

KS. HENRYK KRZYSTECZKO

ZNACZENIE PSYCHOLOGII DLA TEOLOGII PASTORALNEJ

Temat tak ogólnie sformułowany może być oczywiście tytułem książki, dlatego chciałbym na wstępie zaznaczyć, że w tym wykładzie będzie chodziło jedynie o przybliżenie sposobu myślenia psychologów pastoralnych, którzy poruszają się na pograniczu dwóch nauk: teologii i psychologii, a także pokazanie na kilku przykładach, w jaki sposób teologia pastoralna może wykorzystywać osiągnięcia nauk psychologicznych. Zasada, do której najczęściej odwołują się pastorałści-psychologowie, brzmi: *gratia supponit naturam*.

I. GRATIA SUPPONIT NATURAM

W 1779 roku na Uniwersytecie w Würzburgu profesor teologii moralnej Anton Joseph Rosshirt rozpoczął serię wykładów o psychologii w relacji do studium teologii moralnej (*Über die Psychologie in Verbindung mit dem Studium der Moraltheologie*). Jedną z jego tez brzmiała: aby uprawiać teologię, konieczne jest studium psychologii. Mówił: „Kto chce formować ludzką wolę i chciałby prowadzić ją do cnoty, musi poznać prawa, według których postępuje ludzka dusza w swoich zachowaniach”¹.

Zasada ta koresponduje z zasadą *gratia supponit naturam*, według której ważne jest postrzeganie religijności w świetle psychologicznych uwarunkowań. Stąd też pojawia się coraz większe zainteresowanie teologów psychologią. Psychologowie z kolei wykazują coraz większe zainteresowanie religią, o czym świadczy wyodrębnienie się psychologii religii jako odrębnej dyscypliny naukowej psychologii. Została ona ukształtowana w Ameryce Północnej w końcu XIX i na początku XX w. Termin *psychologia religii* wprowadził Edwin Diller Starbuck w książce *The psychology of religion* (New York, 1899).

Pewne elementy tej dyscypliny znajdujemy już w starożytności chrześcijańskiej, np. u św. Augustyna (354–430). Jest on twórcą stosowanej po dzień dzisiejszy metody introspekcyjnej, polegającej na analizie własnych przeżyć psychicznych. Jego wyznania dokonywały się w dialogu z Bogiem. W tym sensie stał się prekursorem teorii, którą współcześnie rozwinął Marcin Buber (1878–1965), według którego prawdziwe poznanie siebie jest możliwe w kontakcie – dialogu – z drugą osobą.

Jednym z podstawowych pojęć psychologii religii jest *doświadczenie religijne*. William James (1842–1910) w książce *The will to believe* (New York, 1987), omawiając *doświadczenie religijne* twierdził, że w człowieku istnieje pewien splot metafizycznych potrzeb, których zaspokojenie może być osiągnięte jedynie

¹ H. P o m p e y, *Zur Geschichte der Pastoralpsychologie*, [w:] I. B a u m g a r t n e r (red.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990, s. 26.

za pośrednictwem religii lub pokrewnych z nią metafizycznych form poznania. Jedną z nich jest potrzeba racjonalności w świecie: człowiek bardziej skłonny jest wierzyć w to, iż wszechświat jest rozmyślnie uporządkowany i rozwija się według z góry ustalonego planu, a jego twórcą jest jakaś siła wyższa – aniżeli skłaniać się w kierunku poglądu, że świat jest chaosem, w którym rządzi przypadek. Wyróżnił też potrzebę wiecznego porządku moralnego. Wspólną właściwością tych potrzeb jest ich indywidualny charakter. Wysunął też tezę o pozytywnej roli religii w życiu człowieka².

Kontynuatorem W. Jamesa był J. B. Pratt (1875–1944), autor pierwszego podręcznika psychologii religii (*The religious consciousness*, 1920), w którym akcentuje korzystny wpływ wiary na psychikę wierzącego.

Stwierdzenie, że religia może mieć korzystny wpływ na rozwój człowieka, a także wspomniana wcześniej zasada *gratia supponit naturam* stwarza podstawę do współpracy psychologów i teologów. Warunkiem współpracy jest ustalenie pewnych podstawowych pojęć. Takim pojęciem jest niewątpliwie wymienione już *doświadczenie religijne*. Drugim pojęciem, do którego odwołują się często psychologowie-pastoraliści, jest *religijność*.

II. ZJAWISKO RELIGIJNOŚCI – TEORETYCZNE DROGI UJĘCIA

Termin *religijność* wywodzi się z pogranicza teologii i psychologii, a także socjologii. Do ujęcia zjawiska religijności prowadzą dwie, nieco odmienne, drogi teoretyczne. Po pierwsze, religijność można charakteryzować biorąc za przedmiot rozważań religię i traktując religijność jako subiektywną, przeżyciową stronę religii. Po drugie, religijność można charakteryzować, traktując ją jako przymiot osobowości poprzez badanie funkcji religii w życiu konkretnego człowieka religijnego. Inaczej mówiąc, może ona być ujmowana jako psychologiczna strona religii bądź jako religijna strona psychiki. Podział ten dotyczy jedynie różnic w analizie teoretycznej tego samego zjawiska. W pierwszym przypadku punktem wyjścia staje się strukturalny model religii, w którym można przeprowadzić polaryzację poszczególnych elementów, oddzielając stronę subiektywną i obiektywną. Tą drogą wyodrębnić można stronę obiektywną i subiektywną w doktrynalnych, kultowych i organizacyjnych aspektach religijności.

