

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI*

Fides et ratio: teologia versus psychologia

„Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczyił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie” – tak napisał św. Jan Paweł II we wstępie do swej Encykliki „Fides et ratio” (FR)¹.

Każdy człowiek staje w życiu przed trzema wielkimi pytaniami: Kim jestem?, Skąd wziął się świat?, Czy istnieje Bóg? W każdym z nich wiara spotyka się z rozumem, przekonania z okryciami naukowymi, Objawienie z danymi empirycznymi, doświadczenie człowieka z jego interpretacją. Każde z tych pytań jest godne uwagi i wymagałoby poświęcenia odrębnego opracowania, jeśli nie wielu tomów refleksji. W tym artykule skupimy się na pierwszym pytaniu, dotyczącym człowieka. Jest ono na tyle nośne, że próby odpowiedzi na nie wydały na świat taką ilość publikacji, iż nawet pobieżne ich podsumowanie przekracza ramy tego rodzaju opracowania. Pozostaje nam więc skupienie się na jakimś wybranym wątku tej bogatej historii nauk o człowieku. Będzie nim spotkanie teologii z psychologią w interpretacji doświadczenia ludzkiego.

Przez millenia teologia oraz filozofia były naturalnym środowiskiem poszukiwania prawdy o człowieku. Dość wcześnie dołączyła do nich medycyna, jednak jej faktyczny rozwój nastąpił dopiero we współczesności. Przy końcu XIX wieku do badań nad człowiekiem dołączyła także psychologia. Jej dynamiczny rozwój przyniósł wiele nowych odkryć oraz idących za nimi zastosowań praktycznych dotyczących rozumienia człowieka. Odkrycia tego rodzaju stały się na tyle popularne, że psychologia dla wielu współczesnych stała się głównym punktem odniesienia w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: Co to znaczy być człowiekiem?

* Andrzej Jastrzębski OMI – Saint Paul University, Ottawa, Canada
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2637-7706>; e-mail: ajastrzebski@ustpaul.ca

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 12.12.2023).



Refleksja papieża w encyklice „Fides et ratio” została osnuta wokół tematu relacji filozofii i teologii zarówno w jej aspekcie historycznym jak i współczesnym. Opierając się na tej refleksji prześledzimy analogicznie wybrane zagadnienia z pogranicza psychologii i teologii. Powstanie oraz rozwój psychologii są owocem wielu wieków refleksji nad człowiekiem w antropologii filozoficznej, która od początku (np. Arystoteles, *O duszy*) zajmowała się zagadnieniami, które później stały się przedmiotem badań psychologii². Z tego też względu możemy rozważać relację psychologii i teologii przez pryzmat refleksji papieża nad relacją filozofii i teologii.

Niestety początki psychologii zostały naznaczone światopoglądowym redukcjonizmem, który do pewnego stopnia wciąż jest w niej obecny, pomijając oczywiście usprawiedliwioną specyfikę empirycznego podejścia badawczego w psychologii³. W psychoanalizie człowiek został przedstawiony jako nieświadoma ofiara własnych popędów, szukający w wierze religijnej ochrony przed niebezpiecznym światem; w behawioryzmie jako zwierzę podlegające wszelkiego rodzaju uwarunkowaniom społecznym, działające na zasadzie nagrody i kary; a w psychologii poznawczej jako maszyna przetwarzająca dane. W tym samym czasie medycyna zaczęła traktować człowieka jako skomplikowany mechanizm, którego części można w dużym stopniu naprawiać albo wymieniać na sztuczne. Współcześnie te radykalne trendy redukcjonistyczne ustąpiły miejsca podejściom bardziej zrównoważonym oraz otwartym na niematerialne wymiary bycia człowiekiem, czego przykładem jest podejście holistyczne w medycynie oraz próby integracji duchowości w psychoterapii⁴.

Jedna prawda o człowieku

Pomimo pierwotnego przeciwstawienia psychologii oraz teologii, a bardziej precyzyjnie niektórych szkół psychologii osobowości takich jak klasyczna psychoanaliza oraz antropologii teologicznej, jako ludzie wierzący żywimy przekonanie, że zarówno wiara jak i nauka służą lepszemu poznaniu człowieka:

„Jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności. Objawienie daje pewność tej jedności, ukazując, że Bóg Stwórca jest także Bogiem historii zbawienia. Ten sam jedyny Bóg jest fundamentem oraz rękojmnią poznawalności i racjonalności naturalnego porządku rzeczy, na którym z ufnością opierają się ludzie nauki, oraz objawia się jako Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa. Ta jedność prawdy naturalnej i ob-

² Szczegółowe przedstawienie relacji psychologii i filozofii zob.: A. Jastrzębski, *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii*, Warszawa 2011, s. 40-41.

³ Więcej na ten temat zob.: tenże, *Założenia ideologiczne szkół psychoterapeutycznych a światopogląd psychoterapeutów i pacjentów*, w: red. L. Grzesiuk, H. Suszek, *Psychoterapia. Integracja*, Warszawa 2010, s. 331-351.

