

# Piotr Olaf Żylicz

---

## Psychologia i religia, cz.II w stronę chrześcijańskiej psychologii

---

*Studia Philosophiae Christianae* 29/2, 201-212

---

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Z ZAGADNIENŃ PSYCHOLOGII RELIGII

PIOTR OLAF ŻYLICZ

### PSYCHOLOGIA I RELIGIA CZ. II, W STRONĘ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ PSYCHOLOGII

1. Wstęp, 2. Chrześcijańska krytyka współczesnej psychologii 3. Psychologia chrześcijańska w teorii i praktyce 3.1 Próby integracji psychologii z teologią 3.2 Psychoterapia chrześcijańska 3.2 Psychologia pastoralna 4. Zakończenie

#### 1. WSTĘP

Kontynuacją rozważań z części I, a jednocześnie wprowadzeniem do zasadniczych partii artykułu będzie krytyczna analiza współczesnej psychologii dokonana z chrześcijańskiego punktu widzenia. Ukazuje ona z jednej strony płaszczyznę konfliktu z tzw. świecką psychologią, a po wtóre określa niektóre warunki jakie spełniać powinna chrześcijańska psychologia. Czy taka psychologia uchodzi za potrzebną i możliwą do stworzenia, to główny problem na który, choć w zarysie będzie próbował odpowiedzieć autor w tej (tj. II) części artykułu.

#### 2. CHRZEŚCIJAŃSKA KRYTYKA WSPÓLCZESNEJ PSYCHOLOGII

Z reguły psychologowie identyfikujący się z chrześcijaństwem krytycznie wypowiadają się o współczesnej psychologii. Swego rodzaju mottem mogłaby być następująca wypowiedź papieża Jana-Pawła II: „wizja antropologiczna, z której wywodzą się kierunki w dziedzinie nauk psychologicznych czasów współczesnych jest zdecydowanie w swej całości nie do pogodzenia z istotnymi elementami antropologii chrześcijańskiej” (za: Grocholewski, 1988, s. 80). Niektóre z zarzutów stawianych przez tzw. psychologów chrześcijańskich znaleźć można w I części artykułu (Żylicz, 1993). Dotyczyły one m. in. marginalnego zainteresowania psychologii problematyką religijną (religią jako taką, jak i fenomenem religijności), sposobem funkcjonowania psychologii, zbliżającego tę dziedzinę wiedzy do roli jaką zwykłą pełnić religia oraz dyskryminowania w świecie nauki tych psychologów, którzy jawnie przyznają się do chrześcijaństwa.

Poniżej zostaną przedstawione ważniejsze, zdaniem autora, zarzuty formułowane pod adresem psychologii<sup>1</sup> często określanej mianem świeckiej. (Ostrze krytyki skierowane jest głównie przeciw współczesnym teoriom osobowości i nurtom w psychoterapii).

<sup>1</sup> Uwagi krytyczne pochodzą przede wszystkim z analiz przeprowadzonych przez Viłza (1977, 1987), a uzupełnionych o wypowiedzi innych chrześcijańskich psychologów Briggsa (1987), Rudina (1992), Kilpatricka (1987), Schweigerdta (1982) i Reista (1987).

### I. Ateizm lub agnostycyzm

„Wszystkie ważniejsze teorie osobowości są w sposób jawny bądź ukryty ateistyczne (Vitz 1987, s. 66)”. Ateistyczność tych teorii wyrażać się ma w tym, że ignorują oni zupełnie Boga, motywację religijną i życie duchowe.

### II. Naturalizm

Z ateizmem ściśle związany jest problem naturalizmu. To założenie w psychologii wyraża się w traktowaniu wszelkich zjawisk psychicznych i ludzkiego umysłu jako realności o wyłącznie naturalnym pochodzeniu. I jak pisze Rudin (1992) wtedy: „wszystkie akty religijne i formy pobożności uznane są za podejrzane” (s. 152). Nie uwzględnianie natomiast obecności Opatrzności w życiu człowieka pozostawia ludzką egzystencję jedynie w polu czysto empirycznych zależności przyczynowo-skutkowych, bez jakiegokolwiek miejsca dla oddziaływań „wyższego rzędu”.

### III. Indywidualizm

Tzw. świeckie koncepcje psychologiczne mają uznawać izolowaną autonomiczną, pochłoniętą sobą jednostkę za jedyną znaczącą rzeczywistość psychologiczną i społeczną. „Współczesna psychologia akcentuje odizolowaną jednostkę, podczas gdy chrześcijanin jest zorientowany na innych — rodzinę czy wspólnotę” (Vitz, 1987, s. 70). Przeakcentowuje się własny rozwój przy jednoczesnym braku troski o innych. Odizolowana jednostka ma leżeć w centralnym obszarze zainteresowania właściwie wszystkich teorii osobowości. Zdaniem Vitz (1977), psychologie „ja” w rodzaju koncepcji Fromma, Rogersa, Maya czy Masłowa mają zwykle funkcjonować jako „religie” we frommowskim rozumieniu tego terminu. Vitz nazywa takie religie selfizmem. Ich istotę upatruje w czczeniu własnego „ja”, co ma się przejawiać w stałym podkreślaniu prawa jednostki do nieograniczonego samowrażania się, twórczości i zmian. „Selfistom” wydaje się, że nie istnieją akceptowalne powinności, zakazy czy ograniczenia. Są natomiast jedynie prawa i możliwości do zmiany, przy jednoczesnym braku niezmiennych zależności moralnych i związków interpersonalnych” (s. 37—38).