Religijność nie jest tożsama z religią, treści światopoglądu religijnego nie pokrywają się z doktryną Kościoła, zachowania obrzędowe nie są tożsame z ich normatywnymi wzorcami. Stosunek obiektywnej strony religii do religijności ma się tak, jak stosunek normatywnego ideału do rzeczywistości. Strona obiektywna religii jest bardziej stabilna, a religijność jest dynamiczna, zmienna i podlegająca różnorodnym uwarunkowaniom. Pogłębioną psychologiczną charakterystykę religijności uzyskać można stosując drugi ze wspomnianych sposobów interpretacji, czyli charakteryzując religijną stronę indywidualnej psychiki. Rozumienie religijności jako subiektywnej strony religii albo jako religijnej strony psychiki prowadzi do określenia religijności jako wyniku wpływu doktryny, kultu i instytucji religijnej na szeroko rozumianą psychikę, osobowość, zachowanie i stosunki społeczne konkretnej jednostki ludzkiej.

² W. J a m e s, *Doświadczenie religijne*, Warszawa 1958, s. 102, 189.

III. METODY BADANIA RELIGIJNOŚCI

Psychologowie religii podjęli trud skonstruowania metod badawczych, służących diagnozie religijności. Pozwala to ocenić intensywność religijności, jej dojrzałość, głębię, siłę motywacyjną. Niejednokrotnie ocena pewnych przejawów religijności nastrocza znaczne trudności. Dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy mamy do czynienia ze zjawiskami wyjątkowymi. Trzeba niejednokrotnie dużej czujności i doświadczenia, by właściwie ocenić wartość objawień, ekstazy czy innych form mistycyzmu i nie potraktować ich równoznacznie z urojeniami na tle religijnym, które nie są wcale zjawiskiem rzadkim.

Stosowane w psychologii religii techniki i narzędzia badawcze stanowią najczęściej rozwinięcie lub przekształcenie znanych technik i narzędzi psychologicznych. Są to: kwestionariusze do badań religijności; testy i skale postaw wobec religii, przekonań religijnych i wymiarów religijności, np. testy wiedzy religijnej; rozmowy psychologiczne dotyczące religijności; studium przypadku i studium w terenie; eksperymentalne badania nad religijnością; analiza dokumentów; badania podłużne.

Kwestionariusze do badań religijności – ze względu na swą różnorodność, zarówno pod względem form, jak i problematyki, stanowią najliczniejszą reprezentację wyposażenia badawczego psychologii religii. Były one stosowane już przez pierwszych badaczy (Starbuck, Tanner).

Wśród kwestionariuszy standaryzowanych i znormalizowanych testy i skale postaw wobec religii, przekonań religijnych i wymiarów religijności zajmują w psychologii religii czołową pozycję. W roku 1967 *Skalę postaw religijnych* opublikował ks. Władysław Prężyna. Jest to skala zweryfikowana statystycznie i składa się z 30 twierdzeń. Skala bada intensywność postaw wobec religii katolickiej u osób z co najmniej średnim wykształceniem. Stosunek do danego twierdzenia badani wyrażają poprzez wybór jednej z siedmiu kategorii (od maksimum do minimum)³.

W badaniach religijności stosuje się też testy projekcyjne. Zadaniem technik projekcyjnych jest eksperymentalne stwarzanie sytuacji prowokujących osoby badane do swobodnej ekspresji na zadany temat, poprzez wypowiedzi czy zachowanie. Do badania pojęć religijnych wykorzystany został znany w psychologii *Test uzupełniania zdań*, zastosowany m.in. w analizie pojęcia „Bóg”.

Jedną z najbardziej popularnych i dostępnych nie tylko profesjonalistom technik psychologicznych są testy sprawdzające wiedzę. Tak też powstały testy wiedzy religijnej, które są wykorzystywane np. w celu uzyskania danych na temat postępów katechezy. Dla teologii pastoralnej ważnym naukowo, ale i z praktycznymi konsekwencjami, jest stwierdzenie, że za takimi testami wiedzy religijnej ukryta jest koncepcja religijności, w której wiedza stanowi parametr podstawowy. Tymczasem celem formacji religijnej, a tym samym i katechezy ma być dojrzała religijność i osobowość religijna, a w chrześcijańskim wydaniu – osobowość sakramentalna.

³ W. P r ę ż y n a, *Skala postaw religijnych*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, z. 4, s. 25–38.

IV. DOJRZAŁA RELIGIJNOŚĆ

Religia nadaje kierunek działaniu i mobilizuje, a zarazem jednoczy wszelkie wysiłki człowieka. Warunkiem tak pojętej religii jest jednak to, by była uważana za cel sam w sobie, jako wartość podstawowa wobec wszelkich innych wartości i całego działania. W ten sposób mówi o religii Gordon W. Allport (1897–1967), który rozróżnia religijność dojrzałą od niedojrzałej. Rolę integrującą oczywiście może odegrać tylko religijność dojrzała. W religijności niedojrzałej Bóg ma zaspokajać tylko ludzkie potrzeby. Religijność ma wtedy charakter utylitarny, może być mechanizmem obronnym, jakąś ucieczką przed rzeczywistością, a nie czynnikiem jednoczącym całą osobowość, choć może być czymś pożytecznym, jako bezpośrednia pomoc w trudnych przypadkach.

