

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU

Ks. Tomasz Łosiewicz SDS

**MODELE AUTOTRASCENDENCJI W ANTROPOLOGII
POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W KONCEPCJI
LUIGIEGO RULLI I PRÓBA JEJ ZASTOSOWANIA W
PRZYGOTOWANIU DO MAŁŻEŃSTWA**

Praca doktorska z teologii pastoralnej
napisana po kierunku
Ks. prof. dra hab. Bogdana Gienzy, prof. PWT

Wrocław 2020

SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI.....	3
WYKAZ SKRÓTÓW.....	7
WSTĘP.....	9
1. INTERDYSCYPLINARNE PODSTAWY TRANSCENDENTALNEGO WYMIARU POWOŁANIA CZŁOWIEKA.....	15
1.1. POWOŁANIE DO TRANSCENDENCJI W MAŁŻEŃSTWIE W NAUCZANIU KOŚCIOŁA.....	15
1.1.1. BIBLIJNO-TEOLOGICZNE PODSTAWY TRANSCENDENCJI W POWOŁANIU CZŁOWIEKA.....	16
1.1.1.1. Stworzenie człowieka.....	17
1.1.1.1.1. Stworzenie mężczyzny i kobiety.....	17
1.1.1.1.2. Prawo naturalne a prawo ewangeliczne.....	20
1.1.1.2. Relacja małżeńska w perspektywie miłości transcendentnej.....	22
1.1.1.2.1. Trójca Święta jako model komunikacji małżeńskiej.....	22
1.1.1.2.2. Jezus jako Słowo Wcielone w komunikacji ludzkiej i małżeńskiej.....	25
1.1.1.2.3. Działanie Ducha Świętego.....	28
1.1.2. ANTROPOLOGICZNE ELEMENTY TRANSCENDENCJI W NAUCZANIU KOŚCIOŁA NA TEMAT MAŁŻEŃSTWA.....	31
1.1.2.1. Dialektyczny obraz miłości człowieka.....	32
1.1.2.1.1. Integralna wizja człowieka jako podstawa zdolności do transcendencji.....	33
1.1.2.1.2. Miłość duchowa i zmysłowa.....	36
1.1.2.1.3. Eros i agape.....	39
1.1.2.1.4. Czystość i wstrzemięźliwość.....	42
1.1.2.2. Zagrożenia i wartość jedności małżeńskiej.....	45
1.1.2.2.1. Kultura tymczasowości.....	45
1.1.2.2.2. Pożądliwość.....	49
1.1.2.2.3. Znaczenie <i>communio personarum</i>	52
1.1.2.2.4. Dynamiczna istota więzi osobowej.....	55
1.1.2.2.5. Różnice między mężczyzną i kobietą jako podstawa relacji.....	58
1.2. MIĘDZYDYSCYPLINARNE PODSTAWY WIZJI CZŁOWIEKA W ANTROPOLOGII POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.....	61
1.2.1. DZIAŁALNOŚĆ L.M. RULLI I JEGO WSPÓŁPRACOWNIKÓW NA TLE SYTUACJI KOŚCIOŁA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II.....	62
1.2.1.1. Powody rozpoczęcia badań.....	62
1.2.1.2. Metodologia prac badawczych.....	65
1.2.1.3. Historia badań i publikacji.....	67
1.2.1.4. Rozwój teorii.....	70
1.2.2. POWOŁANIE JAKO DIALOG W ANTROPOLOGII POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.....	72
1.2.2.1. Założenia biblijno-teologiczne.....	72
1.2.2.2. Transcendentalny wymiar powołania.....	74
1.2.2.3. Przesłanki filozoficzne.....	78
1.2.2.4. Powołanie a nieświadomość.....	82
2. ROZUMIENIE I ZAKRES AUTOTRASCENDENCJI W ANTROPOLOGII POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.....	85
2.1. PODSTAWY ANTROPOLOGICZNE DIALEKTYCZNEJ WIZJI CZŁOWIEKA.....	85
2.1.1. TRZY POZIOMY ŻYCIA PSYCHICZNEGO.....	86
2.1.1.1. Poziom psychofizjologiczny.....	87
2.1.1.2. Poziom psychospołeczny.....	88
2.1.1.3. Poziom racjonalno-duchowy.....	90
2.1.2. EMOCJONALNE I RACJONALNE PROCESY LUDZKIEJ MOTYWACJI.....	92
2.1.2.1. Ocena emocjonalna.....	92
2.1.2.2. Ocena racjonalna.....	95
2.1.3. ROLA JA W PROCESIE AUTOTRASCENDENCJI.....	97
2.1.3.1. Pojęcie <i>ja</i> w antropologii powołania chrześcijańskiego a inne ujęcia.....	98