### IV. Relatywizm

W poprzednim zdaniu zaznaczony został kolejny zarzut jaki stawia się psychologii. Wszelkie wartości zostają zrelatywizowane bądź do jednostki, bądź danej kultury, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa uznającego wartości ponadczasowe i ponadkulturowe. Sugeruje się, że psychologia nie pozostawiająca miejsca na niezmiennie powinności moralne nie sprzyja formowaniu i utrzymywaniu stałych, opartych na odpowiedzialności związków międzyludzkich. Ma zgubnie wpływać na samą jednostkę, jak i życie rodzinne oraz społeczne. Briggs (1987) uważa, że nieodwoływanie się do kategorii „dobra” i „zła” pociąga za sobą brak zainteresowania psychologii dla kształtowania ludzkiego charakteru (moralnej konstytucji), a co za tym idzie nie ma tu zatem miejsca na rozwijanie tak podstawowych dla chrześcijaństwa cnót jak: pokora, wdzięczność, cierpliwość czy łagodność.

### V. Psychologizm

„Grzech psychologizmu wyraża się w uproszczonym bo ujmowanym jedynie z punktu widzenia psychologii tłumaczeniu zjawisk społecznych czy religijnych. „Dla psychologizmu typowe jest zapoznanie duchowości i jej szczególnej pozycji” (Frankl, 1984, s. 152).

### VI. Subiektywizm

Rezultatem subiektywizmu ma być założenie, że prawda psychologiczna, moralna czy duchowa jest nieobiektywna. Związane z tym zagadnieniem ma być nadmierne koncentrowanie się na subiektywnych doświadczeniach jednostki. „Takie nieustające rozrzębywanie własnych emocji bądź wyrażanie własnych uczuć wobec innych nie znajduje żadnego uzasadnienia w Piśmie Świętym czy tradycji Kościoła” (Vitz 1987, s. 72).

### VII. Gnostycyzm

Wielu współczesnym psychologom wydaje się, że możliwym jest osiągnięcie swego rodzaju „zbawienia” dzięki wglądowi intelektualnemu i wiedzy. Szczególnie tendencja ta ma być widoczna w takich kierunkach jak psychoanaliza, psychologia analityczna C. C. Junga<sup>2</sup> czy psychologia transpersonalna. „Przykazanie „szukaj poznania siebie” ma zastępować przykazanie „szukaj miłości Boga i bliźniego” (Vitz, 1987, s. 72—73).

### VIII. Brak refleksji nad sensem życia

„Świecka psychologia oferuje nam akceptowalne tłumaczenia, niezłe intuicje, dobre techniki, ale nie oferuje nam poczucia sensu, [...] nie jest w stanie podać powodu dla którego warto żyć. [...] Ludzie potrzebują sensu przekraczającego ich samych, dla swojego życia miłości, cierpienia i pracy” (Kilpatrick, 1987, s. 135 i 137).

### IX. Niewłaściwa wizja człowieka

I wreszcie *last but not least* to wspomniany na samym początku, a podstawowy w swym znaczeniu problem antropologii, która leży u podstaw współczesnej psychologii. Nie tylko obecny papież mocno podkreśla różnice dzielące tę wizję (wizje) od chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Wydaje się że, wielu chrześcijańskich psychologów w tym właśnie upatruje podstawową przyczynę konfliktu między religią a współczesną psychologią. Tak np. Reist (1987), uważa, że: „każda teoria, która nie bierze pod uwagę objawienia biblijnego o tym, że osoba ludzka swoje źródło posiada w uprzednio istniejącym obrazie Boga jest z guntu fałszywa” (s. 160). Fundamentalna dla chrześcijańskiego widzenia *conditio humana* jest kwestia grzechu pierworodnego i całej problematyki zła w życiu człowieka. Przyjmowanie takiej perspektywy, zdaniem Vitz (1977), ma rodzić specyficzne dla myślenia i praktyki religijnej poczucie odpowiedzialności za własne postępowanie, powiązane z pokutą, pokorą i zaufaniem do przebaczonego Boga.

<sup>2</sup> Znamienna może być tu wypowiedź uczennicy i komentatorki prac Junga J. Jacobi (1993): „Psychoterapia Junga [...] jest [...] zarówno „drogą uzdrowienia”, jak i „drogą zbawienia” (s. 89).

### 3. PSYCHOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA W TEORII I PRAKTYCE

Łatwo daje się zauważyć zdecydowanie pesymistyczny obraz współczesnej psychologii wyłaniający się z powyższych ocen sformułowanych przez psychologów (czasem teologów), dla których chrześcijaństwo, a nie ta dziedzina wiedzy, stanowi podstawowe i najważniejsze pole zaangażowania w życiu. Dlatego wydaje się uzasadnione szukanie odpowiedzi na wiele zasadniczych pytań dotyczących możliwych do zaakceptowania powiązań między religią (teologią), a psychologią. Kilka z nich wydaje się tu szczególnie ważnych: Czy należy, a jeśli tak to w jakim zakresie budować psychologię, która odpowiadałaby chrześcijańskiej wizji człowieka i była zgodna z podstawami chrześcijańskiego nauczania<sup>3</sup>? Jakie trudności metodologiczne należałoby wtedy przezwyciężyć? W jakim zakresie daje się przystosować istniejącą wiedzę psychologiczną (przede wszystkim z zakresu poradnictwa i psychoterapii) do potrzeb praktyki duszpasterskiej, czy może należałoby rozwijać zupełnie niezależne systemy terapeutyczne i poradniane? Jakie są przewidywan „zyski i straty” wynikające z tworzenia chrześcijańskiej psychologii? Jakie miałyby być relacje takiej psychologii ze „świecką”?