Dojrzała religijność zakłada dojrzałą osobowość. Osobowość można uważać za dojrzałą, jeżeli przedmioty jej „właściwych dążeń”, czyli wysokich motywacji, przesuwają się w sferę idei i pojęć abstrakcyjnych.

Pojmując religijność jako swoistego rodzaju dziedzinę osobowości, Allport użył nowego określenia – *sentiment*, które zawiera takie znaczenia, jak: uczucie, sentyment, intencja, życzenie; czasami jest tłumaczone jako uczucie religijne. Usytuowane jest ono na szczycie hierarchii elementów tworzących strukturę osobowości, występuje jedynie w strukturze osobowości dojrzałej. Wprowadzając nowe określenie *sentiment*, Allport chciał przezwyciężyć teoretyczny rozdział rozumu od uczucia. Według niego *sentiment* oznacza harmonię emocji i rozumu, odczuwania i rozumienia. Chodzi mu o podkreślenie silnego powiązania rozumności i afektywności – dwóch czynników, które tradycyjna psychologia rozróżniała i oddzielała od siebie.

Wiara – zdaniem Allporta – jest ryzykiem, ale każdy człowiek w ten czy inny sposób jest zobowiązany do jego podjęcia⁴. Ktokolwiek podejmie takie ryzyko, uzyska w zamian przewodnictwo duchowe, siłę postępowania, celowość w działaniach. Wiara powoduje nastawienie optymistyczne, które nadaje sens działaniom i wzmaga prawdopodobieństwo sukcesu. Allport podaje kryteria dojrzałej religijności: samokrytyczność, autonomiczny charakter siły motywacyjnej, stałość postępowania zgodnego z zasadami moralnymi, tolerancja i zgodność religijnego „sentymentu” z innymi elementami osobowości.

Dojrzała religijność, dzięki swemu ścisłemu powiązaniu z całą osobowością, musi spełniać kryteria dojrzałej osobowości i stąd teologiczno-pastoralny postulat wychowania człowieka również w pełni dojrzałego pod względem osobowości.

To, co dotąd zostało tutaj powiedziane, właściwie jest do przyjęcia przez teologa i może wywołać wrażenie o bezkonfliktowości na styku psychologia religii–teologia. Tymczasem psychologia religii w wydaniu niektórych psychologów może być zagrożeniem dla teologii. Tak było u początków psychologii religii w Polsce, kiedy była ona uprawiana w ramach religioznawstwa. Chciałoby się powiedzieć, że był czas niedojrzałej psychologii religii, choć nie można tej negatywnej oceny rozciągnąć na wszystkich pionierów psychologii religii w Polsce.

⁴ G. W. A l l p o r t, *The individual and his religion*, New York 1976, s. 81.

V. PSYCHOLOGIA RELIGII NASTAWIONA POZYTYWNIE I NEGATYWNIE DO WIARY RELIGIJNEJ

W 1913 roku w 15. roczniku krakowskiej „Krytyki” opublikowany został cykl wykładów Jana Władysława Dawida (1859–1914) pt. *Psychologia religii*. Dawid twierdzi: „Zadaniem psychologii religii jest dać dokładny opis tego, co się dzieje w duszy człowieka żyjącego religijnie, pokazać, jakie są uczucia, wzruszenia, dążności, które charakteryzują stan świadomości religijnej, co stany te powoduje i poprzedza, jaki jest ich stosunek do innych zjawisk psychicznych, jaki jest związek stanów religijnych ze stanami organizmu i z otoczeniem, czyli jakie są ich warunki fizjologiczne i społeczne, jaki jest rozwój i jakie są odmiany religijnych objawów tak u jednostki, jak w życiu zbiorowym, jakie są skutki i rezultaty stanów religijnych w sferze intelektualnej, w postępowaniu, w ogólnym stosunku do świata i życia”⁵.

Stany religijne ze względu na dużą złożoność są niekiedy wręcz niedostępne dla wielu skutecznie stosowanych w psychologii i innych dziedzinach naukowych metod badawczych. I tak na przykład według Dawida eksperyment z powodzeniem stosowany w innych dziedzinach psychologii, w psychologii religii przynosi ograniczone wyniki. Niecelowe byłoby np. eksperymentalne wywoływanie określonych stanów religijności, jak ekstazy czy kontemplacja religijna. Na gruncie psychologii religii, jego zdaniem, ograniczyć się trzeba do obserwacji tego, co jest dane lub co występuje samorodnie. W badaniach nad religijnością liczyć się trzeba, zdaniem Dawida, z prawdopodobieństwem istnienia specyficznie religijnych stanów psychicznych, takich na przykład, jak „czucie świętości”, „obecności Boga”, „świadomość i pożądanie rzeczywistości pozazmysłowej”. Są to, według autora, stany elementarne, nie dające się do innych sprowadzić.

Charakterystycznym momentem doświadczenia religijnego są nawrócenia (odrodzenia). Odrodzenie w ujęciu Dawida to głęboka przemiana wewnętrzna, gruntowne odwrócenie dotychczasowego porządku duchowego jednostki, nowa perspektywa widzenia i wartościowania świata; stan, w którym „dokonuje się odwrócenie dotychczasowej oceny rzeczy: jedne przedmioty tracą na wartości, nie budzą pożądania; inne, dotąd obojętne, stają się celem dążenia. Narzucają się i domagają odpowiedzi zagadnienia dotyczące celu i sensu życia, dobra i zła, życia przeszłego. Człowiek odkrywa pewne prawdy, które znał dotąd jako martwe formuły, a które teraz służą mu do powiązania i uzasadnienia nowych stanów i dążności”⁶. Odrodzenie może przyjmować różnorodną postać w zależności od stopnia swej intensywności, gruntowności, okoliczności, w jakich powstaje, a także od charakteru następstw, które za sobą pociąga. Może być nagłe lub powolne, powierzchowne bądź dogłębne, może oznaczać jedynie zmianę jakiejś cechy charakteru, a szczególnie – przejście z postawy egoistycznej do altruistyczno-społecznej, ale może też dawać początek głębokiemu rozwojowi duchowemu, mistycznemu.