⁴ Zob. tenże, *Integrating Spirituality into Counseling. Methods and practices*, New York 2023.

jawionej znajduje żywe i osobowe wcielenie w Chrystusie, jak przypomina Apostoł: «Prawda jest w Jezusie»” (FR 34).

Z punktu widzenia wiary poszukiwanie prawdy nie jest tylko docieraniem do sprawdzonych i rzetelnych informacji, czy też próbą zaspakajania ciekawości świata, ale jest przede wszystkim dążeniem, czasem nieuświadomionym, do spotkania z Osobą, która zawiera w sobie całą prawdę, ponieważ sama jest Prawdą. To pragnienie poznania prawdy zostało zaszczipione w człowieku przez Stwórcę. Mimo braku znajomości Bożego Objawienia, bez wiary, ludzie od dawien dawna starali się zrozumieć otaczający ich świat oraz swoje w nim miejsce. Wybitnym przykładem tego procesu jest filozofa starożytnej Grecji. Dziś jest nim poniekąd psychologia. Ważnym elementem zdobywania tej wiedzy była zawsze postawa zadziwienia wobec otaczającego świata oraz jego tajemniczego piękna, które nieraz przepajało człowieka bojaźnią (FR 3).

Poprzez wieki historii ludzkości wiara i rozum były postrzegane jako komplementarne drogi poznania Boga. Niestety, rozpoczynając od Nowożytności, poprzez dynamiczny rozwój nauk szczegółowych, wiara zaczęła być przedstawiana jako przeszkoda na drodze do poznania prawdy, lub też jako element opóźniający jej rozwój⁵. Spora część naukowców postawiła sobie za cel udowodnienie, że Bóg nie jest potrzebny do zrozumienia świata. W ten sposób nauka stała się zarazem ideologią (materialistyczną) walczącą z wiarą, co znalazło swój wyraz także w początkowym etapie rozwoju psychoanalizy. W konsekwencji: „Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego” (FR 5).

Innym wyrazem ideologii materialistycznej jest mentalność pozytywistyczna, która nie tylko odwróciła się wiary chrześcijańskiej, ale także zanegowała wszelkie odniesienia do moralności czy etyki⁶. W praktyce oznacza to, że godność osoby ludzkiej straciła swoje centralne miejsce na rzecz logiki wzbogacania się oraz manipulacji społeczeństwem (FR 46). Taka postawa naukowców doprowadziła do przesadnej reakcji ze strony niektórych wierzących, którzy całkowicie odwrócili się od nauki. W konsekwencji zaczęto odnosić się z dużą podejrzliwością do odkryć psychologii, zmierzając do całkowitej izolacji wiary i rozumu (FR 45).

Teologia *imago Dei*

Kiedy zwracamy się do teologii w poszukiwaniu intuicji odnoszących się do istoty bycia człowiekiem, musimy przyznać, że mamy do czynienia z od-

⁵ J. Martin, J. Sugarman, *A Theory of Personhood for Psychology*, w: *About Psychology. Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy*, red. D.B. Hill, M.J. Kral, Albany 2003, s. 120.

⁶ Zob. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Kęty 2001.

rębną metodologią naukową, inną niż w naukach szczegółowych. Ani psycho-terapia ani psychologia nie odwołują się do Objawienia, ponieważ nie jest to częścią ich zaplecza badawczego. Nie stajemy przez to w żadnym razie na pozycji irracjonalizmu. Przeciwnie, nadal posługujemy się rozumem oraz zachowujemy ściśle logiczny porządek rozumowania. Punktem wyjścia teologii jest jednak prawda Objawiona.

W takiej optyce, z pierwszych kart Księgi Rodzaju (Rdz 1,26-27) dowiadujemy się, że człowiek został stworzony na obraz Boga. Jest to informacja, która diametralnie zmienia rozumienie tego, kim jesteśmy. Na bazie tej podstawowej prawdy, od początku historii Chrześcijaństwa, zrodziło się w antropologii teologicznej bardzo wiele sposobów jej interpretacji. Co to znaczy, że człowiek jest obrazem Boga i w czym tego obrazu należy upatrywać? Dla świętego Atanazego był to umysł (*nous*) zdolny do poznania Boga (teognozy), dla Grzegorza z Nyssy była to przyjaźń, jaką Bóg chce obdarzać człowieka, co wyraża się w obdarowaniu człowieka możliwością samostanowienia⁷. Dla Klemensa Aleksandryjskiego obrazem Boga jest w najwyższym stopniu Osoba Chrystusa, a dopiero wtórnie człowiek, który jest w istocie „obrazem Obrazu”⁸. Podobnie twierdził św. Ireneusz z Lyonu⁹, a także H.U. von Balthasar powiadając, że w osobie Jezusa zawiera się „ojcowski praobraz”¹⁰.