Z pewnością zdecydowana większość psychologów o orientacji chrześcijańskiej zgodziłaby się co do tego że: „dla kogoś kto próbuje budować światopogląd chrześcijański psychologia chrześcijańska jest konieczna” (Eurke, 1987, s. 6). Jednakże to, jaki kształt miałyby ona przybrać stanowi bardzo złożony problem, który rozstrzygany jest w przeróżny sposób.

#### 3.1 Próby integracji psychologii z teologią

Jeśli uzna się, że można choćby w pewnym zakresie „ochrzcić” współczesną psychologię, wtedy budowanie chrześcijańskiej psychologii może odbywać się w nurcie tzw. integracji psychologii i teologii, zainicjowanej przez środowisko teologów i psychologów, skupione wokół ukazującego się w USA od początku lat siedemdziesiątych kwartalnika „Journal of Psychology & Theology”. Termin integracja jest używany głównie w kręgach protestanckich psychologów i teologów do opisu związków łączących psychologię z chrześcijaństwem. (Postulowano stosowanie innych nazw jak synteza czy dialog, ale się nie przyjęły).

Collins (1983) pisał, że „integracja” jest wyłaniającą się problematyką badawczą która charakteryzuje się m.in.:

A) Poszukiwaniem zrozumienia prawd o Bogu i stworzonym przez Niego wszechświecie przy zastosowaniu metod naukowych

B) Łączeniem odkrytych zależności w bardziej systematyczne całości.

C) Próbami zastosowania uzyskanych wyników w taki sposób, który pozwoliłby precyzyjnie zrozumieć ludzkie zachowanie i skutecznie

<sup>3</sup> Osobnym zagadnieniem, choć nie mniej podstawowym, wydaje się kwestia różnicowania pojmowania tego co najbardziej podstawowe dla chrześcijaństwa w zależności od teologii poszczególnych wyznań. Należy pamiętać, że ogromna większość psychologów wypowiadających się w sprawach analizy psychologii z punktu widzenia chrześcijaństwa związana jest z różnymi denominacjami amerykańskiego protestantyzmu.

ułatwiać zmiany poszczególnych osób w kierunku psychologicznej i duchowej pełni.

Clinton (1990) uważa, że przed rozpoczęciem jakichkolwiek zabiegów integracyjnych należy: (1) dokonać pogłębionej analizy Pisma Świętego, aby stworzyć systematyczną, biblijną wizję rzeczywistości, która miałaby być podstawą do interpretacji wszelkich innych faktów, (2) określić podstawowe założenia epistemologiczne, ponieważ napięcia występujące między obydwo ma dziedzinami mają mieć bardziej poznawcze niż ontologiczne źródło, (3) uświadomić sobie i sprecyzować własne założenia odnośnie trzech podstawowych rzeczy: Boga, istoty rodzaju ludzkiego i świata.

Mysle, że podstawowym problemem pojawiającym się w wielu (większości) prac z tego zakresu jest kwestia roli i znaczenia Pisma Świętego jako autorytetu, w stosunku do źródeł wiedzy z których czerpie psychologia. Wielokrotnie stawiane było pytanie czy wiedza naukowa, choćby w pewnym zakresie, może być równoważna Pismu Świętemu, jako alternatywne, równouprawnione źródło prawdziwego poznania. Daje się zauważyć bardzo duże zróżnicowanie stanowisk w tej kwestii.

Ciekawy i usystematyzowany model integracji przedstawił Farnsworth (1982). Dostrzega on dwa zasadnicze aspekty procesu integracji. Obejmuje bowiem ona dla niego zarówno poziom poznawczy (wiedzę), jak i określony sposób życia. Jest to proces w którym dochodzi do realizacji zintegrowanej wiedzy psychologiczno-teologicznej w życiu. Zdaniem Farnswortha częstym błędem jaki się popełnia jest mieszanie kategorii, które mają podlegać integracji. I tak np. mówi się o integracji psychologii z Pismem Świętym, a pierwsze wszak związane jest z procesem badawczym, podczas gdy drugie z tym co badane. Nie można również integrować człowieka z Biblią (poziom danych wyjściowych), a jedynie psychologię z teologią. Dziedziny te mają dostarczać fakty, uzyskane w specyficzny dla siebie sposób ( w oparciu o typową dla danej dyscypliny metodologię). Dopiero uzyskane w ten sposób ustalenia badawcze, mogą być w oparciu o właściwe procedury weryfikacyjne zintegrowane. Ostateczny rezultat takiej integracji, jak przekonuje Farnsworth, jest silnie uwarunkowany światopoglądem badacza, który wpływa na proces integracyjny już na poziomie zbierania podstawowych danych. Autor ten wyróżnia 5 modeli integracji.