2.1.3.2.	Treść <i>ja</i>	102
2.1.3.2.1.	Potrzeby człowieka.....	102
2.1.3.2.2.	Przeżywanie wartości	106
2.1.3.2.3.	Postawy	110
2.1.3.3.	Dialektyka funkcjonowania <i>ja</i>	113
2.1.3.3.1.	Rola i znaczenie napięcia w funkcjonowaniu jednostki	113
2.1.3.3.2.	Napięcie pomiędzy <i>ja</i> aktualnym a <i>ja</i> idealnym.....	116
2.2.	WYMIARY I RODZAJE AUTOTRASCENDENCJI W ANTROPOLOGII POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.....	119
2.2.1.	POJĘCIE I TEORIA TRASCENDENCJI	120
2.2.1.1.	Definicje transcendencji	120
2.2.1.2.	Transcendencja jako szukanie sensu	123
2.2.1.3.	Intencjonalna świadomość.....	126
2.2.1.4.	Autotranscendencja jako forma realizacji siebie	130
2.2.2.	ZŁOŻONOŚĆ AUTOTRASCENDENCJI INTRAPSYCHICZNEJ	133
2.2.2.1.	Wymiar cnoty i grzechu	135
2.2.2.2.	Wymiar pozornego dobra	136
2.2.2.3.	Wymiar normy i patologii	140
2.2.3.	RODZAJE AUTOTRASCENDENCJI W RELACJI DO RZECZYWISTOŚCI ZEWNĘTRZNEJ	143
2.2.3.1.	Podstawy filozoficzne autotranscendencji egocentrycznej.....	144
2.2.3.2.	Podstawy psychologiczne autotranscendencji egocentrycznej	148
2.2.3.3.	Szukanie dobra drugiego jako autotranscendencja filantropijna	153
2.2.3.4.	Autotranscendencja teocentryczna	157
3.	INTRA- I INTERPSYCHICZNY WYMIAR TRASCENDENCJI W PRZYGOTOWANIU DO SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA.....	163
3.1.	TRASCENDENCJA JAKO METODA ROZWOJU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO POWOŁANIA	163
3.1.1.	DIALEKTYKA ROZWOJU.....	165
3.1.1.1.	Metoda genetyczna.....	166
3.1.1.2.	Parametry jako obszary dialektyki rozwojowej.....	169
3.1.1.2.1.	Parametr inności jako otwarcie na transcendencję	172
3.1.1.2.2.	Moment obecności i absencji	174
3.1.1.2.3.	Parametry czasowości i stadiów rozwoju	178
3.1.2.	FAZY ROZWOJU A TRASCENDENCJA	180
3.1.2.1.	Zróznicowanie, autonomia a zależność	181
3.1.2.2.	Faza separacji i obiekt przejściowy	184
3.1.2.3.	Przestrzeń pośrednia jako pierwowzór transcendencji	187
3.1.2.4.	Faza stałości obiektu.....	189
3.2.	WYMIAR INTERPSYCHICZNY TRASCENDENCJI.....	191
3.2.1.	KONTAKT PSYCHICZNY I JEGO UWARUNKOWANIA W RELACJI MAŁŻEŃSKIEJ	191
3.2.1.1.	Otwartość na drugiego jako wyraz transcendencji	192
3.2.1.1.1.	Rozszerzenie granic <i>ja</i> o drugą osobę	193
3.2.1.1.2.	Bliskość emocjonalna.....	196
3.2.1.2.	Znaczenie komunikacji w relacjach małżeńskich.....	198
3.2.1.2.1.	Komunikacja a transcendencja	199
3.2.1.2.2.	Komunikacja zewnętrzna za pomocą słowa	202
3.2.2.	WPŁYW NIEŚWIADOMOŚCI NA POSTAWY W RELACJACH.....	206
3.2.2.1.	Wpływ niespójności psychicznych na przeżywanie relacji z bliską osobą.....	207
3.2.2.2.	Przyjmowanie postaw w relacjach	210
3.2.2.3.	Formy postaw w relacjach.....	212
4.	SPÓJNOŚĆ I INTEGRACJA JAKO PODSTAWY BUDOWANIA TRASCENDENCJI W ZWIĄZKU MAŁŻEŃSKIM.....	219
4.1.	INTEGRACJA ELEMENTÓW ANTROPOLOGICZNYCH I TEOLOGICZNYCH W ŻYCIU OSOBY POWOŁANEJ DO MAŁŻEŃSTWA.....	220
4.1.1.	SCALANIE CZYNNIKÓW WEWNĄTRZPSYCHICZNYCH CZŁOWIEKA W PROCESIE TRASCENDENCJI	221
4.1.1.1.	Miłość osobowościowa (racjonalno-duchowa)	222
4.1.1.2.	Wolność jako warunek dojrzałej miłości.....	227
4.1.2.	ELEMENTY RELIGIJNE I MORALNE JAKO WARTOŚCI INTEGRUJĄCE	231

