemu chodzi zarówno o kompletną antropologię, jak i kompletny proces zdrowienia, które jest szeroko rozumiane i w którym uczestniczą specjaliści obu dziedzin⁸⁷⁰.

5.7. Duchowość wsparta psychologią. Synteza Krzysztofa Grzywocza

Wspomniany już w niniejszej pracy Krzysztof Grzywocz podobnie jak inni autorzy poświęca wiele uwagi emocjom i stanowczo krytykuje duchowość, która za doskonałość uznaje

Świerczyńska-Głownia, 2019, Kraków, s. 145-166.

⁸⁶⁸ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 95.

⁸⁶⁹ Por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 37-40; s. 146; s. 122.

⁸⁷⁰ Autor przedstawia także swoją krytykę psychologii jej przeakcentowanie seksualności człowieka, ograniczenia metod psychologicznych np. badanie studentów, gdyż są dostępni; także badania laboratoryjne, które gubią perspektywę całości egzystencji ludzkiej; kształtowanie dziedziny pod schematy społeczeństwa amerykańskiego; pomijanie chwilowej trafności badań i sprowadzanie wyników do twierdzeń dotyczących ludzkiej natury; kwestię finansowania badań i ograniczania wniosków pod ateistyczny światopogląd badaczy – por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 53-57; 71-73. Także zjawisko *placenia za bycie przyjacielem* podczas terapii jest dla Jastrzębskiego znakiem czasów – por. A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać...*, dz. cyt., s. 99.

brak uczuć. Pisze np.: „Nie będziemy doskonali, gdy nie będziemy czuli – to jest absurd”⁸⁷¹. Ponadto, ktoś, kto nie ma kontaktu z własnymi pragnieniami, nie potrafi zdaniem autora tworzyć relacji⁸⁷². Przez wzgląd na jedność psycho–fizyczno–duchową człowieka: „Każde uczucie jest jednocześnie fizyczne, materialne i psychiczne, i duchowe”, gdyż sfery w człowieku to zdaniem Grzywocza „naczynia połączone”⁸⁷³. Zarazem jednak, każda sfera ma swoją odrębność. Wpływa na inne, ale ma swój własny *pokarm*, stąd także nieoddzielenie sfery psychiki od ducha, a w tym kontekście redukowanie człowieka wyłącznie do psychiki, jest błędem⁸⁷⁴.

Uczucia mogą być miejscem obecności Bożej, mogą być także Słowem Boga do człowieka. Tu autor za niewłaściwe uważa ciche przekonanie w chrześcijaństwie o wyższości rozumu nad uczuciami. Tymczasem nie tylko rozum *opiekuje się uczuciami*, ale i *uczucia opiekują się rozumem*. Nie pozwalają mu pogubić się w analizach, gdy człowiek staje się wówczas zimnym analitykiem. Taka postawa stanowi dla autora *rodzaj głupoty*, tymczasem lepsze rozumienie uczuć pomaga w lepszym rozumieniu siebie i świata. Warunkiem dobrego rozumienia uczucia jest jednak *przerwa* – namysł. Autor wyjaśnia tu także psychologiczną metodę komunikacji uczuć: „ja–uczucie–fakt”⁸⁷⁵. Dowartościowując sferę emocji w innym miejscu, autor nazywa je *aniołami* w tym znaczeniu, że przynoszą człowiekowi ważne dla niego informacje, a jako stworzone przez Boga powinny być wysłuchiwane. Na przykład w jednej z pierwszych prac wyjaśnia rolę *anioła smutku* przy okazji omawiania klasycznych w psychologii etapów przeżywania żałoby⁸⁷⁶. Co ciekawe, smutek zdaniem autora odgrywa pozytywną rolę, gdyż chroni *wartość rzeczywistości* i pokazuje, że to, co utracone, było ważne i wartościowe. Obecny w rozważaniach jest także *anioł lęku*, a nawet *anioł agresji*. Nieprzyjęte uczucia nazwane są *skopanymi*, z aniołów przemieniają się w *demony*. Grzywocz opisuje tu mechanizm wyparcia, który zamiast ku przeżywaniu i korzystaniu z emocji kieruje je do *wewnętrznych naczyń*. Te jednak przepełniają się i należy je *opróżnić*, czyli konstruktywnie tę emocję rozładować, dobrze wykorzystać, czemu nie służy uznanie jej za złą. Zarówno agresja, jak i smutek stanowią sygnał, wiadomość, a także wyzwalają energię człowieka, która jest mu do czegoś ważnego potrzebna⁸⁷⁷. Grzywocz używając tej terminologii stosuje metaforę, ale należy zaznaczyć, że takie rozumienie terminu *anioł* może rodzić poczucie redukcji. Nauczanie Kościoła podkreśla

⁸⁷¹ Por. K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz.cyt., s. 91.

⁸⁷² Por. K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz. cyt. s.159.

⁸⁷³ Por. K. Grzywocz, *Wypalenie duchowe*, „Telefon zaufania. Nasza gazeta” 48 (2014), s. 7-12, w: *Wybrane na drogę*, Red. Magdalena Kudelka- Lwowska, Wydawnictwo Dom Słowa, Katowice 2017, s. 246; Por. K. Grzywocz, *W duchu i przyjaźni*. Red. Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2017.

⁸⁷⁴ Por. K. Grzywocz, *Wypalenie duchowe...*, dz. cyt., s. 250.

⁸⁷⁵ Por. K. Grzywocz, *W duchu i przyjaźni...*, dz. cyt., s. 210-219.

⁸⁷⁶ Por. K. Grzywocz, *Przesłonięte światło...*, dz.cyt., s. 27- 39. Por. E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 2021. Por. E. Kübler-Ross, D. Kessler, L. Bolden, *A Review of On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief Through the Five Stages of Loss*, „Counseling and Values” 51 (2007), 235-237.

⁸⁷⁷ Por. K. Grzywocz, *Przesłonięte światło...*, dz. cyt., s. 27- 39.

istnienie ontologicznie odrębnych bytów duchowych, które nazywa *aniołami*, a sprowadzenie ich wyłącznie do kategorii uczucia, wiązałoby się z poważnym błędem teologicznym⁸⁷⁸.

Emocja agresji, najbardziej kontrowersyjna pod względem duchowym, zajmuje wiele miejsca w różnych, poruszanych przez Grzywocza kontekstach. Autor wyjaśnia, że i ona bywa pozytywna, wówczas określa energię do działania, twórczości i obrony⁸⁷⁹. Autor wyjaśnia to, nawiązując do psychoanalizy, ale także powszechnego w psychologii współczesnej treningu złości: „[to] fałszywe przekonanie, że agresja z natury swojej jest wrogiem miłości (...). Połykam agresję, a ona wraca tylnymi drzwiami poczucia winy, nadopiekuńczości, ironii, depresji, dużych napięć seksualnych (...). Anioły same decydują, kiedy przychodzą i kiedy odchodzą”. Emocja złości kończy swoją „misję”, gdy człowiek ją wykorzysta w służbie miłości⁸⁸⁰. Grzywocz wyjaśnia także w publikacji poświęconej wyłącznie emocjom, że w ogólnej kondycji psychicznej agresja pomaga chronić granice osoby. Co więcej, świadczy ona o miłości, a nadmierny spokój może świadczyć o braku zaangażowania i oziębłości. Agresja sygnalizuje także w codziennych spotkaniach nieprawidłowe nastawienie ludzi względem siebie, nawet, gdy pozornie wydaje się ono poprawne. Pokazuje ukryte ataki na wartość człowieka i wypukla, że powinien ją obronić. Pomaga także obronić słabszego. Jest narzędziem, które ma być dobrze wykorzystane, gdyż energia, jaką daje agresja, pomaga wytrzymać daną próbę czy etap. Nie należy jej tłumić, ale umiejętnie komunikować i wykorzystywać dla dobra⁸⁸¹.

Grzywocz łączy w rozważaniach o emocjach psychologię i teologię. Agresja, jak i inne emocje, nie mogą być *bezzańskie*, gdyż wówczas, zgodnie z Tradycją chrześcijańską, rodzą siedem grzechów głównych. Złe wykorzystanie agresji jest źródłem gniewu, ale także acedii, jako choroby duchowej omówionej już w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. Należy ponadto, zdaniem autora, również modlić się całą strukturą człowieka, na przykład właśnie emocjami. Przykładem na taką modlitwę, który podaje autor, jest czas Wielkiego Postu, gdy wyrażane są w liturgii także trudne emocje. Grzywocz ostrzega, że: „Najbardziej kierują nami uczucia, których nie możemy wyrazić”, czym nawiązuje do odkryć Freuda. Przypomina, że pierwszy etap rekolekcji ignacjańskich to uporządkowanie uczuć i pragnień. W kontekście duchowym cisza obnaża uczucia człowieka, nie należy od niej uciekać. Obok terapii, Adoracja Najświętszego Sakramentu służy rozeznaniu uczuć. Uczucia są zatem częścią tematu duchowości. Są także ważne dla wspólnoty. Autor analizuje również zazdrość, która może niszczyć, lecz potrafi także motywować do rozwoju, wskazać realną wartość czegoś, także nauczać o realnym poczuciu wartości osoby. Stąd także rozwój, lecz nie

⁸⁷⁸ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego 328-336. T. Dutkiewicz, *Filozoficzny spór o przedmiot poznania, a koncepcja poznania duchów czystych w wykładzie angelologii św. Tomasza z Akwinu*, Studia Gdańskie 39 (2016), s. 151-164.

⁸⁷⁹ Por. K. Grzywocz, *Patologia duchowości*, dz. cyt., s. 88

⁸⁸⁰ Por. K. Grzywocz, *Przesłonięte światło*, dz. cyt. 34-35; 55. M. B. Rosenberg, *Porozumienie bez przemocy. O języku życia*. Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2022.

⁸⁸¹ Por. K. Grzywocz, *Uczucia niekochane...*, dz. cyt. 252-262. Inną interesującą publikacją osoby duchowej na temat gniewu jest praca Janusza Mastalskiego: por. J. Mastalski, *Jak radzić sobie z gniewem?*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 33/2006. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.

kopiowanie kogoś, powinno być reakcją na zazdrość. Destrukcyjna jest zazdrość, która wiąże się z agresją, na przykład celowym pomijaniem czyjś sukcesu. Dobrą zazdrość czuje także Bóg, Jego miłość jest nazwana w Starym Testamencie *zazdrosną*⁸⁸².

Ważnym pod względem formacji duchowej problemem jest zakochanie pojawiające się w życiu celibatariuszy lub małżeństwie. Autor przypomina, że uczucie zakochania nie jest miłością, nie należy tego mylić. Nie warto także uznawać, że jedynie celibat rodzi ból. W każdym powołaniu miłość zawiera aspekt różańcowych tajemnic bolesnych. Uczucie to ma być wysłuchane, gdyż na przykład obnaża ogólny lęk przed bliskością, nad którym należy pracować. Obnaża być może *stare głody* dzieciństwa, świadczy też jednak o normalności człowieka, stąd nie poczucie winy, a postawa wdzięczności jest tu właściwą odpowiedzią. Autor tłumaczy, że to, co przeżyte z wdzięcznością, dobrze się w człowieku rozwija. Nie należy stosować moralnej oceny w przypadku samego uczucia. Także tu możliwe jest wzmocnienie wybranej już miłości do Boga, gdyż mistyka nie bez powodu odnosi się często w metaforyce do ludzkiego zakochania. Zdaniem autora, doświadczenie zakochania w powołaniu kapłańskim czy zakonnym także może przyczynić się do zbawienia, gdyż pyta człowieka o jakość miłości, zarówno do człowieka jak i do Boga⁸⁸³

Grzywocz w kolejnym, ważnym temacie- kreatywności, czerpie inspiracje od twórcy psychodramy Jacoba Levy'ego Moreno i wyjaśnia w jednym z wykładów: „Mamy tylko jedno źródło kreatywności, płodności, nie mamy trzech różnych źródeł: duchowego, fizycznego i psychicznego. Nie, wszystko jest owocem mojej ufności do siebie samego (...) także u osób, które żyją w celibacie. Ważne jest zaufanie, że cała sfera płodności, sfera seksualna, jest źródłem kreatywności. Jeśli nawet nie może być zrealizowana w akcie seksualnym (...) pozostaje (...) źródłem siły. Jeśli jej zaufam, odkryję swoją siłę”⁸⁸⁴. Kreatywność według Moreno jest jednym ze sposobów doświadczania Boga. Kategoria *Ja- Bóg* mieści w sobie działanie człowieka, przypominające stwarzanie świata przez Boga i pokrewne pojęciu Wcielenia. Bóg udziela człowiekowi własnej właściwości, czyni go współpracownikiem, który współkreuje i współlistnieje. Moreno uznaje, że *Ja- Bóg* żyje także dzięki psychodramie. Ma być ona także w jego ujęciu odpowiedzialna za tworzenie nowego, zrozumiałego języka religijnego, w którym istotne jest ożywienie przekazywanych treści⁸⁸⁵. Grzywocz nie idzie jednak tak daleko, przyznaje, że: „(...) spontaniczność i kreatywność naznaczają każdy wymiar rzeczywistości, decydując o jego sensie i terapeutyczności”⁸⁸⁶. Grzywocz w omawianej kwestii nawiązuje też do Freuda i twierdzi, że z

⁸⁸² Por. K. Grzywocz, *Przesłonięte światło*, dz. cyt., s. 37-39; 79. S. Freud, 2003, *Wstęp do psychoanalizy*, PWN, Warszawa 2003 s. 334. Por. K. Grzywocz, *Uczucia niekochane...*, dz. cyt., s. 48; 208-232; por. K. Grzywocz, *Zazdrosna miłość*, „Życie duchowe” 59 (2009), s. 13-17, w: *Wybrane na drogę*, Red. Magdalena Kudelka- Lwowska, Wydawnictwo Dom Słowa, Katowice 2017, s. 56- 62. Por. K. Grzywocz, *Duchowość i sny...*, dz. cyt., s. 68.

⁸⁸³ Por. K. Grzywocz, *Uczucia niekochane...*, dz. cyt., s. 232-252. K. Grzywocz, *Zazdrosna miłość*, dz. cyt. s. 13-17

⁸⁸⁴ Por. K. Grzywocz, *Jak smakować życie*, 2020, Wrocław: Wydawnictwo 2RYBY.PL, s. 33.

⁸⁸⁵ Por. Grzywocz K., *Obraz Boga i człowieka w twórczości Moreno*, 2009, W: *Psychodrama. Elementy teorii i praktyki*. Red. A. Bielańska, Warszawa: Wydawnictwo Eneteia, s. 30- 42.

⁸⁸⁶ Por. K. Grzywocz K., *Obraz Boga...*, dz. cyt. s. 32. Warto jednak zaznaczyć, iż pomimo faktu, że Grzywocz w wielu swoich pismach utożsamia kreatywność ze zdrowiem, zauważa on u Moreno w sposób krytyczny jego subiektywizm,

powodu jego błędu nie kojarzymy libido z życiową kreatywnością i przez to z ludzkimi spotkaniami⁸⁸⁷. Podejście Grzywocza uwzględnia jednak, z drugiej strony, dorobek Freuda – stłumienie energii libido łączy się z powstawaniem nerwic. Jak jednak widać w kontekście powyższych rozważań, kreatywność tak szeroko rozumiana ma przeciwdziałać nerwicy, a także upodabniać człowieka do Boga⁸⁸⁸.

Zdaniem autora bliskość fizyczna nie jest w psychologii ograniczona do realizacji popędu libido. Podobnie jak u Ojców, posiada w niektórych koncepcjach szerszy kontekst jest opisana jako zjawisko szerokie, obejmujące czułość – autor powołuje się tu na terapeutkę rodzin, Virginię Satir, która pisała o relacji przytulania oraz zdrowia⁸⁸⁹.

Problemy z seksualnością, które są destrukcyjne dla związków, pojawiają się, gdy osoba oczekuje *wykarmienia* swoich dawnych, dziecięcych głodów w relacji dorosłej. Seksualność, która ma wypełnić całą pustkę w człowieku, a zatem także, w kontekście innych rozważań duchowość, stanowi według autora fałszywą obietnicę. Spokojne przeżywanie seksualności jest w tym kontekście owocem prawidłowego przebiegu wcześniejszych etapów życia oraz harmonii w życiu obecnym. Obrazuje ją wzór związku przyjaźni typu *ja-ty*. Jest ona wynikiem długiego procesu nabywania dojrzałości i refleksji, co jest zgodne z inspiracją Martina Bubera. Grzywocz konfrontuje także temat przyjaźni z myślą Junga. Jaźń u Grzywocza pojawia się także jako *głębia mojej głębi* czy *sanktuarium osoby*, zaś relacja- *przy-jaźń* jest stróżem tego obszaru, wymiennie z pojęciem *duszy*. U Junga odnosi się do tego obszaru konieczność integracji osoby. Grzywocz używa tu wymiennie pojęcia *harmonii* i *strojenia osoby*⁸⁹⁰.

pokrewieństwo myśli z heglizmem oraz zrównywanie w pewien sposób wielkich postaci najważniejszych religii, jak Jezus, Budda czy Brahma. Por. K. Grzywocz, *Obraz Boga...*, dz. cyt., s. 33- 34.

⁸⁸⁷ Por. K. Grzywocz, *Duchowość i sny...*, dz. cyt. s. 54. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że pojęcie sublimacji u Freuda obejmuje obszar kreatywności – twórca psychoanalizy wyjaśnia, że ta sama energia, „(...) te same popędy seksualne współdziałają przy powstawaniu najwyższych kulturalnych, artystycznych i socjalnych twórców ducha ludzkiego”. Tłumaczy, że jednostka na rzecz ogółu „składa ofiarę” ze swoich popędów i sublimuje je, czyli wykorzystuje w akceptowalny, poza- seksualny sposób. Popędy jednak stale ujawniają się innymi drogami, niejako „protestując” przed takim, a nie pierwotnym ich wykorzystaniem. Por. S. Freud, 2003, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 50- 56. Freud mówi ponadto o sublimacji jako mechanizmie ochrony przed chorobą psychiczną – uwzniośnione impulsy seksualne, gdy mogą być inaczej realizowane, nie powodują powstania konfliktów i nerwic. A jednak nie każdy człowiek, zdaniem Freuda, posiada zdolność do sublimacji popędu. Por. S. Freud, 2003, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 316. Jednocześnie wspomniany już teolog Huet zauważa, że pojęcie sublimacji jest w katolicyzmie różne od tego, które przedstawia Freud. Uwznioślenie odrywa od psychicznych korzeni, u św. Tomasza energia ta, pochodząc ze sfery ducha, powraca do niego, gdy wycofuje się ze sfery seksualnej. Freud nie akceptując sfery ducha, musi pozostawić cały opis na poziomie seksualności, która co najwyżej jest tłumiona. Por. S. Huet S., *Psychoanaliza a Sakrament Pokuty*, Drukarnia Diecezjalna we Włocławku, Włocławek 1937, s. 14.