#### I. Model dostosowania (*Conformability*)

— reinterpretacja ustaleń psychologii w świetle wiedzy teologicznej. Jeśli nie są one zgodne z perspektywą teologiczną to dokonuje się takiego nowego ich ujęcia, żeby jak najlepiej do niej pasowały.

#### II. Model kompatybilności (*Compatibility*)

— ustalenia psychologiczne i teologiczne są traktowane jako równoważne i mówiące o tym samym, tyle, że innym językiem.

#### III. Model komplementarności (*Complementarity*)

— ustalenia obydwu dziedzin są postrzegane jako znajdujące się na różnych poziomach opisy. Najczęściej w tym ujęciu teologia ma dostarczać szerszej perspektywy psychologii, pozwalając na uzupełnienie a nie na zmianę ustaleń psychologicznych.

#### IV. Model wiarygodności (*Credibility*)

— ustalenia psychologiczne jako z gruntu świeckie zostają przepuszczone przez „filtr” Pisma Świętego, aby nadać temu co psychologicz-

ne biblijnej wiarygodności. Jeśli jakieś ustalenia psychologii pozostają w konflikcie z nauką zawartą w Piśmie Świętym to należy je odrzucić bez oglądania się na ich ewentualną empiryczną poprawność. V. Model wymiennalności (*Convertibility*)

— to co teologiczne zostaje zreinterpretowane w kategoriach psychologicznych i pozbawione swoistego wymiaru teologicznego. Zdaniem Farnswortha ten model integracji realizowany jest przez tych psychologów, którzy chcą ukazać jedynie mitologiczny walor Pisma Świętego.

Wielu autorów przekonuje, że taka integracja może być korzystna, a nawet niezbędna dla obydwu stron dokonującego się procesu, jeśli chcą one dążyć do pełnego obrazu człowieka. I tak, jeśli chodzi o teologię, zdaniem Burke'a (1987), to- „musi ona pozostawać w stałym kontakcie z wiedzą odkrywaną w innych dziedzinach, nieustannie szukając coraz bardziej spójnego obrazu rzeczywistości” (s. 13).

Jednocześnie autor ten wyraża dość powszechną obawę, że istnieje możliwość pozornie obiektywnego integrowania, polegającego w rzeczywistości na dowolnym naginaniu prawd psychologicznych do teologicznych wizji człowieka i świata.

Poważnym problemem, który staje przed teologami i psychologami chrześcijańskimi, jest zagrożenie wynikające z tego, że wraz z posuwającym się procesem integracji może pojawiać się coraz więcej danych, które mogą podważać podstawy chrześcijańskiego nauczania. Glock i Stark (Beit-Hallahmi, 1977) wiele lat temu dowodzili, że każde poważne i systematyczne badanie religii, dokonujące się w oparciu o kanony nauk społecznych, musi być zagrażające dla instytucji religijnych. Czy jest tak rzeczywiście? Warto by gruntownie zbadać ten problem.

### 3.2 Psychoterapia chrześcijańska

Poniższe dwa podrozdziały poświęcone będą istniejącym formom integracji tego co religijne (chrześcijańskie) z tym co psychologiczne, na gruncie praktyki najpierw terapeutycznej, a później duszpasterskiej.

Formy jakie może przybierać chrześcijańska psychoterapia bywają bardzo różne, na co zdaniem Jeske'go (1984), ma wpływ kilka czynników. Po pierwsze są to założenia odnośnie natury człowieka uznawane przez danego psychoterapeutę. Wśród różnych denominacji chrześcijańskich istnieją bowiem zasadnicze różnice w stanowiskach odnośnie tego czy człowiek ze swej natury jest dobry czy zły, racjonalny czy irracjonalny. Po wtóre inaczej będzie podchodził do budowania chrześcijańskiego systemu terapeutycznego ktoś kto uznaje Biblię za jedyne źródło prawdy niż terapeuta akceptujący różne, tj. także pozabilijne źródła prawdziwej wiedzy o człowieku. W pierwszym przypadku stosować się będzie jedynie techniki pomocy zaczerpnięte z Pisma Świętego (takie jak zachęcanie, upominanie czy pocieszenie), w drugim zaś tworzone będą bardziej całościowe terapie chrześcijańskie, bądź wykorzystywane, dostosowane do specyficznych potrzeb duszpasterza czy chrześcijańskiego psychoterapeuty, techniki „świeckiej” psychoterapii.

Poniżej przedstawione zostaną po krótko trzy rozwinięte chrześcijańskie podejścia psychoterapeutyczne.

Systemem terapeutycznym, który w pełni można nazwać chrześcijańskim jest oraterapia (*horathérapie*) zainicjowana przez francuskiego jezuitę o. Jomin (1895—1982). Podejście to bowiem, jest organicznie związane zarówno z nauką, jak i praktyką chrześcijańską. Przyj-

muje się tu, że Chrystus jest obecny w procesie terapii jako jedyny i prawdziwy lekarz. To co zdecydowanie różni oraterapię od opisanego w cz. I uzdrawiania religijnego, jest akcentowanie profesjonalnego przygotowania terapeuty. Praktykujący oraterapię jest chrześcijaninem i z zasady specjalistą w zakresie psychopatologii i psychiatrii, zaznajomionym z problematyką psychosomatyczną (Vouakouanitou, 1986).