Zagadnienie rozumienia obrazu Boga w człowieku było analizowane przez wielu wybitnych teologów, takich jak Karl Rahner, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar i Jürgen Moltmann¹¹. Współcześnie mówi się na przykład o funkcjonalnej interpretacji *imago Dei*, gdzie bycie obrazem Boga jest związane z misją zarządzania stworzonym światem nadaną człowiekowi przez Stwórcę. Inna interpretacja przedstawia *imago Dei* jako projekt Boga związany z ostatecznym przeznaczeniem człowieka¹². To tylko niektóre przykłady różnych sposobów rozumienia *imago Dei*. Należałoby jeszcze dodać, że człowiek jest jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, a wszystko inne stworzył ze względu na niego¹³.

Antropologia teologiczna stwierdza, że istnienie człowieka jest zorganizowane wokół jego duchowego rdzenia (termin akceptowany przez niektórych psychoterapeutów) lub duszy (termin używany częściej w filozofii), która jest zanurzona w ludzkim ciele jako jego energia formująca. Duchowy rdzeń człowieka jest zjednoczony z Bogiem i otwarty na Boga, jednakże Bóg zawsze pozostaje nieskończenie większy niż nasze rozumienie. Niemniej jednak Bóg w tajemniczy sposób pociąga człowieka do Siebie i zaprasza do głębokiej rela-

⁷ Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 68-71.

⁸ A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lubin 2003, s. 92.

⁹ Por. A. Scola, G. Marengo, J.P. López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 154.

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Epilog*, Kraków 2010, s. 66.

¹¹ L.F. Ladaria, *Antropologia teologiczna*, Rome 2011, s. 147.

¹² W. Pannenberg, *Systematic Theology*, Edinburgh 1994, s. 180-181.

¹³ *Gaudium et spes*, nr 24.

cji ze Sobą. Początek oraz przeznaczenie człowieka są Boskie, co w antropologii teologicznej jest wyrażone właśnie w nauce o *imago Dei*¹⁴.

Wiek psychologii

Jaką wiedzę na temat człowieka może wnieść z kolei psychologia? Psychologia jest zainteresowana empirycznym wymiarem bycia człowiekiem i prowadzi swoje badania na określonych grupach ludzkich. Jej celem jest odkrycie prawidłowości i dominujących trendów społecznych czy też jednostkowych. Aby osiągnąć te cele badawcze psychologia wykorzystuje narzędzia statystyczne do prezentacji wyników swoich badań. Jednocześnie metodologia badań psychologicznych jest nękana dobrze znanymi ograniczeniami, które podsumowano akronimem WEIRD (ang. *Western, Educated, Industrial, Rich, Democratic*). Oznacza to, że w praktyce większość badań psychologicznych jest prowadzona na bardzo wąskim wycinku populacji ludzkiej, tj. wykształconych, białych, anglojęzycznych, względnie zamożnych mieszkańców Stanów Zjednoczonych, ze szczególnym uwzględnieniem studentów pierwszego roku psychologii, ponieważ są najłatwiej dostępnymi obiektami badawczymi¹⁵. Takie ograniczenia metodologiczne nie pozwalają, a przynajmniej dla rzetelnych naukowców nie powinny pozwalać, na ekstrapolację wyników tego rodzaju badań na inne grupy społeczne na świecie.

Niemal od początku rozwoju psychologii opracowywano teorie opisujące ludzką osobowość oraz jej dojrzewanie. Pierwszy znany opis struktury istoty ludzkiej został zaproponowany przez Zygmunta Freuda, który wyróżnił takie części psychiki człowieka jak *id*, *ego* i *superego*, gdzie *ego* odgrywa rolę integrującą¹⁶. Niestety historyczne początki psychoanalizy są naznaczone wrogością wobec wiary w Boga. Freud w swojej książce „Przyszłość pewnego złudzenia”, scharakteryzował religię jako iluzję opierającą się na myśleniu życzeniowym oraz na infantylnych pragnieniach. Porównał wiarę do nerwicy dziecięcej, którą ludzkość musi przezwyciężyć, ponieważ jest ona neurotyczną fazą jej rozwoju. Aby ludzkość mogła się rozwijać, będzie się jego zdaniem trzeba jej pozbyć¹⁷. W innym miejscu Freud twierdził, że religia jest zbiorowym obłądem, służącym ludzkości do ochrony przed lękiem i cierpieniem¹⁸. W ten sposób początki psychologii ustawiły wiarę i rozum po przeciwnych stronach barykady.

¹⁴ A.K. Jastrzębski, *Recent Developments in Understanding Spirituality as Exemplified by the Concept of Self-Transcendence*, „*Verbum Vitae*” 39(2021), nr 2, s. 515-516.

¹⁵ P.C. Hill, *Measurement Assessment and Issues in the Psychology of Religion and Spirituality*, w: *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, red. R.F. Paloutzian, C.L. Park, New York 2013, s. 89-108.

¹⁶ E. Erwin, *Philosophy & Psychotherapy*, London 1997, s. 41.

