

ROBERT KUGELMANN

**Psychologia
i katolicyzm**

HISTORIA RELACJI

PRZEŁOŻYŁ MAREK CHOJNACKI

WYDAWNICTWO WAM

Tytuł oryginału
PSYCHOLOGY AND CATHOLICISM
Contested Boundaries
Published in the United States of America
by Cambridge University Press, New York

© Robert Kugelmann 2011

© Wydawnictwo WAM, 2013

Konsultacja i opracowanie indeksów
dr Marek Majczyna

Redakcja
Artur Czesak

Projekt okładki
Sebastian Stachowski

ISBN 978-83-7767-804-6

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIEGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Wstęp

Psychologia jako nauka oraz zawód psychologa pojawiły się w połowie bądź przy końcu XIX wieku. Z całą swą różnorodnością – nie wyłączając różnych prywatnych wersji „psychologii popularnej” – psychologia jest jednym ze sposobów, na jakie we współczesnym świecie zadajemy pytania w rodzaju: „kim jestem?”, „czym tak naprawdę jesteśmy?”, „jak mam przeżyć swoje życie?”, „co sprawia, że jestem szczęśliwy, smutny, zmieszany, że ogarnia mnie lęk”? Pytania te stają przed nami nie tylko w formie abstrakcji; pojawiają się też w takich sytuacjach, jak leczenie, korekcja ludzkich postaw i zachowań, kierownictwo, doradztwo, terapia czy zarządzanie. Mimo iż psychologowie wielokrotnie dystansowali się od takich pytań – nazwijmy je filozoficznymi – nieuchronnie pojawiają się one wciąż na nowo we wszystkich odmianach psychologii, zarówno teoretycznych, jak i stosowanych. Psychologia stawia te pytania i psychologia na nie odpowiada. Pytając o ludzką naturę, o to, czym jest choroba psychiczna, poznanie, rozwój osobisty, jakie są cele i wyzwania właściwe okresowi dzieciństwa i starości, a także na wiele innych sposobów, psychologia konfrontuje się z niepokojącymi problemami dotyczącymi życia i śmierci.

Psychologia jest zatem dyscypliną etyczną, skoro etyka to dziedzina, w której staramy się dowiedzieć, jak powinniśmy żyć. Podręczniki, terapeuci i badacze w ten czy inny sposób doradzają nam, jak mamy się w życiu zachowywać. Co prawda, dostarczają nam jedynie informacji; jednakże informacje tego rodzaju stanowią *implicite* wskazania, co mamy robić: opis jest normatywny. Nie jest to oskarżenie pod adresem psychologii; przedstawiciele tej dziedziny bardzo starają się być obiektywni i bezstronni. Należy po prostu bezsprzecznie stwierdzić, że żadna z nauk opisujących i wyjaśniających ludzkie zachowanie i życie psychiczne nie może uniknąć wskazywania lepszych i gorszych sposobów działania, myślenia i odczuwania.

Z tych przyczyn psychologia zgłasza pewne roszczenia do obszarów, które zajmują już tradycje religijne – tradycje, które nie tylko twierdzą coś o naszej naturze i miejscu we wszechświecie, lecz także mówią nam, jak mamy działać, myśleć i odczuwać. Religie często okazują duszpasterską troskę o dusze chore, znieprawione i zbłąkane. Kościół katolicki nie jest w tym względzie wyjątkiem, mając za sobą długą historię definiowania ludzkiej natury i korygowania zasad rządzących naszym życiem. Gdy zatem w XIX wieku pojawiła się psychologia, gdy dyscyplina ta zaczęła się rozwijać, wyłaniając się w dość już określonej formie jako czynnik kształtujący życie ludzi w wieku XX, pomiędzy psychologią a myślą i tradycjami katolickimi musiały pojawić się rozbieżności i zbieżności. Filozoficzne założenia niektórych wybitnych psychologów okazały się na przykład doktrynami, które *Kodeks prawa kanonicznego* z roku 1917¹ (*Codex iuris canonici*, 1918) uznał za sprzeczne z wiarą katolicką. Niektóre praktyki psychoterapeutów, zachęcające pacjentów do myślenia i działania, zostały przez część dostojników kościelnych i psychologów katolickich uznane za niemoralne. Faktem jest, że psychologowie zaczęli się wypowiadać o rzeczach, które w Kościele uznane były za święte i pilnie strzeżone. Roszczenia psychologów do kompetencji w tych świętych dziedzinach nie mogły nie spotkać się ze sprzeciwem ze strony Kościoła, który od wieków w tych kwestiach nauczał i kierował ludźmi inaczej.

Przedmiotem tej książki są niektóre z owych konfliktów i rozbieżności. Przede wszystkim stara się ona pytać o to, co o relacji pomiędzy współczesną psychologią i katolicyzmem mieli do powiedzenia psychologowie, którzy byli też katolikami. Skupia się też szczególnie na tym, co w tej kwestii działo się w Stanach Zjednoczonych. Zarówno psychologia, jak i katolicyzm mają zasięg międzynarodowy, lecz w amerykańskim kontekście społecznym wystąpiły pewne cechy, które nadały opisanym tu relacjom szczególny charakter. Cechy wyróżniające kontekst amerykański, takie jak tradycje rozdziału Kościoła od państwa, nie występowały wszędzie; w niektórych krajach, w niektórych okresach reżimy polityczne narzucały ortodoksyjne reguły życia. Niekiedy bywały to reżimy katolickie. Do lat sześćdziesiątych XX wieku katolicy amerykańscy, wywodzący się przede wszystkim z grup imigrantów, odczuwali często potrzebę uzasadniania, że

¹ *Kodeks prawa kanonicznego* został ogłoszony 27 maja 1917 r. przez papieża Benedykta XV, a od 19 maja 1918 r. otrzymał moc obowiązującą (przyp. red.).

są zarazem katolikami i Amerykanami. W subkulturze katolickiej bardzo żywe było poczucie, że katolicy stanowią grupę mniejszościową. Towarzyszyło im zarówno przekonanie o wyższości tradycji i nauczania Kościoła, jak i poczucie niższości, zwłaszcza jeśli chodzi o udział w intelektualnym życiu narodu. Nasza opowieść nie może się jednak ograniczyć do tak określonych ram; zbyt wiele idei i zbyt wielu ludzi współtworzyło opisywaną przeze mnie historię. W kilku rozdziałach wspomnę o tym, co działo się w innych miejscach: w Belgii (omawiając początki psychologii eksperymentalnej w środowisku katolickim), we Francji (odnosząc się do pewnych zjawisk spirytualistycznych i cudów), w Irlandii (mówiąc o pierwszych reakcjach katolickich na psychoanalizę), a także w Szwajcarii i w Anglii (zwłaszcza w związku z jungistami katolickimi). Oczywiście ważną rolę w tej historii, od początku do końca, odgrywał Watykan, siedziba papieża i centrum Kościoła. Dokumenty papieskie wyznaczają granice jej istotnych etapów: encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* (1879/2003) wzywała do odnowy myśli tomistycznej i do jej pozytywnego zaangażowania we współczesny świat, a zwłaszcza we współczesną naukę. Dokument ten w jakiejś mierze namawiał do recepcji nowych idei i dlatego też pomógł uzasadnić uprawianie nowoczesnej psychologii w kręgach katolickich. Sobór Watykański II w latach sześćdziesiątych XX wieku wyznaczył kres pewnej epoki w sporze o granice pomiędzy psychologią i katolicyzmem; na nim też zakończę tę relację, choć opowiedziana w niej historia toczy się dalej. Po soborze dokonana się zasadnicza zmiana; zmieniały się potem poszczególne elementy, lecz relacje pomiędzy nimi pozostały te same. Wreszcie w konstytucji apostolskiej *Ex corde Ecclesiae* (1990/2007) Jan Paweł II postawił pytanie o znaczenie instytucji, które są zarazem akademickie i katolickie, co z zasady nie powinno rodzić sprzeczności. Dokument ten sugeruje rozważenie pewnych rozwiązań sytuacji, które niekiedy powodują trudności w relacjach pomiędzy psychologią i myślą katolicką.