Postawa mistyczna jest najbliższej spokrewniona z postawami moralnymi i społecznymi, takimi np., jak patriotyzm, bohaterstwo, poświęcenie, ofiarność, miłość. Skłonności do mistycyzmu Dawid uznaje za naturalną i powszechną cechę

⁵ J. W. D a w i d, *Psychologia religii*, Warszawa 1933, s. 37.

⁶ Tamże, s. 45–46.

psychiki ludzkiej, która w zależności od różnych okoliczności może się ujawniać i ulegać rozwinięciu, osiągając różne stopnie natężenia i zróżnicowane przejawy – od zwyczajnego altruistycznego odruchu do ekstazy. Stany mistyczne powodują ożywienie dążeń artystycznych, doznania zaś estetyczne i twórczość artystyczna ujawniać mają niektóre tylko cechy stanów mistycznych. Mistyka – uważa Dawid – której nie towarzyszą żadne czyny, która rozplywa się w słowach, jest podejrzana⁷.

Wśród psychologów religii nie brakuje przedstawicieli o światopoglądzie ateistycznym. Władysław Witwicki (1878–1948), profesor psychologii Uniwersytetu Warszawskiego (do wybuchu II wojny światowej) analizuje zachowania religijne w kontekście teorii poczucia mocy, jako głównego stymulatora funkcjonowania w relacjach z innymi ludźmi, a zarazem nadrzędnej predyspozycji, której podporządkowane są inne skłonności człowieka. W ujęciu Witwickiego oznacza to instynktowny popęd do wywyższenia się jednostki na tle środowiska, w którym żyje, dążenie do uzyskania mocy życiowej i siły oraz troskę i zapobiegliwość o zachowanie poczucia wyższości lub, w najgorszym wypadku, o utrzymanie poczucia równości, a zarazem lęk przed poniżeniem czy utratą szans w rywalizacji z otoczeniem.

Zgodnie z wyznawanym przez Witwickiego *kratyzmem* (nazwa pochodzi od greckiego słowa *kratos* – siła), religia stanowi jeden ze środków uwolnienia się od przykrego uczucia, będącego następstwem niewiedzy w określonej dziedzinie, łączącej się zazwyczaj z poczuciem niemocy, nieudolności i poniżenia. Witwicki przetłumaczył grecki tekst Ewangelii według św. Mateusza i św. Marka. Jako cel tłumaczenia przyjął odtworzenie psychologicznych portretów ewangelicznych postaci, a zwłaszcza Chrystusa. Uczynił to w obszernym, przekraczającym tekst tłumaczonej Ewangelii, komentarzu. O psychice Chrystusa pisze: „Tu mamy na każdym kroku do czynienia z rozdwojeniem wewnętrznym, z osobistą realizacją poezji czytanej, z przekonaniami nieodpartymi, które nie pochodzą ze spostrzeżeń uważnie kontrolowanych, tylko się rodzą same, z odczuciem swojej potęgi nadludzkiej i misji dziejowej, z przymusami wewnętrznymi, z nie liczeniem się z powagami i sugestiami otoczenia, z zaburzeniami, w konflikcie z otoczeniem”⁸.

Dalsze rysy osobowości Chrystusa – według Witwickiego – to subiektywizm wyrażający się w „patrzeniu na wartości wyłącznie z własnego punktu widzenia i narzucanie ich drugim. [...] Wszystkich odczuwał jako grzesznych z natury, widział w nich dla siebie narzędzie i materiał. Narzucał im swoją indywidualność nakazem i groźbami”⁹. Ponadto osobowość Chrystusa wykazuje – zdaniem autora *Dobrej Nowiny według Mateusza i Marka* – cechy introwersyjnego typu o pewnych oznakach schizotypicznych.

Teoria kratyzmu Witwickiego koresponduje z teorią Zygmunta Freuda (1856–1939), który twierdził, że wyobrażenia religijne są iluzjami, których źródłem jest poczucie bezradności wobec sił przyrody i potrzeba kompensacji za wyrzeczenia się na rzecz kultury – sublimacji popędów, pożądań, pragnień, które nie mogą być w życiu społecznym urzeczywistnione. Moralność, sztuka, religia posiadają ostateczne swe źródła w zepchniętych do podświadomości popędach potrzebują-

⁷ J. W. D a w i d, *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935, s. 39.

⁸ W. W i t w i c k i, *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*, Warszawa 1958, s. 203.

⁹ Tamże, s. 319, 378.

cych wyładowania. System norm i wartości religijnych jest według Freuda swoistą mistyfikacją wartości społecznych i ograniczeń jednostki.

Podczas gdy na wydziałach religioznawstwa uprawiana była psychologia religii w odizolowaniu od kultury chrześcijańskiej, w uczelniach katolickich była uprawiana przede wszystkim psychologia pastoralna – jako dział teologii pastoralnej.