⁸⁸⁸ Por. K. Grzywocz, *Wartość człowieka*, 2010, „Zeszyty Formacji Duchowej” 49/ 2010, Kraków: Wydawnictwo SALWATOR, s.59; Por. S. Freud, *Wstęp...*, dz. cyt. s. 129.

⁸⁸⁹ Por. B. Czyżewski, „*Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam*” (Rdz 1, 26) w interpretacji Ojców Kościoła, „*Studia Gdańskie*” 25 (2011), s. 113-126. Por. K. Grzywocz, *W duchu i przyjaźni...*, dz. cyt., s. 67.

⁸⁹⁰ Por. Ł. Kowalik, *Martin Buber i teologia niezależna*, „*Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*” 4 (2015), s. 321-344. K. Grzywocz, *W duchu i przyjaźni...*, dz. cyt., s. 46-49; 107-109. Por. Grzywocz K., Gajdowiec M. i M., *Otwarcie na miłość*, Wydawnictwo 2RYBY.PL, Wrocław 2021, s. 59- 65. Warto zaznaczyć, że Jung opisując indywidualizację odróżnia wyraźnie ego i jaźń. Por. J. Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, 1993, s. 59. Jaźń inaczej niż ego stanowi połączenie świadomego i nieświadomego. Cały proces indywidualizacji prowadzi u Junga do rozszerzenia osobowości, rozszerzenia świadomości, a zawężenia nieświadomości. Niestety, zdaniem tego autora jedynie wybrani odnajdują jaźń i dokonują jej integracji. Co istotne, jaźń można jedynie przeżyć, nie sposób jej opisać. To ona łączy początek życia z jego celami. Co interesujące, jaźń jest „większa” od człowieka. Por. J. Jacobi,

Powołaniem każdego człowieka jest życie w bliskości z innymi ludźmi, jednak nieoczywistym obowiązkiem utrzymania dobrych więzi z innymi jest dbanie o czas *pustyni*. Zarówno wysiłek pustyni, jak i ból, podjęte są ze względu na wartość, której doświadczenie mają umożliwić. Dystans, którego człowiek się uczy, pozwala także na właściwą relację z Bogiem i modlitwę. Grzywocz zauważa, że ludzie miewają pokusę symbiozy z Bogiem, tymczasem pozwala On człowiekowi na chwilę samotności właśnie dlatego, że jest obecna więź. Grzywocz podaje tu także następującą analogię: w przestrzeni, która jest między małżonkami, zaistnieje dziecko – staną się oni ojcem i matka, jeśli posiadają samotność. Ona jest warunkiem pojawienia się dziecka. Kościół jawi się w tej analogii jako dziecko wspólnoty Ojca i Syna, utworzony przez Ducha Świętego. Tu Grzywocz wspomina także o wychowaniu- rodzice powinni dawać dzieciom przestrzeń samotności w okresie nastoletnim, gdy ta potrzeba się pojawia. W ten sposób omawiany autor wpisuje swoje rozważania w bogatą tradycję Kościoła dotyczącą roli pustyni w rozwoju duchowym, prowadzącym przez nią do dojrzałości osobowej⁸⁹¹.

W kilku pracach autor wskazuje na często zdarzające się wśród ludzi związki *skośne*, czyli niedojrzałe, nie- partnerskie. Temat pojawia się już u początków twórczości Grzywocza, gdy autor analizował zjawisko depresji. Zauważa, że niedojrzałość jednej z osób może skutkować karmieniem dawnych potrzeb albo buntem. U człowieka, który przestaje się rozwijać, dochodzi do zatarcia jego wyjątkowego charyzmatu. Owa *tyrania intymności* jak *zbyt duży chleb* nie wykarmi dwóch osób, ludzie posłani są także do szerszej wspólnoty, małżonkowie powołani są do bycia rodzicami, nie zaś odgrywania starych, *skośnych* ról wobec siebie nawzajem. Ta symbioza ukazana jest także w odniesieniu do uzależnień- ucieczka od siebie prowadzi do związku z *bożkiem*: człowiekiem, rzeczą, pracą, pieniędzmi, co Grzywocz powtarza za Romano Guardinim. Także za tym autorem nazywa człowieka *żyjącą granicą (...)* tego, co *Boskie*, i tego, co *ludzkie*. Niebezpieczeństwem jest także tęsknota za wzajemnym wyczuwaniem pragnień i absolutną zgodnością poglądów. Drugą skrajnością są fasadowe związki, zamknięcie i izolacja w karierze. Tam znajdujemy silne zagrożenie, które autor nazywa *elementem śmierci*. Autor zauważa ten sam typ elementów w osobach, które rozwijają *mur bezpieczeństwa i niezależności*⁸⁹².

Właściwa przyjaźń, która określa także udane związki, zawsze u Grzywocza pochodzi od Boga. Autor uznaje, że przez kontakt z Bogiem człowiek uczy się przyjaźni w relacjach ludzkich. Początek duchowej więzi jest wynikiem wyboru Boga, to On decyduje, by zamiast relacji *Pan-sługa* wchodzić w relację przyjaźni z człowiekiem. Niezrozumienie właściwej postaci przyjaźni

Psychologia..., dz. cyt., s. 171- 178.

⁸⁹¹ Por. K. Grzywocz., J. Prusak. *Pójdźcie na miejsce osobne. Samotność, wspólnota i doświadczenie Boga*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2021, s. 7-26. Por. M. Ostrowski, *Pustelnik jako duchowy pielgrzym–próba pastoralnoteologicznej interpretacji „migracji ascetycznej” w oparciu o dokumenty Kościoła*. „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 3, s. 85-105.

⁸⁹² Por. K. Grzywocz. *Przesłonięte...*, dz. cyt., s. 17-21; 66; 93-98. Por. Grzywocz K., *Duchowość i sny...*, dz. cyt., s. 41; Por. K. Grzywocz, *Infantylizm a postawa dziecięctwa*, „Życie duchowe” 3, 2003, s. 21- 29. Por. K. Grzywocz, *W duchu...*, dz. cyt., s. 108-109. Por. K. Grzywocz. *Przeszkody w życiu duchowym...*, dz. cyt., s. 110.

prowadzi do idealizacji objawiającej się przez ubóstwienie człowieka. Takie *o-czarowanie* prowadzi zdaniem autora do *roz-czarowania*. Autor pokazuje także perspektywę zbawienia przez dobre relacje: „przeplata się, spotyka i rozchodzi przyjaźń ludzka i droga życia duchowego, aż do spotkania z Chrystusem, który definitywnie połączy obie nici. W Nim łączy się przyjaźń z Bogiem (ideał życia duchowego) i ludzka przyjaźń (ideał dojrzałości człowieka)[nawiasy autora]”. Widać tu wyraźną syntezę spojrzeń charakterystycznych dla duchowości i psychologii, co dokonuje się w Chrystusie, który jako Bóg i człowiek pomaga pogodzić różnice ujawniane w obu podejściach⁸⁹³.

Wśród innych tematów Grzywocza osobną refleksję poświęca autor koncepcji poczucia wartości, jednocześnie przyrównując ów temat z chrześcijańską prawdą o godności osoby ludzkiej. Dokonuje tu najbardziej systematycznej analizy, przytaczając teorie różnych nurtów psychologii. Wymienia: Rogersa, który pierwszy uznał, że u większości ludzi zauważalny jest brak poczucia wartości; Maslowa, który w pewien sposób wyjaśnił tę prawidłowość ukazując hierarchię potrzeb. Według niej poczucie wartości jest możliwe do osiągnięcia dopiero po osiągnięciu poczucia bezpieczeństwa i często człowiek jest skłonny poświęcić wartość dla bezpieczeństwa. Grzywocz uważa, że mechanizm taki szkodzi także duchowości. Maslow umieścił element duchowy *peak experience* na samym szczycie piramidy, co oznacza, że dopiero na końcu spełniania podstawowych potrzeb człowiek może zająć się duchowością. Co do koncepcji chronologicznie wcześniejszych, Grzywocz wspomina Williama Jamesa, który mówi o frustracji z powodu aspiracji, a u Freuda nie widzi zaś odniesień do omawianego pojęcia. Jako najbardziej adekwatną ocenia koncepcję Alfreda Adlera, który mówi o kompleksie niższości oraz dwóch strategiach radzenia sobie: (1) narcyzmie oraz (2) alternatywnym poszukiwaniu więzi⁸⁹⁴.

Adlerowskie poszukiwanie więzi jest dla Grzywocza dowodem na fakt, że więź jest w psychologii w szerokim kontekście lecząca, a to jego zdaniem zbliża psychologię do duchowości. W tym kontekście krytykuje myśl Junga, gdyż charakteryzuje ją *kręcenie się wokół siebie i archeologia własnej duszy*. Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, człowiek o własnych siłach tak jak kobieta pochylona z Ewangelii (Łk 13, 10-17) nie może się jego zdaniem wyprostować. Autor przytacza także w tym kontekście poglądy kilku innych autorów. Karen Horney, która podkreśla, że brak poczucia wartości prowadzi do nerwicy. Virginia Satir z kolei dostrzega zjawisko poczucia wartości w kontekście całej rodziny, a wspomniany Eric Berne wskazał, że poczucie wartości zależy od doświadczania ciepłych uczuć w dzieciństwie⁸⁹⁵.

⁸⁹³ Por. K. Grzywocz, *W duchu...*, dz. cyt., s. 42-55.

⁸⁹⁴ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 48-65. Warto zaznaczyć w tym miejscu, iż wspomniana już Gałdowa docenia u Adlera ujęcie, które stwarza możliwość, aby w życiu człowieka istniała wartość - wokół niej tworzy się wspólnota. Jednocześnie, Adler traktuje cel tworzenia wspólnoty jako osiągalny w przeciwieństwie do Boga, który jest zbyt odległy. Zdaniem Gałdowej, nie rozumie on chrześcijańskiego związku: „osoba- wspólnota- Bóg”, zatem Grzywocz w pewien sposób idealizuje w tym miejscu koncepcje Adlera jako bardziej chrześcijańską, niż jest ona istotnie. por. Gałdowa A., 1995, *Powszechność i wyjątek...*, dz. cyt., s. 166- 169.

⁸⁹⁵ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s.52, 73, 120. Dla Junga prawdziwe doświadczenie religijne polega na introspekcji (por. C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 29) wobec czego jego duchowość jest pojmowana subiektywistycznie- każdy człowiek dojdzie do jakiegoś elementu

Para pojęć *esse* i *agere* służy Grzywocowi do ukazania odpowiednio głębokich oraz powierzchownych źródeł wartości człowieka, z których pierwsze są stałe, drugie zaś nabyte, ale także nietrwałe. Spośród wymienionych koncepcji psychologicznych najbliższa odkryciu perspektywy *esse* jest zdaniem autora teoria sensu Frankla. W tym ujęciu sens całościowo rzutuje na zdrowie człowieka. Poczucie wartości, tu synonimicznie wobec sensu, może być tylko wzbudzone, nie może być przez człowieka nadane, co implikuje konieczność wprowadzenia w zagadnienie Boga. W tym miejscu Grzywocz dostrzega połączenie dziedzin teologii i psychologii. Z drugiej strony, poczucie wartości to u Grzywocza obowiązek człowieka, ponieważ ma ono wpływ na jego bycie oraz jego czyny. Autor dowodzi głównie wpływu sfery *esse* na *agere*, choć dopowiada, że *agere* może w pewnym stopniu wpływać na *esse* i stąd uważa, że w psychologii nie należy pochopnie odrzucać nurtów behawioralnych czy psychodramy. Aby wspierać *agere* należy troszczyć się o odpoczynek czy sen, ubiór czy odwiedzanie pięknych miejsc, o dialog z samym sobą w znaczeniu zachęcania siebie⁸⁹⁶.

Jako bardziej wartościogenne przeważają jednak akty międzyosobowe, takie jak chwalenie dziecka i cały proces wychowania. Grzywocz przekonuje, że czym innym jest wartość obiektywna człowieka, a czym innym jej odczuwanie. Dla odczucia tej wartości potrzebny jest rozciągnięty na lata proces wychowania. Także w dorosłości należy umieć przyjąć pochwałę, gdyż ma ona wiele wspólnego z błogosławieństwem. Chwalić zatem, według autora, należy wszystkich ludzi i warto to czynić w codziennych okolicznościach, mając na uwadze głównie *esse*- byt, a nie *agere*- działanie. Grzywocz zgadza się na dużą rolę człowieka- pośrednika w procesie nabywania wartości. Twierdzi, że ojcem i matką jest ten, kto wzbudził w dziecku poczucie wartości. Dotyczy to ojcostwa duchowego, co ma źródło w Ewangelii- przemieniające jest dla kobiety pochylonej spojrzenie Jezusa. Jezus patrzył z miłością- i Grzywocz zauważa, że każde dziecko domaga się spojrzenia swojego taty, gdy coś zrobi. Relacja z rodzicem jest wyjątkowym kontekstem i wpływa na karmienie podstawowych potrzeb. W tym kontekście Grzywocz pokazuje, że także i to, czym człowiek się karmi, wpływa na treść zaburzenia i niejako wypływa na terapii. Tu także duchowe karmienie innych jest bardzo odpowiedzialnym zadaniem. Niewykarmienie potrzeb przez duszpasterzy ma miejsce, gdy opiekun zamiast zdrową duchowością karmi innych *fanatycznoszekciarskimi potrawami*⁸⁹⁷.

Ważną inspirację Grzywocza stanowi filozofia spotkania. Autor przytacza cytaty z Bubera: „najdłuższa droga człowieka jest drogą pomiędzy relacją *ja – to* a *ja – ty*”⁸⁹⁸. Relacje, które w sposób idealny odwzorowują owo *ja– ty* są rzadkie, ale to one są najważniejszym źródłem poczucie

duchowego w swoim wnętrzu. Por. J. Jacobi, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 147-150.

⁸⁹⁶ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 54-63, 70. Warto zauważyć, że obraz Boga, jaki osoba nosi w sobie, o którym jeszcze będzie mowa, także jest twórczy wobec jej zachowania, postępowania i decyzji.

⁸⁹⁷ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 55-56, 60-68, 109-125. Por. K. Grzywocz, *Infantylizm a postawa dziecięctwa*, „Życie duchowe” 3 (2003), s. 21- 29. Por. K. Grzywocz, *Patologia...*, dz. cyt., s. 157.

⁸⁹⁸ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 70.

wartości. Autor twierdzi ponadto, że to upraszcza życie i uwalnia z komplikacji w przestrzeni *agere*. Takie życie całkiem się odmienia, wraz z całym podejściem do otaczającej materii. Uproszczenie życia dotyka zarówno *esse* jak i *agere*⁸⁹⁹.

W ostatecznym rozrachunku, w ocenie Grzywocza, sama psychologia oderwana od teologii nie może dać stabilnej koncepcji wartości człowieka. Człowiek zawsze istnieje w więzi, ponieważ więź była jego początkiem – więź między rodzicami dziecka oraz więź z Bogiem. O tej drugiej psychologia milczy, autor zaś w tym miejscu dyskutuje z psychologią i pokazuje w teologii ważne źródła nie tylko wartości obiektywnej osoby, ale i poczucia wartości. Przykładem może być prawda wiary mówiąca o tym, że każdy człowiek ma anioła stróża. Grzywocz porównuje każdą osobę ludzką do dzieła w galerii sztuki, które jest chronione przez stróża. Człowiek jawi się jako ktoś bardzo cenny dla Boga. Wskazuje także na Psalm 8, który zadaje pytanie: „Kim jest człowiek [że o nim pamiętasz, Boże-przyp.J.M.-D]”. W dalszej zaś części rozważań padają częściowe odpowiedzi. Na przykład pustka, w znaczeniu duchowej przestrzeni w człowieku, jest zgodnie z tłumaczeniem Grzywocza *większa od człowieka*, gdyż jest to miejsce w nim na Boga: „(...) przestrzeń we mnie, ta bezgraniczna przestrzeń, jest znakiem mojej wartości – mam w sobie tyle miejsca po to, żeby Go przyjąć, żeby się wypełnić źródłem, które nie zna granic” Owa pustka jest obecna w człowieku także i dlatego, że Bóg nieustannie go stwarza. Warto dodać, iż Dogmat Trynitarny autor łączy z twierdzeniem Ratzingera, który podkreśla, że do definicji Osoby należy więź. Z kolei człowiek jako osoba stworzona na podobieństwo Boga, sam jest nazwany u Grzywocza *więzią, wspólnotą, dialogiem z Bogiem i ludźmi*⁹⁰⁰.

Wobec tych tajemnic, żadna pojedyncza dziedzina nie udźwignie zadania poznania człowieka. Grzywocz w tym kontekście powie: „Pozostają całe obszary niezrozumiałe, niejasne i tajemnicze. Kochać człowieka to nie do końca go zrozumieć, pozwolić mu na tajemnicę, przestrzeń, do której być może nigdy nie wejść, której nie mogę kontrolować (...). Niezrozumienie ubogaca więź pokorą i szacunkiem wobec drugiej osoby. Daje przestrzeń, której nie można zamknąć w błyskotliwym antropologicznym systemie”⁹⁰¹.

Autor inspirowany jest także współczesną teologią. Zgodnie z myślą Hansa Ursa von Balthasara oddawanie Bogu chwały ściśle wiąże się z antropologią chrześcijańską i w myśli Grzywocza z zagadnieniem wartości osoby ludzkiej, gdyż człowiek nieustannie otrzymuje i oddaje Bogu to, co do Niego należy. Autor ma tu także ulubiony cytat św. Ireneusza z Lyonu: „Chwałą Boga jest człowiek żyjący”. To, co otrzymuje człowiek od Boga, Jemu oddaje i „nie wiadomo, kto jest tu

⁸⁹⁹ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 101.

⁹⁰⁰ Por. J. Szymik, *Teologia według J. Ratzingera/Benedykta XVI. Rozumienie, natura, sens*, „Studia Nauk Teologicznych” 12 (2017), s. 35-47. Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 46, 70-85.