¹⁷ Por. S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: tenże, *Pisma społeczne, (Dziela, t. 4, s. 121-161)*, Warszawa 1998, s. 159-160.

¹⁸ Por. tenże, *Kultura jako źródło cierpień*, w: tenże, *Pisma społeczne, (Dziela, t. 4, s. 163-227)*, Warszawa 1998, s. 178.

Sytuacja pogorszyła się jeszcze bardziej w okresie dominacji behawioryzmu i eksperymentalizmu w psychologii. Psychoanaliza, mimo że antyreligijna, była jeszcze zainteresowana badaniem wnętrza człowieka, behawioryzm traktował już człowieka na równi z innymi zwierzętami. Zainteresowanie unikalnością sposobu istnienia człowieka pojawiło się na nowo wraz z popularyzacją podejścia humanistycznego w psychologii oraz psychoterapii, czego przykładem są koncepcje Allporta, Rogersa, oraz Masłowa. Wiązało się to jednocześnie z osłabieniem pozytywistycznych wpływów w psychologii¹⁹. Największym krokiem w kierunku uznania transcendencji człowieka był rozwój psychologii egzystencjalnej a szczególnie Logoterapii Viktora Frankla²⁰.

Pomimo tych pozytywnych tendencji w psychologii trzeba zauważyć, że, generalnie rzecz biorąc, psychologia unika zajmowania się bardziej fundamentalnymi kwestiami dotyczącymi rozumienia człowieka, jakie znajdziemy w antropologii teologicznej. Na polu psychologii, ujęcia interesującej nas problematyki najbliższe prezentowanym wcześniej ujęciom teologicznym, znajdziemy zwłaszcza w literaturze z kręgu psychoterapii, ponieważ to psychoterapeuci są często zapraszani w niezbadane przestrzenie ludzkiej psychiki. Ich interpretacje doświadczenia człowieka nie opierają się na ścisłej metodologii eksperymentalnej, a są to raczej próby zrozumienia ludzkiego doświadczenia takiego, jakie się ujawnia w czasie sesji terapeutycznej, gdzie terapeuta spotyka się z niepowtarzalną osobą ludzką, poszukującą sensu i celu życia²¹. Często używają do tego celu podejścia fenomenologicznego (jakościowego), rozwiniętego w psychologii dzięki inspiracjom filozoficznym²².

Wielu terapeutów zdaje sobie sprawę, że zasadniczy wymiar bycia człowiekiem, który czasami nazywają wprost „duchowym”, pozostaje niedostępny dla badań empirycznych. Nawet wykonując akty duchowe, nie zastanawiamy się nad ich naturą, a samo istnienie duchowej osoby pozostaje poza naszym bezpośrednim doświadczeniem. Jest ono dostępne tylko na drodze refleksji nad duchową naturą aktów osoby ludzkiej. Aby lepiej ten fakt zobrazować, Frankl używa metafory „ślepej plamki” w źrenicy oka, w której następuje przerwanie siatkówki i połączenie z nerwem wzrokowym. Nie ma tam receptorów światła, dlatego w tym punkcie oka nie jesteśmy w stanie nic zobaczyć. W podobny sposób nie jesteśmy w stanie zobaczyć samego duchowego rdzenia własnej osoby, a w konsekwencji często brakuje nam duchowej samoświadomości²³.

¹⁹ S. Greer, *Self-Esteem and the Demoralized Self: A Genealogy of Self Research and Measurement*, w: *About Psychology. Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy*, red. D.B. Hill, M.J. Kral, Albany 2003, s. 89-90.

²⁰ V.E. Frankl, *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, New York 1988.

²¹ K.I. Pargament, J.J. Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy. From Research to Practice*, New York 2022, s. 124.

²² Por. A. Jastrzębski, *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii*, Warszawa 2011, s. 45-46.

²³ V.E. Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, New York 2000, s. 32, 37.

Podążając za intuicjami dotyczącymi istnienia duchowego rdzenia człowieka, który nie jest bezpośrednio dostępny badaniom empirycznym, terapeuci egzystencjalni mają na celu pomaganie ludziom w odkrywaniu tego, co nazywają „autentycznym ja”. Chodzi o to, aby przezwyciężyć to, co jest „nieautentyczne” w naszym sposobie bycia. Niestety ta autentyczność nie jest jeszcze w psychologii wystarczająco dobrze zdefiniowana²⁴.

Spotkanie teologii i psychologii w rozumieniu doświadczenia człowieka

Autorzy z kręgu teologii duchowości wskazują na pewne elementy doświadczenia wiary człowieka, które pokazują, jak można rozumieć *imago Dei*. Według Thomasa Mertona duchowy rdzeń człowieka leży poza zasięgiem grzechu i zawsze pozostaje nienaruszalny. Merton porównuje ten rdzeń do czystego diamentu lśniącego „ogniem niewidzialnych światel niebieskich”, które mogą oświecić wszystkie ciemne zakątki naszego życia²⁵, dzięki czemu jesteśmy w stanie odkryć nasze boskie pochodzenie, czyli obraz Boga w nas. Co więcej, to światło jest stale obecne, niezależnie od tego, czy jesteśmy tego świadomi, czy nie²⁶.