4.1.2.1.	Wiara jako czynnik integrujący.....	233
4.1.2.2.	Rozwój moralny a zdolność do transcendencji	236
4.2.	MAŁŻEŃSKA TOŻSAMOŚĆ RELACYJNA	240
4.2.1.	TRÓJKĄT TRANSCENDENCJI W RELACJACH	241
4.2.1.1.	Internalizacja w relacjach.....	242
4.2.1.2.	Relacja międzyosobowa jako więź.....	246
4.2.1.3.	Relacja z Bogiem jako podstawa bliskości małżeńskiej.....	251
4.2.2.	PROCES OBDAROWYWANIA W RELACJACH	255
4.2.2.1.	Dar z siebie jako wyraz transcendencji w małżeństwie	256
4.2.2.2.	Empatia jako wrażliwość relacyjna	260
4.2.2.3.	Integracja seksualności wyrazem dojrzałych relacji małżeńskich.....	264
4.2.2.4.	Seksualność relacyjna a obdarowanie	268
4.3.	TOWARZYSZENIE INDYWIDUALNE JAKO POMOC W REALIZACJI	
	POWOŁANIA MAŁŻEŃSKIEGO	273
4.3.1.	KSZTAŁTOWANIE POSTAW FORMATORÓW I PENITENTÓW W PROCESIE	
	ROZEZNAWANIA	274
4.3.1.1.	Rola formatorów	275
4.3.1.2.	Towarzystwo rodzinie jako pomoc w kształtowaniu postaw transcendentnych	279
4.3.2.	ROLA I ZNACZENIE KOŁOWIÓW WZROSTU	283
4.3.2.1.	Założenia antropologiczno-teologiczne kolokwiów.....	284
4.3.2.2.	Dynamika kolokwiów w procesie transcendencji	288
	ZAKOŃCZENIE	295
	BIBLIOGRAFIA	311
	Dokumenty Magisterium Kościoła.....	311
	Publikacje z zakresu antropologii powołania chrześcijańskiego (prace L.M. Rulli, współpracowników i uczniów)	318
	Literatura z zakresu antropologii i teologii małżeństwa	320
	Literatura uzupełniająca	328

WYKAZ SKRÓTÓW

- AL - Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*. O miłości w rodzinie.
- DCE - Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*.
- DDR - Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*.
- EMO - Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Medio Oriente” Ojca Świętego Benedykta XVI do patriarchów, biskupów, osób konsekrowanych i do wiernych świeckich o Kościele na Bliskim Wschodzie, komunii i świadectwie*.
- EV - Jan Paweł II, *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”*.
- FC - Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*.
- HV - Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*.
- KDK - Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- KK - Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- KKK - *Katechizm Kościoła Katolickiego*.
- MD - Jan Paweł II, *List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety „Mulieris dignitatem”*.
- PH - Święta Kongregacja dla Nauki Wiary, *Deklaracja „Persona Humana” o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*.
- RH - Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II, w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*.