VI. PSYCHOLOGIA PASTORALNA JAKO DZIAŁ TEOLOGII PASTORALNEJ

O ile psychologowie religii w dociekaniach badawczych skłaniają się ku psychologii i filozofii, to ci, którzy w interpretacji zjawisk religijnych powołują się również na teologię, nazywają siebie psychologami pastoralistami. W tym sensie psychologia pastoralna jest dyscypliną teologiczną, choć posługuje się metodami psychologicznymi. Pod względem metod jest podobna do psychologii religii, inny natomiast w badaniach ma punkt wyjścia i cel. Jej cele i zadania zbieżne są z celami i zadaniami teologii pastoralnej. Stąd też w obszarze badawczym psychologii pastoralnej znajduje się np. życie sakramentalne.

Analizując przeżycia człowieka związane z przystępowaniem do sakramentów świętych, psychologia pastoralna bada z jednej strony dyspozycje człowieka do głębokiego przeżycia spotkania z Bogiem na drodze sakramentalnej, a z drugiej analizuje skutki, jakie dla życia osobowego wynikać mogą z życia sakramentalnego. A więc np. przy analizie sakramentu pokuty przydatne okazują się informacje psychologiczne dotyczące normalnego i patologicznego poczucia winy, krzywdy, wstydu. Przy sakramencie bierzmowania istotną rolę odgrywa pojęcie dojrzałości religijnej i osobowej. Kryteria te są przedmiotem licznych badań psychologicznych. Zawarcie sakramentu małżeństwa wymaga odpowiednich dyspozycji psychicznych, wiążących się ze świadomością i wolnością decyzji narzeczonych, które mogą być badane za pomocą metod psychologicznych.

Psychologia pastoralna bada procesy zmian zainteresowań i postaw wobec Boga, religii, Kościoła. Analizie poddawany jest także wpływ czynników społecznych na poziom życia religijnego, na rozkwit religijności albo tworzenie się postaw ateistycznych czy areligijnych. Na przykład ks. Józef Pastuszka wśród czynników wpływających na zajęcie postawy niewiary uważa za ważne: sugestywne oddziaływanie uwarunkowań obiektywnych (np. prądów filozoficznych, naukowych, literatury, sztuki itp., ale także bezpośredniego otoczenia); wyłączne nastawienie na empirię, zjawiskowość zmysłową z równoczesną hermetycznością wobec rzeczywistości pozazmysłowej; stanowisko racjonalistyczne, zawężające zakres prawdy do twierdzeń racjonalnie sprawdzalnych; utylitaryzm wraz z kierowaniem się wygodą, przyjemnością zmysłową; doświadczenie cierpienia; niski poziom moralny (negatywnie korelujący z religijnością); defekt w zakresie pokory wobec Boga; własna, czysto subiektywna hierarchia wartości.

Ks. Pastuszka, zwracając uwagę na kryzys niewiary w Kościele i jego uwarunkowania, jako psycholog i teolog dokonuje oceny sytuacji: „Pod pewnym względem sytuacja jest dziś gorsza niż za czasów Reformacji – wtedy atakowany był tylko Kościół, a dziś Bóg”. O wyraźnym odniesieniu się do teologii, a dokładniej nauki Objawionej, świadczy kolejne zdanie ks. Pastuszki: „Człowiek

przechodzi kolejne okresy rozwoju; zaczyna żyć, wzrasta, rozwija się, starzeje i umiera. Natomiast Kościół wciąż się odnawia, wciąż przeżywa swe Zielone Świąta, a jego uczniowie przeżywają chrzest Duchem Świętym i ogniem (por. Mt 3,11)¹⁰.

Szczególne zainteresowanie psychologowie pastoralni kierują na różnego rodzaju grupy zaangażowania religijnego. W każdym czasie powstają i rozwijają się liczne grupy oazowe, neokatechumenalne, charyzmatyczne; rodzą się zatem nowe problemy, np. jakie prawa psychologiczne rządzą dynamizmem tych grup? jaka jest ich rola w kształtowaniu dojrzałej religijności poszczególnych członków? jaka jest wartość małych wspólnot dla życia religijnego społeczeństwa w makroskali?

Odpowiedź na powyższe i inne pytania można otrzymać nie tylko na drodze badań psychologicznych, lecz również na drodze poszukiwań socjologicznych, filozoficznych i teologicznych.

VII. WYKORZYSTANIE DZIEDZICTWA PRZESZŁOŚCI W BADANIACH PROBLEMÓW ZMIENIAJĄCEGO SIĘ ŚWIATA

Zakres badań psychologii pastoralnej dotyczy głównie współczesności i dziedzictwa przeszłości, nauczania i uczenia się. Mówiąc o uczeniu i uczeniu się, dzisiejsza psychologia pastoralna wskazuje na poznanie przez wczuwanie się, które jest nieodzowne dla nawiązywania i podtrzymywania relacji osobowych, bez których nie ma też dojrzałej religijności. Jeśli potrafimy wczuć się w sytuację drugiego człowieka, to identyfikujemy się z nim i to wyzwala w nas określone poznanie, pozwala nam zrozumieć coś od wewnątrz.

Forma poznania poprzez utożsamianie się (identyfikację) stoi u początków stawania się człowiekiem¹¹. Także Biblia oferuje poznanie przez identyfikację i wczuwanie. Człowiek powinien się odnaleźć w biblijnych opowiadaniach pradednych i historiach ojców, jak Adam, który był nieposłuszny Bogu, albo jak Abraham, który Mu zawierzył i zaufał.