Chociaż jesteśmy połączeni z Bogiem poprzez nasz duchowy rdzeń, nie powinien on jednak być utożsamiany z Bogiem. Z punktu widzenia doświadczenia duchowego, kiedy komunikacja z Bogiem staje się bardziej skuteczna, życie człowieka staje się bardziej autentyczne: uczciwe i pokornie związane z prawdą. Obserwacja ta jest do pewnego stopnia zgodna z opisami doświadczenia człowieka w podejściu egzystencjalnym w psychologii. Teologia uwypukla jednak rolę łaski oraz praktyk duchowych w tym procesie²⁷.

Zarówno teologia duchowości jak i w mniejszy lub większym stopniu psychoterapia są stale zainteresowane rozwojem człowieka. Niektóre podejścia psychologiczne, szczególnie egzystencjalne, zbliżają się do rozumienia teologicznego. W czasie duchowego wzrostu, światło pochodzące z duchowego rdzenia człowieka (*imago Dei*), zwanego również w Logoterapii duchowym centrum człowieka, zaczyna przenikać całego człowieka. Stopniowo osobowość człowieka staje się lepiej zintegrowana, co pociąga za sobą często zarówno fizyczne, jak i duchowe uzdrowienie, a przede wszystkim autentyczną wolność²⁸.

W języku biblijnym duchowy rdzeń człowieka jest często określany metaforycznie jako „serce”. Nie oznacza ono jednak jakiegoś psychologicznego siedliska emocji, ale coś znacznie głębszego. Biblijne serce odnosi się do rozumu, intuicji czy woli oświeconych łaską Boga. Jedną z dróg odkrywania tego

²⁴ P.C. Vitz, *Psychologia jako religia*, Warszawa 2002, s. 73.

²⁵ T. Merton, *Domysły współwinnego widza*, Warszawa 1972, s. 152.

²⁶ A. Jastrzębski, *Homo theomorphicus et theophoricus. Studium z receptywno-responsywnej teorii duchowości*, Lublin 2015, s. 179.

²⁷ T. Ryan, *Four Steps to Spiritual Freedom*, New York 2003, s. 64-65.

²⁸ Ryan, *Four Steps to Spiritual Freedom*, s. 88.

serca jest dla człowieka doświadczenie sumienia, głosu Boga w sercu, jak to się zwykło mówić²⁹. Co więcej, łącząc się ze swoim duchowym rdzeniem, człowiek może także odkryć swoją wyjątkową misję w życiu³⁰.

Ponieważ poznanie człowieka ma tylko ograniczony zasięg, w odkrywaniu prawdy o człowieku posiłkujemy się także Słowem Bożym, które uzmysławia nam, że w doczesności, jak wyraził to święty Paweł (1 Kor 13,12), widzimy prawdę jakby w zwierciadle. Należy tę regułę zastosować także do duchowego rdzenia człowieka, którego rzeczywistość przekracza wszystkie jego zewnętrzne oraz wewnętrzne (psychiczne) manifestacje. Pewien przedsmak bezpośredniego poznania tego rdzenia jest dostępny tylko poprzez mistyczną intuicję, akt poznania oświecony światłem Boga³¹. Najbardziej zaawansowane teorie naukowe (filozoficzne i psychologiczne) mówią w tym przypadku o transcendentnej, głębokiej, czystej, czy autentycznej jaźni (*self*)³².

Poprzez uznanie istnienia, a jeszcze bardziej poprzez doświadczenie swego duchowego rdzenia, człowiek może odkryć fundament własnej istoty oraz pełniej zrozumieć swoją wartość w oczach Boga. W duchowym rdzeniu Bóg jest obecny w człowieku tak, że człowiek może tam adorować Boga „w Duchu i Prawdzie”³³. W ten sposób teologia prowadzi nas dalej niż psychologia. Nie można jednak zaprzeczyć, że rzetelne uprawianie psychologii prowadzi nas również do „ziaren prawdy” (*logoi*), dotyczących egzystencji człowieka i że jest to wiedza oparta na weryfikacji empirycznej. Trzeba jednak uważać, aby nie absolutyzować takiej wiedzy poprzez przedwczesne uogólnienia typu filozoficznego czy teologicznego. Najczęściej nauka trafnie odczytuje tylko jeden aspekt bytu ludzkiego, a pomija inne istotne aspekty. Nierzadko jeden, choćby nawet poprawie wyodrębniony aspekt, staje się jedynym i uprzywilejowanym punktem odniesienia do ujmowania całej złożonej rzeczywistości, jaką jest byt ludzki.