⁹⁰¹ Por. K. Grzywocz, *Błogosławione niezrozumienie*, „Życie duchowe” 39 (2004), s. 151-154.

pierwszy”. Owo oddawanie chwały to zdaniem autora zarówno uznanie swojej wartości, czyli chwały Boga w sobie, a obok tego faktu jest cała liturgia⁹⁰².

W tym kontekście temat wartości zaczyna jeszcze bardziej splatać się z tematem dziecięctwa. Autor zgodnie z inspiracją Adrienne von Speyer wyjaśnia, że wartość ma każdy człowiek, lecz nie każdy odkrył ich źródło, mieszczące się w dziecięctwie. Obraz człowieka jako syna Boga często ukryty jest w Bogu przed samym człowiekiem. Człowiek, który cierpi, jest dla innych często jak wyniszczony na Krzyżu Chrystus, jednak u Ojca może czuć się bezpiecznie na poziomie jego najgłębszego *ja*. Powtarzając tę myśl Speyer i Balthasara Grzywocz powie, że wartość człowieka z uszkodzonym poczuciem wartości ukryta jest z *Chrystusem w Ojcu*. Analogicznie, całe zło świata, obelgi ludzi, którzy widzą ukrzyżowanego, nie dotyczą prawdziwego, wciąż ukochanego przez Boga syna. Człowiek wierzący jest bezpieczny obiektywnie, ale również subiektywnie staje się pewny swojej godności. W kontraście Grzywocz opisuje *kiepsko zbudowany gmach poczucia wartości bez Boga*, można by dodać, budowany na piasku. W jednej z publikacji Grzywocz podkreśla, że współczesność odznacza się także *renesansem duchowości dziecięctwa*. Zwraca uwagę na popularność Teresy z Lisieux, włącza także w rozważania ideę miłosierdzia Bożego, duchowość Charlesa de Foucauld, inspiracje s. Marią od Trójcy zawarte w dziele „Na łonie Ojca”, także niektóre źródła wykorzystane przez Hugona Rahnera, Balthasara i Adrienne von Speyer⁹⁰³.

W psychologii bardzo ważne w tym kontekście jest zagadnienie wewnętrznego dziecka, wewnętrznego rodzica i dorosłego są jednymi z ulubionych obrazów psychologicznych autora, który czerpie tutaj z koncepcji analizy transakcyjnej Erica Berne, który był wcześniej w niniejszej pracy skrytykowany przez Witza i Kilpatricka⁹⁰⁴

System ów daje narzędzie do myślenia o dojrzałości. W psychice dorosłego człowieka funkcjonuje *dorosły* w wieku zgodnym z metryką, *rodzic*, czyli zasady wpajane w dzieciństwie oraz właśnie *dziecko*, które nie jest samo. Postawa infantylna u Grzywocza sprowadza się natomiast do obecności osieroconego, wewnętrznego dziecka, wykształcającego mechanizmy obronne. Kierunkiem rozwoju nie jest tutaj wyeliminowanie *dziecka*, a jego uleczenie, gdyż udział *dziecka* w życiu psychicznym jest konieczny. Jest ono *źródłem*, to ono, zdaniem autora, zostało odkryte

⁹⁰² Por. H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. II: *Prawda Boga*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 172-186. Por. Wencel K. T. *Hans Urs von Balthasar: Teologia Chwały*. Wydawnictwo M, Kraków 2001. Por. M. Józwiak, *Hermeneutyka podstawowych kategorii chrystologicznych w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, "Teologia w Polsce" 7 (2013) nr 2, s. 141-155. Por. K. Wencel, *Teologia chwały*, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 223.

⁹⁰³ Por. K. Grzywocz, *Przesłonięte...*, dz. cyt., s. 87. K. Grzywocz, *Przeszkody...*, dz. cyt., s. 87.

⁹⁰⁴ Por. K. Grzywocz, *Przesłonięte światło...*, dz. cyt., s. 62-63. Berne mówi w swojej koncepcji o trzech *stanach ja*, jakimi są: *Dziecko*, *Rodzic* i *Dorosły*, pomiędzy nimi funkcjonuje jaźń, która jest rozumna i świadoma. *Dziecko* jest pozostałością z dzieciństwa i jako część odpowiada za uczucia bezsilności i strachu, także gniewu czy przyjemności i miłości. *Rodzic* to obszar nakazów, zakazów i poleceń, które pozostały jako skutki wychowania. *Dorosły* wyraża nabyte umiejętności, jak i zdolności rozumienia siebie, jak i rzeczywistości. Ta ostatnia część uczestniczy w poznaniu dwóch innych części oraz ich wpływu na życie jednostki. Wszystkie trzy *stany* prowadzą dialogi wewnętrzne oraz każdy z nich może przejmować inicjatywę, gdy osoba nawiązuje interakcje z innymi ludźmi. Por. Krzysteczko H. *Główne kierunki i działy w psychologii*, W: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, 1995, Kraków: WN PAT, Kraków 1995, s. 20. E. Berne, *W co grają ludzie. Psychologia stosunków międzyludzkich*, PWN, Warszawa 2007.

zarówno przez mistykę chrześcijańską, jak i współczesną antropologię, stąd relacja do wewnętrznego dziecka jest bardzo ważna i zaczepona w Tradycję Kościoła⁹⁰⁵.

Dobra postawa dziecięctwa sprowadza nadzieję i ufność. Zbyt słaby dorosły w strukturze osoby grozi jednak *zalewaniem* dorosłego głosu przez uzależnienie od substancji lub pracy, które należy do obszaru niedojrzałego dziecka. Zdaniem Grzywocza, nawet rzekome opętanie i osobowość mnoga mogą być wadliwym rozpoznaniem wewnętrznie skłóconej struktury osoby. Na poziomie duchowości niedojrzałe *dziecko* wysuwa żądania do Boga, podczas gdy *dorosły* wie, że wiara to *spotkanie dwóch wolność*. Bóg może milczeć czy odmówić. Człowiek infantylny działa z przymusu, zaś dojrzały, skontaktowany z *wewnętrznym dzieckiem*, wykazuje długotrwałe zainteresowanie określoną rzeczywistością. Może wchodzić w kontemplację, nie odczuwa lęku czy przymusu, może stać się uczestnikiem *mistyki małych kroków*⁹⁰⁶.

Obok wartości człowieka, czyli jego obrazu we własnych oczach, a także tematyki dzieciństwa i dziecięctwa autora szczególnie interesuje tematyka subiektywnego obrazu Boga, który na poziomie psychiki może stanowić odzwierciedlenie relacji ludzkich, swoistą pozostałość z dzieciństwa. To wówczas *dziecko ufa rodzicom jak Bogu* i czerpie od nich skrypty przekonań. Grzywocz odwołuje się do systemowego rozumienia rodziny, która może generować w dziecku objawy chorobowe⁹⁰⁷. Ostatecznie jednak w dorosłości troska o poczucie własnej wartości na poziomie najgłębszym, duchowym, polega na tym, by człowiek zajął się obrazem Boga w samym sobie. Twierdzenie, że Boga nie ma, jest dla Grzywocza po prostu obrazem nieobecnego Boga, który musiał pierwotnie być obecny. Wówczas terapeuta czy kierownik duchowy powinien zapytać oto, co się stało, że Go nie ma. Grzywocz docenia także u Junga intuicję, że obraz Boga jest najgłębiej w człowieku. Problemem jest tu jednak fakt, że u Junga to jedynie martwy archetyp, a nie doświadczenie żywej osoby⁹⁰⁸.

Dalej Grzywocz wymienia możliwe, psychologiczne obrazy Boga: (1) deklaracyjny Bóg – *Ten, o którym wiem, ale Go nie doświadczam*, fasada, wyobrażenie, *naklejona rzeczywistość*, swego rodzaju *tapeta*, przed którą można się nawet kłaniać, okadzać, ale to nie jest prawdziwy Bóg; (2) obraz realny – jednocześnie w człowieku ukryty przed samym sobą, z którego płynie bardziej

⁹⁰⁵ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego 51-67. Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Teologiczny obraz Boga Ojca u podstaw chrześcijańskiego wychowania do rodzicielstwa*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 19 (2012), s. 115-127.

⁹⁰⁶ K. Grzywocz, *Patologia...*, dz. cyt., s. 103-118.

⁹⁰⁷ Warto zwrócić uwagę, że psychologia systemowa coraz częściej dostrzegana jest przez duszpasterzy jako możliwa do duszpasterskiej współpracy. Wspomniany już Landwójtowicz w terapii systemowej nie dostrzega co prawda chrześcijańskich treści, widzi jednak miejsce na chrześcijańskie wartości- możliwe do realizacji staje się na przykład zasada *communio personarum*. Autor zdaje się twierdzić, iż jest ona widoczna także w terapii systemowej, gdyż małżonkowie bez rozróżnienia traktowani są podmiotowo; wszystkie dzieci są dostrzeżone- w swoich indywidualnych potrzebach i słabościach otrzymują pomoc. Autor podkreśla też, że wszelkie działania pomocowe w kontekście praktyki pomocy rodzinom w ramach chrześcijańskiego światopoglądu wynikają z „zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny” Por. Landwójtowicz P. *Poradnictwo małżeńsko- rodzinne...*, dz. cyt., s. 115- 116.

⁹⁰⁸ Por. K. Grzywocz, *Przesłonięte...*, dz. cyt., s. 12, 47-53. Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 92-93. Archetyp u Junga determinuje całe życie psychiczne, a wszystkie archetypy stanowią sumę możliwości ludzkiej psychiki. Jako przekraczający ludzką świadomość, archetyp jest tu nazywany *metafizycznym*. Por. Jacobi J., 1993, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 60-69. Por. R. Kulik, *Psychologia potrzebuje życia*, „Chowanna” 61 (2005) nr 24, s. 108-120.

zewewnętrzny objaw lub działanie. Bywa On groźny, lub po prostu oddalony – taki Bóg przychodzi jedynie raz na jakiś czas; bywa także na przykład nieporadny wobec współczesności. Tu na przykład osoba duchowna na własną rękę ratuje *firmę* – Kościół. Jest to Bóg głównie z ksiązek, ale nie dotyka człowieka. Wreszcie obraz (3) *Imago Dei*, który pochodzi tylko z Objawienia, medytacji Słowa Bożego, żywej relacji z Bogiem. Tylko trzeci obraz Boga jest zatem prawdziwy i jest *owocem nieustannej relacji*. Bóg – co Grzywocz powtarza za Elżbietą od Trójcy Przenajświętsze – jest jak muzyk, który dotyka we wnętrzu człowieka *harfy*, którą jest wówczas cała egzystencja człowieka. Na skutek czulego, Bożego dotyku *przytulenia*, rodzi się niepowtarzalna muzyka, właśnie *Imago Dei*. Także każdy człowiek jest innym obrazem Boga. Sama muzyka jest żywa, zmienna, możemy powiedzieć, iż dojrzewa wraz z człowiekiem. Grzywocz mówi też o pewnym *tu i teraz* tego obrazu, przytaczając słowa Psalmu 2, 7: „Tyś synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem”, a ideę niepowtarzalności *Imago Dei* czerpie Grzywocz od Romano Guardiniego⁹⁰⁹.

Co także istotne, samo pojęcie powołania wypływa z określonego rozumienia działania Boga na przestrzeni życia człowieka i jego etapów. Autor zaznacza, iż mądrzy rodzice zachowują się tak, jak Bóg w swoim ojcostwie, pozwalając dziecku na ryzyko, spontaniczność, gdyż to rozwija w nim poczucie wartości. Tu także z czasem pojawia się miejsce na odpowiedzialność. W tym celu rodzic godzi się na błędy dziecka. Po okresie dzieciństwa człowiek zostaje posłany – poczucie wartości jako dziecka Bożego wynika także z posłannictwa. Tu Grzywocz porównuje chrześcijaństwo z egzystencjalizmem i pisze: „Nie <<jestem rzucony w istnienie>> (...). Rzucony czuje się porzucony, a ja jestem posłany”⁹¹⁰.

Autor inspirowany także myślą psychoterapeutki, Anny Marii Rizutto, kontynuatorki myśli Freuda, która źródeł obrazu Boga poszukiwała w ważnych momentach kształtowania osoby⁹¹¹. W odróżnieniu od Freuda, który badał dzieciństwo, Rizutto ciekawiło również, co dzieje się z obrazem Boga u osoby dorosłej. Jak pisała, każda nowa faza życia człowieka wiąże się z nową

⁹⁰⁹ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 93-100. Por. N. Delicta, *Homo technologicus and the Recovery of a niversal Ethic: Maximus the Confessor and Romano Guardini*, „Scientia et Fides” 6 (2018) nr 2, s. 33-53.

⁹¹⁰ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 59, 107

⁹¹¹ Twórcami teorii relacji z obiektem byli Ronald Fairbairn, Harry Guntrip i Donald Winnicott, którzy porzucili całkiem pojęcie popędu, skupiając się na opisie relacji z prawdziwymi oraz wyobrażonymi „innymi”. Każdy z tych autorów – jak podaje Wulff – był pozytywnie nastawiony do religii – Wulff D. M. 1999, *Psychologia religii – klasyczna i współczesna*. Warszawa: WSiP, s. 288- 289. Winnicott opisał tak zwane „obiekty przejściowe”, których specyfika polega na funkcjonowaniu niejako na styku obiektywności i subiektywności osoby. Dla przykładu, pluszowe misie w dzieciństwie są obiektami, których przytulenie przywodzi uczucia z innej relacji – z matką; zaś zbieżny mechanizm możemy dostrzec także w dorosłości, gdy: „dzieła sztuki, artefakty kulturowe i rytuały religijne istnieją w przestrzeni przejściowej do takiego stopnia, że doświadczenie emocjonalne, któremu dają wyraz, wykracza poza słowa i fizyczne materiały, z których się składają” – Griffith J.L. (2013) *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi...*, dz. cyt., s. 294. Winnicott opisał także tzw. „wystarczająco dobrą matkę”, która pomimo wad, wystarczająco dobrze sprawuje opiekę nad dzieckiem Por. Galatariotou C. *Obrony* [W:] *Współczesna psychoanaliza brytyjska. Podstawowe zagadnienia*. [Red.] Budd S. i Rusbridger R., 2020. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Ingenium, s. 51-53. Koncepcja ta jest przywoływana przez duszpasterza i psychologa – Stanisława Morgallę, który jednak nie jest prezentowany w niniejszej pracy – Por. Morgalla S. *Realizm w wychowaniu. Rozmowa ze Stanisławem Morgallą SJ*. Rozmawia: Piotr Wieczorek. W: *Wychowanie, Zeszyty Formacji Duchowej* 26/2004. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR, s. 94-95.

reprezentacją Boga⁹¹². Innym autorem przytaczanym przez Grzywocza, jest Karl Frielingsdorf, który analizuje toksyczne, chore reprezentacje złego Boga w pracy „Demoniczne obrazy Boga”. Luigi M. Rulla także wymieniony jest jako badacz, który zajął się świadomymi oraz nieświadomymi czynnikami, które wpływają na powstający obraz Boga⁹¹³.

Także w tematyce obrazu Boga odznacza się wpływ myśli twórcy psychodramy, Moreno, który w swojej teorii rozważa tragiczne implikacje idei śmierci Boga u Nietzschego, dochodząc do wniosku, że bez Boga umiera także człowiek. Moreno proponuje nowe kategorie opisu subiektywnego doświadczenia Boga- człowiekowi może towarzyszyć: *On- Bóg*, który stwarza świat, pozostając odległy jak w Starym Testamencie; *Ty- Bóg*, który odpowiada partnerskiej relacji z kart Nowego Testamentu, a także *Ja- Bóg*, który odpowiada Bogu wcielaniem w rzeczywistość poprzez kreatywne i twórcze działanie, o którym już była mowa⁹¹⁴.

W innym miejscu autor łączy temat kreatywności z dzieciństwem: „Gdy dziecko doświadcza miłości ze strony dorosłych, zaciekawione spojrzenie pozostaje i nierozzerwalnie łączy się z kreatywnością (...). Zdolność do twórczości, zainteresowanie światem, odpowiedzialna kreatywność są znakami postawy dzieciństwa”⁹¹⁵. Dla autora także, w znaczeniu kreatywności: „Człowiek wartościowy działa wartościowo. Niewartościowy wpada w apatię, zniechęcenie, agresję. Po prostu umiera”⁹¹⁶. Ostatecznie jednak Grzywocz nie używa zbyt często dla obrazu Boga typologii Moreno, stosuje jednak bardzo często pojęcia kreatywności w odniesieniu do zdrowia człowieka.

Autor kontynuuje temat obrazu Boga od strony zjawiska projekcji w *Patologii duchowości* – swojej ostatniej pracy, gdzie nawiązuje do zarzutu Ludwiga Feuerbacha wobec wiary. Autor zauważa, że w psychologii obecna jest pewna kontynuacja tegoż zarzutu- obraz Boga u niektórych autorów, na przykład Freuda, ostatecznie powstaje z mechanizmów obronnych⁹¹⁷. Jak wyjaśnia

⁹¹² Koncepcja Rizutto posłużyła w ostatnich latach jako tło teoretyczne interesującego badania Agnieszki Krzysztof-Świdorskiej. Autorka posługuje się metodą idiograficzną – badaniem reprezentacji Boga i rodziny uzgodnionym z koncepcją nieświadomej reprezentacji Boga Rizutto oraz metodą projekcyjną – kliniczną analizą rysunku obrazu Boga, które wykorzystano w celu zbadania obrazu Boga u pacjentów z rozpoznaniem zaburzeń z pogranicza – *borderline*. Wnioski jej pracy są interesujące zarówno z psychologicznego, jak i duszpasterskiego punktu widzenia- por. A. Krzysztof-Świdorska, *Bóg z pogranicza.*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.

⁹¹³ Por. K. Grzywocz, *Obraz Boga i człowieka w twórczości Moreno*, w: *Psychodrama. Elementy teorii i praktyki*, red. A. Bielańska, Wydawnictwo Eneteia, Warszawa 2009, s. 28- 30. Koncepcja Rizutto pozwala określić obraz Boga u osób z głębokimi zaburzeniami osobowości, które powstały wskutek nieprawidłowości w więzi z matką bądź ojcem. Por. A. M. Rizutto, *Narodziny żyjącego Boga*, WAM, Kraków 2012, s. 123-157. A. Krzysztof-Świdorska, *Bóg z pogranicza.*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.