WSTĘP

Sobór Watykański II zwraca uwagę na to, „aby rodzina ludzka wznosiła się ku wyższym przesłankom prawdy, dobra i piękna oraz osądu wszelkiej wartości i aby doznała jaśniejszego oświecenia przez przedziwną Mądrość, która od wieków z Bogiem przebywała, wszystko z Nim układając, igrając na okręgu ziemi, mając sobie za rozkosz przebywać z synami ludzkimi”¹.

Biblijna wizja mądrości wskazuje od początku na konieczność poznania prawdziwej Mądrości Boga. To poznanie jest zasadniczo inne od poznania naukowego i rozumowego. Jest to poznanie religijne, które znajduje swoje dopełnienie w moralnym wymiarze człowieka. Tego rodzaju formację, jak podkreślają dokumenty kościelne, człowiek uzyskuje w rodzinie². Jest to bowiem poznanie oparte na doświadczeniu ludzkim, którego głównym składnikiem pozostaje przeżycie miłości i więzi osobowej w rodzinie.

Można tę myśl porównać z propozycją Franca Imody, który jako jeden z współtwórców teorii antropologii powołania chrześcijańskiego, rozważa kwestie możliwości zmiany, rozwoju, wzrostu w powołaniu w kontekście wolności i czasowości. Franco Imoda ujmuje przy tym napięcie rozwojowe, odwołując się do mitologicznych postaci Syzyfa i Prometeusza traktowanych jako symboliczne wyobrażenia ludzkiego rozwoju w czasie. Autor zastanawia się, czy człowiek jest skazany (jak Syzyf) na powtarzanie swojej przeszłości i powielanie tych samych błędów, czy raczej jego życie można porównać do Prometeusza będącego kimś, kto jest twórcą swego przeznaczenia³. Według F. Imody napięcie wytwarzające się na gruncie tak konstruowanej opozycji pozostaje nierozdzielnie związane z życiem człowieka. Nie jest zatem realistyczne stanowisko, jakie prezentuje wszelkiego rodzaju materializm, próbujący zredukować problem jedynie do materiału, zawartości, konkretności odnoszącego się do tu i teraz. Z drugiej strony nie są właściwe stanowiska tych, którzy pozostając pod wpływem tradycji egzystencjalnych, podtrzymują wizje możliwości działania bez brania pod uwagę danych, wydarzeń i aktualnych uwarunkowań. W obu przypadkach wydaje się więc nieodzowne przyjęcie, że natura i osoba są nierozdzielne. Osoba bowiem nie byłaby sobą bez natury i na odwrót. Tym samym, jak zaznacza F. Imoda, sposób konfrontacji z rzeczywistością za pomocą powrotu do przeszłości, do bardziej prymitywnych i dawnych form rozwojowych nie da się oddzielić od relacji, więzi i

¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 57, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 2, Poznań 2008 [dalej: KDK]. Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5 na nowo oprac. i popr., Poznań 2013, Prz 8,30-31. Wszystkie następne przytoczenia z Biblii według tego wydania.

² Zob. KDK 61.

³ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano, luogo del mistero, e i colloqui di crescita*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, cur. F. Imoda, Bologna 2001, s. 173-174.

inności i staje się źródłem pewnego rodzaju napięcia pomiędzy zaistniałą równowagą, znaczeniem przeszłości a kreatywnym działaniem jednostki zmierzającym w stronę przyszłości⁴.

Dlatego też papież Benedykt XVI przypomina, że miłość małżeńska nie jest dziełem chwili, ale wymagającym cierpliwości projektem całego życia, zaś sama chrześcijańska rodzina to uprzywilejowane narzędzie obecności i misji Kościoła w świecie⁵. W swojej adhortacji „*Ecclesia in Medio Oriente*” papież zauważa, że rodzina, ustanowiona przez Boga i oparta na małżeństwie, jest narażona dziś na wiele niebezpieczeństw. Chodzi tu zwłaszcza o kwestionowanie lub niezrozumienie istotnych cech małżeństwa sakramentalnego, chrześcijańskiego modelu rodziny, seksualności i miłości. W konfrontacji z nimi istnieje zagrożenie przyswojenia sobie wzorców sprzecznych z Ewangelią⁶. Papież Franciszek podkreśla więc z kolei: „Podjęcie wspólnej drogi oznacza przejście przez różne etapy, które wymagają wielkodusznego daru z siebie: od początkowej fascynacji charakteryzującej się pożądaniem zdecydowanie zmysłowym przechodzi się do potrzeby drugiej osoby, odczuwanej jako część swego życia. Stąd przechodzi się do zasmakowania we wzajemnej przynależności, następnie do pojmowania całego życia jako projektu obojga, do zdolności przedkładania szczęścia drugiej osoby ponad swoje potrzeby i radości, postrzegania swego małżeństwa jako dobra dla społeczeństwa”⁷.