Pomimo zgromadzonej przez wieki wiedzy na temat człowieka zarówno w teologii, w filozofii, jak i w psychologii, człowiek w dużej mierze pozostaje dla samego siebie wciąż tajemnicą (*misterium*). Jest tak prawdopodobnie dlatego, że „człowiek należy do dwóch porządków, jest zdolny do autotranscendencji, pozostając przez to bytem na wskroś paradoksalnym, pełnym wewnętrznych sprzeczności, które w nim ze sobą walczą. Człowiek potrafi być miłosierny i okrutny, mądry i głupi, sprawiedliwy i chciwy, wolny i zniewolony. Człowiek posiada naturę upadłą, z pamięcią swego boskiego pochodzenia, ponieważ jego korzenie znajdują się w Bogu i ku Niemu też – mniej lub bardziej świadomie – zmierza. Nie jest wyłącznie produktem ślepych sił przyrody, choć uczestniczy w procesach naturalnych. Nie ulega wątpliwości, że człowiek po-

²⁹ Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 52-53.

³⁰ J.B. Lotz, *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, Kraków 1985, s. 27-29.

³¹ Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 52-53.

³² Por. Jastrzębski, *Recent Developments in Understanding Spirituality...*, dz. cyt., s. 513-523.

³³ F. Jalics, *W szkole Jezusa, Cztery etapy duchowego rozwoju*, Kraków 2015, s. 149.

zostaje zależny od determinacji biologicznych, jednak przemienia i przekracza on to, co zastane”³⁴.

Najpełniejsze zrozumienie prawdy człowieka nie może się dokonać wyłącznie w oparciu o osiągnięcia psychologii, bez odniesienia do Boga. Tylko z Objawienia dowiadujemy się, że człowiek jest *imago Dei*, stworzeniem razem upadłym jak i odkupionym³⁵. Kiedy teologia i psychologia próbują zinterpretować doświadczenie człowieka, pomimo różnych metodologii badawczych, obie, na swój własny sposób, docierają do progu tego, co niepoznawalne. Obie muszą uznać, że człowiek jest do pewnego stopnia tajemnicą. Bez tej pokornej postawy poznawczej bardzo łatwo „zdegradować” człowieka, przekształcając go w problem do rozwiązania³⁶.

W zbliżaniu się do tajemnicy człowieka należałoby przyjąć analogiczną postawę, jaką Ojcowie Kościoła proponują wobec tajemnicy Boga. Chodzi o postawę apofatyczną, która uznaje, że Bóg jest Bogiem ukrytym (*Deus absconditus*). Ojcowie Kościoła propagowali postawę apofatyczną w celu uniknięcia zbytniej spekulatywności (przesadnego polegania na koncepcjach filozofii Greckiej) w teologicznym ujmowaniu tajemnicy Trójcy Świętej³⁷. Podobną postawę należałoby przyjąć w poznawaniu człowieka jako *imago Dei*. Duchowy rdzeń człowieka wymyka się bezpośredniemu poznaniu, stąd analogicznie do *Deus absconditus* należałoby mówić również o *homo absconditus*³⁸, ukrytym człowieczeństwie w człowieku, oraz apelować o uwzględnienie elementu apofatycznego także w uprawianiu psychologii.

Teoretyczną bazą dialogu między teologią a psychologią może być odpowiednie rozumienie osoby oraz osobowości. Jeśli chodzi o osobę to najbardziej znana jest definicja zaproponowana przez Boecjusza: „Persona est naturae rationalis individua substantia”³⁹ – osoba jest tu uduchowioną jednostką substancją. Z kolei najbardziej znana definicja osobowości pochodzi od Allporta: „Osobowość jest dynamiczną organizacją tych psychofizycznych systemów jednostki, które determinują jej unikalny sposób przystosowania się do środowiska”⁴⁰.

Osobę rozumiemy jako podmiot, natomiast osobowość jest czymś, co się dynamicznie zmienia, choć posiada też względną trwałość w określonym momencie rozwoju człowieka. Osobowość jest pierwsza w porządku poznania – osoba, duchowe istnienie – jest poznawana na drodze refleksji nad inspirowanymi przez siebie aktami. Krąpiec, sytuując osobowość pomiędzy teologią a psychologią, proponuje rozumieć ją jako stały sposób działania, który jest następ-

³⁴ Jastrzębski, *Homo theomorphicus et theophoricus*, s. 40.

³⁵ N. Berdyaev, *The Destiny of Man*, London 1945, s. 45-46.

³⁶ G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1986, s. 18, 86.

³⁷ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 44.

³⁸ Por. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 54.

³⁹ Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięciorgo oraz Traktaty teologiczne*, Warszawa 2003, s. 259.

⁴⁰ G.W. Allport, *Personality: A Psychological Interpretation*, New York 1937, s. 48.

stwem organizacji aktów duchowych mających swe źródło w osobie⁴¹. Można powiedzieć, że duchowe istnienie osoby coraz bardziej wpływa na akty człowieka – zarówno materialne jak i psychiczne, a odbywa się to w kontekście rozwoju umysłowego człowieka, to znaczy rozwoju jego intelektu oraz woli, przez co dojrzała osobowość jest elementem jednoczącym życie człowieka⁴².