⁹¹⁴ Por. K. Grzywocz, *Obraz Boga i człowieka w twórczości Moreno*, w: *Psychodrama. Elementy teorii i praktyki*, red. A. Bielańska, Wydawnictwo Eneteia, Warszawa 2009, s. 30- 42. Moreno postulował także obecność idei Boga w psychologii- jak przytacza Grzywocz w innym wykładzie, Moreno jest autorem słów: „Człowiek jest kimś więcej niż psychologiczną, socjalną czy biologiczną istotą. Ograniczenie odpowiedzialności człowieka tylko na psychologiczną, socjalną czy biologiczną płaszczyznę czyni go istotą odrzuconą” i dalej: „Dlatego domagam się, aby teoria Boga stała na pierwszym miejscu” K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 77 – 78.

⁹¹⁵ Por. K. Grzywocz, *Infantylizm...*, dz. cyt., s. 21-29.

⁹¹⁶ Por. K. Grzywocz, *Patologia...*, dz. cyt., s. 77.

⁹¹⁷ Freud wprost twierdzi, że metafizyka ma być metapsychologią, projekcją- por. S. Freud, *Psychopatologia...* dz. cyt. s. 323- 324. Religijność widzi jako regresję w postaci próby szukania pomocy u dawnego źródła wsparcia – rodzica, jednak osoba nazywa je Bogiem. Projektując treści psychiczne na rzeczywistość i próbując się poddać omnipotencji innej istoty pacjent próbuje sobie poradzić z problemem psychicznym.. Por. D. Wulff, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 245-

Grzywocz, religijność może stanowić jednak cenny aspekt terapii jako „ekran projekcyjny”, zatem nawet niewierzący terapeuta powinien pytać o obraz Boga Zauważa z drugiej strony, że potrzebne jest w kręgach kościelnych przyzwolenie na debatę, rozróżnienie pomiędzy patologiczną oraz dobrą, potrzebną, integrującą religijnością. Zwraca uwagę, iż pewien pomost w wyprostowaniu twierdzeń psychologii na temat religii, które spopularyzował Freud określając je mianem mechanizmów obronnych, proponuje Jung, który mówi o integracyjnym osobowość wymiarze religijnym Zgoła inaczej jednak rozumie Grzywocz integrację- Jung mówił o integracji świadomości i nieświadomości, w tym kolektywnej, nie mówił zaś o Bogu, u Grzywocza zaś: „Zdrowa duchowość to taka, która potrafi połączyć kilka elementów. Pierwszy to miłość do Boga (...); «do bliźniego swego» (...) «do siebie samego»”. Tu także chodzi o harmonię trzech rodzajów relacji: do Boga, drugiego człowieka i samego siebie, której utrzymanie jest dla autora ważną umiejętnością i wobec której nie ma *albo-albo*⁹¹⁸.

Spośród dorobku Freuda, możemy odnaleźć u Grzywocza również odniesienie do nerwicy natręctw. Freud uznał religijność za jej przejaw; z kolei omawiany autor częściowo przyjmuje zarzut i uważa, że nerwice miewają fałszywy *wymiar liturgiczny*, gdyż można mieć po ich objawach *religijne* oczekiwania, jednak obsesyjne przestrzeganie norm nie ma nic wspólnego z relacjami, czyli z prawdziwą liturgią i ogólnie religijnością⁹¹⁹.

Warto odnieść się jeszcze do tematu wspólnego teologii i psychologii, a jednak jak się zdaje najbardziej problematycznego w dialogu dziedzin, jakim jest grzech człowieka. Podobnie jak inni autorzy, Grzywocz krytykuje w psychologii nieuznawanie zła jako obiektywnie istniejącego. Nie zgadza się z bagatelizowaniem grzechu i przypomina, że pojęcie *szatan* nie dotyczy jedynie wypartego zła, nie jest także jedynie historyczne. Zło jest związane z istotą, która funkcjonuje poza ludzką logiką i rozsądkiem. Tu postuluje konieczność pokory w naukach badających wnętrze człowieka. Za Jungiem powtarza, że *wysłuchanie* własnego wnętrza, tu: depresji, jest konieczne. W tym miejscu u Grzywocza *otchłań*, zaś u Junga *cień*, rządzą człowiekiem aż do momentu kryzysu, po którym następuje integracja jasnej oraz ciemnej strony człowieka. Kryzys jest w tej perspektywie stopniem rozwoju, szansą, nie zaś zagrożeniem⁹²⁰.

246.

⁹¹⁸ Por. K. Grzywocz, *Patologia...*, dz. cyt. s. 35-45. Jung na przykład broni dogmatu chrześcijańskiego jako bardziej wartościowego dla poznania prawdy ludzkiej psychiki niż teoria naukowa- jego zdaniem, zawiera on „obraz” i „całkowitość”, zbliżając się do kwestii archetypów i pojęcia jaźni- zawiera *doświadczenie gności*. Jung porównuje dogmat do snu, który ujawnia treści nieświadome. Dla Junga także dogmat jest, poprzez wiele wieków opracowywania, wolny od braków doświadczenia indywidualnego Por. C. G. Jung, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 61- 62.

⁹¹⁹ Por. K. Grzywocz, *Patologia duchowości...*, dz.cyt., s. 92-93; Freud komentuje religijność jako *nerwicę powszechną*, która zwalnia osobę z tworzenia *nerwicy osobistej*. Por. S. Freud, *Pisma...*, dz. cyt., s. 143. Jednocześnie wyraża nadzieję, iż religia przestanie być potrzebna, gdy człowiek zwróci się ku nauce, gdyż tylko ona pozwala na poznawanie rzeczywistości. Por. Wulff D., *Psychologia...*, dz. cyt., s. 245-246. Freud utrzymuje ponadto, że wystarczy *szczerłość względem siebie*, aby zachować moralność. To lekarz, a nie religia, pozwala rozwiązać problemy psychiki „*bez przesądów*”. Por. S. Freud, 2003, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 288.

⁹²⁰ Por. K. Grzywocz, *Przesłonięte...*, dz. cyt., s. 55. K. Grzywocz, *Słuchanie Słowa i kierownictwo duchowe*, w: *Powrót do lectio divina. Nowa wiosna Kościoła*. Wydawnictwo SALWATOR, Seria Fonoteka Centrum Formacji Duchowej, Studio Katolik, Kraków 2012, Cz. II, min. 10. K. Grzywocz, *Przesłonięte...*, dz. cyt., s. 55, 65-66. Należy zaznaczyć, że tu występuje u Grzywocza pewna niekonsekwencja, gdyż *cień* jest u Junga archetypem mniej znaczącym niż najgłębsza

Grzywocz posługuje się też cytatem papieża Franciszka z adhortacji *Amoris Laetitia*: „Człowiek jest mieszaniną światła i cienia”. Przytacza go także w odniesieniu do nieuprawnionej idealizacji ludzi, nawet świętych i autorytetów, która jest błędem, gdyż *jedynie Bóg jest dobry*. Autor stale próbuje oddzielić Boga, który jest wyłącznie święty, od człowieka, który popełnia błędy, odznacza się tzw. biegunowością, czyli balansowaniem między skrajnościami. Potrzeba zaprowadzenia harmonii jest związana z rozwojem w biegu życia. Według autora człowiek powinien pokornie uznać swoje jasne oraz ciemne strony, co jest twierdzeniem zrozumiałym zarówno dla psychologii, jak i teologii. Jest to także bezpośrednie nawiązanie do myśli Junga, u którego *cień* jest jednym z archetypów, a od konfrontacji z nim zależy rozwój osoby⁹²¹.

Obszary relacji i intymności, objęte przez troskę Boga, są także ważne dla spowiedzi. Przeczą jej zarówno ekshibicjonizm psychiczny, jak i niedojrzałość oraz odrzucenie drugiego. Rozważanie o grzechach i miłosierdziu znajduje autor już u Augustyna z Hippony. Cytuje jego zdanie: „Bóg stworzył człowieka. Człowiek stworzył grzesznika”. Także obraz grzesznika, jakby trędowatego, jest zaczerpnięty z pism Augustyna. Wiąż z Bogiem i ludźmi jest tu ciało, z którego odpadają relacje, rany zaś są miejscami otwartymi, gdzie wdają się infekcje – kolejne grzechy. Z drugiej strony człowiek powinien wyciągać rękę do grzesznika. W jednym z tekstów Grzywocz inspirowany myślą Carla Rahnera, że człowiek, który ma relację z Bogiem, może wejść do Jerozolimy – miasta Boga, jak i do Babilonu – miasta grzesznego⁹²².

W ramach podsumowania dorobku Grzywocz należy stwierdzić, że fenomeny psychologiczne, które opisuje, w większości stanowią zarazem znaki czasu. Są najważniejszym dla Grzywocz terenem współpracy teologii z psychologią. Autor mówi o nich także w kontekście kierownictwa duchowego. Zadanie kierownika to m.in.: „ukazanie niepojętej harmonii pomiędzy słuchaniem Pisma, nauką Kościoła i znakami czasu”⁹²³. Niewątpliwie znakiem czasu jest samo zainteresowanie ludzi psychologią. Jako takie, są one także obecne w psychologii i Grzywocz

jaźń, zaś w kontekście całości omawianych wykładów wydaje się, że *otchłań* jest raczej przestrzenią jungowskiej *jaźni*. Warto zauważyć także w konfrontacji z oryginalnym dziełem Junga, że *cień* nie jest zbiorem *złych* treści, gdyż zawiera także komponenty dwuznaczne, bardziej prymitywne, uznane przez osobę jako zbyt prostackie, a jednak niosące szansę *ożywienia*, zapewniające *związek z ziemią*. Kwestia cienia jest dla Junga powiązana z prawdziwą etyką. Niewypieranie treści cienia, o ile są wartościowe, wiąże się ze świadomym wyborem moralnym. Integracja cienia ze świadomością i przyjętymi zasadami moralności jest u Junga jednym z najważniejszych zadań prowadzących do dojrzałości. Co budzi jednak zastrzeżenia, Jung krytykuje tu „prymitywizm” Ojców Kościoła, którzy zwalczając gnozę, doprowadzili do zwalczania podejścia, które jednoczyło jego zdaniem przeciwieństwa, na przykład właśnie dobro i zło, *cień* człowieka. Jung widzi jednak we współczesności wyłanianie się prawd tłumionej wcześniej gnozy. Por. C. G. Jung, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 97-126.

⁹²¹ Por. K. Grzywocz, *Wartość...*, dz. cyt., s. 111. K. Grzywocz, *Patologia...*, dz. cyt., s. 74-76. J. Jacobi, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 60-69.

⁹²² Por. K. Grzywocz, *Uczucia...*, dz. cyt., s. 262-267. K. Grzywocz, *Sakrament pojednania i kierownictwo duchowe*. Wydawnictwo SALWATOR, Seria Fonoteka Centrum Formacji Duchowej, Studio Katolik, Kraków 2011, cz. 3) Miłość i grzech, min. 16-20. Por. K. Grzywocz, *Sakrament pojednania i kierownictwo duchowe*. Wydawnictwo SALWATOR, Seria Fonoteka Centrum Formacji Duchowej, Studio Katolik, Kraków 2011, cz. 5) Słabość a grzech, min. 35-42. Por. K. Grzywocz, *Słuchanie Słowa i kierownictwo duchowe*, w: *Powrót do lectio divina. Nowa wiosna Kościoła*. Red. Wydawnictwo SALWATOR, Seria Fonoteka Centrum Formacji Duchowej, Studio Katolik, Kraków 2012, cz. II, min. 48.

⁹²³ Por. K. Grzywocz, *Przeszkody...*, dz. cyt., s. 127.

niejako dodaje do nich teologię. Autor zwraca uwagę teologów na ich misję wyjaśniania ludziom tego, co ich spotyka i pokazuje, gdzie warto sięgnąć poza własną dziedzinę, a także jak ją połączyć z kwestiami religijnymi. Jego intuicje mogą pomóc zarówno teologom, jak i psychologom, w ich wzajemnym dialogu.

Podsumowanie

Poprzednie rozdziały mogą być pomocą w uchwyceniu perspektywy, z której wychodzi każdy autor podejmujący się niełatwego zadania przyłączania niektórych koncepcji psychologicznych do teologii, zwłaszcza jej obszaru praktycznego. To zadanie nie jest jeszcze ukończone, zaś podobne próby syntez nie są także wolne od błędów. Dopiero zbiór twierdzeń poszczególnych specjalistów daje pewien wgląd w ogromny zakres wspólnych tematów, pozostawia jednak także widoczne braki, które czekają na opracowania. Wieloletnie doświadczenia pomocy ludziom stanowią dodatkową wartość ukazywanych koncepcji. Jednocześnie warto podkreślić, iż działania duszpasterskie mogą zaliczyć się od strony psychologicznej do szeroko rozumianej profilaktyki zdrowia psychicznego, toteż w osobie duszpasterza psychologowie powinni widzieć sojusznika, nie zaś niekompetentnego rywala. Wydaje się jednak, że granicę podejmowanych tematów każdorazowo wyznacza dany autor, gdyż widoczne są wyraźne preferencje określonych treści psychologicznych. Z tego względu trudno w tym momencie zaproponować jeden schemat działań duszpasterskich włączających psychologię w zakres nauczania Kościoła. Wydaje się, iż postulowana w trzecim rozdziale granica oddziaływania duszpasterza i psychologa jest jak najbardziej zasadna. Wskazuje, że w licznych kwestiach osoba duchowna powinna odesłać człowieka potrzebującego do specjalisty zdrowia psychicznego.

Dorobek wymienionych duszpasterzy i świeckich wierzących powinien być czytelny zarówno dla teologów, jak i psychologów. Język większości koncepcji jest stosunkowo uproszczony, stanowi to jednak atut, który wyłącza debatę między omawianymi dziedzinami z wyłącznie akademickich kręgów. Jednocześnie, wciąż obecne są cenne uwagi wymagające refleksji z poziomu naukowego. Owa refleksja wydaje się konieczna, aby uporządkować treści i uzgodnić sfery człowieka, o jakich mowa. Autorzy zdają się w swoich twierdzeniach ostrożni, jednak trzeba podkreślić, że zadanie łączenia dziedzin teologii i psychologii jest szczególnie trudne. Nie należy zbyt pochopnie włączać psychologicznych twierdzeń do teologii zwłaszcza wobec faktu, że psychologia nie dysponuje własną antropologią, może zatem wypaczyć spojrzenie na człowieka, doprowadzić do ograniczenia perspektywy na wyłącznie światową. Innym jej mankamentem jest

przedstawianie kwestii Boga jako przyłączaną i odłączaną w konkretnych punktach ludzkiego życia, co ma konsekwencje w sugestii istnienia tu dwóch możliwości funkcjonowania – z Bogiem i bez Boga. Z oczywistych względów byłoby to dla teologii nieuprawnione. Teologia podkreśla, że działania Boga nie sposób widzieć w danych obszarach, gdyż dojrzałe wierzący człowiek jest zanurzony w Bogu, a Jego działanie przenika całą osobę ludzką, nie może zamknąć się na wyizolowanej dziedzinie ducha. O ile zatem psycholog może mówić o samej psychice, teolog musi do pewnego stopnia, uwzględniać też wymiar duchowy. Trzeba być też szczególnie uważnym, gdyż wobec nowych odkryć nie można przemilczać podstawowych prawd teologicznych, na których owe odkrycia mogą się wesprzeć, ale nie mogą zostać przez nie wyparte. Dotyczy to nie tylko w teorii, ale także praktyki, np. w homiletyce, przemilczanie może sugerować zastępowanie prawd, a wówczas w odbiorze nauczania mogą zaistnieć trudności, o których mówili Vitz i Kilpatrick. Pierwszeństwo teologii jest zatem koniecznością w dialogu z psychologią, co zdają się potwierdzać także wierzący psychiatry, których wypowiedzi i teorie pojawiły się w poprzednich rozdziałach. Jednocześnie, psychologia, nurty terapeutyczne i psychiatria posiadają w swoim dorobku bardziej systematyczne analizy poszczególnych trudności i zaburzeń, prowadząc do trafnej diagnozy i metodycznego leczenia. W zakresie wielu zaburzeń istotnie często pojawiają się trudności duchowe, które jak już bywa mowa, wchodzą w interakcje z trudnościami psychicznymi i pacjent. Duszpasterz nie może leczyć w podobny sposób nawet wówczas, gdy posiada podwójne wykształcenie. Współpraca dziedzin jest zatem potrzebna, a nawet konieczna, jeżeli w życiu człowieka wierzącego przejawiają się istotne trudności psychiczne.

Pośród twierdzeń poszczególnych autorów na szczególną uwagę w dalszej perspektywie łączenia dziedzin zasługują wątki, w których obronione bądź twórczo rozwinięte zostały kontrowersyjne idee teorii Freuda, co pokazali Meissner i Grzywocz, a od w przypadku emocji Dziewiecki i Augustyn. Warto odnotować, że najpopularniejszymi wątkami wśród polskich duszpasterzy zdają się być relacje rodzinne, emocje i uczucia oraz ich kształtowanie począwszy od dzieciństwa poprzez liczne etapy ludzkiego życia. Perspektywa ta pochodzi od początkowo skonfliktowanego z Kościołem Freuda. Także rozróżnienie *erosa* i *tanatosa*, z którego skorzystał Makselon, pochodzi od twórcy terapii psychodynamicznej. Wobec koncepcji związanych z eschatologią, badania Meissnera z użyciem metodologii psychologicznej, niosą ważne informacje na temat grup osób wierzących, ich stosunku do śmierci i mogą stać się wskazówką do doboru wątków duszpasterskich rozmów. Jednocześnie, lęk przed śmiercią odsyła do wielu zaburzeń, które należy leczyć terapeutycznie. Refleksja małżeństwa Gajdów jest wartościowa, gdyż w sposób najbardziej systematyczny opracowują oni liczne wątki życia ludzkiego i jednocześnie pokazują w nich działanie łaski, co zabezpiecza koncepcję przed zamknięciem w ramach ludzkiej natury któregoś z obszarów funkcjonowania człowieka. Problematyka fałszywego i prawdziwego obrazu siebie wydaje się szczególnie istotna na drodze duchowego wzrostu. Także istotny jest problem

odnoszenia się do własnych rodziców, który jest niejednoznaczny. Rola miłości oraz afirmacja jako metoda lecząca przywołuje wcześniej ukazaną koncepcję Terruwe, co istotne, terapeuta opuszcza wedle tego schematu neutralne ramy i zyskuje udział w miłości Boga, którą może przekazać potrzebującemu człowiekowi. Minusem koncepcji Gajdów jest zaniedbanie wskazań psychologicznych inspiracji, których użyli, a które mogłyby posłużyć do wzbogacenia ich koncepcji. Jastrzębski posłużył się rozróżnieniem na obraz i podobieństwo do Boga, które stanowi podstawę chrześcijańskiego punktu widzenia, a także refleksja dotycząca pojęcia zdrowia a także dróg do niego. Ważnym wkładem tego autora jest także pokazanie zagrożenia redukcji w postrzeganiu roli sakramentów w życiu człowieka. Wreszcie koncepcja Grzywocza pozwala ująć w nieco inne ramy temat emocji, rozszerzyć wątki dzieciństwa, w tym ukazać duchową perspektywę odnoszenia się do *wewnętrznego dziecka* i *duchowego ojcostwa*, jak i wypaczeń w relacjach oraz subiektywnych obrazów Boga, które mogą Go przesłaniać. Jednocześnie, autor wyraźnie podejmuje polemikę z najważniejszymi zarzutami psychologii wobec wiary. Co istotne, pokazuje także, jak skomplikowany jest dziś temat moralności, grzeszności człowieka, który na styku teologii i psychologii domaga się szerszych opracowań.