Niniejsza praca – w przywołanym wyżej kontekście – stanowi próbę pochylenia się nad problematyką przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego w optyce powołania jako daru od Boga. Perspektywa bycia razem i przeżycia wspólnie życia jest możliwa wtedy, gdy człowiek staje się zdolny do odkrycia czegoś więcej niż własny plan na życie⁸. W tym znaczeniu pragniemy w naszej pracy przedstawić problem przygotowania do małżeństwa z uwzględnieniem transcendencji jako formy szukania

⁴ Zob. F. Imoda, *Odkryj w sobie tajemnicę*, tłum. S. Morgalla, J. Kołaczyk-Lejmel, Kraków 2010, s. 64.

⁵ Zob. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Medio Oriente” Ojca Świętego Benedykta XVI do patriarchów, biskupów, osób konsekrowanych i do wiernych świeckich o Kościele na Bliskim Wschodzie, komunii i świadectwie*, nr 58, Warszawa 2012 [dalej: EMO]. Trudno jest zmierzyć siły i ładunek człowieczeństwa zawarte w rodzinie, wzajemną pomoc w wychowywaniu, relacje rozwijające się wraz z rozwojem osób, dzielenie radości i trudów. Rodziny są pierwszymi miejscami kształtowania się osób i cegiełkami do budowania społeczeństwa. Zob. Franciszek, *Homilia z Mszy św., podczas której 20 par przyjęło sakrament małżeństwa* (14 września 2014), „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 35 (2014), nr 10, s. 28, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/sluby_14092014.html [dostęp: 9 grudnia 2020].

⁶ Zob. EMO 58.

⁷ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”. O miłości w rodzinie*, nr 220, Kraków 2016 [dalej: AL].

⁸ Por. „Opierając się na tej miłości, mężczyzna i kobieta mogą przyrzec sobie wzajemną miłość gestem angażującym całe życie i przypominającym bardzo wiele cech wiary. Przyrzeczenie miłości na zawsze staje się możliwe, gdy odkrywamy większy od naszych projektów plan, który nas wspiera i pozwala nam ofiarować ukochanej osobie całą przyszłość. Wiara pomaga też pojąć w całej głębi i bogactwie zrodzenie dzieci, sprawiając, że uznajemy w nim stwórczą miłość, która daje nam i powierza tajemnicę nowej osoby” (Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei” Ojca Świętego Franciszka do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i do wszystkich wiernych świeckich o wierze*, nr 5, Kraków 2013).

dobry obiektywny, dany od Boga, które przekracza własny, subiektywny punkt widzenia i pragnienia jednostki. Powołanie człowieka zakłada bowiem umiejętność panowania nad sobą oraz swoimi popędami i pragnieniami. Wymaga to jednak używania rozumu i ascezy, tak aby znaki miłości właściwe życiu małżeńskiemu były zgodne z etyką chrześcijańską. Papież Paweł VI wskazuje także, że umiejętność opanowania siebie i przekraczania swoich pragnień jest wartością i stanowi korzyść dla rozwoju osobowego człowieka: „Wymaga ono wprawdzie stałego wysiłku, ale dzięki jego dobroczynnemu wpływowi małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogacając się o wartości duchowe”⁹. Opanowanie to, które, jak się wydaje, można nazwać transcendencją, czyli przekraczaniem siebie, przynosi też obfite owoce w postaci harmonii i pokoju w życiu rodzinnym. Umożliwia również pokonywanie innych trudności, jakie mogą się pojawić w życiu małżeńskim i rodzinnym. Ponadto praktykowanie opanowywania siebie, czyli transcendowanie swoich pragnień, pozwala wyzbyć się egoizmu i wzbudza większy szacunek dla drugiego człowieka. Wreszcie dzięki opanowaniu siebie rodzice uzyskują większy i lepszy wpływ na swe potomstwo i w sposób bardziej dojrzały mogą je wychowywać¹⁰.