Czytelnicy niekatolickcy, zwłaszcza ci, którzy nie są chrześcijanami, mogą zastanawiać się, jakie właściwie znaczenie mają zawarte w tej książce rozważania dla ogólniej pojętego zrozumienia kwestii relacji pomiędzy psychologią i religią. Relacje te są i pozostaną w przyszłości bardzo ważne. Zrozumienie jednej z historii konfliktów i współpracy pomiędzy nauką i religią – jakkolwiek byłyby one pojmowane – może rzucić nieco światła na obszar pełen dotąd niejasnych ogólników. Przeto zamiarem tej książki jest zbadanie pewnej konkretnej religii i jej relacji do konkretnych odmian

psychologii, które napotkała. Nie zakładam przy tym, że relacje pomiędzy psychologią i katolicyzmem można automatycznie uogólnić, przenosząc wnioski z badań nad nimi na relacje pomiędzy innymi religiami i innymi rodzajami nauk. Być może uogólnienie takie jest niemożliwe. Jeśli jednak opowiemy o konkretnych relacjach i o ich historii, być może opowieść ta odsłoni przed nami szersze perspektywy. Mając na uwadze ten ambitny zamiar, dodam, że by zrozumieć treść tej książki, nie trzeba być katolikiem ani psychologiem. Sprawy, o których w niej mowa, są ważne dla nas wszystkich.

Kwestia granic

Jak można mówić o problematyczności granic pomiędzy psychologią i Kościołem katolickim, skoro psychologia jest nauką empiryczną, której jedynym obowiązkiem i zadaniem jest odkrywanie faktów oraz przedstawianie wyjaśniających je teorii? Domena Kościoła to wierzenia i wartości. Ten podział zadań na domenę faktów i wartości to wciąż oczywisty, niekwestionowany sposób zapewniania sobie pokoju w naszych relacjach osobistych i społecznych. Jeśli pogląd ów, zwany naturalizmem, byłby właściwym ujęciem relacji pomiędzy psychologią i religią, to na pograniczu tych dziedzin można by się spierać wyłącznie o zamiary i władzę, lecz nie o wiedzę. Wynika to stąd, że wedle naturalizmu do pewnej wiedzy można dojść jedynie drogą badań właściwych naukom przyrodniczym. Natomiast jeśli chodzi o to, co *powinniśmy* robić – cóż, na to pytanie naukowiec nie potrafi odpowiedzieć, gdyż nie dotyczy ono faktów. Psycholog potrafi co najwyżej przewidzieć, jakie będą konsekwencje podejmowanych przez nas działań. To naturalistyczne założenie filozoficzne, leżące u podłoża wielu teorii i analiz psychologicznych, każe nam lekceważyć roszczenia do wiedzy psychologicznej wysuwane przez religię, gdyż religia nie bada niczego naukowo, jeśli w ogóle coś bada.

Mimo to od chwili, gdy powstała naukowa psychologia, odkąd istnieje psychoanaliza, zawód psychologa oraz pokrewne im zajęcia i teorie, zwierzchnicy Kościoła, filozofowie, teologowie, a także, i owszem, również psychologowie kościelni kwestionowali roszczenia psychologii do wiedzy i autorytetu naukowego. Przedstawiciele tych środowisk w różny sposób podawali w wątpliwość granice pomiędzy wiedzą psychologiczną

i wiedzą Kościoła. Niektórzy kwestionowali pogląd, że psychologia może być nauką przyrodniczą. Według innych, nawet jeśli, jak twierdzą niektórzy psychologowie, jest ona nauką empiryczną, podobnie jak biologia i fizyka, to myśliciele katoliccy, zarówno psychologowie, jak i niepsychologowie, wielokrotnie w ciągu ubiegłego stulecia podważali granice kompetencji psychologów. (Granice te kwestionuje się również w przypadku biologii i fizyki, jak o tym świadczą dysputy o ewolucji i stworzeniu świata.) Przyczyn tych sporów jest wiele, a najważniejsze z nich dotyczą przedmiotów badań różnych nauk. Nauki bowiem nie są jedynymi ujęciami, które dają nam dostęp do takich sfer, jak świat istot żywych, stanowiący przedmiot badań biologii, czy dziedzina rzeczy materialnych, będąca przedmiotem badań fizyki. Jeszcze bardziej wniosek ten narzuca się w przypadku psychologii, należy bowiem spytać, czym właściwie zajmuje się ta sporna dziedzina wiedzy? Przedmiot jej badań to zachowanie ludzi, ich doświadczenie, umysł, psychika i osobowość, to, co ludzie myślą, czują i robią. Cóż może być bardziej pokrewne najważniejszemu przedmiotowi troski Kościoła i wszelkich wspólnot religijnych? Wyznaczanie abstrakcyjnej granicy, wzdłuż której ma przebiegać podział zadań pomiędzy psychologią i Kościołem, niczego tu nie rozwiązuje. Wielokrotnie próbowano to robić; próby te doprowadzały tylko do tego, że podejmujący je badacze rozbijali się o skały na niespokojnym morzu zmagania o ludzkie istnienie. Psychologowie mają do czynienia z ludźmi z krwi i kości, często z ich najintymniejszymi obawami i pragnieniami. Podobnie ma się rzecz z Kościołem, któremu leży na sercu los, jaki spotka tych samych ludzi w wieczności. Jak więc ma być możliwe wyraźne, jasne rozgraniczenie kompetencji? Jak można wytyczać granice tam, gdzie chodzi o ludzkie myśli, uczucia i czyny?

Najważniejsze pęknięcie: modernizm i psychologia

Dwie najistotniejsze cechy nowego porządku to duch naukowości i ruch demokratyczny – nowa koncepcja prawdy i nowa koncepcja władzy i rządów.