Podsumowanie pracy

Zaczynając od głównego pytania pracy należy zauważyć, że teologia i psychologia współpracują na licznych polach. Przykładami mogą być wykorzystywane współcześnie wątki psychoanalityczne, eksponujące znaczenie dzieciństwa, rozwijające refleksję na temat seksualności człowieka, które ostatecznie wiąże się jednak z zagadnieniami teologicznymi- podkreśla się jej służebność wobec wszystkich, ludzkich relacji. Także zagadnienie śmierci sprowadza specyficzny kontekst wykorzystania w teologii inspiracji psychologicznych. Człowiek, który wypiera prawdę o swej doczesnej kondycji, może przejawiać także trudności specyficznie duchowe. Freud, wyróżniając sfery *eros* i *tanatos*, nie rozminął się zatem z teologią, a jedynie rzucił jej niejako wyzwania, co ostatecznie okazało się twórcze. Wspólnym dla starożytnych i współczesnych źródeł okazało się także ważne dla psychoanalizy zagadnienie snów, które zawierają ukryte na co dzień przed człowiekiem wątki, mogące ujawniać istotne w kontekście życia, zagubione jednak elementy. W teologii powszechnie akceptuje się odkrycie podświadomości oraz jej wpływu na osobę ludzką. Jeden z autorów podjął się tematyki związanej z mechanizmami projekcji, która może, lecz nie musi wywierać znaczącego wpływu na duchowość człowieka. Ciekawa jest także polemika duszpasterskich autorów z dawną tezą teologii, jakoby uczucia były mniej ważne od rozumu. Temat uczuć i rozgraniczenia ich doświadczania od kwestii moralności pojawia się zaskakująco często. Energia emocji, obok energii seksualnej, stanowi element dookreśleń, które przywołują ponownie kwestię nerwic. Obecnie postuluje się, że cała naturalna struktura człowieka jest dobra, jednak pracy wymaga właściwe zrozumienie i wykorzystanie emocji.

Obok Freuda pojawia się także Jung. W ramach duszpasterstwa poddaje się krytyce zagadnienie *cienia*, z którym konfrontacja sprowadza dojrzałość w relacjach. Koncepcja Junga zawiera także przydatne pojęcie *jaźni*, które jednak wymaga teologicznego przeformułowania. Z innych uczniów i kontynuatorów Freuda, pojawia się także Adler i podjęte przez niego zagadnienie wspólnoty; zdarzają się także u autorów dalsze odniesienia do nerwic i narcyzmu, które po Freudzie rozwinęła m. in. Karen Horney. Ciekawą nowością jest wykorzystanie analizy transakcyjnej Erica Berne i zagadnienie *wewnętrznego dziecka*. Także tradycja teorii relacji z obiektem została dostrzeżona i pojawiła się w odniesieniu do koncepcji Anny Marii Rizutto- obraz Boga, Bóg jako obiekt, stanowi ważną nowość w literaturze polskiej. Obraz siebie samego i obraz Boga stanowią psychologiczną podstawę modlitwy i w pewien sposób wpływają na kształt całego życia duchowego. Jeśli osoba rozwija fałszywe *ja*, często oznacza to konieczność terapii, ale także przemiany duchowej, gdyż wpływa to na relację z Bogiem, a także z ludźmi. Duszpasterze podejmują w podobnym kontekście także temat właściwie pojętej pokory. Także pomocne okazały

się teoretyczne i praktyczne uwagi z obszaru psychodramy, zwłaszcza ujęcie dotyczące kreatywności.

Wątki psychologii humanistycznej, psychologii rozwojowej i psychologii pozytywnej także dochodzą do głosu w zakresie koncepcji polskich duszpasterzy. Człowiek wierzący pyta m.in. o swoją wartość. Do pewnego stopnia pojawia się zagadnienie ludzkiego potencjału, jednak wynika ono z dziecięctwa Bożego, prawdzie dotyczącej stworzenia na obraz i podobieństwo Boga. Człowiek wierzący ma prawo do wielbienia Boga w Jego chwale, jak i błogosławieństwa, które przekazuje innym i w tym znaczeniu zagadnienie szczęścia okazuje się bardzo chrześcijańskie.

Epizodycznie pojawiają się zagadnienia z bardzo popularnego dziś nurtu psychologii behawioralno- poznawczej, a także systemowej. Podczas, gdy terapia psychodynamiczna zaznacza swoją obecność w bardzo wielu wątkach, dwa inne paradygmaty pracy są zaniedbane, co ukazuje konieczność dalszych duszpasterskich opracowań.

W znanych syntezach duszpasterskich pojawia się często problematyka zdrowych oraz chorych związków międzyludzkich. Ciekawe jest rozważanie na temat przyjaźni, a także zagadnienie narcyzmu. Jeśli chodzi o problemy rodzin, pojawia się problem uzależnień oraz przemocy i cierpienia. Mniej widocznym, a jednak powiązaniem ze współczesnością problemem jest jednak także tzw. higiena psychiczna w codzienności, co sprowadza tematy pracoholizmu i właściwego odpoczynku. Pojawiają się odniesienia do Frankla, zagadnienia sensu. Ważnym terenem rozważań jest także zjawisko depresji, a także wszelkich kryzysów, których doświadczenie, oceniane jest inaczej przez psychologię, a inaczej przez teologię. Autorzy, którzy są zarówno teologami, jak i psychologami pokazują, w jakim sensie Bóg może dać uzdrowienie, nie negując jednak także kontekstu rozwoju i pracy nad sobą.

Praca ujawniła także odkrycia wątków psychologicznych w Piśmie Świętym obejmujących problematykę profilaktyczną i terapeutyczną. Dla przykładu warto zwrócić uwagę na tematy związane z relacjami rodzinnymi, dojrzałością i separacją, mechanizmami zazdrości, potrzebą poczucia bezpieczeństwa, kryzysem, gniewem, odreagowywaniem emocji, lękiem, narcyzmem, traumą i innymi zagadnieniami. Ważne stały się pewne wnioski dotyczące odmiennych języków dziedzin, które mogą odsyłać do podobnych zjawisk.

Zwłaszcza pojęcie choroby, która historycznie dotyka działalności Chrystusa, a także czasu, gdy psychikę i duchowość ujmowano całościowo, pokazuje kwestię etiologii, jak i terapii, w specyficznym kontekście. Pacjent wierzący także zdaniem psychologów i psychiatrów okazał się odmienny od niewierzącego, ujawniły się jego specyficzne potrzeby, które dowiodły, że propozycja równoległych do terapii spotkań z duszpasterzem, bądź też uzupełnienie terapii o tematy formacyjne w ramach spotkań z kierownikiem duchowym czy rekolekcji, jest jak najbardziej pożądana. Ignorowanie okoliczności, które generują odmienne w swym przebiegu problemy lub zaburzenia, nawet, jeśli obejmują uniwersalne jednostki chorobowe, nie wydaje się uprawnione,

stąd też psychologowie powinni być otwarci na poszerzanie wiedzy o religii chrześcijańskiej, a także na kierowanie pacjentów do duszpasterzy, gdyż psychologia nie wyczerpie potrzeb pomocy w nakreślonych kontekstach. Podobne zasady będą przydatne w wypadku kontaktu psychologicznego z wyznawcami innych religii, jednak na potrzeby niniejszej pracy skupiłam się na chrześcijaństwie. Rozróżnienie chorób duchowych pozwala dostrzec, iż na styku psychiatrii nie mamy do czynienia jedynie z rzadko występującym opętaniem, ale także, np. z nocą ciemną czy acedią. Również teologia musi przyjąć rozróżnienia chorób duchowych i psychicznych, potrafiąc kierować człowieka cierpiącego na terapię, zamiast zalecać jedynie praktyki duchowe. Teren rozważań teoretycznych i badań nad pokrewnymi sobie chorobami duchowymi i psychicznymi pozostawia zatem także wciąż przestrzeń do rozwoju. Jest to wymagający obszar, którego negowanie po każdej ze stron nie przyniesie oczekiwanych rezultatów. Pisma Ojców Kościoła oraz świętych powinny stanowić tu uprawnione źródła, niezależnie od wiary specjalistów, gdyż prezentują pewien program, realizowany przez wielu pacjentów.

Z perspektywy rozważań Biblii oraz wczesnych dzieł Tradycji ujawniły się dodatkowe odkrycia. Można zadać pytanie: Jakie są ograniczenia dla teologa w badaniu ukrytej w źródłach teologicznych psychologii? W odpowiedzi na nie, warto podkreślić, że przy interpretacji psychologicznej tekstu biblijnego nie należy dokonywać zamiany podstawowych dla teologii pojęć na pojęcia psychologiczne. Także nie istnieje jedna psychologiczna teoria, która byłaby wystarczająca dla wydobywania psychologicznych treści. Należy dokonywać egzegezy Pisma Świętego ze świadomością, że podstawowym celem jego powstania jest Zbawienie człowieka. Jeśli chodzi o inne źródła, ograniczeniem jest np. kontekst historyczno- społeczno- kulturowy, gdyż do pewnego stopnia psychologia wyrosła na gruncie współczesności i stale wypracowuje nowe, adekwatne sposoby pracy. Jednostki chorobowe obecne w epokach historycznych, jako aktualizowane współcześnie co kilka lat, nie dają się w sposób prosty przenieść na dzisiejszy kontekst.

Oficjalny dialog Kościoła z psychologami, choć trwa już ponad stulecie, nie był, wedle rozważań, ani płynny, ani systematyczny, gdyż na drodze współpracy zaistniały różnorakie konflikty, ponadto zjawisko pojawienia się psychologii nie było najbardziej znaczącą dla Kościoła zmianą cywilizacyjno-społeczną XX wieku, a jedynie pewnym elementem przemian. Przynajmniej w kontekście polskim znaczenie psychologii zdaje się rosnąć aż do pierwszych dziesięcioleci XXI w. Spór dziedzin, które początkowo wydawały się rywalizować, posiadał swoją dynamikę i niektóre wypowiedzi wybranych przedstawicieli Kościoła Katolickiego u schyłku XIX i w początkach XX w. dokładnie go ilustrują. A jednak stanowisko odnośnie psychologii zostało współcześnie, zwłaszcza zaś po Soborze Watykańskim II, złagodzone. Warto zaznaczyć, iż praktyka pomocy człowiekowi, wbrew wolno postępującej, teoretycznej refleksji, od początku wspierała dialog. Działalność pierwszych chrześcijańskich psychologów pozwoliła przyjąć ich następcom pozytywną

perspektywę, z czasem zaś sami duszpasterze mogli do pewnego stopnia posłużyć się syntezami duszpasterskimi i sami je opracowywać. Jeśli pytamy o oddziaływanie dawnych konfliktów, ich szkodliwość wciąż jest niestety odczuwalna, jednak podejmuje się wysiłki, aby uwypuklać punkty zgodne w teologii i psychologii.

W odpowiedzi na kolejne pytanie badawcze należy podkreślić, że w kontekście współczesności stosunkowo łatwo odnaleźć przestrzenie, gdzie duszpasterstwo spotyka się z psychologią, terapią, psychiatrią. Niniejsza praca ukazała konteksty, w których zarówno jedna osoba, jak i kilka osób powiązanych współpracą, pracuje z człowiekiem wierzącym pragnącym odzyskać holistycznie pojęte zdrowie. Jest to definicja zdrowia, która za stan normalności uznaje fakt otwarcia osoby na transcendencję. Jedyne taką definicją może posłużyć się teologia. Jeszcze bardziej został ugruntowany fakt, że człowiek, jeśli ma być harmonijną całością, musi nad ową harmonią pracować. Skoro posiada sferę duchową, wymagane jest, aby czuwał nad nią kompetentny duszpasterz, który rozumie swoją rolę. Jednocześnie, istotne jest jednak, aby potrafił zrzec się psychologicznego prowadzenia- współpracować, gdy sytuacja wymaga pracy kilku osób, a podzielone między zespół role są korzystne- przynoszą owoce w każdej sferze życia osoby potrzebującej pomocy. Ciało, psychika i duch podtrzymują się nawzajem.

Współcześnie, z uwagi na metody pracy, najbardziej widoczna jest tendencja do podkreślenia konieczności rozłączenia obu sposobów oddziaływania- gabinetu terapeutycznego i parafii czy ośrodka rekolekcyjnego. Co istotne, nie wynika to już tak często z konfliktu dziedzin, ale podyktowane jest przede wszystkim dobrem pacjenta. Oczywiście, szczegółowa analiza obecnego zasięgu opcji duszpasterskich w poszczególnych diecezjach wymagałaby osobnego opracowania, niemniej podane analizy pozwoliły ukazać ścieżki, w jakich zarówno syntezы teologiczno-psychologiczne, jak i współpraca specjalistów, ukazują się jako obecne i owocne. Niniejsza praca ma jednak ambicję być w tym zakresie jedynie cegiełką.

Równoległy rozwój dwóch dziedzin, jak i próby ich syntezy, dokonują się od ponad stulecia, zapewne także w każdym państwie prace posiadają swoją własną specyfikę z uwagi na kontekst społeczny i kulturowy. Niniejsza praca korzysta głównie z dorobku amerykańskiego, jeśli chodzi o refleksję nad łączeniem dziedzin, choć także sięga do europejskich klasyków psychologii- takich, jak Frankl i autorów zdeklarowanych jako osoby wierzące, jak mniej znana Terruwe. Zasadniczo jednak praca miała ukazać kontekst polski. Jej mankamentem jest za pewne w dużej mierze ograniczenie bibliografii do pozycji, które zostały przetłumaczone na język polski. Także wybór koncepcji, z powodu licznych, podobnych opracowań, był konieczny, jednocześnie jednak warto poszerzyć zakres autorów, którzy prezentują swoje podejście do tematu dialogu oraz współpracy dziedzin.

Na koniec można zadać jeszcze dwa pytania. Po pierwsze, zapytać o to, jakie ograniczenia teoretyczne i praktyczne obu dziedzin wymuszają wzajemną współpracę? W zakresie ograniczeń

psychologii, można wymienić odmiennność metodologii badań, jak i terminologii psychologii, które odcinają się z jednej strony od metafizyki, z drugiej od moralności, zbliżając się zarazem do nauk przyrodniczych. W ramach terapii obowiązuje neutralność światopoglądowa, nie dotyka się kwestii moralności, ani też nie ma możliwości prowadzenia osoby, gdyż sugerowanie czegokolwiek uchodzi w terapii za błąd. Teologia inaczej, ukazując Boga, chce prowadzić do Niego, jednak nie może prowadzić badań w sensie psychologicznym właśnie dlatego, że przyjmuje z góry pewną sytuację człowieka względem Stwórcy, uznaje metafizykę za punkt wyjścia, choć współcześnie posługuje się także fenomenologią i innymi, nowożytnymi nurtami. Kolejne, dodatkowe pytanie, jakie nasunęły tego rodzaju refleksje, to: Jakie elementy religijne są możliwe do poruszenia w gabinecie specjalisty zdrowia psychicznego? Jak pokazały analizy, w przypadku zbieżności światopoglądów specjalisty i pacjenta oraz obopólnej zgody, istnieje możliwość rozmowy m.in. o wątkach korzystnych i niekorzystnych wychowania chrześcijańskiego konkretnej osoby. Chodzi tu głównie o porządek etapów, który bierze pod uwagę możliwości dziecka, a także świadomość, że odmienny kontekst wyznacza rozwój umysłowy, a odmienny kontekst to wzrost emocjonalny. Istnieje także możliwość rozmowy na temat wspierających osobę właściwościach praktyk religijnych, przy czym może o tym rozmawiać także niewierzący specjalista. Podmiotowe traktowanie pacjenta, a wątki zaczerpnięte z filozofii spotkania, dodatkowo wsparły postulaty dotyczące praktyki. Specjalista zdrowia psychicznego powinien mieć świadomość etosu swego zawodu, może także samodzielnie szukać wsparcia duchowego, dostrzegać chorującego jako bliźniego i inspirować się prawdą o miłości Boga, która udziela się także przez pośrednictwo człowieka. Także ważnym postulatem, który wysunął jeden z autorów, jest organizowanie spotkań interdyscyplinarnych, gdzie specjaliści obu dziedzin mogliby poszerzać wiedzę o istotnych kontekstach.

W niniejszej pracy poruszałam zarówno historię, jak i najbardziej współczesne formy dialogu teologii pastoralnej z psychologią. Praca posiada implikacje praktyczne nie tylko dla duszpasterzy, ale pragnie także być inspiracją dla środowiska specjalistów zdrowia psychicznego. Jest próbą holistycznego opracowania, co stanowi o jej wartości i wniesionej nowości w omawianą problematykę. Do tej pory w dziedzinie duszpasterstwa, zwłaszcza polskiego, nie ukazywały się tego typu publikacje. Jednocześnie, temat wymaga zapewne szerszych opracowań, a także uszczegółowienia prezentowanych jedynie w zarysie zagadnień.

Bibliografia

Literatura teologiczna:

Literatura teologiczna źródłowa:

Benedykt XVI, *Verbum Domini*, Wydawnictwo M, Kraków 2010

Franciszek, *Evangelii Gaudium*, Wydawnictwo M, Kraków 2013

Franciszek, *Fratelli Tutti*, M, Kraków 2020.