Biblia zaprasza do identyfikacyjnego poznania. Teksty biblijne nie mają charakteru czysto opisującego, lecz mają stać się środkiem do poznania siebie oraz tego, co w nich jest przedstawione.

Największe językowe dokumenty starego świata łącznie z Biblią są zgodne w tym, że wprowadzcie rozróżniają świat wewnętrzny i zewnętrzny, ale bynajmniej nie oddzielają ich. Zawierają więc całą psychologię, stąd jest im całkowicie obce zainteresowanie oddzielnym światem wewnętrznym – tym, co my dzisiaj powszechnie zaliczamy do zakresu psychologii.

Wilhelm Deilthey na początku naszego stulecia podjął się uporządkowania naukowego kosmosu i nakreślił to, co dzisiaj nazywamy „teorią nauki”, wynalazł zręczną, wstępną, a także nośną formułę: „Naturę wyjaśniamy, życie psychiczne i historię rozumiemy”. To znaczy: w naukach przyrodniczych chodzi o objaśnianie naturalne, sprowadzanie do praw natury, podczas gdy w naukach humanistycznych chodzi o objaśniający proces, o rozumienie, które polega na wczuwaniu się, które jest możliwe tylko ze względu na to, że natura ludzka we

¹⁰ J. Pastuska, *Wierzę w Boga ...*, Katowice 1984, s. 219–220.

¹¹ J. Scharfemberger, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 1985, s. 20.

wszystkich miejscach i w każdym czasie jest ta sama. Psychologia nie byłaby więc logiczna, gdyby miała odrzucić nauki przyrodnicze i humanistyczne¹². Podobnie też i teologia byłaby okaleczona, gdyby nie uwzględniała nauk psychologicznych czy socjologicznych.

VIII. PSYCHOLOGIA I DUCHOWOŚĆ

Psychologia i duchowość – mimo odmiennych metod badawczych – mają wiele punktów stykowych. Człowiek rozwijający się w przestrzeni chrystocentrycznej nie traci niczego z praw historycznych, biologicznych, psychicznych, duchowych i socjologicznych. Przeżywa radości i smutki, wzloty i upadki; nawet głębiej partycypuje w konfliktach i w ludzkich tragediach; jest również narażony na choroby somatyczne oraz na brak równowagi psychicznej. Rozwojowy dynamizm człowieka, dokonujący się w relacji do Chrystusa, określała teologia ascetyczna w kategoriach psychologicznych. Dawna psychologia duchowości nazywa się dzisiaj psychologią życia wewnętrznego.

Nawiązanie do psychologii uwidacznia się m.in. w określeniu *osobowość sakramentalna*. Wyrażenie to składa się z dwóch członów – osobowość i sakrament. Mówiąc o osobowości sakramentalnej, nie negujemy naturalnego procesu rozwojowego człowieka. *Gratia supponit naturam* – uczy nas Kościół. Pragniemy przypatrzeć się rozwojowi osobowości człowieka, który przebiega w relacji do osoby Jezusa Chrystusa. Relacja ta dokonuje się w sakramentalnym życiu i jest możliwa tylko w Kościele. Fakt istnienia Kościoła należy do najistotniejszych czynników kształtujących osobowość człowieka kultury chrześcijańskiej i nie tylko chrześcijańskiej.

„Przez osobowość sakramentalną rozumiemy taki model zachowania, którego wewnętrznym determinantem wszelkich poczynąń jest ustawiczne zabieganie o łączność z Chrystusem w Misterium Paschalnym”¹³. Stanowi to zarazem istotę procesu rozwoju duchowego i rozwoju psychicznego, gdyż te dwa rodzaje rozwoju wzajemnie się przenikają¹⁴.

Psychologowie próbują pokazać duszpasterzom problemy psychologiczne wpisane w różne ludzkie doświadczenia moralne i religijne. Psychologiczna analiza religijności dojrzałej pomaga w pracy wychowawczej czy samowychowawczej, pozwala na rozwój autentycznej religijności, a także sprzyja rozwojowi osobowości. Osobowościowe walory religijności dojrzałej stwarzają dla jednostki szansę realizacji pozytywnych i twórczych potencji w realizowaniu własnej osobowości, zwłaszcza w zakresie stosunku do transcendencji, innych osób i całego świata.

Religijność – podobnie jak uspołecznienie – należy do właściwości konstytuujących osobę ludzką, tj. każdy człowiek jest w szerokim sensie „religijny”, czyli ma jakiś stosunek do wartości transcendentnych, choć różnie może je rozumieć. Chodzi tu głównie o zagadnienie Prawdy i Dobra, których absolutna wartość może być przez człowieka nie uświadomiona. Jest to w zasadzie problem

¹² Tamże, s. 26.

¹³ A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992, s. 80.

¹⁴ Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1994, s. 3.

„nieuświadomionego Boga”¹⁵. Ilustracją tej tezy może być stwierdzenie Junga, iż w ciągu wieloletniej praktyki psychoterapeutycznej nie spotkał człowieka dorosłego, w którego życiu nie powstałby problem Boga.

Religijność można określić jako całokształt przekonań, doświadczeń i zachowań podmiotu związanych z przeżywaniem relacji do świata transcendentnego – Boga. Świat transcendentny z natury swojej jest niedostępny bezpośredniemu poznaniu. W ujmowaniu go pośredniczą rozmaite znaki i symbole przekazywane w kulturze.