George Tyrrell, *Medievalism*, 1908, s. 120

W rozdziale tym zajmiemy się narracją modernizmu, dominującą w minionym stuleciu w debatach pomiędzy psychologią i religią, a zwłaszcza religią chrześcijańską. Dla Freuda psychoanaliza była logiczną spadkobierczynią religii, gdyż zapewniała racjonalne podstawy zdrowia psychicznego i zachowań moralnych. Dla niektórych chrześcijan psychologia (i oczywiście psychoanaliza) jest namiastką religii, wynalezioną przez ludzi rozczarowanych religią i zwalczających koncepcję Objawienia Boga. Wielu twórców psychologii eksperymentalnej, psychoanalizy i psychologii humanistycznej było modernistami. W kręgach katolickich modernizm uznaje się dziś za dawne oskarżenie, pochodzące z czasów wewnętrznych sporów kościelnych z początków XX wieku. Szczytowy moment tych sporów przypadł na czas pontyfikatu papieża Piusa X, który starał się bronić wiary przed przewrotnymi wpływami działającymi w Kościele modernistów. Zważywszy na to, że na Soborze Watykańskim II Kościół pojednał się ze światem współczesnym, otwierając się zwłaszcza na nauki humanistyczne, problem modernizmu może wydawać się nieaktualny. Mimo to oskarżenia o modernizm wciąż pojawiały się w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Co więcej, do chóru oskarżeń o modernizm pod adresem psychologii przyłączyli się niektórzy niekatolicki psychologowie chrześcijańscy. Reakcją na te oskarżenia stanowi rozwój poradnictwa chrześcijańskiego i programów psychologii chrześcijańskiej, którym towarzyszy krytyka laickich założeń głównego nurtu psychologii. Psychologia chrześcijańska,

uważana niegdyś za ekscentryczną kontestację psychologii, staje się dziś coraz bardziej popularna. Modernizm to termin bardzo niejasny, a jego użycie przez Kościół przypomina sposób, w jaki politycy amerykańscy mówili niegdyś o czyhającym wszędzie niebezpieczeństwie komunizmu (modernizmu, który uzyskał władzę polityczną). Trudno mówić o modernizmie, gdyż nawet dzisiaj, jak zauważa Cadegan (2002), sposób mówienia o związanych z nim wydarzeniach wyraża obecne podziały w Kościele, przez co „w obecnym kontekście niemożliwa jest neutralna ocena modernizmu w teologii i jego potępienia” (s. 100). Prześledzimy historię kryzysu modernistycznego, zwracając szczególną uwagę na to, jak wpłynął on na pozycję psychologii w Kościele. Rozdział ten zakończymy pytaniem, czy kryzys modernistyczny rzeczywiście się skończył.

Wielu niekatolikom i niechrześcijanom spór ten może wydawać się burzą w szklance wody, zwłaszcza jeśli skłaniają się ku poglądom modernistycznym. Czy korekta prymitywnych, średniowiecznych wierzeń w jasnym świetle odkryć współczesnej nauki nie jest rzeczą właściwą? Czytelników, którzy tak sądzą, prosiłbym, by na razie zawiesili swój sąd, i to z kilku powodów. Po pierwsze, przedmiotem badań nad dziedziną pogranicza, jakich się podjęliśmy, jest właśnie natura tego, co uznaje się za wiedzę; analizowany tu przykład pogranicza psychologii i katolicyzmu może wnieść też pewien wkład w inne, podobne kontrowersje. Po drugie, spory o obszary pograniczne toczą się dziś w kontekście ogólnoswiatowych konfrontacji i wymiany pomiędzy tradycjami kulturowymi; wiemy już, jak widać choćby z przykładu psychologii kulturowych, że zachodnia psychologia naukowa nie może w dobrej wierze rościć sobie prawa do powszechnej obowiązywalności. Po trzecie, zważywszy na to, że w ostatnich latach mieliśmy do czynienia z coraz powszechniejszą kontestacją autorytetu poznawczego nauki, warto raz jeszcze przeanalizować rzetelnie uzasadnione zastrzeżenia, które niegdyś wysuwano pod adresem twierdzeń formułowanych w imieniu nauki, nawet jeśli dziś sądzimy, że zastrzeżenia te były chybione. Myślenie polega przede wszystkim na argumentacji, a zastrzeżenia, o których mowa, były poważne, choć miały charakter nie tylko racjonalny, lecz także polityczny. Wreszcie, ogólniej rzecz ujmując, kryzys modernistyczny w Kościele katolickim stanowił ważny epizod szerszej debaty, jaka w społeczeństwach zachodnich toczyła się i toczy wokół sekularyzacji. Sekularyzacja nie jest zjawiskiem jednolitym, jak to przedstawiają niektóre ujęcia; proces wyznaczania granic autonomicznej,

świeckiej sfery publicznej, wolnej od wtęretów sakralnych i religijnych, jest jedną z istotnych cech współczesnego życia. Trzeba pamiętać, że rozdział Kościoła i państwa, nauki i religii, sacrum i profanum, nie jest jedynie dziełem rozumu, którego dokonały ruchy w rodzaju osiemnastowiecznego oświecenia; rozdział ten rodził się w krwawych walkach, stanowiących reakcję na inne krwawe zdarzenia. W konfliktach tych katolicy, podobnie jak protestanci, byli po obu stronach barykady. By pojąć, czym w istocie był kryzys modernistyczny, musimy uświadomić sobie szok, jaki niosły ze sobą te akty przemocy. Jeśli sekularyzacja, by użyć tytułu książki Marjorie Hope Nicolson (*The breaking of the circle*, 1960), była przełamaniem zamkniętego kręgu, to w pewnym istotnym sensie owym przełamanym kręgiem był właśnie świat katolicki. Przemoc i jej skutki odbijają się echem przez pokolenia. Słysząc je także i dziś. Do dziś trwa też dyskusja.

Trwały ślad modernizmu

Benedict J. Groeschel CFR¹ jest znanym pisarzem, kierownikiem duchowym i psychologiem pastoralnym. Napisał między innymi książkę pod tytułem *Duchowy rozwój* (1998), w której analizuje przebieg rozwoju zarówno psychologicznego, jak i duchowego, nawiązując do prac współczesnych psychologów, takich jak Erik Erikson, i do analiz trzech etapów życia duchowego w tradycji katolickiej: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Książka Groeschela stanowi próbę przeniesienia najlepszych osiągnięć psychologii na rozległy grunt katolickiej refleksji nad duchowością. Mówiąc o „religii dorosłości”, zestawia ze sobą dwóch wybitnych przedstawicieli katolicyzmu angielskiego, Johna Henry’ego Newmana i George’a Tyrrella. Pierwszy z nich, jak twierdzi Groeschel, osiągnął duchową dojrzałość, podczas gdy drugi, wedle świadectwa swego przyjaciela, barona Friedricha von Hügel, „zmarł jako człowiek zgorzkniały. Był tragicznym przykładem wiecznej walki dorosłego nastolatka, który nie potrafił uczynić skoku, by wierzyć i kochać, i żył w związku z tym życiem nie rozwią-

¹ CFR, Wspólnota Franciszkańskich Braci Odnowy (*the Community of the Franciscans of the Renewal*) lub Zakon Braci Franciszkanów Maryi Niepokalanej to katolicki zakon franciszkański, złożony z kapłanów i braci.

zanego konfliktu i gniewu” (s. 113-114)². Groeschel uważa, że Tyrrell był racjonalistą, i tłumaczy, co to oznacza dla dojrzałości duchowej:

Różnica pomiędzy Newmanem a Tyrrellem tkwi prawdopodobnie w tym ogromnym skoku ku religii dojrzałej – przekroczeniu samego siebie, albo, jak kto woli, śmierci własnego ja. (...) Dziecięcy odruch, by kierować Bogiem przez modlitwę i uczynki, jak również próby młodzieńczego umysłu, by kontrolować go poprzez domysły i zrozumienie, muszą znaleźć kres (s. 115).