Franciszek, *Gaudete et exultate*, Wydawnictwo M, Kraków 2018.

Franciszek, Homilia z dnia 5.09.2014.

https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_05092014 (dostęp: 9.01.2024).

Franciszek, *Laudato Si*, Wydawnictwo M, Kraków 2015.

Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, Tum, Wrocław, 1998.

Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Tum, Wrocław, 1995.

Jan Paweł II. 1993. *Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 5–6 (153), s. 44.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.

Jan Paweł II, *Recontilatio et penitentia*, Tum, Wrocław, 1999.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań, Pallottinum, 2020

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych [Biblia Tysiąclecia]. Wyd. 5 popr. Poznań: Pallottinum, 2003

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallottinum, Poznań, 1994.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et Spes*, TUM, Wrocław 2005.

Literatura teologiczna podstawowa:

1. Augustyn J., *Celibat : aspekty pedagogiczne i duchowe*, Wydawnictwo „M”, Kraków 1999.
2. Augustyn J., *Jak kochać dzieci? 12 zasad rodzicielskiej miłości*, Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2017.
3. Augustyn J., *Ojcostwo: aspekty pedagogiczne i duchowe*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.

4. Augustyn J., *Przewodnik po ojcostwie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003. por. J. Augustyn, *Kapłańskie ojcostwo. Rozważania dla kleryków, ich rodziców i wychowawców oraz dla księży*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
5. Augustyn J., *Przewodnik po przyjaźni*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002
6. Augustyn J., *Sakrament małżeństwa. Mały poradnik dla narzeczonych i młodych małżonków*. Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2015.
7. Augustyn J., *Świat naszych uczuć. Mały przewodnik w rozpoznawaniu i kształtowaniu ludzkich uczuć*. Wydanie II rozszerzone. Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, s. 42-60.
8. Augustyn J., *Wychowanie do integracji seksualnej*, Wydawnictwo M, Kraków 1994.
9. Bachanek G., *Psychologia a teologia. Miejsca spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2015, 1, s. 31-47.
10. Bachanek G., *Psychologia a teologia. Miejsca spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1, 2015, s. 31-47.
11. Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008.
12. Bless H., *Zarys psychiatrii duszpasterskiej*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980.
13. Daigneault A., *Od serca z kamienia do serca z ciała*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012.
14. Dryjski A., *Mózg i dusza*. Księgarnia Wydawnicza Trzaska, Evert i Michalski, seria: Biblioteka Wiedzy, Warszawa 1948.
15. Dziewiecki M., *Bóg vs cierpienie. Dlaczego Bóg nie chce żebyś cierpiał?* Wydawnictwo RCTK, Nowy Sącz 2018, s. 15-23.
16. Dziewiecki, M. *Człowiek i jego wolność*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 43 (3), 2011, s. 51-64.
17. Dziewiecki M., *Droga zwycięzców. 12 kroków nie z tej ziemi*. Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2016, s. 28.
18. Dziewiecki M., *Emocje a wychowanie*. W: Wychowanie, *Zeszyty Formacji Duchowej* 26/2004. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.
19. Dziewiecki M., *Kochać i wymagać. Pedagogia Ewangelii*. Wydawnictwo eSPe, Kraków 2006, s. 11-15.
20. Dziewiecki M., *Kocham, więc... Jak komunikować miłość w małżeństwie i rodzinie?* Wydawnictwo Fides, Kraków 2012
21. Dziewiecki M., *Psycholog w konfesjonale*, Wydawnictwo M, Kraków 2012.
22. Gajda M., Gajda M., *Rozwój. Jak współpracować z łaską?* Wydawnictwo Pro Homine Marcin Gajda, Szczecin 2012, s. 64.
23. Gajda M., Gajda M., *Świątynia. Wprowadzenie do kontemplacji*. Wydawnictwo Pro Homine Marcin Gajda, Szczecin 2017, s. 11.

24. Girard M., *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” - bilans i perspektywy*, „*Verbum Vitae*” 2003 (4), s. 269-283.
25. Grün A., *Jezus jako terapeuta*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2012.
26. Grün A., *Między idealami a słabościami*. Zeszyty Formacji Duchowej 45/2009. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR
27. Grün A., *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi*, WAM, Kraków 1995, s. 63-67.4.
28. Grzywocz K., *Błogosławione niezrozumienie*, „*Życie duchowe*” 39 (2004), s. 151-154.
29. Grzywocz K., *Duchowość i sny*, *Zeszyty Formacji Duchowej* 61/ 2013, Kraków: Wydawnictwo SALWATOR, s. 68.
30. Grzywocz K., *Infantylnizm a postawa dziecięctwa*, „*Życie duchowe*” 3, 2003, s. 21- 29
31. Grzywocz K., *Jak smakować życie*, 2020, Wrocław: Wydawnictwo 2RYBY.PL, s. 33.
32. Grzywocz K., Gajdowie M. i M., *Otwarcie na miłość*, Wydawnictwo 2RYBY.PL, Wrocław 2021, s. 59- 65.
33. Grzywocz K., *Obraz Boga i człowieka w twórczości Moreno*, 2009, W: *Psychodrama. Elementy teorii i praktyki*. Red. A. Bielańska, Warszawa: Wydawnictwo Eneteia, s. 30- 42.
34. Grzywocz K., *Patologia duchowości. Od niezdrowej religijności do dojrzałej wiary*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2020.
35. Grzywocz K., *Przesłonięte światło. Depresja a życie duchowe*, „*Zeszyty Formacji Duchowej*” 33/2006. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR, s. 27- 39.
36. Grzywocz K., *Przeszkody w życiu duchowym. Od zniewolenia do wolności*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023, s.110.
37. Grzywocz K., Prusak J., *Pójdźcie na miejsce osobne. Samotność, wspólnota i doświadczenie Boga*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2021, s. 7-26.
38. Grzywocz K., *Wartość człowieka*, 2010, „*Zeszyty Formacji Duchowej*” 49/ 2010, Kraków: Wydawnictwo SALWATOR, s.59.
39. Grzywocz K., *Wartość i sztuka słuchania*, W: *Humanizm chrześcijański w medycynie*, Gdańsk 2016, s. 98-107; w: *Wybrane na drogę*, Red. Magdalena Kudełka- Lwowska, Katowice 2017 Wydawnictwo Dom Słowa Andrzej Lwowski, s. 179.
40. Grzywocz K., *W duchu i przyjaźni*. Red. Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2017.
41. Grzywocz K., *Wypalenie duchowe*, „*Telefon zaufania. Nasza gazeta*” 48 (2014), s. 7-12, w: *Wybrane na drogę*, Red. Magdalena Kudełka- Lwowska, Wydawnictwo Dom Słowa, Katowice 2017, s. 246.
42. Hildebrand von D., *Liturgia a osobowość*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2014.

43. Huet S., *Psychoanaliza a Sakrament Pokuty*, Drukarnia Diecezjalna we Włocławku, Włocławek 1937.
44. Jastrzębski A., *Homo theomorphicus et theophoricus. Studium receptywno-responywnnej teorii duchowości*, Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości, Lublin 2015, s. 28-30.
45. Jastrzębski A., *Pomoc psychologiczna a modlitwa o uzdrowienie wewnętrzne*, „Roczniki teologiczne”, 2014, 61 (5), s. 80-98.
46. Jastrzębski A., *Po pierwsze pomagać. O burzliwym związku psychologii i wiary*, Espe, Kraków 2021.
47. Kamiński R., Mierzwiński B., Przybecki A., Wal J., Mikołajec J., Bełcha K., Ostrowski M./ *Status naukowy teologii pastoralnej. W: Materiały z Sympozjum Polskich Pastoralistów*. Red. Mikołajec J., Wydawnictw Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003
48. Kugelman R., 2013, *Psychologia i katolicyzm. Historia relacji*. Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 30-58.
49. Kwiatek P., *Psalmoterapia. Uzdrowienie serca*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2022.
50. Makselon J., *Człowiek jako istota religijna*. W: *Psychologia dla teologów*. red. J. Makselon, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1995, s. 255-268.
51. Makselon J., *Dynamika religijności*. W: *Psychologia dla teologów*, Red. J. Makselon, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1995, s. 283-296.
52. Makselon J., *Główne wątki badań tanatopsychologicznych* [w:] Makselon J. [red.], *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2005, s. 49-60.
53. Makselon J., *Jednostka w grupie*. W: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1995, s. 233-240.
54. Makselon J., *Paradoks śmierci analiza psychologiczna* [w:] *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*, 3 (179) XXXII:2012 2012, s. 23-34.
55. Makselon J., *Rozwój postaw wobec śmierci* [w:] J. Makselon [red.], *Studia z psychologii rozwoju*, Kraków: WN PAT 2002, s. 115-127;
56. Makselon J., *Struktura wartości a postawa wobec śmierci. Studium z tanatopsychologii*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1983, s. 48-50.
57. Meissner K., *Konflikty psychiczne*. Inicjatywa Wydawnicza „Jerozolima”, Poznań 2001, s. 12.
58. Meissner K., *Wiara i pleć*. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze i Inicjatywa Wydawnicza „Jerozolima”, Poznań 2003, s. 22-27.

59. Piekarczyk D., *(Nie) święty gniew. Co Biblia mówi o złości?*, WAM, Kraków 2019, s. 97.
60. Wielebski T., Tutak M., *Meandry Interdyscyplinarności teologii pastoralnej. Przyczynek do dyskusji*. W: *Teologia praktyczna. Tom 17*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2016, s. 25-47.

Literatura teologiczna pomocnicza:

1. Ambroży z Mediolanu, *List 6*, tłum. P. Nowak, t. 1, BOK 9, Kraków 1997.
2. Andrzejuk A., *Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 1, 2015, s. 123-148.
3. Atanazy, *Chrystus i Jego Kościół. Siedem listów*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.
4. Balthasar H. U. Von., *Teologika*, t. II: *Prawda Boga*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 172-186.
5. Banaszak A., *Model rodzin według nauki Kościoła Katolickiego gwarantem zapewnienia bezpieczeństwa społecznego*, „Journal of Modern Science” 21 (2014) nr 2, s. 397-408
6. Bielecki J. E., *Temperament a świętość*, Wydanie III, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1999.
7. Borkowska M., *Twarze ojców pustyni*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2013.
8. Borto P., *Wiara w zmartwychwstanie ciała według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne”(2013) nr 12, s. 7-26.
9. Brzegowy T., *Hiob – sługa Pański*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 2002, 45 (4), s. 257-271.
10. Bunge G., *Acedia duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 200.
11. Chałas K., Maj A., *Wychowanie do pogłębiania wiary – aspekty teologiczne*, „Roczniki Pedagogiczne” 4 (2012) nr 4, s. 67-90. K. Meissner, *Wiara i pleć...*, dz. cyt., s. 133-140.
12. Cencini A. *Duchowość i cielesność*. Zeszyty Formacji duchowej. 78/2018. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.
13. Cencini, A. *Etapy w procesie wychowania*. W: *Wychowanie, Zeszyty Formacji Duchowej* 26/2004. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.
14. Czyżewski B., „*Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam*”(Rdz 1, 26) w interpretacji Ojców Kościoła, „Studia Gdańskie” 25 (2011), s. 113-126.
15. Damazyn M., *Psychoterapia a spowiedź*, „Życie Duchowe”, 52, 2007, s. 53-60.
16. Delicta N., *Homo technologicus and the Recovery of a niversal Ethic: Maximus the Confessor and Romano Guardini*, „Scientia et Fides” 6 (2018) nr 2, s. 33-53.

17. Drapiewski D., *Epistemologiczny wymiar miłości w koncepcji Boga i świata według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 2007, 1 (10), s. 42-47.
18. Duda S., *Dusza do zbawienia koniecznie potrzebna*, „Znak”, 2009, 644, s. 19-33.
19. Dutkiewicz T., *Filozoficzny spór o przedmiot poznania, a koncepcja poznania duchów czystych w wykładzie angelologii św. Tomasza z Akwinu*, Studia Gdańskie 39 (2016), s. 151-164.
20. Dziadosz D., *Braterstwo Dawida i Jonatana. Obraz męskiej przyjaźni w 1 Sm 18 – 2 Sm 1*, „Verbum Vitae” 2021, 39 (1), s. 163-198.
21. Frossard A., *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, „Libreria Editrice Vaticana”, Watykan 1982.
22. Gajewska U., *Język religijny w badaniach filozoficznych, teologicznych i religioznawczych*, „Słowo. Studia językoznawcze”, (3), 2012, s. 72-83.
23. Gałuszka P., *Karol Wojtyła i Humanae Vitae. Wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI*, Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną (Katedra Karola Wojtyły) i Muzeum Pana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego, Warszawa 2018.
24. Głowala J., *Rozumność praktyczna. Teoria prawa naturalnego Johna Finnis’a w świetle nauki Akwinaty*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ”, 3 (2) 2011, s. 229-242.
25. Gogoła J., *Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2018.
26. Grygiel S., *Kimże jest człowiek?* Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 1995; s. 151- 164.
27. Grzegorz Wielki, *Reguła pasterska*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, 2008, s. 114-115.
28. Grzegorz z Nazjanzu, *List IV (Do Bazylego)*, s. 5-8. [w:] *Listy, Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 2005.
29. Gózdź K., *Monizm czy dualizm antropologiczny?*, „Studia Theologica Varsaviensia” 48 (2010) nr 2, s. 45-62.
30. Hajduk R., *Łagodność pastoralna, Homo Dei*, Kraków 2018, s. 17-45.
31. Hergesel T., *Eliasz i Elizeusz: „mężowie Boży” w służbie jahwizmu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1982, 20 (2), s. 25-45.
32. Höffner M., *Grzegorz z Nyssy, Życie Mojżesza*, „Studia Religiologica”, 2009, 42 (3), s. 155-157.
33. Jagiełło J., *Józefa Tischnera pytanie o „przeświadczenie podstawowe” Leszka Kołakowskiego*, „Logos i Ethos”, 57, 2021, s. 9-24.

34. Jan Chryzostom, *Ad populum Antiochenum* hom. 19, 1 [w:] *Patrologia Graeca* 49, 190; Grzegorz z Nyssy, *Homilia na Wniebowstąpienie* tłum. P.P. Szewczyk: <http://patres.pl/grzegorz-z-nyssy-na-wniebowstapienie/> (dostęp: 1.08.2023).
35. Jan od Krzyża. *Pieśń duchowa*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010.
36. Janiga W., *Wartości w nauczaniu Kościoła: wybrane aspekty*, „Resovia Sacra”, 8, 2001, s. 235-248.
37. Jarosz M., *Acedia jako zagrożenie duchowe*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 2020, 2-3, s. 16-28.
38. Józwiak M., *Hermeneutyka podstawowych kategorii chrystologicznych w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) nr 2, s. 141-155. Por. K. Wencel, *Teologia chwały*, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 223.
39. Józwiak M., *Międzypokoleniowy przekaz wartości w rodzinie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 23, 2015, s. 139-154.
40. Kasprzak D., *Kościół IV i V wieku a połowiczne nawrócenia na chrześcijaństwo*, [w:] *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2009, s. 179–180.
41. Kielbasa J., *Pierwsze i najpowszechniejsze: jedność, prawda, dobro i inne transcendentalia w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny”, (XIX), 2013, s. 251-281.
42. Kowalik Ł., *Martin Buber i teologia niezależna*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 4 (2015), s. 321-344.
43. Kowalik S., *czy potrzeba nam autorytetów na świecie?*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2006, 3, s. 191-207.
44. Kowalski M., *Problem sprawiedliwości Bożej w świetle Listu do Rzymian*, „Verbum Vitae” 26 (2014), s. 95-126. Por. M. Krawczyk, *Hipoteza zależności hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości*, WN UKSW, Warszawa 2020, s. 208-212
45. Kowalski R., *Wizja człowieka w nauczaniu ks. Aleksandra Zienkiewicza*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 24 (1), 2019, s. 123-132
46. Kozłowska A., *Z mądrości Ojców Pustyni*, „Posłanie” 101 (2018), s. 26-29.
47. Kozłowski R., *Filozoficzne podstawy patologii myślenia religijnego*, [w:] J. Kaczmarek (red.) *Między socjologią a filozofią i teologią*, UAM, Poznań 2019, s. 387-400.
48. Krawczyk R., *Abraham – ojciec wiary w tradycji biblijnej*, „Studia Elbląskie”, 2013, 14, s. 115-130.
49. Krawczyk R., *Kryzys w życiu Eliasza*, „Studia Redemptorystowskie”, 2013, 11, s. 188-200.
50. Krok D., *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*, „Polskie Forum Psychologiczne” 14 (2009) nr 1, s. 126-141.

51. Krzos B. M., *Wybrane zagadnienia wprowadzające w tematykę ateizmu*, „Studia Sandomierskie. Teologia Filozofia Historia”, 27 (2020) nr 1, s. 273-285. Por. I. Heszen Celińska, H. Sęk, *Psychologia zdrowia*, PWN, Warszawa 2020, s. 43-45.
52. Krzysztof-Świdorska A., *Bóg z pogranicza.*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.
53. Kubacka-Jasiecka D., P. Passowicz, *Dorastanie we współczesności. Postawy, wartości i doświadczanie czasu a kryzysy rozwoju pokolenia po transformacji*, „Czasopismo Psychologiczne–Psychological Journal” 20 (2014) nr 2, s. 171-182.
54. Kurasz A., *Czy istnieje prawo naturalne?*, „Studia Łęckie”, 9 (1), 2007, s. 35-51.
55. Zimnica-Kuzioła E., *Główne stanowiska w psychologii religii–wprowadzenie*. „Kultura i wartości” 1 (2012), s. 57-71.
56. Kuzioła-Zimnica E., *New Age a chrześcijaństwo*, „Acta Universitatis Lodzensis”, 32, 2007, s. 117-133.
57. Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Aletheia, Warszawa 2010.
58. LaMothe R., *An Analysis of Acedia*, „Pastoral Psychology” 2007, 56, s. 15-30.
59. Landwójtowicz P., *Poradnictwo małżeńsko-rodzinne w diecezji*. Roczniki teologiczne. Tom LXI, zeszyt 6 – 2014, s. 117.
60. Langkammer H., *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza i Ewangelii św. Marka*, Pallotinum, Poznań 2014.
61. Leszczyński S., *Prawda człowieka i prawda o człowieku jako zadanie samowychowawcze*, „Człowiek wobec otaczającego świata”, „Fides et ratio”, 2015, 22 (2), s. 147-156.
62. Lipiński S., *Od relatywizmu psychologicznego do wymiaru życia duchowego*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego”, 10, 2018, s. 303-315.
63. Lis K., *Prawo naturalne ja podstawa moralności w Sumie teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 2, 1995, s.153-176.
64. Liszka P., *Interpretacja terminu "psyche" w Piśmie Świętym iw teologii*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) nr 2), s. 45-61.
65. Manikowski M., *Ekstasis i epektasis jako dwa elementy opisujące doświadczenie mistyczne według Grzegorza z Nyssy*, „Filozofia Chrześcijańska”, 14, 2017.
66. Marchewka K., Dobroczyński B., *Psychoterapia między neutralnością światopoglądową a prozelityzmem*, „Polskie Forum Psychologiczne”, 20 (3), 2015, s. 427-440.
67. Mariański J., *Permisywizm i relatywizm moralny młodzieży maturalnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska” 35 (2010), s. 97 119. Por. M. Woźniczka, *czy pluralizm prowadzi do relatywizmu moralnego? Aksjologia w edukacji filozoficznej*, „Prace Naukowe Akademii Jana Długosza w Częstochowie” 10 (2013), s. 83-97.