Sama terapia ma charakter dynamiczny i skoncentrowana jest na przeżywaniu chwili obecnej (*l'instant présent*). „Dla mnie czas jest Chrystusem prawdziwie żywym i wiecznie obecnym [a] żyjąc w myślach w przeszłości bądź przyszłości duch wymyka się poza rzeczywistość, co prawdopodobnie jest powodem wszelkich chorób psychicznych (Jomin, za: Vouakouanitou, 1986, s. 13). Ojciec Jomin dużo zapożyczył od Freuda, ale znacznie też przekroczył ramy teoretyczne psychoanalizy dostosowując ją do chrześcijańskiej wizji człowieka. Wyróżnił m.in. dodatkowe poziomy nieświadomości. Jednym z nich ma być tego rodzaju wola jaką spotyka się u mistyków (*la volonté des mystiques*), drugim zaś nadświadomość (*le surconscient*) rozumiana jako obecność łaski Boga w człowieku.

Cel terapii będącej współpracą Duch Świętego, terapeuty i pacjenta jest osiągany przez pożądaną wymagającą drogą pełni człowieczeństwa, drogą człowieka świadomego siebie i mądrze kierującego swoim życiem. Dochodzenie do prawdy o sobie jest jedynie etapem terapii dającym pacjentowi swego rodzaju autonomię wewnętrzną, która ma umożliwić jak najlepsze przyjęcie Prawdy wyższego rzędu (Vouakouanitou, 1986).

Nieco podobnym do oraterapii, przez swoje związki z freudyzmem, jest system terapeutyczny opracowany przez A. A. Terruwe, a będący próbą zinterpretowania psychoanalizy w duchu psychologii racjonalnej św. Tomasza z Akwinu. „Człowiek ze swej natury jest połączeniem duszy i ciała; bez tej unii przestaje być człowiekiem” (Terruwe, Baars, s. 7). — píše autorka we wstępnej części określającej antropologiczną perspektywę terapii. Terruwe posługuje się zazwyczaj wszystkimi przyjętymi metodami psychoanalizy, jednocześnie modyfikując ich podstawy teoretyczne. I tak np. uważa, że konflikt represyjny w nerwicy zachodzi między samymi uczuciami, a nie jak postulował Freud między uczuciem a Superego.

To co różni ten system od oraterapii jest, jak się wydaje, znacznie większa autonomia praktyki terapeutycznej od doświadczeń o charakterze ściśle religijnym.

Do logoterapii V. E. Frankla nawiązuje natomiast Bernard Tyrrell (1978) w swej „Chrystoterapii” którą określa jako uzdrowicielskie działanie Chrystusa w duszy człowieka. Wiara w Jezusa Chrystusa i związany z Nim świat sensu i wartości ma moc uzdrawiania nie tylko ducha, lecz także zranionej psychiki, jak i chorego ciała. Celem podstawowym tej formy terapii ma być świętość i pełnia życia, które osiągnąć ma przez uwalnianie ludzi od wszelkich form zniewolenia. „Chrystoterapia” chce przede wszystkim przewycięzać tzw. egzystencjalną niewiedzę wynikającą z niepełnego rozpoznania sensu bez czego nie możliwa ma być pełnia życia. Ten stan niewiedzy ma być skutkiem grzechów. Tyrrell w ludzkiej skłonności do grzechu widzi źródło wszelkich trudności człowieka, podstawową przeszkodę dla procesu uzdrawiania i uświęcania.

Oprócz bardziej całościowych systemów terapeutycznych, jak te które zostały powyżej pokrótce omówione, istnieje wiele prób konceptu-



alnego, a głównie praktycznego dostosowywania różnych technik psychoterapeutycznych dla potrzeb szeroko rozumianego oddziaływania religijnego. Na gruncie polskim np. Bazyak (1992) ukazał możliwości płynące z zastosowania analizy tranzakcyjnej i Racjonalno-Emotywniej Terapii A. Ellisa w wychowaniu religijnym oraz sposoby kształcenia charakteru przy użyciu metod M. Kreutza i M. Malza. Popielski (1989) *starał się wykazać szczególną przydatność w duszpasterstwie logoterapii* V. E. Frankla. B. i J. Strojnowscy (1989), wykorzystywali różne aspekty dynamiki grupowej w trakcie kursów przygotowujących do małżeństwa.

### 3.3 Psychologia pastoralna

Dział psychologii, który w szczególny sposób związany jest z chrześcijaństwem to psychologia pastoralna. Rozwijała się ona początkowo głównie na gruncie protestanckim, z czasem zyskała także uznanie u pastoralistów katolickich.

Chlewiński (1989) określa psychologię pastoralną jako naukę: „w której różne prawidłowości ustalone przez psychologię emiryczną aplikuje się do rozwiązywania problemów duszpasterskich” (s. 5). Wykorzystywane są ustalenia poczynione przede wszystkim, przez psychologię rozwojową, wychowawczą, religii, społeczną, osobowości i kliniczną, a także poradnictwo i psychoterapię. Nie dokonuje się tu jednak prostego przeniesienia tego rodzaju prawidłowości na grunt potrzeb duszpasterskich. Psychologia spełnia tu istotną, ale jedynie pomocniczą rolę. Zadaniem psychologa jest ukazanie psychologicznych uwarunkowań ludzkiego doświadczenia moralnego i religijnego. Postuluje się też stosowanie technik psychologicznych (rozwijających osobowość i terapeutycznych) w kontekście chrześcijańskiej wizji człowieka.