Nieobeznany ze sprawą czytelnik bez wątpienia zgodzi się z zaproponowanym tu przez Groeschela rozróżnieniem pomiędzy duchowością młodzieńczą i dojrzałą, przyznając, że wielu dorosłych rzeczywiście nie umiera dla siebie samych, by móc żyć naprawdę. Kim jednak był George Tyrrell? Skąd ten przykład?

George Tyrrell (1861-1909) urodził się w biednej rodzinie protestanckiej w Dublinie w Irlandii. Zafascynowany liturgią katolickiej mszy, jako młody człowiek (w roku 1879) nawrócił się na katolicyzm, wstąpił w roku 1891 do zakonu jezuitów i został księdzem. Tyrrell był znakomitym pisarzem i, jak o tym świadczą wszystkie dostępne źródła, trudnym człowiekiem. W swej biografii poświęconej modernistom katolickim, Marvin R. O’Connell (1994) pisze o Tyrrellu:

Coraz bardziej spostrzegał swoją rolę jako posługę wobec chrześcijan, którzy uznali, że tradycyjny model wyrazu treści religijnych nie da się pogodzić ze współczesną kulturą. Nauka wywołała w tych ludziach kryzys wiary, na który, jak uznał Tyrrell, Kościół instytucjonalny zbyt często odpowiadał czystą abstrakcją, a nawet czystym nonsensem (s 189).

Tyrrell popadł w konflikt z Watykanem i po potępieniu modernizmu został ekskomunikowany w roku 1907 (od jezuitów odszedł, lub został wyrzucony, już wcześniej, w roku 1906) za swą krytykę encykliki papieskiej³ z tego samego roku, *Pascendi Dominici gregis* (Pius X, 1907/2002). Gdy zmarł w roku 1909, odmówiono mu pogrzebu na cmentarzu katolickim,

² Zdaje się, że i sam baron von Hügel odegrał w kryzysie modernistycznym dość głośną rolę. Por. McKeown, 2002, s. 120-123.

³ Encyklika to list oficjalny skierowany przez papieża do biskupów. Listy tego rodzaju dotyczą zagadnień wiary i moralności i uznawane są w Kościele za obowiązujące.

choć udzielono mu ostatniej posługi. W postaci tej musiało być jednak coś więcej niż tylko chroniczna niedojrzałość duchowa, gdyż w tym samym fragmencie, który cytuje Groeschel, baron von Hügel, czternaście lat po śmierci Tyrrella, uznaje jego wkład w swe najważniejsze dzieło *The mystical element of religion* („Mistyczny wymiar religii”, 1923): „Odszedł ojciec Tyrrell, który bardzo hojnie służył mi pomocą, zwłaszcza w kwestii stanów mistycznych i Tomasza z Akwinu, na długo przedtem, nim nad jego głową rozpełtała się burza, a jego własna gwałtowność częściowo przyćmiła siłę i integralność tego urodzonego mistyka” (s. vii)⁴. By zrozumieć, co się z nim stało, musimy przyjrzeć się kryzysowi modernistycznemu.

Zapowiedź kryzysu modernistycznego

Kryzys modernistyczny, w ścisłym tego słowa znaczeniu, trwał w Kościele katolickim od ostatnich lat XIX wieku do pierwszych lat wieku XX. Zbiegł się mniej więcej z okresem pontyfikatu Giuseppe Sarto, który panował na tronie papieskim jako Pius X (1903-1914). Jego korzenie sięgają głębiej; poprzedziła go utrata władzy politycznej przez Watykan w połowie XIX wieku i wynikała stąd konieczność redefinicji miejsca Kościoła w nowoczesnym świecie. Połowa wieku XIX to okres politycznej zawieruchy, w wyniku której państwo kościelne zostało przejęte przez nowo powstałe państwo włoskie w roku 1870. Wydarzenie to utrwaliło sprzeciw papieża wobec nowych rządów, a papież Pius IX zabronił katolikom brania udziału we włoskich wyborach. W czasie tej inwazji obradował Sobór Watykański I. Najważniejszym owocem tego soboru była deklaracja nieomyłności papieża w pewnych ściśle określonych okolicznościach⁵ oraz jego prymatu jako

⁴ Jak pisze O’Connell (1994), Tyrrell włożył wiele pracy w redakcję „Mistycznego wymiaru religii” von Hügela: „Pracował pilnie nad [książką] sześć godzin dziennie, starając się, by była czytelna. Starał się też szanować werbalne deklaracje von Hügela, że mimo wszystkich jego błędów należy utrzymać autorytet Kościoła instytucjonalnego – mimo iż sam von Hügel dawno już w to nie wierzył” (s. 331). Z powodu swej sytuacji (nie był już jezuitą i nie znalazł się biskup, który przyjąłby go do swojej diecezji) pisał do barona: „Nalegam, by usunął pan z tekstu moje nazwisko, które pojawia się w pańskim rękopisie w dwóch czy trzech miejscach” (cyt. za: tamże, s. 332). Czyż to żądanie wymazania wszelkich śladów po sobie nie dowodzi duchowej dojrzałości?

⁵ Okoliczności te zachodzą wówczas, gdy papież zabiera głos oficjalnie, *ex cathedra*, w sprawach wiary i moralności. Od chwili, gdy Sobór Watykański I ogłosił dogmat o nieomyłności papieża, zdarzyły się dwie takie sytuacje.

następcy św. Piotra. Właśnie wówczas, gdy papież stracił władzę świecką, zwiększyła się jego władza w Kościele, a papież stał się nieomal monarchą absolutnym. Wraz z rozwojem nowoczesnych środków transportu i komunikacji (kolej, telegraf itd.) zwiększył się też zasięg oddziaływania Watykanu i jego kurialnej biurokracji.

W parze z problemami, jakie władze kościelne miały w Europie, która coraz bardziej wchodziła w nowoczesność, szła reakcja na ówczesne trendy filozoficzne. W roku 1864, kilka lat przed Soborem Watykańskim I, Pius IX ogłosił „Syllabus błędów” (Pius IX, 1864/1998), zawierający osiemdziesiąt twierdzeń, które Kościół uznaje za błędne. Wśród nich były i takie tezy, związane z tematem naszych obecnych rozważań:

9. Wszystkie bez różnicy dogmaty religii chrześcijańskiej są przedmiotem wiedzy naturalnej lub filozofii, a rozum ludzki wykształcony historycznie, na mocy swoich przyrodzonych możliwości i zasad, jest w stanie dojść do prawdziwego poznania wszystkich, nawet najskrytszych dogmatów, o ile dogmaty te przedłożone byłyby rozumowi jako przedmiot [badań]. (...)