Używając terminologii pastoralnej można powiedzieć, że osoba (*imago Dei*) jest człowiekowi dana, osobowość zaś – zadana. Osoba, czy też wspomniany wcześniej duchowy rdzeń człowieka, jest darem Stwórcy, darem, który przekracza zdolności poznawcze człowieka⁴³. Osobowość to sposób, w jaki osoba wchodzi w kontakt ze światem, dlatego to ona jako pierwsza jest przedmiotem poznania, szczególnie psychologii. Osoba jest niepodzielna, ponieważ jest aktem istnienia, natomiast osobowość rozumiana jako struktura, jest podzielna i – właśnie w taki sposób – człowiek jest przedmiotem badania w psychologii⁴⁴.

Podsumowanie

Człowiek wierzący nie musi się obawiać spotkania wiary i rozumu. Skoro Bóg jest Stworzycielem wszystkiego, zarówno wiara jak i rozum, teologia jak i psychologia, będą nas prowadziły do poznania prawdy, także prawdy o człowieku: „Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy uświadomimy sobie, że jedną z nowości przyniesionych przez chrześcijaństwo było uznanie powszechnego prawa do poznania prawdy. Obalając bariery rasowe, społeczne i odnoszące się do płci, chrześcijaństwo od początku głosiło równość wszystkich ludzi wobec Boga. Pierwsza konsekwencja takiej wizji odnosiła się do zagadnienia prawdy. Poszukiwanie prawdy straciło całkowicie charakter elitarny, jaki miało u starożytnych: ponieważ dostęp do prawdy jest dobrem, które pozwala dotrzeć do Boga, wszyscy muszą mieć możliwość przejścia tej drogi. Nadal istnieje wiele dróg wiodących do prawdy; ponieważ jednak prawda chrześcijańska ma wartość zbawczą, można iść każdą z tych dróg pod warunkiem, że doprowadzi ona do ostatecznego celu, to znaczy do objawienia Jezusa Chrystusa” (FR 38).

Niestety historia nauki zna momenty radykalnego przeciwstawienia wiary i rozumu, jak to miało miejsce w początkach rozwoju psychologii. Wiemy też, że rozum bez pomocy Objawienia będzie wielokrotnie błędził, ponieważ nie widzi ostatecznego przeznaczenia człowieka. Natomiast wiara bez odniesienia do rozumu może ograniczyć się wyłącznie do uczuć i przeżyć, a co za tym idzie zdegradować się do poziomu mitu lub przesądu (FR 48).

⁴¹ M.A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 1986, s. 372.

⁴² Tenże, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 266.

⁴³ A.C. Knudson, *The Philosophy of Personalism*, New York-Cincinnati-Chicago 1927, s. 244-245.

⁴⁴ A. Jastrzębski, *Osoba a osobowość. Psychologiczne koncepcje osobowości w świetle klasycznej antropologii filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1(2009), s. 38.

Na koniec jeszcze wezwanie papieża, które można odnieść do potencjalnej współpracy teologii i psychologii: „Niech zatem nie wyda się niestosowne moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę wiary musi być odwaga rozumu” (FR 48).

W tym artykule próbowaliśmy wykazać, że rzetelna interpretacja doświadczenia człowieka, może stać się platformą dialogu dla teologii oraz psychologii⁴⁵. Tajemnica jego losu, sens cierpienia oraz doświadczana przez człowieka przygodność własnego istnienia połączona ze zdolnością do czynów zarówno bestialskich jak i heroiczych, ukazują, że mamy do czynienia z bytem niezwykłym i unikalnym na tle innych stworzeń. Docieranie do prawdy o człowieku jest procesem wymagającym wielkiej uważności intelektualnej oraz poznawczej pokory i jeśli taka postawa cechuje zarówno teologów jak i psychologów, to istnieje duża szansa wzajemnego zbliżenia ich stanowisk teoretycznych.

* * *

Streszczenie

W encyklice „Fides et ratio” Jan Paweł II apelował o powrót do szczerego dialogu teologii z filozofią. Obecny artykuł podejmuje próbę odpowiedzi na apel papieża, idąc krok dalej, w stronę budowania konstruktywnego dialogu pomiędzy teologią oraz psychologią. Nie pomniejszając historycznych napięć pomiędzy teologią oraz psychologią, autor zwraca się ku interpretacji egzystencji ludzkiej, widząc w niej potencjalny *locus* oraz *kairos* tych odrębnych dyscyplin naukowych, które spotykają się jednak nieuchronnie, stając wobec misterium człowieczeństwa. W celu ukazania możliwych dróg dopełniania się teologii oraz psychologii autor zwraca się ku teologii duchowości oraz ku psychoterapii egzystencjalnej.