Wiele konkretnych kwestii w mniejszym lub większym stopniu istotnych dla psychologii pastoralnej zostało omówionych bądź wspomnianych we wcześniejszych partiach tego artykułu. Poniżej przedstawionych zostanie jedynie kilka zagadnień, które wydają się szczególnie ważne dla pracy duszpasterskiej.

Jak wspomniano stosuje się w praktyce duszpasterskiej techniki wypracowane w ramach różnych kierunków psychoterapeutycznych. Należałoby się tu więc zastanowić nad zagadnieniem wzajemnych relacji między psychoterapią a duszpasterstwem.

Frankl (1978) uważa, że psychoterapia ze swej istoty zorientowana jest na leczenie psychiki, natomiast celem religii jest prowadzenie człowieka do świętości, jednocześnie psychoterapia może przyczynić się do uświęcenia człowieka przede wszystkim poprzez uwalnianie go od różnorodnych uwarunkowań psychicznych, co ma sprzyjać budowaniu zdrowych odniesień do Transcendencji. Również religia, o ile autentyczna i dojrzała przez wywierane skutki może służyć rozwojowi osobowości człowieka.

Zdaniem Popielskiego (1989), w odróżnieniu od psychoterapii i poradnictwa psychologicznego, które zajmują się funkcjonowaniem psychiki i rozwojem jej potencjalności, poradnictwo duszpasterskie jest nastawione na otwarcie człowieka na wymiar duchowej egzystencji i relacje międzyosobowe, a także spełnianie się człowieka jako naturaliter religiosus i ożywianie jego wiary w Boga. Popielski ostrzega przed czynieniem z poradnictwa pastoralnego psychoterapii i odwrotnie, ale jednocześnie podkreśla komplementarność obydwu tych oddzia-

ływań. Psychoterapia i pośrednictwo duszpasterskie — uważa Nilsen (1986) — powinny współpracować jeżeli chcą pełnego dobra człowieka. To wzajemne uzupełnianie ma wynikać z tego, że psychoterapia zajmuje się funkcjonalnymi zaburzeniami psychicznymi, podczas gdy tego rodzaju poradnictwo powinno w specyficzny dla siebie sposób przeciwdziałać problemom psychicznym wynikającym z zaburzenia równowagi duchowej.

Szpecially istotna dla duszpasterza wydaje się być wiedza o psychopatologii religijności. Istnieją pewne zagadnienia w tym zakresie posiadające fundamentalne znaczenie dla praktyki duszpasterskiej, a czasem wręcz dla duchowego dziedzictwa Kościoła. Chodzi tu m.in. o problem rozróżniania doświadczeń o charakterze mistycznym od psychotycznych epizodów. Luknoff (1985) sądzi, że są to doświadczenia, które mogą występować od siebie niezależnie, jak i niejednokrotnie na sobie „zachodzić”. Przykłady wielkich świętych różnych epok, jak chociażby św. Franciszka, św. Teresy z Avila czy brata Alberta dowodzą, że jest to problem stale dla Kościoła aktualny. Współczesna psychologia i psychiatria winny być w szerokim zakresie wykorzystywane dla prawidłowej „zintegrowanej” oceny tego rodzaju doświadczeń, ale jak pisze Płużek (1980) wskazana jest tu niezwykła ostrożność. Atorka uważa również, że prawdziwe doświadczenie mistyczne jest: „czymś niezwykłym jednak nosi na sobie piętno przeżycia ludzkiego, normalnego, różniącego się stopniem intensywności i może większym bogactwem i głębią przeżyć (s. 108)”.

Problematyka mniej szczególna niż wyżej opisana, a jednocześnie ze względu na swój wymiar praktyczny, taka, która winna w sposób stały ukierunkować pracę duszpasterską to kwestia tzw. dojrzałej religijności.

Cholewiński (1982) pisze, że termin dojrzałości może być w dwojaki sposób odnoszony do religijności. Po pierwsze przez dojrzałość możemy rozumieć pewien immanentny stan docelowy rozwoju osiągniany przez jednostkę w określonym wieku. Można wtedy powiedzieć, że czyjaś religijność jest dojrzała, bądź jest dojrzała jak na dany wiek. Częściej spotyka się w literaturze psychologicznej odniesienia do pierwszego rozumienia tego pojęcia, przedstawia się wtedy różne kryteria będące wskaźnikami tak rozumianej dojrzałości.

Zasadniczo, zdaniem Chlewińskiego (1991) o dojrzałej religijności może wypowiadać się teolog, ale ponieważ, religijność ma wyraźnie swój wymiar psychologiczny, także: „psycholog posługując się wyłącznie własną aparaturą pojęciową może badać zjawisko religijności od strony czysto psychologicznej, analizować jak ono psychologicznie funkcjonuje i proponować kryteria dojrzałości oraz określać jakiego typu motywy religijne „powinny” funkcjonować w osobowości” (s. 88). Allport (1988) podkreśla, że dojrzała religijność, czy według jego terminologii dojrzałe poczucie religijne wyraża się m.in. w stałej i konsekwentnej moralności, w tym, że jest wszechstronnie i integrująco obecne w życiu danej osoby oraz, że ma ono charakter heurystyczny tzn. wiara jest jakby pewną hipotezą odnośnie spraw ostatecznych (człowiek dopuszcza wtedy możliwość istnienia wątpliwości).