13. Metoda i zasady uprawiania teologii przez dawnych mistrzów scholastyki całkiem nie odpowiadają potrzebom czasów obecnych ani postępowi nauk (tamże, s. 113-118).

Syllabus przeciwstawiał się racjonalizacji religii, negacji jej nadprzyrodzonego pochodzenia oraz twierdzeniu, że ludzki intelekt „na mocy swoich przyrodzonych możliwości” może pojąć dogmatyczne prawdy o Bogu. Krytykował dociekania stosujące przyrodzone metody naukowe do spraw spoza dziedziny nauki, broniąc sposobów filozofowania „dawnych mistrzów scholastyki”. Wyrażając swoje obawy w taki właśnie sposób, syllabus kwestionował autonomię badań naukowych, w tym także badań historycznych. Rzucał cień podejrzenia także i na nową psychologię, gdyż metody nauk przyrodniczych stosowała ona do dziedziny duszy i poddawała wierzenia religijne badaniom naukowym.

Odrodzenie tomizmu: reakcja na polityczne i intelektualne przemiany nowoczesnego świata

Gdy w roku 1878 Gioacchino Pecci został papieżem, przybierając imię Leona XIII, jednym z jego pierwszych aktów stało się wezwanie teolo-

gii i filozofii katolickiej do powrotu do doktryny św. Tomasza z Akwinu, trzynastowiecznego myśliciela, uznawanego za twórcę syntezy myśli arystotelesowskiej i chrześcijańskiej. Encyklika *Aeterni Patris* oficjalnie zainauguowała epokę neoscholastyki. Ustanawiając erę neoscholastyki, Leon XIII nie tylko zalecał powrót do tak zwanych syntez średniowiecznych (co czyniło jego wybór „scholastycznym”), lecz także dialog i przyswojenie sobie tego, „co jest najlepsze we współczesnej myśli” (McCool, 1989, s. 9) w ogóle, a w szczególności w nauce (co uzasadnia przedrostek „neo-”). Odrodzenie neoscholastyczne końca XIX wieku stanowiło świadomy wysiłek zwrócenia się ku współczesnemu światu. Katolicka myśl filozoficzna powstająca wcześniej w tym samym wieku była przede wszystkim kartezjańska⁶, a nie scholastyczna; były też inne nurty, takie jak fideizm⁷, znacznie ograniczający rolę rozumu ludzkiego. Leon XIII rozumiał, że w problemach filozoficznych chodzi o sprawy, których zasięg wykracza poza ściany sal wykładowych. Na ich szali znalazł się los współczesnego świata:

2. Gdyby zechciał ktoś zwrócić swoją uwagę na nędzę moralną naszych czasów i dokładnie rozważyć bieg rzeczy w sprawach prywatnych i publicznych, ten z pewnością przekona się niezawodnie, że właściwa przyczyna zła, zarówno tego, którym już jesteśmy uciskani, jak i tego, którego bardzo się obawiamy, tkwi w tym, że przewrotne ustalenia o rzeczach boskich i ludzkich, już wcześniej wywiedzione z różnych szkół filozoficznych, przeniknęły już teraz niemal za powszechnym przyzwoleniem do wszystkich warstw społeczeństwa. A że ludzka natura ma to do siebie, że w swym działaniu postępuje za rozumem, przeto jeśli rozum w czymś zbłądzi, to i za nim wola może łatwo w tym upaść. Również i tak się zdarza, że przewrotność mniemań, które mają swoją siedzibę w rozumie, wpływa na poczynania ludzkie i je deprawuje (papież Leon XIII, 1879/2003, s. 6).

Od początku odrodzenia scholastycznego kluczowe w nauczaniu filozoficznym stały się kwestie polityki, nauki i wiary, a powstały w ten sposób horyzont intelektualny miał wpłynąć także na psychologię.

⁶ Kartezjańska, to znaczy zakorzeniona w tradycji filozoficznej wywodzącej się od Kartezjusza. Główna różnica pomiędzy kartezjanizmem i tomizmem sprowadza się do tego, że kartezjanizm wprowadzał radykalne oddzielenie duszy od ciała i kładł nacisk na zagadnienia epistemologiczne.

⁷ Fideizm to „termin filozoficzny oznaczający taki system filozofii czy postawę umysłu, która negując, że rozum ludzki może bez pomocy z zewnątrz osiągnąć pewność, twierdzi, że fundamentalny akt ludzkiej wiedzy polega na akcie wiary, a najwyższym kryterium pewności jest autorytet” (Sauvage, 1909, s. 68).

Był to jeden z aspektów odrodzenia neoscholastycznego. Inny aspekt polegał na obronnym geście konfrontacji ze współczesnym światem w wymiarze politycznym i intelektualnym. Postawę obronną zajęto nie bez powodu, gdyż dyskurs naukowy, a nawet scjentyistyczny, często skrywał uczucia antyreligijne. Co więcej, naukę utożsamiano często z dążeniem do zastąpienia władzy monarchów i arystokratów bardziej demokratycznymi i reprezentatywnymi formami rządów. Neoscholastyka stanowiła przeto bastion oporu stawianego temu dziedzictwu francuskiego oświecenia. Z punktu widzenia Watykanu ataki na papieża jako świeckiego władcę i jako patriarchę duchowego były dwiema postaciami tej samej walki. Jak wyjaśnia Lester Kurtz (1986):

Linie podziału dziewiętnastowiecznych zmagani przebiegały często w ten sposób, że z jednej strony definiowano pokrewieństwo poglądów w kwestiach naukowych i religijnych, z drugiej szukano różnych aliansów politycznych i społecznych. Jeśli ktoś był zwolennikiem zastąpienia monarchii republiką, zwłaszcza we Francji, to oczekiwano, że będzie przeciwnikiem katolicyzmu i opowie się za rozwojem badań naukowych, zaś większość tych, którzy zdecydowani byli bronić wiary katolickiej, skłonna była zwalczać republikanizm i naukę oraz bronić monarchii. Duchowieństwo używało monarchicznych wzorców autorytetu, by bronić ortodoksji, podobnie jak antyklerykałowie odwoływali się do naukowych metod badawczych, atakując ortodoksję i monarchię, którą ortodoksja legitymizowała (s. 13-14).

Neoscholastyka, wracając do „*philosophia perennis*, stworzonej przez Greków i doprowadzonej do doskonałości przez wielkich nauczycieli średniowiecza” (de Wulf, 1911, s. 746), starała się uleczyć rany zadane przez oświecenie i rewolucję francuską, łącząc nowoczesność z myślą średniowiecza, w ogromnym stopniu błędnie interpretowaną (McCool, 1994, s. 2). Jeśli zatem z jednej strony neoscholastyka starała się zintegrować nową naukę z odwieczną filozofią, to z drugiej strony próbowała chronić doktrynę Kościoła, wyrażaną w kategoriach tomistycznych, przed niszczącymi skutkami nauki, zwłaszcza nauki stosowanej do dziedziny teologii.