68. Mastalski J., *Jak radzić sobie z gniewem?*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 33/2006. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.
69. Mastej J., *Staurologiczno-rezurekcyjny charakter prorockiej misji Jezusa z Nazaretu*, „Resovia Sacra”, 2017, 24, s. 281-294.
70. Mazurek M., *Abraham – ojciec wiary odważnej*, „Polonia Sacra”, 2017, 21 (46), s. 5-19.
71. Merton T., *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, Homini, Kraków 2005.
72. Merton T., *Posiew kontemplacji*, Znak, Kraków 1982.
73. Meijden van der G., J. *Rozumienie dobra i zła jako przedmiotów uczuć według św. Tomasza z Akwinu*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, 13/14, 2015, s. 33-141.
74. Michalski M., *Antoni Kępiński: lęk, teoria, doświadczenie-tekst*, Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska 7, 2009.
75. Misztal W., *Cisza i milczenie: aktualność propozycji chrześcijańskiej*, „Analecta Cracoviensia” 2013, 45, s. 185-203.
76. Morais J., *A teologia antropologica de Ludwig Feuerbach*, „Rivista de Cultura” 83, 2014, s. 127-139.
77. Moskałyk J., *Chrześcijańska wizja współczesnego człowieka*, „Studia Gnesnensia”, 28, 2014, s. 59-70.
78. Mróz M., *By nie zniweczyć Chrystusowego krzyża (1 Kor 1, 17). Zrozumienie misterium męki i śmierci Jezusa*, „Teologia i Człowiek”, 11, 2008, s. 101-124.
79. Mularczyk-Budzan A., *Koncepcja przyjaźni w Listach Hieronima ze Strydonu*, Scriptum Kraków 2021.
80. Mytnik I., *Modlitwa Jezusowa jako dziedzictwo duchowe Polaków i Ukraińców*, „Studia Ucrainica Varsoviensia” 7 (2019), s. 97-108.
81. Neumann J., *Człowiek i jego godność w encyklikach społecznych Jana Pawła II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 23, 2003, 34-44.
82. Niewiadomski K., *Maryja jako wzór moralny w encyklikach papieża Benedykta XVI i Franciszka*, „Seminare” 37, (1), s. 27-28.
83. Nowak P., *Teodycea między św. Augustynem a Leibnizem*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, (4), s. 93-107.
84. Ostrowski M., *Pustelnik jako duchowy pielgrzym – próba pastoralnoteologicznej interpretacji „migracji ascetycznej” w oparciu o dokumenty Kościoła*. „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 3, s. 85-105.
85. Paciorek A., *„Zobaczcie lilie na polu...” (Mt 6, 28 par.). Jezusowy zakaz troszczenia się o pokarm i odzienie w tradycji synoptycznej*. Ruch Biblijny i Liturgiczny 55 (2002) nr 2, s. 133-146.

86. Papaj I., *Jezus i faryzeusze. O początku i przypadkach stereotypu obłudnika*, [w:] *Język „okrągły jak pomarańcza” ... Pamięci Profesor Krystyny Pisarkowej w 90. rocznicę Jej urodzin*, red. T. Szczerbowski, Kraków, WN UP, s. 301-311.
87. Parzych-Blakiewicz K., *Teologiczny obraz Boga Ojca u podstaw chrześcijańskiego wychowania do rodzicielstwa*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 19 (2012), s. 115-127.
88. Podeszwa P., *Prorok Jonasz zapowiedzią Chrystusa w świetle „Komentarza do Księgi Jonasza” św. Hieronima*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 2009, 2, s. 151-170.
89. Pokrywka M., *Wezwanie do formacji sumienia w świetle nauczania Jana Pawła II*, „*Roczniki Teologiczne*” 48 (3), 2001, s. 53-68.
90. Powell J., *Dlaczego boję się kochać?* Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1994, s. 7-24.
91. Przygoda W., *Teologia cierpienia i choroby*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*”, 33 (33), 2000, s. 257-266.
92. Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, Marki 2005.
93. Ratzinger J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2006.
94. Ratzinger J. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od Chrztu w Jordanie do przemienienia*. Kraków: Wydawnictwo m, 2011.
95. Ratzinger J., *Głosiciele i służby waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, „*Opera omnia*” t. XII, Lublin 2012.
96. Rizuto A. M., *Narodziny żyjącego Boga*, WAM, Kraków 2012
97. Rostowska A., *Ciało jako wyraz i narzędzie duszy w ujęciu filozofii antropologicznej Romano Guardiniego*, „*Studia Ełckie*” 25 (2023) nr 2, s. 159-176
98. Rutkowska I., *List apostołski >> Salvifici Dolores << jako chrześcijańska definicja cierpienia*. [w:] J. Malski, I. Rutkowska (red.), *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, Głogów 2019, 187-203.
99. Ryken L., Wilhoit J. C. Longman III T. *Słownik Symboiki Biblijnej*. Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1998.
100. Schonborn C., Gorres A., Spearmann R., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła. Głos psychologa, filozofa, teologa*, Poznań 1997.
101. Siemianowski A., *Wokół definicji osoby. Problemy z definicją Boecjusza*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*”, 2018, 4, s. 68-84.
102. Sienkiewicz E., *Miłosierdzie Boże w pełni objawione i zrealizowane w Jezusie Chrystusie*, „*Teologia w Polsce*” 10 (2016) nr 2, s. 23-41.
103. Sieńkowski M., *Koncepcja dobra najwyższego w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*, „*Nurt SVD*”, 145(1), 2014, s. 236-252.

104. Sierkowski M., *Jezus w początkowej fazie judaizmu naukowego*, „Teologia i Człowiek”, 2021, 54 (2), s. 45-61.
105. Składanowski M., *Bóg i człowiek w teologii zorientowanej dialogicznie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 27 (2013) nr 1, 2013, s. 149-165.
106. Szpakowski B. *Duchowość terapeuty*. W: *Wychowanie, Zeszyty Formacji Duchowej* 26/2004. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.
107. Szram M., *Ojcowie Kościoła o tożsamości teologii*, „Perspektywy Kultury”, 2020, 27 (4), s. 41-62.
108. Szutta N., *Edukacja moralna z perspektywy etyki cnót*, „Diametros” 2015, 46, s. 111-133.
109. Świderkówka A., *Rozmowy o Biblii Nowy Testament*. Wydanie V. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN S.A., 2018. 196- 199.
110. Szymczyk L., *Rola rodziny w rozwijaniu systemu wartości*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 26 (1), 2017, s. 7-20.
111. Szymik J., *Acedia, neognoza, popreligia et consortes. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI teologiczne diagnozy kryzysów współczesności*, „Teologia w Polsce”, 10 (2) 2016, s. 5-21.
112. Szymik S., *Podejście kanoniczne w interpretacji pisma Świętego*, „Roczniki Teologiczne” 2002, 49 (1), 15-31.
113. Szymik J., *Teologia według J. Ratzingera/Benedykta XVI. Rozumienie, natura, sens*, „Studia Nauk Teologicznych” 12 (2017), s. 35-47.
114. Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. II, Katowice 2012.
115. Szymik J., *Wcielenie kenozą i chwałą Boga: miejsce Theotokos*, „Salvatoris Mater” 6 (4), 2004, s. 22-31.
116. Śpiewak R., *Duchowny w mediach. Aktualne uwarunkowania i wyzwania*, W: *Dynamika Przemian w Mediach*, red. A. Hess, M. Nowina-Konopka, W. Świerczyńska-Głównia, 2019, Kraków, s. 145-166.
117. Tatar M., *Rozum wobec wiary–współczesna pokusa gnostycyzmu*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 32 (1), 2019, s. 6-24.
118. Teresa od Dzieciątka Jezus, *List 197 do siostry Marii od Najświętszego Serca*, w: *Listy*, Kraków 2004.
119. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Ostatnie rozmowy*, w: *Pisma mniejsze*, Karmelitanki Bose, Kraków 2004.
120. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Żółty zeszyt*. Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2016.

121. Tischner J., *Antoni Kępiński o latach*, w: A. Kokoszka, *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*, Kraków 1996.
122. Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2004.
123. Tissot J., *Sztuka korzystania z własnych błędów według św. Franciszka Salezego*, Wydawnictwo PROMIC, Warszawa 2004.
124. Tobon M., „*Apatheia*” in the Teaching of Evagrius Ponticus, Univerysty College, London 2010, s. 40-54.
125. Trębacz B., *Konflikt braterski w Księdze Rodzaju*, [w:] *Człowiek w relacji do... Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej*, red. G. Wąchol, Kraków WN UPJP2, s. 249-269.
126. Trojan W., *Znaczenie pojęcia duszy dla rozwoju twierdzeń eschatologicznych. Dogmatyczne implikacje reformy liturgicznej Vaticanum II w świetle nauczania j. Ratzingera/Benedykta XVI*, „*Teologia w Polsce*” 2018, 12 (1), s. 193-202.
127. Tyrburski W., *Człowiek i świat zwierząt w horyzoncie myślowym doby nowożytnej (wybrane stanowiska)*, „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*”, 94 nr 2, 2015, s. 12-23.
128. Ucińska D., *Levinas i Husserl: transcendentalna intersubiektywność*, „*Ruch Filozoficzny*”, 72 (3), 2016, s. 53-73.
129. Urbanek B., *Metafory gniewu Bożego w Janowej Apokapisie*, „*Verbum Vitae*”, 2018, 33, s. 251-276.
130. Wais K., *Obrona religii katolickiej. Tom III Dusza ludzka*. Wydawnictwo diecezjalne przemyskie ksiązek religijnej treści, Kraków 1917.
131. Walerich A., *Jan od Krzyża i Edyta Stein. Wyobrażenia i obraz w procesie mistycznym*, Księgarnia Akademicka. Kraków, 2013.
132. Wąchol G., *Pastoral Communities Based on a Model of Self-Help Groups as a Response of the Church to the Contemporary Social Changes*, „*The Person and the Challenges. The Journal of Theology, Education, Canon Law and Social Studies Inspired by Pope John Paul II*”, 11 (2), 2020, s. 107-122.
133. Wąchol G., *Posługa duszpasterska w środowisku osób zaburzonych psychicznie. Aspekty pastoralne*, „*Polonia Sacra*” 2021, 25 (1), s. 23-39.
134. Wąchol G., *Wartości duchowe jako odpowiedź na zjawisko konsumpcjonizmu*, [w:] *Człowiek w relacji do... Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej*, red. G. Wąchol, WN UPJP2, Kraków 2020, s. 87-101.
135. G. Wąchol, *Wpływ czynników religijnych na terapię uzależnień*, [w:] *Wspomóc uzależnionych od alkoholu. Refleksja psychologiczno–teologiczna*, red.: J. Dziedzic, J.

- Klimek, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2017, s.146–172.
136. Wąchol G., *Wsparcie duszpasterskie osób uzależnionych od alkoholu w procesie leczenia*, WN UPJP2, Kraków 2019, s. 153-158.
 137. Wencel K. T. *Hans Urs von Balthasar: Teologia Chwały*. Wydawnictwo M, Kraków 2001.
 138. Węgrzyniak W. *Wołanie z krainy bez wyjścia. Psalmi błagalne*. Zeszyty Formacji Duchowej 80/2018. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.
 139. Wiener C., *Przyjaciel*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, X. Leon-Dufour (red.), K. Romaniuk (tłum. i oprac.), Poznań 1990, s. 822.
 140. Wigła B. *Słownik Antropologii Nowego Testamentu*. Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2003
 141. Wnuk M., *Rola religijności dla nadziei Anonimowych Alkoholików*, „Polskie Forum Psychologiczne” 13 (2008) nr 1, s. 33–49.
 142. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: WN KUL, 2010.
 143. Wolicka K. M., *Tradycja filozoficzna i teologiczna wobec ludzkiego ciała*, „Studia Pelplińskie”(2014) nr 47, s. 339-354.
 144. Wolska U. *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*. Rocznik Tomistyczny 4, 191-214. 2015.
 145. Woroniecki J. *Gawęda o gawędzeniu*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2017
 146. Wspólnota Monastyczna z Bose, *Nowe odczytanie codzienności. Teksty wschodnich i zachodnich Ojców Kościoła*, Wydawnictwo KONTRAST, Warszawa 2017.
 147. Wysocki M., *Godność ciała ludzkiego w dziele Tertuliana „O zmartwychwstaniu ciała”–wybrane fragmenty*, „Forum Teologiczne” 10 (2009), s. 215-228.
 148. Wysocki A., *Rozwój duchowy z perspektywy zagadnienia świadomości. Zarys problematyki.*, „Filozofia Chrześcijańska”, 16, 2019, s. 123-138.
 149. Zajączkowska-Żyszkiewicz A., *Powszechne powołanie do świętości i jego realizacja w życiu wybranych świętych* „Studia Paradyskie” 27 (2017), s. 171-184.
 150. Zbroja B., *Metody myślenia, mówienia i działania człowieka na podstawie >>Przypowieści o talentach<< (Mt 25, 14-30)*, „Nová Sociálna Edukácia Človeka” 101 (6), 2017, s. 101-112.
 151. Ziolek–Barczak J., *Religijno–kulturowe uwarunkowania wsparcia społecznego w pomocy społecznej i pracy socjalnej*, „Acta educationis” 16 (2017), s. 16-29.
 152. Zuziak W., *Człowiek i jego wolność*, „Logos i Ethos” 1 (34), 2013, s. 45-64.

153. Zyzak, W. *Tractatulus devotus Florenta Radewijnsa jako przykład duchowości devotio moderna*, „Polonia Sacra” 72, 2011, s. 281-299.
154. Zyzik R., *Pojęcie osoby – jedno czy wiele?* „Racjonalia”, 2012, 2, s. 5-31.
155. Żywica Z., *Kryzys powołania proroka Eliasza*, „Studia Ełckie” 2015, 17 (3), s. 295-307

Literatura psychologiczna:

Literatura psychologiczna podstawowa:

1. Allport G. W., *Osobowość i religia*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
2. Berne E., *W co grają ludzie. Psychologia stosunków międzyludzkich*, PWN, Warszawa 2007.
3. Dębiec J., *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, WN UJ Kraków 2000
4. Frankl V. E., *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, Czarna Owca, Warszawa, 2012.
5. Frankl V. E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu: [głos nadziei z otchłani Holokaustu]*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009.
6. Frankl V. E., *Homo Patience*, Pax, Warszawa 1984.
7. Frankl V. E., *Lekarz i dusza: wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2017.
8. Frankl V. E., *Wola sensu*, Czarna Owca, Warszawa 2010.
9. Freud S., *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, przeł. Szewczuk W., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
10. Freud S., *Totem i tabu*, Wydawnictwo „KR”, Warszawa 1993.
11. Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2003
12. Fromm E., „*Psychoanaliza a religia*”, Rebis 1999.
13. Gałdowa A., *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*. WN UJ, Kraków 2020, s. 189-190.
14. Griffith J. L., *Religia, która uzdrawia. Religia, która szkodzi. Wskazówki dla terapeutów i szukających pomocy.*, WAM, Kraków 2013.
15. Jacobi J., *Psychologia C. G. Junga*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, 1993, s. 59.
16. Jung C. G., *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 29
17. Kępiński, *Autoportret człowieka (myśli, aforyzmy)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1993.
18. Kępiński A., *Lęk*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 305.
19. Kępiński A., *Psychopatie*, Wyd. II. Państwowy Zakład Wydawnictw Lubelskich, Warszawa 1988.
20. Kępiński A., *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973.
21. Kilpatrick W. K., *Psychologiczne uwiedzenie*, W drodze, Poznań 2010
22. May G. G., *Ciemna noc duszy. Depresja a kryzys duchowy oczami psychiatry*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
23. Sikora K., *Terapia poznawczo-behawioralna wrażliwa na religię i duchowość – refleksje etyczno-zawodowe*, „Psychologia Wychowawcza” 2019 (15), 215-219.

24. Sianożęcka D., *Eliasz. Kiedy nie chce mi się żyć*, Paganini, Kraków 2016
25. Terruwe A. A., Baars C. W., *Integracja emocjonalna*, W drodze, Wyd. III, Poznań 2019.
26. Terruwe A., C. W. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, Wydawnictwo w Drodze, Poznań, 1987.
27. Vitz P., *Psychologia jako religia*, LOGOS, Warszawa 2002.
28. Wulff D. M., *Psychologia religii – klasyczna i współczesna*. WSiP, Warszawa 1999, s. 32.