U Allporta na szczególną uwagę zasługuje to, że stopień dojrzałości poczucia religijnego nie jest ustalony w/g własnych poglądów religijnych danej osoby, ale odnosi się do bardziej obiektywnej teorii, która dotyczy natury osobowości. „Imertynęcją byłoby twierdzić”, — pisze Allport — „że twoje lub moje poglądy są dojrzałe i narzucać je jako

sprawdzian dojrzałości wszelkich innych pogądów” (s. 139). Grzymała-Moszczyńska (1991) uważa, że Allport swoim pozadoktrynalnym ujmowaniem religijności stworzył możliwości dla międzywyznaniowych i międzykulturowych porównań stopnia jej dojrzałości. Wydaje się jednak, że problematyką dojrzałej religijności zainteresowani będą głównie ci, którzy sami są religijni, co w rzeczywistości zbliżałoby te kwestie raczej do psychologii pastoralnej, która powinna postulować działania zmierzające do rozwoju właściwej religijności niż psychologii religii, zorientowanej na systematyczny opis badanych zjawisk.

Ellison (1983) w latach osiemdziesiątych opracował teoretycznie i następnie zoperacjonalizował pojęcie dobrostanu duchowego (*spiritual well-being*). Zmienna ta ma się charakteryzować dwoma wymiarami: wymiarem wertykalnym — dobrostan religijny wynikający z satysfakcjonującego dla jednostki życia religijnego oraz horyzontalnym — związanym z przeżywaniem sensu i zadowolenia z życia. Koncepcja dobrostanu duchowego została wypracowana w oparciu o biblijną wizję człowieka. Zdaniem Ellisona taki stan jest integralnym doświadczeniem osoby, która żyje w prawdziwej zgodzie z Bogiem, innymi ludźmi i sobą samym. Skala do badania dobrostanu duchowego zalecana jest jako prosta w stosowaniu pomoc w pracy duszpasterskiej.

Na gruncie polskim podobny kierunek rozważań, chociaż zawężony do doświadczeń specyficznych dla chrześcijaństwa (a właściwie dla katolicyzmu), doprowadził Nowaka (1992) do pojęcia tzw. osobowości sakramentalnej, którą określa jako sposób zachowania się motywowany akceptacją w życiu Osoby i Nauczania Chrystusa. „Formacja osobowości sakramentalnej dokonuje się w życiu liturgicznym, które uczy człowieka swoistego sposobu zachowania w rozmaitych sytuacjach życiowych” (s. 9). Do cech charakterystycznych dla tego rodzaju osobowości autor zalicza m.in. nieuleganie żadnym formom zniewolenia, bycie takim jakim się naprawdę jest, jaśniejsza i skuteczniejsza percepcje rzeczywistości, tolerancję i brak fanatyzmu czy ustawiczne zmierzanie do wzoru człowieka doskonałego. Interesującym jest to, że konstytutywne cechy dla osobowości sakramentalnej przypominają, bądź są tożsame z wieloma cechami dojrzałej osobowości w ujęciu A. Masłowa.

#### 4. Zakończenie

W części drugiej artykułu próbowano przedstawić wnioski z analiz stanu współczesnej psychologii dokonywanych przez psychologów chrześcijańskich. Wydaje się, że jest to obraz nazbyt krytyczny, nieuwzględniający m.in. naturalnych ograniczeń wynikających z faktu bycia przez psychologię nauką empiryczną, niektóre problemy, które mogą wynikać z „przeideologizowania” psychologii zostały omówione w cz. I).

Zaprezentowane powyżej próby tworzenia chrześcijańskiej psychologii w ramach tzw. integracji nasuwają różnego rodzaju pytania i uwagi. M.in. istotny wydaje się fakt, że właściwie wszystkie te propozycje zrodziły się na gruncie protestanckiej, co rodzi pytanie o to, jak wyglądałyby katolickie wersje modeli integracji. Inna kwestia, bardziej zasadnicza, to czy tego rodzaju zamierzenia mogą być metodologicznie poprawne i jednocześnie, czy dają się w ogóle realizować. Jak ocenia bowiem Clinton (1990), chociaż wielu psychologów chrześcijańskich wiązało gromne oczekiwania z integracją psychologii i teologii, to mimo wielu wartościowych prac, które powstały na tym po-

lu, brak jest jasnych i wyraźnych postępów. Tak więc proces integracji zdaje się ciągle być *in statu nascendi*.

Wydaje się, że z jednej strony warto szukać zintegrowanego obrazu człowieka — wszak prawda o nim może być tylko jedna, z drugiej zaś chyba nie należy budować osobnych, teoretycznych systemów chrześcijańskiej psychologii lecz raczej dokonywać, z chrześcijańskiej perspektywy, stałej oceny i porównań tego co się dzieje w psychologii. Natomiast te formy chrześcijańskiej psychologii, które zorientowane są na realizację celów praktycznych, jak choćby omawiane powyżej odmiany psychoterapii czy psychologia pastoralna, mają, jak sądzę, uzasadnioną rację bytu i nie powinno budzić obaw, że dokonuje się w takich przypadkach niedopuszczalne przyjęcie prawd psychologicznych.