O dojrzałej religijności może przede wszystkim wypowiadać się teolog, zajmujący się kompetentnie problematyką relacji człowiek–Bóg. Ponieważ jednak każde ludzkie doświadczenie ma swój wymiar psychologiczny, wydaje się, że również psycholog może ze swej strony formułować pewne kryteria, oceniając religijność określonej jednostki z jego punktu widzenia.

Religijność łączy się silnie z wpływem środowiska kulturowego. Kształtuje się ona bowiem głównie przez wychowanie jednostki w duchu przyjętych przez dane środowisko pojęć i w ramach instytucji religijnych, ale również zależy od indywidualnych doświadczeń¹⁶.

Viktor E. Frankl we wstępie książki *The doctor and the soul* (*Doktor i dusza*) pisze: „Człowiek żyje w trzech wymiarach: somatycznym, psychicznym i duchowym. Wymiar duchowy nie może być ignorowany, ponieważ jest właśnie tym, który czyni z nas ludzi. Niepokój o sens życia niekoniecznie jest oznaką choroby czy nerwicy. Poprawna diagnoza może być postawiona tylko przez kogoś, kto potrafi dojrzeć duchową stronę człowieka”¹⁷. Podobnie też można wyrazić się o pozostałych wymiarach: somatycznym i psychicznym. Żaden z tych wymiarów nie może być ignorowany. Konsekwentnie też nie mogą być ignorowane nauki, które zajmują się tymi wymiarami. Łączenia osiągnięć tych nauk jest zadaniem teologii pastoralnej.

Frankl, jakkolwiek sam nie może jeszcze być nazwany psychologiem pastoralnym, choć jego koncepcja człowieka jest bliska koncepcji chrześcijańskiej, ze względu na wyróżnienie wymiaru duchowego, to jednak jego metoda antropologiczna i psychoterapeutyczna zwana *analizą egzystencjalną* może być przydatna w poradnictwie pastoralnym i kierownictwie duchowym.

Jedną z podstawowych zasad terapeutycznych Franka, zwanej też logoterapią (gr. *logos* – sens) jest *wola sensu*. V. Frankl wychodzi od twierdzenia, że tak zwani neurotycy są nimi właśnie dlatego, że stracili poczucie sensu swej egzystencji. Nie potrafili nadać znaczenia ani sensu własnemu istnieniu. Ich stan nazywany jest „nerwicą noogenną”, bowiem złe samopoczucie psychiczne ma swe źródło w sferze duchowej. Dążność do znalezienia znaczenia dla własnego życia jest pierwszym popędem. Duszpasterz powinien wykorzystać tę wolę sensu i zastosować metodę *analizy egzystencjalnej*, która polega na osobistym i szczerym zainteresowaniu osobą, na empatii, pytaniach, propozycjach interpretacji. W ten sposób duszpasterz pomaga swojemu rozmówcy uświadomić sobie możliwości znaczeniowe, które on zepchnął do podświadomości.

¹⁵ V. E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978.

¹⁶ Z. Chlewiński, *Religijność dojrzała*, [w:] Z. Chlewiński (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Lublin 1989, s. 9–11.

¹⁷ V. E. Frankl, *The doctor and soul. An introduction to Logotherapy*, New York 1957, s. IX.

W przypadku skrupułów spowiednik może wykorzystać technikę *derefleksji*, użyteczną w momentach nadmiernej koncentracji na danym problemie, co może wywołać obsesyjny niepokój. *Derefleksję* możemy zastosować wtedy, gdy usiłujemy pomóc danej osobie w wyzbyciu się niepokoju z powodu uciążliwej sytuacji i skierować jej uwagę i zainteresowania w stronę zdrowia i pozytywnych celów. Jest to swego rodzaju wezwanie, skierowane do najgłębszych wartości, uśpionych w jednostce. Chodzi o zwrócenie uwagi ku innym wartościom. Wiadomo, że napięta koncentracja uwagi na jakiejś czynności zakłóca teżę czynności normalny przebieg. Klasycznym przykładem jest tutaj sen. Jeśli ktoś zaczyna mieć problemy z zaśnięciem i koncentruje swoją uwagę na tym fakcie, niepokojąc się, że może nie zasnąć – jest wysoce prawdopodobne, że spędzi noc bezsenne. Dlatego należy odwrócić uwagę od tego faktu, a zająć ją czymś innym, rzeczywiście interesującym.

Technika odwracania uwagi jest bardzo użyteczna w przypadku natrętnych myśli, które są udręką wielu penitentów. Starają się oni usunąć je poprzez bezpośrednie przeciwstawianie się im, zapominając, że koncentracja na tych myślach utrwala je i razem z nimi stan lękowy. W takich sytuacjach dobrze jest zastosować jakąś taktykę pośrednią, to znaczy odsunąć na margines lękowe myśli, a skierować uwagę na inne obszary życia duchowego¹⁸.

Przeciwieństwo derefleksji stanowi technika *intencji paradoksalnej*. Polega ona na tym, żebym chciał tego, czego się boję. Zrodziła się ona w obozie koncentracyjnym, gdy Frankl poprzez metodę *analizy egzystencjalnej* towarzyszył skazanym na stracenie. Wówczas nie mógł bezpośrednio stosować techniki derefleksji. Nie było sposobu, żeby odwrócić ich uwagę od tego nieuchronnego cierpienia. To, co można było jeszcze zrobić, to nadać sens cierpieniu i śmierci, a możliwe to było jedynie poprzez odwołanie się do duchowej sfery osoby, dzięki której to, co stanowi o godności, nie podlega unicestwieniu. Psychoterapia polega więc na szukaniu sensu, w imię którego trzeba cierpieć, ale także na towarzyszeniu osobie cierpiącej. Pośrednio występuje tutaj analiza egzystencjalna w połączeniu z derefleksją – myśl sięga dalej niż cierpienie i śmierć, które jakby znajdują się „po drodze”.