Literatura psychologiczna pomocnicza:

1. Adamczyk M., *Style przywiązania a psychospołeczne funkcjonowanie młodzieży w oparciu o studia przypadków*, „Psychoterapia” 2016, 178 (3), s. 89-102.
2. Anczewska M., Świtaj P., Roszczyńska J., *Wypalenie zawodowe*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 2015, 14 (2), s. 67-77.
3. Anonimowi Alkoholicy, *Big Book. Wielka Księga*, 1979
4. Antoszevska N., *Mechanizmy obronne w ujęciu psychoanalitycznym*, „Studia Erazmianskie”, 2011, 114, s. 114-130.
5. Babuška I., *Uwarunkowania rodzinne modelowania zachowań agresywnych (wpływ agresywności matek na zachowania młodzieży upośledzonej umysłowo W stopniu lekkim)*, „Państwo i Społeczeństwo”, 2003, 3 (2), s. 161-184.
6. Barbaro de B., *Najlepiej pomoc równoległa*. „Więź”, 544 (2), 2004, s. 21-22.
7. Bartel R., *Arteterapia a twórczy rozwój osobowości*, [w:] *Terapia przez sztukę*, red. K. Stachyra, O. Handford, PSTPS, Lublin 2013, s. 21-25.
8. Biernath J., *Schopenhauer i Freud – cierpienie w życiu człowieka*, „Hybris” 3 (2005).
9. Bigos-Bugajska I., *Arteterapia i sztuka w terapii*, „Eruditio et Ars”, 2018, 1(1), s. 72-86.
10. Ceglie G. R. D., *Tworzenie symbolu i budowanie świata wewnętrznego* [W:] *Współczesna psychoanaliza brytyjska. Podstawowe zagadnienia*. [Red.] Budd S. i Rusbridger R., 2020. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Ingenium, s. 125.
11. Chudzik R., Jarosz K., Gołębiowska M., Gołębiowska B., *Stres choroba XXI wieku?*, „Journal of Education, Health and Sport”, 2017;7 (8), s. 20-26.
12. Chutorański M., *Moralność, rozwój moralny, wychowanie moralne*, „Teraźniejszość–Człowiek–Edukacja”, 15 (58), 2012, s. 97-106.
13. Cichoń E., Szczepanowski R., *Mechanizmy tłumienia niepożądanych odczuć i myśli w ujęciu metapoznawczym*, „Rocznik Kognitywistyczny” 8 (2015), s. 79-89.
14. Cornett C., *Of Molehills and Mountains: Harry Stack Sullivan and the Malevolent Transformation of Personality*, „Pathology and Creativity” 2008, 65 (2), s. 261-289.
15. De Castro A., *An integration of the existential understanding of anxiety in the writings of Rollo May, Irvin Yalom, And Kirk Schneider*, UMI, Ann Arbor 2010, s. 24-45.

16. Dragan W., Gogół E., Piłat J., Oniszczenko W., *Regulacyjna teoria temperamentu: profile cech temperamentu pacjentów z chorobą afektywną dwubiegunową i uzależnionych od alkoholu*, „Psychologia-Etologia-Genetyka”, 2014, 29, s. 23-35.
17. Dudek B., *Pracoholizm – szkodliwy skutek nadmiernego zaangażowania w pracę*, „Medycyna Pracy”, 2008, 59 (3), s. 247-254.
18. Duława A., Dzikowski K., Kacperek A., Puk B., Zajączkowska M., *Ramy czasowe a efektywność psychoterapii*, „Psychoterapia” 2001, 118 (3), s. 51-59.
19. Dziewańska M., *Realne rzeczy, nie fikcje*, „Konteksty” 2020, 5 (4), s. 84-91.
20. Filip M., *Nowe uzależnienia XXI wieku*, „Wszechświat”, 2013, 114 (4-6), s. 87-94.
21. Florczyk A., *Psychosomatyczne mechanizmy bezpieczeństwa człowieka [w:] Edukacja dla bezpieczeństwa*, 2017, 34 (1), s. 431-439.
22. Gładziejewski P., *Czy empatia jest symulacją mentalną? Dyskusja z podejściem reprezentacyjnym ugruntowanym w koncepcji neuronów lustrzanych*, „Diamteros” 27, 2011, s. 108-129.
23. Golczyńska M., *Pracować w zespole*, [w:] *Między profesjonalem a kozetką*, red. K. Jabłońska, C. Gawryś, Warszawa 2010, s. 15–16.
24. Gołąb A., *Wiara lub niewiara polskich naukowców w boga a ich poglądy na relację między nauką a religią*, *Roczniki psychologiczne*” 20 (1), 2017, s. 63-79.
25. Griffiths M., *A >>components<< model of addiction within a biopsychosocial framework*, “Journal of Substance Use” 10 (2005) nr 4, s. 191–197.
26. Grulkowski, B., *Problem ideologizacji w psychoterapii*, „Studia Gdańskie”, 11, (1998), s. 129-160.
27. Grzegorek A., *Czasy osobowości*, „Znak”, 2005, 601 (4), s. 11-14.
28. Grzymała-Kazłowska A., *Od tożsamości i integracji do społecznego zakotwiczenia- propozycja nowej koncepcji teoretycznej*, „CMR Working Papers”, 64/122, 2013.
29. Hulewska, A. *Asertywność a stres, poczucie własnej skuteczności i satysfakcja z pracy doświadczane przez lekarzy*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 222, 2015, s. 276-283.
30. Jabłońska-Bonca J., *„Efekt aureoli” i „efekt uczestnictwa” a niezależność pracowników-naukowców*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2017, 3791, s. 133-148.
31. Jagieła J., *Integracja osobowości jako wartość edukacyjna Perspektywa edukacyjnej analizy transakcyjnej*. „Podstawy Edukacji”, (6), 2013, s. 119-139.
32. Jakubik A., Masłowski J., *Antoni Kępiński- człowiek i dzieło*, PZWL, Warszawa 1981.
33. Jastrzębska J., *Przebaczenie i pojednanie w terapii*, „Fides et Ratio”, 2016, 26 (2), s. 128.
34. Johnson B., Ridley C. R., Nielsen S. L., *Religiously sensitive rational emotive behavior therapy: elegant solutions and ethical risks*, „Professional Psychology: Research and Practice”, 31(1), 14-20.

35. Juszczak W., *Psychoterapeutyczny aspekt sakramentu spowiedzi*, Homo Dei, Kraków 2009.
36. Kaczmarek A., Curysło-Sikora P., *Problematyka stresu – przegląd koncepcji*, „Hygeia Public Health” 2016, 51 (4), 317-321.
37. Kadzikowska-Wrzosek R., *Determinizm i nieświadoma wola a podmiotowość*, „Psychologia Społeczna” 2012, 21, s. 140-150.
38. Kadzikowska-Wrzosek R., *Wolna wola w świetle badań współczesnej psychologii nad procesami samoregulacji i samokontroli*, „Psychologia Społeczna” 5 (15), 2010, s. 330-344.
39. Kalita L., Bitner-Jakubowska A., Buzun E., Dworczyk P., Giza M., Henzel-Korzeniowska A., Kitrasiewicz J., Mędrzejewska A., Szmałec M., Witkowska M., Zboińska J., *Kompetencje potrzebne do prowadzenia terapii psychoanalitycznych i psychodynamicznych w Polsce*, „Psychoterapia” 2021, 197 (2), s. 51-66.
40. Kiereś B., *Asertywność czy wychowanie uczuć?*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 27 (2), 1999, s. 97-104.
41. Kli M., *Eros and Thanatos: a nondualistic interpretation: the dynamic of drives in personal and civilizational development from Freud to Marcuse*, „The Psychoanalytic Review” 105 (2018) nr 1, s. 67-89.
42. Kołodziejczyk A., *W poszukiwaniu metody badania myślenia magicznego w rozwoju*, „Psychologia Rozwojowa”, 12 (1) 2007, s. 61-75.
43. Kornas-Biela D., *Podejście psychodynamiczne w psychologii prenatalnej*, „Czasopismo Psychologiczne” 2003, 9 (2), s. 179-191.
44. Kowal A., *Uzależnienia – postępowanie, pomoc, wsparcie*, [w:] J. Dziedzic, J. Klimek (red.), *Wspomóc uzależnionych*, WN UPJP2, Kraków 2017, s. 113-124.
45. Krajewski M., *Stan czuwania*, w: Filiciak i in. (red.), *Młodzi i media*, WN SWPS, Warszawa 2010, s. 33-35.
46. Krzyszczyk H. *Główne kierunki i działy w psychologii*, W: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, 1995, Kraków: WN PAT, Kraków 1995.
47. Kübler-Ross E., Kessler D., Bolden L., *A Review of On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief Through the Five Stages of Loss*, „Counseling and Values” 51 (2007), 235-237.
48. Kübler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 2021
49. Kulik R., *Psychologia potrzebuje życia*, „Chowanna” 61 (2005) nr 24, s. 108-120.
50. Laad K., Spilka B., *Psychologia modlitwy*, WAM, Kraków 2014.
51. Lai Y., Siegel J., *Medullary regions mediating atonia*, „Journal of Neuroscience”, 1988, 8 (12), s. 4790-4796.

52. Lasch Ch, *Kultura narcyzmu*, WN Sedno, Warszawa 2018, s. 76-94.
53. Lelonek B., Cieślík A., Kamusińska E., *Problematyka stresu w chorobie nowotworowej*, „Problemy Pielęgniarstwa”, 2013, 21 (1), s. 128-136.
54. Lickiewicz J., *Analiza porównawcza systemu wartości osób z chorobą alkoholową przed i po terapii*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska”, 2004, 17, s. 215-225.
55. Litwińska-Rączka K., *Interpersonalna trauma jako „morderstwo duszy”*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio”, 32(4), 2017, s. 420-427.
56. Mamara-Studzińska M., Tylec A., Kudlik A., Matuszczyk M., Murawiec S., *Analiza zjawiska wypalenia zawodowego w grupie lekarzy psychiatrów – przegląd badań*, „Psychiatria” 2018, 15 (1), s. 35-38
57. Markert K., *Wypracować kompromis*, „Personel i Zarządzanie”, 7, 2008, s. 70-73.
58. Marzec D., Banasiak A., Crea G., *Gli altri e la formazione di sé*, EDH, Bologna 2005, s. 151-155.
59. Maslow A., *W stronę psychologii istnienia*, PAX, Warszawa 1986, s. 155.
60. Mastalski A., *Habitualizacja, dyshabitualizacja i sensytyzacja jako narzędzia kognitywnej wersologii (rekonesans metodologiczny)*, [w:] *Percepcja kultury – kultura percepcji*, red. J. Barska, E. Twardoch, WN UJ, 2013, s. 37-57.
61. Miluska J., *Prawda i wartość w psychologii*, „Psychologia Rozwojowa” 2021, 26 (3), s. 29-37.
62. Młynarczyk M., *„Ja idealne” vs „ja powinnościowe”. Analiza emocjonalnych konsekwencji rozbieżności w systemie „ja” na podstawie teorii autoregulacji E. T. Higginsa*, „Studia z psychologii w KUL”, 2006, 13, s. 189-206.
63. Moczydłowska J., *Wyuczona bezradność – psychologiczna bariera w ograniczaniu nierówności społecznych*, „Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy”, 6, 2005, s. 419-426.
64. Molga A., *Uzależnienie od internetu*, „Dydaktyka informatyki”, 9, 2014, s. 126-135.
65. Owczarski W., *Nostalgia, pamięć i śmierć*, „Konteksty”, 2021, 334 (3), s. 180-186.
66. Paczkowski M., *Proces kształtowania woli i wyrabiania nawyków*, „Pedagogica Christiana”, 2007, 19 (1), s. 9-32.
67. Paszkiewicz-Mes E., *Muzykoterapia jako metoda wspomagająca leczenie*, „Hygeia Public Health” 2013, 48 (2), s. 168-176.
68. Piekarska J., *Zdolności emocjonalne kobiet i mężczyzn a stosowane strategie radzenia sobie ze stresem*, „Studia Psychologica UKSW”, 2015, 15 (1), s. 5-18.
69. Pietkiewicz I., Kłosińska U., Tomalski R., *Beyond dissociative disorders: A qualitative study of Polish catholic women reporting demonic possession*, „European Journal of Trauma & Dissociation” 5 (2021), nr 100204.

70. Propst L. R., Ostrom R., Watkins Ph., Dean T., *Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Cognitive-behavior Therapy for the Treatment of Clinical Depression in Religious Individuals*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 60 (1992) 1, 94-103.
71. Przetacznik-Gierowska M., *Zdarzenia życiowe a kryzysy w rozwoju człowieka*, „Chowanna” 1995.
72. Rabe-Jabłońska J., *Diagnoza i leczenie zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego*, „Psychiatria”, 4, 2007, s. 160-174.
73. Radoń S., *Czy medytacja naprawdę działa?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, s. 33-43.
Por. A. Błaszczak, *Wpływ Treningu Redukcji Stresu opartego na uważności (MBSR) na zdrowie fizyczne*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 31 (2018) nr 1, s. 61-73.
74. Rohr R., Ebert A., *Enneagram. Dziewięć typów osobowości*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2021.
75. Rojewska E., *Terapia systemowa jako forma pomocy rodzinie*, „Roczniki Pedagogiczne”, 2019, 11 (47), s. 75-91.
76. Romanowska M., Dobroczyński B., *Procesy nieświadome we współczesnej terapii poznawczej Aarona T. Becka*, „Psychoterapia” 2021, 198 (3), s. 5-15.
77. Rosenberg M. B., *Porozumienie bez przemocy. O języku życia*. Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2022.
78. Rymarczyk K., Makowska I., Pałka-Szafraniec K., *Plastyczność dorosłej kory mózgowej*, „Aktualności Neurologiczne”, 2015, 15 (2), s. 80-87.
79. Ryn Z. J., *Antoni Kępiński - wzór lekarza, uczonego i nauczyciela*, Annales. Etyka w życiu gospodarczym 10/2, 2007.
80. Sadowska W., *Superwizja – model i zastosowanie*, „Coaching Review” 2012, 4 (1), s. 88-103.
81. Schier K., *Psychologiczna problematyka odwrócenia ról w rodzinie*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2022.
82. Sedlak W., *Superego, ideały ego i ślepe plamki psychoanalizy. Emocjonalny rozwój klinicysty*, Wydawnictwo Imago, Wrocław 2021, s. 48-63.
83. Seredyńska A., *Dojrzałe mechanizmy obronne a potrzeby i wartości preferowane przez przyszłych pedagogów*, „Paedagogia Christiana” 2011, 27 (1), s. 145-160.
84. Seredyńska A., Gbyl A., *Osobowość narcystyczna jako znak czasów?*, [w:] *Młodzi. Przeciw czemu się buntują? Czego pragną? Co budują?*, red. Ł. Kwadrans, E. Sowa-Behtane, B. Stańkowski, WN AIK, Kraków 2015, s. 51-70

85. Słowik P., *Przeżywane emocje negatywne a strategie radzenia sobie ze stresem u pacjentów chorych somatycznie*, „Problemy Higieny i Epidemiologii”, 2011, 92 (4), 717-724.
86. Sowa J., Hess G., *Stres a plastyczność mózgu*, „Wszechświat” 2015, 116 (1-3), s. 15-21.
87. Steuden S., Janowski K., *Trauma – kontrowersje wokół pojęcia, diagnoza, następstwa, implikacje praktyczne*, „Roczniki Psychologiczne”, 2016, 3, s. 549-565.
88. Suchańska A., Worach A., *Złożoność koncepcji siebie a poczucie tożsamości*, „Roczniki Psychologiczne” 2013, 26 (2), s. 199-215.
89. Suszek H., Wegner E., Maliszewski N., *Przeniesienie i jego użyteczność w psychoterapii w świetle badań empirycznych*, „Roczniki Psychologiczne”, 18 (3), 2019, s. 345-362.
90. Szykuła R., *Logoterapia i analiza egzystencjalna. Teoria i praktyka*, Eneteia, Warszawa 2022. Frankl V. E., *Wola sensu, założenia i zastosowanie logoterapii* Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 17.
91. Szymańska A., Dobrenko K., Grzesiuk L., *Cechy i doświadczenia pacjenta z przebiegu psychoterapii oraz skuteczność psychoterapii. Podejście strukturalne*, „Psychiatria Polska” 51 (4) 2017, s. 619-631.
92. Szymańska A., Dobrenko K., Grzesiuk L., *Cechy pacjenta, jego doświadczenia z przebiegu psychoterapii i skuteczność psychoterapii*, „Roczniki Psychologiczne”, 19, 2019, s. 583-603.
93. Ścisło P., Badura-Brzoza K., Błachut M., Gorczyca P., Kilariski Ł., Hese R. T., *Psychiatria konsultacyjna – historia i współczesność*, „Psychiatria i Psychologia Kliniczna, 14 (3) 2014, s. 224-234.
94. Śląski S., *Transgresja i psychoterapia humanistyczna*, „Polskie Forum Psychologiczne” 26, 2021, s. 141-152.
95. Tokarski S., *Dojrzałość religijna. W: Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Gład, WAM, Kraków 2006, s. 147-178.
96. Trempała J., *Wczesne kompetencje poznawcze w rozwoju dziecka*, „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne”, (2), 2002, s. 9-22.
97. Wąchoł G., Wanat L., *Perspektywa λόγος i ἀρετή w procesie integracji osób z dysfunkcjami psychicznymi*, „Paideia” 2023, 5, s. 65-86.
98. Wnuk M., *Duchowy charakter Programu Dwunastu Kroków a jakość życia Anonimowych Alkoholików*, „Alkoholizm i Narkomania” 20 (2007) nr 3, s. 289–301.
99. Wnuk M., *Rola religijności dla nadziei Anonimowych Alkoholików*, „Polskie Forum Psychologiczne” 13 (2008) nr 1, s. 33–49.
100. Wolińska J. M., *Agresja interpersonalna – profilaktyka i przeciwdziałanie*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, 2018, 31 (3), s. 243-261.

101. Wołyn M. *Nie zaczęło się od ciebie. Jak dziedziczona trauma wpływa na to, kim jesteśmy i jak zakończyć ten proces*. Warszawa, 2022, Wydawnictwo Czarna Owca.
102. Wołpiuk Ochońska A., *Rola naśladowania, modelowania i identyfikacji*, w: M. Rewera (red). *Wzory i autorytety młodzieży*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2023, s. 201-212.
103. Wójtowicz M., *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 42-57
104. Yalom I. D., *Psychoterapia egzystencjalna*. Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 2008, s. 195.
105. Zaborowski Z., *Koncepcja pewności siebie*, „Studia Psychologica”, 3, 2002, s. 119-131.
106. Zaręba W, *Mircei Eliadego kategoria archetypu. Uwagi metodologiczno-semiotyczne*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, 64, 2007, 271-292.
107. Żychlińska M., Florkowski A., Furmańska A., Dudak M., Gajda A., *Wpływ efektów terapii zaburzeń nerwicowych i związanych ze stresem na wybrane aspekty funkcjonowania psychologicznego*, „Polski Mercuriusz Lekarski”, 2008, 25, s. 20-22.