#### LITERATURA

- Allport G.W.: *Osobowość i religia*, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1988.
- Beit-Hallahmi B.: *Curiosity, Doubt, and Devotion: The Beliefs of Psychologists and the Psychology of Religion*, w: Malony H.N. (ed.), *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, Grand Rapids 1977.
- Briggs S.R.: *Personality Theories: What Questions Are We Trying to Answer?*, w: Burke T.J. (ed.), *Man & Mind: A Christian Theory of Personality*, Hillsdale 1987.
- Burke T.J.: *Introduction*, w: Burke T.J. (ed.), *Man & Mind: A Christian Theory of Personality*, Hillsdale 1987.
- Chlewiński Z., (red.): *Psychologia religii*, Lublin 1982.
- *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.
- Clinton S.M.: *The Foundational Integration Model*, *Journal of Psychology and Theology*, 18 (1990) 2, 116—121.
- Colins G.R.: *Moving through the jungle: a decade of integration*, *Journal of Psychology and Theology*, 11 (1983) 1, 2—7.
- Farnsworth K.E.: *The conduct of integration*, *Journal of Psychology and Theology*, 10 (1982) 4, 308—319.
- Ellison C.W.: *Spiritual well-being: conceptualization & measurement*, *Journal of Psychology and Theology*, 11 (1983) 4, 330—340.
- Jeske J.O.: *Varieties of approaches to psychotherapy: Options for the Christian therapist*, *Journal of Psychology and Theology*, 12 (1984) 4, 260—268.
- Frankl V. E.: *Nieuświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedończuk, Warszawa 1978.
- *Homo patiens*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1984.
- Grochowski Z.: *Sędzia kościelny wobec ekspertyz neuropsychiatrycznych i psychologicznych*, *Prawo Kanoniczne*, 31 (1988) 3—4, 75—98.
- Grzymała-Moszczyńska H.: *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991.
- Jacobi J.: *Psychologia C.G. Junga*, tłum. S. Lypacewicz, Warszawa 1993.
- Kilpatrick W.K.: *Why Secular Psychology Is Not Enough*, w: Burke T.J. (ed.), *Man & Mind: A Christian Theory of Personality*, Hillsdale 1987.
- Kuczkowski S.: *Psychologia religii*, Kraków 1991.
- Luknoff D.: *Diagnosis of Mystical Experiences with Psychotic Features*, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 17 (1985) 2, 155—179.

- Nowak A. J.: *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992.
- Płużek Z.: *Psychologiczna analiza doświadczenia religijnego*, w: Słomka W. (red.), *Mistyka w życiu człowieka*, Lublin 1980.
- Popielski K.: *Koncepcja logoterapii V.E. Frankla i jej znaczenie w poradnictwie psychologiczno-pastoralnym*, w: Chlewiński Z. (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Lublin 1989.
- Reist J. S.: *Telling The Truth: A Biblical View of Personality*, Burke T. J. (ed.), *Man & Mind: A Christian Theory of Personality*, Hillsdale 1987.
- Rudin J.: *Psychoterapia i religia*, tłum. T. Czarnawski, Warszawa 1992.
- Schweigerdt B.: *The gnostic influence on psychology: effects of the common heresy*, *Journal of Psychology and Theology*, 10 (1982) 3, 221—229.
- Terruwe A. A., Baars C. W.: *Integracja psychiczna*, tłum. W. Unolt, Poznań 1987.
- Tyrrell B.: *Christotherapie. Selbsterfahrung und Heilung*, Graz 1978.
- Vouakouanitou J.-C.: *Introduction a l'horathérapie*, *Le Saint-Esprit et le Chrétien*, 1 (1986) 1, 11—26.
- Vitz P.: *Psychology as Religion. The Cult of Self-worship*, Grand Rapids 1977.
- *Secular Personality Theories: A Critical Analysis*, w: Burke T. J. (ed.), *Man & Mind: A Christian Theory of Personality*, Hillsdale 1987.
- Zylicz P. O.: *Psychologia i religia. (Cz. I) Analiza wybranych zależności*, *Studia Philosophiae Christianae*, 29 (1993) 1.

STANISŁAW SIEK, JAN BIELECKI, JÓZEF BAZYLAK

**POSTAWY RELIGIJNE MŁODZIEŻY  
I ICH ZWIĄZKI Z SYNDROMAMI ZACHOWAŃ  
BADANYCH TESTEM MMPI**

**NIEKTÓRE PROBLEMY BADAŃ  
NAD POSTAWAMI RELIGIJNYMI**

W ostatnich kilkunastu latach nastąpił w Polsce wzrost badań eksperymentalnych nad życiem religijnym młodzieży, jej postawami religijnymi, a szczególnie nad związkami postaw religijnych z innymi elementami struktury osobowości.

Autorów tych badań interesowało to, czy istnieją jakieś związki między pogłębionym życiem religijnym a inteligencją młodzieży, strukturą temperamentu i charakteru, poziomem eksto-introwersji, nasileniem lęku, agresywności, empatii, poczucia winy i wieloma innymi cechami osobowości.

Polskie badania postaw religijnych nawiązują do nurtu, który zapoczątkowali tacy autorzy jak French (1947), Brown i Lowe (1951), Lawson i Ross (1954), Rochedieu (1962), Baither i Saltzberg (1978).

Badaniami związków postaw religijnych z innymi elementami struktury osobowości zajmowali się w Polsce w ostatnich latach Chlewiński (1973, 1976, 1981), Prężyna (1981), Bazylak (1984). Autorzy ci badali związki postaw religijnych z grupami cech osobowości grupowanych