Jakkolwiek Frankl nie odwołuje się do Chrystusa, to jednak, próbując zastosować jego analizę egzystencjalną w kontekście duszpasterstwa, można odwoływać się do Jezusa w Ogrójcu, kiedy odczuwał strach przed tym, co czekało Go na Golgocie. Miłość do Swojego Ojca i do ludzi kazała mu przyjąć to cierpienie. Miłość wprawdzie nie likwiduje strachu, ale pomaga woli powiedzieć „tak” i podjąć maksymalny wysiłek wzniesienia się myśli ku Osobie, dla Której się to cierpienie chce podjąć.

Osiągnięcia logoterapii Frankla w pewnym sensie są podobne do całego nurtu psychologii humanistycznej, do której należy również teoria C. Rogersa. Osoba postrzegana jest przez nią jako dążąca przez całe życie do odkrywania wewnętrznych wartości, to znaczy do odkrywania własnej pozytywnej tożsamości. Problemy z przystosowaniem się biorą się z poczucia rozbieżności pomiędzy „ja realnym” a „ja idealnym”. Tzw. terapia skoncentrowana na kliencie albo terapia niekierowana polega na wytworzeniu atmosfery ciepła, bezpośredniości, zrozumienia, co ułatwia klientowi wgląd w siebie. Zadaniem terapeuty jest wyrażenie swojej bezwarunkowej życzliwości i szacunku – przekonanie klienta, że bez

¹⁸ M. S z e n t m á r t o n i, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1995, s. 68–69.

względu na to, jakie są jego myśli, odczucia i zachowania – stanowi wartość samą w sobie.

Metoda Rogersa może być wykorzystywana w praktyce duszpasterskiej, ponieważ istnieje wiele punktów zbieżnych między psychologią humanistyczną a teologią, jak: przypisywanie wielkiego znaczenia dążeniu do odkrywania wewnętrznego celu, pojęcie akceptacji jako potrzeby podstawowej, podkreślenie fundamentalnego znaczenia godności osoby ludzkiej, zaufanie wobec wolnej woli.

Obok pozytywnych aspektów psychologii humanistycznej nie można pominąć niektórych jej ograniczeń. Są to: pogląd, że możliwości zmiany u człowieka są praktycznie nieograniczone, aż po zapomnienie, że życie ma jednak swoje ograniczenia, a ich świadomość jest fundamentem roztropności; usunięcie z pola widzenia obowiązków, zakazów, przeszkód i hamulców, z wyłącznym niemal podkreślaniem praw i okoliczności sprzyjających zmianie; niedostrzeganie zasad i czynników niezmiennych w relacjach między osobami.

Psychologia humanistyczna powstała i rozwinęła się jako wyraz krytyki ujęć behawioralnych, bardziej lub mniej materialistycznych, które negowały transcendencję. Uznając immanentną wartość osoby ludzkiej, psychologia humanistyczna może tworzyć swego rodzaju wizję „zbawienia”, choć o zawężonym i ograniczonym zakresie. Jeśli bowiem zatrzyma się na „ja”, jako ostatecznym odniesieniu i nie potrafi wykraczać „transcendować” w kierunku obiektywnych wartości i w kierunku Boga, który w miłości może wymagać poświęcenia własnego „ja” – to tym samym stanowi poważną przeszkodę w odpowiedzi na pełne miłości, choć czasem wymagające wezwanie do Boga, który przewyższa wszystko.

Teoria Rogersa, a głównie jego metoda psychoterapeutyczna, zwana też kontaktem pomocnym, ze względu na jej zastosowanie poza psychoterapią, znalazła szerokie zastosowanie w poradnictwie duszpasterskim, w kierownictwie duchowym, w instytucjach wychowawczych, które przyjmują jako swój ideał tworzenie atmosfery sprzyjającej rozwojowi osoby.

B i b l i o g r a f i a

- Allport G. W., *The individual and his religion*, New York 1976.
- Chlewiński Z., *Religijność dojrzała*, [w:] Z. Chlewiński (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Lublin 1989, s. 9–39.
- Dawid J. W., *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935.
- Dawid J. W., *Psychologia religii*, Warszawa 1933.
- Frankl V. E., *The doctor and soul. An introduction to Logotherapy*, New York 1957.
- Frankl V. E., *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978.
- Freud Z., *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967.
- James W., *Doświadczenie religijne*, Warszawa 1958.
- Makselon J., *Relacje między psychologią a religią*, „Analecta Cracoviensia” 1988, R. 20, s. 41–49.
- Nowak A. J., *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992.
- Pastuska J., *Wierzę w Boga ...*, Katowice 1984.
- Płużek Z., *Psychologia pastoralna*, Kraków 1994.

- P o m p e y H., *Zur Geschichte der Pastoralpsychologie*, [w:] I. B a u m g a r t n e r (red.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990, s. 23–40.
- P r ę ż y n a W., *Skala postaw religijnych*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, z. 4, s. 25–38.
- S c h a r f e n b e r g J., *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 1985.
- S z e n t m á r t o n i M., *Psychologia pastoralna*, Kraków 1995.
- W i t w i c k i W., *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*, Warszawa 1958.