Ta podwójna misja neoscholastyki dawała możliwości bardzo różnych zastosowań. W wydaniu Désiré Merciera, którego Leon XIII w roku 1882 mianował szefem *Institut supérieur de philosophie* na uniwersytecie w Lozanium, neoscholastyka podjęła próbę integracji odkryć nauk przyrodniczych z myślą tomistyczną. Wysiłki te najbardziej dawały o sobie znać

w dziedzinie psychologii. Sam Mercier, wracając z Rzymu po spotkaniu z papieżem i wybitnymi neoscholastykami, spędził jakiś czas w Paryżu, studiując w roku 1882 u Jean-Martina Charcota. Słynny neurolog prowadził kontrowersyjne wówczas badania nad histerią i hipnozą. W roku 1882 hipnoza, wcześniej potępiana i wyśmiewana przez prawie cały XIX wiek w medycznych kręgach akademickich, stała się, także dzięki Charcotowi, uznaną procedurą medyczną (Ellenberger, 1970, s. 90). Choć wybór Merciera, który zdecydował się odbyć krótki kurs psychologii u Charcota, był zrozumiały, zważywszy na jego reputację, to był też dość problematyczny. Jak wyjaśnia Ellenberger, Charcot „piętnowany był przez duchowieństwo i katolików jako ateista (...), niektórzy ateści natomiast uważali, że jest nazbyt uduchowiony” (s. 96). To, czy Charcot rzeczywiście był ateistą, nie ma tu szczególnego znaczenia, gdyż już samo podejrzenie o ateizm mogło odwieść Merciera od zamiaru studiowania pod jego kierunkiem, zważywszy na delikatne położenie, w jakim znalazł się teraz sam Mercier. Także i w innych kwestiach Mercier wykazał się otwartością na nowoczesną myśl psychologiczną, pomimo iż bardzo odbiegała ona od filozofii neoscholastycznej; świadczy o tym jego entuzjastyczna opinia o „Odmianach doświadczeń religijnych” Williama Jamesa (1903/2011; por. Misiak i Staudt, 1954, s. 41). Według Merciera neoscholastyka miała pomagać w otwarciu się na nowoczesną naukę, a nie od niej odgradzać.

Pouczające są szczegóły historii studiów Merciera u Charcota po tym, jak Leon XIII powierzył mu misję wprowadzenia programu tomistycznego w Lowanium.

W tamtych czasach obserwacje i teorie Charcota na temat przypadków chorób nerwowych leczonych w szpitalu La Salpêtrière w Paryżu budziły w świecie nauki powszechne poruszenie. Jak Mercier mógł oddać się badaniu doświadczeń słynnego lekarza? Jaki mógł być pożytek z tych badań? Dla chcącego nie ma nic trudnego. Młody profesor zapuścił brodę, przebrał się w świeckie ubranie i wyruszył do Paryża. Kilka dni później na wykładach Charcota można było spotkać młodego człowieka noszącego się elegancko, lecz dość prosto (pomimo spinki do fularu, ozdobionej dwoma orłami). Człowiek ten znany był jako doktor Mercier. W rzeczywistości był to kanonik lowański (Laveille, 1928, s. 28).

Jan Goldstein (1982) szkicuje tło medyczne i polityczne, dzięki któremu łatwiej zrozumieć, dlaczego Mercier musiał w tych okolicznościach

zdjąć strój duchowny. Charcot został w roku 1882 mianowany pierwszym profesorem chorób układu nerwowego przez antyklerykalny rząd Trzeciej Republiki. Paul Bert, ówczesny minister edukacji publicznej i religii, „był w swych badaniach fizjologicznych zdeklarowanym pozytywistą” (s. 233); zwolennikiem tej opcji filozoficznej był też Charcot. W tym samym czasie Désiré-Magloire Bourneville, „doskonale połączenie psychiatry z politykiem” (s. 223), prowadził kampanię na rzecz laicyzacji francuskich szpitali; jego program zrealizowano w Paryżu w roku 1883. Wreszcie pomiędzy psychiatrami i duchownymi istniała wówczas zawodowa rywalizacja: „duchowni byli przecież tradycyjnymi lekarzami duszy, a zatem poważnymi rywalami parweniuszy, jakimi w tym fachu byli psychiatrzy” (s. 230). Podjęta w tych okolicznościach przez Merciera decyzja o odbyciu studiów u Charcota była zatem wyrazem jego wiary w system tomistyczny, który miał przyswoić sobie nowoczesną naukę, pozbawiając ją zarazem błędnych założeń filozoficznych.

Nie można powiedzieć, by wszyscy neoscholastycy mieli tak przychylny stosunek do nowoczesnej nauki. By zrozumieć owo inne, bardziej defensywne zastosowanie neoscholastyki, należy zwrócić uwagę na jej stosunek do dogmatycznej doktryny Kościoła. Według neoscholastyki filozofia osiągnęła swój szczyt w średniowieczu; po tym okresie następowała już tylko jej degradacja. Odrodzenie tomistyczne było odpowiedzią Kościoła na rosnącą popularność innych systemów filozoficznych, w tym i systemu Kanta, który podawał w wątpliwość zdolność rozumu ludzkiego do poznawania Boga. Neoscholastycy twierdzili, że prawda istnieje, a umysł ludzki zdolny jest ją pojąć. Twierdzenie to odnosiło się także do dogmatów: „Dogmaty Kościoła, takie jak prawda o istnieniu Boga, o Trójcy Świętej, o wcieleniu, o zmartwychwstaniu Chrystusa, o sakramentach, o sądzie ostatecznym itd. odnoszą się do obiektywnej rzeczywistości i są rzeczywiste tak samo, jak fakt, że August był cesarzem rzymskim, a George Washington pierwszym prezydentem Stanów Zjednoczonych” (Coghlan, 1909, s. 90).

Wyznając takie poglądy, neoscholastycy mogli się pokusić o określenie relacji pomiędzy teologią i filozofią. W czasach kryzysu modernistycznego Pohle (1912) pisał:

Sobór Watykański [I] (...) uroczyście ogłosił, że obie nauki [tj. teologia i filozofia] różnią się zasadniczo nie tylko co do swych zasad poznawczych (wiara i rozum) i przedmiotów (dogmaty, prawdy rozumu), lecz także co

do swego motywu (autorytet Boga, dowody) i ostatecznego celu (wizja uszczęśliwiająca, naturalne poznanie Boga). Jaka jest jednak ścisła definicja relacji pomiędzy tymi naukami? Pochodzenie i godność teologii objawionej zakazują nam przyznawania filozofii pozycji wyższej, czy choćby tylko równorzędnej. Tam, gdzie filozofia styka się z objawieniem, podległość tę podkreślano jeszcze bardziej, co znalazło swój wyraz w maksymie *philosophia est ancilla theologiae* (s. 583).

Jaka jednak odmiana filozofii najlepiej sprawdza się w roli „służebnicy teologii”?

Można powiedzieć, że teologia jest królową, filozofia zaś szlachetną damą dworu, która pełni wobec swej pani najcenniejszą i najwartościowszą posługę; bez jej pomocy królowa znalazłaby się w bardzo beznadziejnym i kłopotliwym położeniu. To, że Kościół, badając różne systemy, powinien wybrać filozofię, która najlepiej odpowiada jego własnej doktrynie objawionej i dowodzi swej prawdziwości uznając istnienie Boga osobowego, nieśmiertelność duszy i prawo moralne, jest rzeczą tak naturalną i oczywistą, że nie wymaga żadnego usprawiedliwienia. Taka filozofia istniała jednak u starożytnych pogan; do najwyższej doskonałości doprowadził ją Arystoteles (tamże).