⁴⁵ Ostatnie dekady stały się istotnie świadkiem tego dialogu. Został on zainicjowany zarówno ze strony psychologii: J.L. Griffith, M.E. Griffith, *Encountering the Sacred in Psychotherapy: How to Talk with People about their Spiritual Lives*, New York 2003; *Psychanalaysais and Religion in the 21st Century. Competitors or Collaborators?*, red. D.M. Black, London 2006; K.I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*, New York 2007; H.G. Koenig, *Medicine, Religion, and Health: Where Science and Spirituality Meet*, West Conshohocken 2008; *Integrating spirituality and religion into counseling: A guide to competent practice*, red. C.S. Cashwell, J.S. Young, Alexandria VA 2011; A.K. Jastrzębski, *Integrating Spirituality into Counseling. Methods and Practices*, New York 2023, jak i ze strony teologii: B. Goya, *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Bologna 2001; A. Cencini, *Psicologia e teologia*, Bologna 2017; J. Augustyn, *Ojcostwo: aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999; M. Dziewiecki, *Psycholog w konfesjonale*, Kraków 2012; K. Grzywocz, *Patologia duchowości. Od niezdrowej religijności do dojrzałej wiary*, Kraków 2020; A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać. O burzliwym związku psychologii i wiary*, Kraków 2021 – to tylko wybrane przykłady tego dialogu.

Słowa kluczowe: „Fides et ratio”, teologia, psychologia, *imago Dei*, człowiek, misterium.

Fides et Ratio: Theology Versus Psychology

Summary

In the encyclical „Fides et ratio”, John Paul II appealed for a return to a sincere dialogue between theology and philosophy. The current article attempts to respond to the Pope’s appeal, going a step further towards building a constructive dialogue between theology and psychology. Without minimizing the historical tensions between theology and psychology, the author turns to the interpretation of human existence, seeing in it the potential *locus* and *kairos* of these separate scientific disciplines, which meet inevitably, facing the mystery of humanity. In order to show possible ways of complementing theology and psychology, the author turns to spiritual theology and existential psychotherapy.

Keywords: „Fides et ratio”, theology, psychology, *imago Dei*, man, mystery.

Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Epilog*, Kraków 2010.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Kęty 2001.
- Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lubin 2003.
- Erwin E., *Philosophy & Psychotherapy*, London 1997.
- Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991.
- Frankl V.E., *Man’s Search for Ultimate Meaning*, New York 2000.
- Frankl V.E., *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, New York 1988.
- Greer S., *Self-Esteem and the Demoralized Self: A Genealogy of Self Research and Measurement*, w: *About Psychology. Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy*, red. D.B. Hill, M.J. Kral, Albany 2003, s. 89-108.
- Hill P.C., *Measurement Assessment and Issues in the Psychology of Religion and Spirituality*, w: *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, red. R.F. Paloutzian, C.L. Park, New York 2013, s. 48-74.
- Jalics F., *W szkole Jezusa. Cztery etapy duchowego rozwoju*, Kraków 2015.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 12.12.2023).
- Jastrzębski A., *Homo theomorphicus et theophoricus. Studium z receptywno-responywniej teorii duchowości*, Lublin 2015.
- Jastrzębski A., *Osoba a osobowość. Psychologiczne koncepcje osobowości w świetle klasycznej antropologii filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1(2009), s. 29-48.
- Jastrzębski A., *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii*, Warszawa 2011.
- Jastrzębski A., *Założenia ideologiczne szkół psychoterapeutycznych a światopogląd psychoterapeutów i pacjentów*, w: *Psychoterapia. Integracja*, red. L. Grzesiuk, H. Suszek, Warszawa 2010, s. 331-351.
- Jastrzębski A.K., *Integrating Spirituality into Counseling. Methods and practices*, New York 2023.
- Jastrzębski A.K., *Recent Developments in Understanding Spirituality as Exemplified by the Concept of Self-Transcendence*, „Verbum Vitae” 39(2021), nr 2, s. 513-523.
- Knudson A.C., *The Philosophy of Personalism*, New York-Cincinnati-Chicago 1927.

- Krapiec M.A., *Ja człowiek*, Lublin 1986.
- Krapiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Ladaria L.F., *Antropologia teologica*, Rome 2011.
- Lotz J.B., *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, Kraków 1985.
- Łosski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.
- Marcel G. *Być i mieć*, Warszawa 1986.
- Martin J., Sugarman J., *A Theory of Personhood for Psychology*, w: *About Psychology. Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy*, red. D.B. Hill, M.J. Kral, Albany 2003, s. 73-87.
- Merton T., *Domysły współwinnego widza*, Warszawa 1972.
- Pannenberg W., *Systematic Theology*, Edinburgh 1994.
- Pargament K.I., Exline J.J., *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy. From Research to Practice*, New York 2022.
- Ryan T., *Four Steps to Spiritual Freedom*, New York 2003.
- Scola A., Marengo G., López J.P., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005.
- Vitz P.C., *Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia*, Warszawa 2002.