Metoda scholastyczna stara się przybliżyć dogmat rozumowi ludzkiemu, nie zapominając przy tym o konieczności zakotwiczenia interpretacji dogmatu w tradycji Kościoła:

Podejmując się tego zadania, teolog nie może szukać pomocy nowoczesnej filozofii z jej wiecznymi niejasnościami, lecz powinien odwołać się do chwalebnej przeszłości własnej dyscypliny. Czymże są współczesne systemy filozoficzne – sceptyczny krytycyzm, pozytywizm, panteizm, monizm itd. – jeśli nie dawnymi błędami w nowej postaci? Teologia katolicka czyni słusznie, trzymając się jedynie prawdziwej i wiecznej filozofii zdrowego rozsądku, zapoczątkowanej przez boską opatrność w szkole sokratejskiej, doprowadzonej do najwyższej doskonałości przez Platona i Arystotelesa i oczyszczonej z najdrobniejszych śladów błędu przez scholastyków z trzynastego wieku (tamże).

Stanowisko to zwracało się nie tylko przeciwko sceptycznym filozofom nowoczesnym, w tym także i przeciw modernistom, uznającym, że prawdy

wiary należy rozumieć w świetle myśli współczesnej, zwłaszcza naukowej, lecz także przeciw politycznym implikacjom tych poglądów. Atak na pozycję społeczną Kościoła był zarazem atakiem na jego dogmaty. Według McCoola (1994) neoscholastyka „w rękach teologów [mogła stać się narzędziem] (...) zespalającym różne części teologii katolickiej w jedną, zwartą całość; mogła też dostarczyć skutecznych argumentów w polemice z wrogami Kościoła (s. 34).

Spis treści

Podziękowania	5
1. WSTĘP	9
Kwestia granic	12
Granice nauki	13
Nauka i religia w szerszej perspektywie	17
Granice pomiędzy psychologią i religią	19
Rozdział pomiędzy psychologią a filozofią i teologią	22
Psychologia powiązana z filozofią i z teologią	25
Psychologia chrześcijańska	28
Psychologia zamiast religii	30
Granice psychologii i religii dzisiaj?	32
Perspektywa krytyczna	33
Rzut oka na problem relacji pomiędzy psychologią i katolicyzmem: problematyczność granic	38
Rozdział 2. Najważniejsze pęknięcie: modernizm i psychologia	39
Rozdział 3. Psychologia neoscholastyczna	40
Rozdział 4. Psychologia jako pogranicze: katolicyzm, spirytualizm i nauka	41
Rozdział 5. Psychoanaliza a siła woli	42
Rozdział 6. Z głębokości: wyzwanie Carla G. Junga i reakcje katolickie ..	44
Rozdział 7. Instytucjonalizacja związków pomiędzy psychologią a katolicyzmem	46
Rozdział 8. Psychologia humanistyczna i katolicyzm: dialog i konfrontacja	47
Rozdział 9. Strefy wymiany wiedzy pomiędzy psychologią i katolicyzmem	48
Rozdział 10. Rozdroże	49
Czy istnieje psychologia katolicka?	50
2. NAJWAŻNIEJSZE PĘKNIĘCIE: MODERNIZM I PSYCHOLOGIA	53
Trwały ślad modernizmu	55
Zapowiedź kryzysu modernistycznego	57
Odrodzenie tomizmu: reakcja na polityczne i intelektualne przemiany nowoczesnego świata	58
Modernizm	64
Modernizm psychologiczny Tyrrella	65
Wkład Tyrrella w psychologię religii	67
Modernizm, synteza wszelkich herezji	73

Konsekwencje kryzysu modernistycznego dla psychologii	78
Ostrożne stanowisko Misiaka i Staudt	78
Progresywny neoscholastycyzm Merciera	80
Cięż modernizmu nad Mercierem	82
Merciera krytyka psychologii	84
„Historia psychologii nowożytnej” a krytyka modernizmu w „Pascendi”	85
Agnostycyzm i pozytywizm	86
Idealizm i filozofia immanencji	88
Teoria ewolucji	89
Wnioski	91
Podejrzana nauka	92
Czy kryzys się skończył?	93
3. PSYCHOLOGIA NEOSCHOLASTYCZNA	97
Filozoficzna psychologia neoscholastyczna	99
Kwestia duszy w psychologii empirycznej	99
Wiara i rozum	100
Dusza	101
Kwestie pograniczne	103
Neoscholastyka i nowa psychologia	104
Neoscholastyka Merciera	104
Rozum i wiara	105
Analiza i synteza	106
Neoscholastyczna psychologia Merciera	107
Izolacja katolików w świecie nauki	107
Autonomia psychologii eksperymentalnej	109
Hierarchiczna relacja pomiędzy psychologią filozoficzną i nauką	110
Zmienny i niezmienny charakter myśli filozoficznej	111
Znaczenie wizji Merciera	113
Psychologia neoscholastyczna w kontekście amerykańskim	114
Filozoficzny i naukowy wymiar psychologii neoscholastycznej	119
Krytyka filozoficznych założeń psychologii naukowej	119
Relacje pomiędzy psychologią filozoficzną i nauką	122
Empiryczna psychologia neoscholastyczna	126
Akademicka psychologia neoscholastyczna	126
Psychologia neoscholastyczna w podręcznikach	126
Tradycja eksperymentalna	131
Neoscholastyczna psychologia poznawcza	132
Psychologia poznawcza Moore’a	133
Struktura „Psychologii poznawczej” Moore’a	134
Eksperymentalne badania Moore’a nad poznaniem	135
Badania eksperymentalne nawiązujące do prac eksperymentalnych Moore’a	137

Badania statystyczne Moore'a	139
Badania dotyczące poznania na katolickim uniwersytecie w Waszyngtonie	140
Praktyki badawcze psychologii neoscholastycznej	141
Czy psychologia Moore'a była zbyt tomistyczna? A może była za mało tomistyczna?	142
Szerzej rozumiana społeczność katolicka – zastosowania praktyczne psychologii neoscholastycznej	145
Późniejsze badania eksperymentalne	150
Zmierzch psychologii neoscholastycznej	151
Autonomia psychologii a autonomia psychologów katolickich	154
Zmierzch filozofii neoscholastycznej	159
Od neoscholastyki do fenomenologii i psychologii humanistycznej	160
Losy duszy, czyli raz jeszcze o psychologii i religii	166
Wnioski	168
4. PSYCHOLOGIA JAKO POGRANICZE: KATOLICYZM, SPIRYTUALIZM I NAUKA	171
Hipnotyzm, spirytualizm i leczenie umysłem: katolicy i pierwsza fala psychoterapii	175
Moc umysłu: spirytualizm i leczenie umysłem (<i>Mind Cure</i>)	176
Reakcje katolickie: psychologia jako pogranicze nauki i religii	181
Katolicy i hipnoza: zagadnienie woli	182
Katolicy i spirytyzm: nowe objawienia?	190
Katolicka alternatywa dla spirytyzmu	206
Katolicka krytyka <i>Christian Science</i> i innych form ruchu <i>New Thought</i>	215
James Joseph Walsh i terapia psychiczna	222
Psychologia na pograniczu	231
5. PSYCHOANALIZA A SIŁA WOLI	235
Wczesne katolickie reakcje na psychoanalizę	236
Neoscholastyka i psychoanaliza	241
E. Boyd Barrett: od jezuita do psychoanalityka	242
Dygresja na temat woli	256
Próby recepcji psychoanalizy na katolickim uniwersytecie w Waszyngtonie	260
Tomistyczna psychologia dynamiczna	263
Konflikty i kompromisy	268
Filozoficzne odrzucenie teorii i praktyki freudowskiej przez Rudolfa Allersa	268
Oskarżenia Fultona Sheena pod adresem psychoanalizy	272
Okres po kontrowersji wokół wypowiedzi Sheena	277
Psychologizująca duchowość w powojennej Ameryce	278
Rozgraniczenia i zatarcie granic	280

Poza granice neoscholastyki i psychoanalizy	282
6. Z GŁĘBOKOŚCI: WYZWANIE CARLA G. JUNGA I REAKCJE KATOLICKIE	285
Poszukiwanie duszy w ziemi jałowej	287
Psychologia analityczna jako nauka empiryczna	290
Jung i katolicy	295
Psychologowie neoscholastyczni o psychologii Junga	296
Nowoczesność i duch: myśliciele katolicycy na konferencjach Eranos	302
Ernesto Buonaiuti i Ecclesia Spirituality	303
Psychologiczne znaczenie manicheizmu i gnostycyzmu	309
Powrót do źródeł	311
Hugo Rahner i ponowne odkrycie tradycji patrystycznej	317
Duszpasterska troska o dusze: teologowie i psychologia analityczna	320
Łączenie tomizmu z psychologią analityczną	328
Angielscy dominikanie i Jung	329
White: okres sprzed znajomości z Jungiem	331
Tomizm White'a	333
Archetypy, „nieuchwytnie granice teologii i psychologii”	338
Archetypy a podział na to, co naturalne, i to, co nadprzyrodzone	343
„Hiob”, Jung i White	348
Media i wieści z zaświatów: spirytyzm, Jung i White	351
Oceny White'a	352
W kręgu White'a	355
Zatarcie granic	359
7. INSTYTUCJONALIZACJA ZWIĄZKÓW POMIĘDZY PSYCHOLOGIĄ A KATOLICYZMEM	361
Nadzieje i zagrożenia związane z psychologią stosowaną	362
Psychologia w katolickim szkolnictwie wyższym	366
St. Louis University	367
Doyle i Loyola University of Chicago	370
Fordham University	373
The Catholic University of America	374
Chicagowskie Towarzystwo Psychologów Katolickich	376
Amerykańskie Katolickie Towarzystwo Psychologiczne	381
Getto katolickie?	382
Powstanie ACPA: lata 1947-1950	383
Misja ACPA wśród katolików amerykańskich: lata 1948-1967	388
Psychologia naukowa i amerykańskie szkolnictwo wyższe	388
Pośrednictwo pracy	393
Poddawanie testom psychologicznym kandydatów do życia kapłańskiego i zakonnego	394
Łączenie psychologii z wiarą	401
Dobrowolne rozwiązanie Towarzystwa i zmiana jego formuły	402

Dygresja na temat psychologii religii	406
Zmiana formuły ACPA	407
Gildia Psychiatrów Katolickich	413
Znaczenie instytucjonalizacji	423
8. PSYCHOLOGIA HUMANISTYCZNA I KATOLICYZM:	
DIALOG I KONFRONTACJA	425
Od psychologii neoscholastycznej do psychologii humanistycznej	426
Teologowie zrzucają pancierz neoscholastyki	426
Szerszy kontekst społeczny	427
Psychologowie neoscholastyczni zbliżają się do psychologii humanistycznej	429
Inspiracje terapii niedyrektywnej	430
Od neoscholastyki do humanizmu	438
Recepcja fenomenologii w psychologii północnoamerykańskiej: trzej przedstawiciele tomizmu fenomenologicznego	443
Magda Arnold (1903-2002)	446
Raymond J. McCall (1913-1990)	450
Alden L. Fisher (1928-1970)	454
Od twierdzy do osoby	459
Psychologia humanistyczna jako psychologia duchowości	462
Dawniejsza psychologia duchowości	462
Psychologia humanistyczna, wola i posłuszeństwo	469
Humanistyczna psychologia duchowości Currana	470
Van Kaam o posłuszeństwie: nawiązanie do dawniejszej psychologii duchowości	471
Autentyczne posłuszeństwo	476
Kwestionowanie autorytetu w dyskursie humanistycznym	479
Terapia jako metafora zmiany	483
Niezbadane obszary	485
9. STREFY WYMIANY WIEDZY POMIĘDZY PSYCHOLOGIA I KATOLICYZMEM	
Strefy wymiany	489
Strefy wymiany w edukacji: osobowość jako kategoria kluczowa	490
Poradnictwo jako strefa wymiany	494
Poradnictwo edukacyjne i zawodowe	508
Poradnictwo pastoralne	511
Tworzenie się języka psychologii pastoralnej	512
Wypracowywanie granic w poradnictwie pastoralnym	515
Konkretne strefy wymiany	521
Instytut Psychologii Pastoralnej na uniwersytecie Fordham	523
Strefa wymiany: istotne zagadnienia psychologii pastoralnej	524
Wina: wymiar psychologiczny i moralny	525

Skrupulanctwo	528
Dygresja: teologia moralna w Stanach Zjednoczonych w latach pięćdziesiątych XX wieku	529
Dojrzały okres psychologii pastoralnej	534
Stowarzyszenia i instytucje	534
Programy studiów magisterskich w zakresie psychologii pastoralnej	539
Definicja psychologii pastoralnej	542
Uwagi końcowe o psychologii pastoralnej	544
Psychologia pastoralna i homoseksualizm	545
Zmiany w teologii moralnej oraz w psychologii i w psychiatrii dotyczące homoseksualizmu	548
Uwagi końcowe	551
10. ROZDROŻE	553
Przed rokiem 1879, po roku 1965	554
1879-1965	555
Psychologia o janusowym obliczu: <i>ressourcement</i> w psychologii	566
Zerwanie z filozofią i z teologią	566
Konsekwencje zerwania	568
<i>Ressourcement</i>	569
<i>Ressourcement</i> w psychologii	571
Paradoksalna dyscyplina	575
O niełączeniu psychologii z wiarą chrześcijańską	578
Unikanie pozytywistycznego ujęcia nauki i religii	580
Unikanie kultu metody i fideizmu	582
Unikanie relatywizmu i fundamentalizmu	584
Psychologia doświadczalna lub empiryczna	585
Psychologia kulturowa?	590
Dusza	592
Bibliografia	607
Indeks osób	657
Indeks rzeczowy	669