Formy i rodzaje transcendencji są zróżnicowane i w rozmaity sposób można rozumieć jej wpływ na życie człowieka¹¹. Dlatego też kluczem do rozumienia transcendencji będą w niniejszej rozprawie prace Luigiego Marii Rulli i jego współpracowników, którzy wspólnie stworzyli teorię antropologii powołania chrześcijańskiego. Teoria ta jest koncepcją interdyscyplinarną, opartą na fundamentach teologicznych, filozoficznych i psychologicznych. Jak wskazuje Bernard Lonergan, nauki społeczne próbują znaleźć odpowiedzi na pytania dotyczące egzystencji za pomocą metod empirycznych. Tymczasem, według tego autora, problemy egzystencji należy rozstrzygać przez odwołanie do nauk zajmujących się antropologią. Teologia bowiem może być odpowiedzią na powyższe kwestie, jeśli będzie konfrontować się z tymi zagadnieniami przy użyciu metody interdyscyplinarnej¹². W pracy zatem zostanie zastosowana metoda interdyscyplinarna polegająca na analizie transcendencji w małżeństwie i teorii antropologii powołania chrześcijańskiego oraz próbie syntezy obydwu tych rzeczywistości. Podstawową strategią przyjętej metody jest nie tyle podkreślanie różnic, w celu ich niwelowania lub zwalczania, ile pokazywanie różnych form spoglądania na to samo zagadnienie, co umożliwia przedstawienie różnorodności jako możliwości wzbogacenia i dostrzeżenia nowych aspektów tej samej

⁹ Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, nr 21, Kraków 1968 [dalej: HV].

¹⁰ Zob. tamże. Transcendencja, czyli zdolność do przekraczania, jest czynnikiem umożliwiającym spojrzenie na swoje życie z innej perspektywy. Szczęście i samorealizacja są przy tym efektem ubocznym. Samorealizacja jest niejako konsekwencją praktyki życiowej, świadomego kierowania swoim losem. Jak podkreśla Zbigniew Pietrasiński, rozwój uboczny może niejednokrotnie być bardziej wydatny niż rozwój zamierzony i przejawiać się w zmianach nieosiągalnych w żaden inny sposób. Zob. Z. Pietrasiński, *Rozwój człowieka dorosłego*, Warszawa 1990, s. 78.

¹¹ Zob. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011; J. Piotrowski, *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Warszawa 2018.

¹² Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, Toronto 1999, s. 253-264.

rzeczywistości¹³. Metoda interdyscyplinarna zastosowana w niniejszej pracy nie jest mieszaniną różnych systemów, ale ma określony punkt wyjścia. W tym przypadku stanowią go wizje transcendencji jako realizacji powołania danego od Boga. Z takiej perspektywy dane pochodzące z innych dziedzin: psychologii, biologii, psychiatrii, psychoanalizy, nie mają być kompatybilne i spójne w całości, ale mogą pozostawać elementami uzupełniającymi i wzbogacającymi sposób rozumienia transcendencji w życiu człowieka. Wzrost bowiem wiedzy w określonych dziedzinach ostatecznie powinien prowadzić do integracji życia człowieka powołanego¹⁴.

Podstawowym celem pracy jest wskazanie różnych form i sposobów przeżywania transcendencji i próba odpowiedzi na pytanie, na ile teoria antropologii powołania chrześcijańskiego może być przydatna w rozumieniu i przeżywaniu relacji małżeńskich.

W pierwszej części naszej pracy skupimy się na powołaniu człowieka w wymiarze interdyscyplinarnym. Zamierzamy ukazać powołanie do transcendencji w małżeństwie z perspektywy biblijnej i teologicznej, bazując na Piśmie św. i nauczaniu Kościoła. W drugiej części pierwszego rozdziału chcemy przedstawić założenia całościowej wizji powołania człowieka, jaką proponuje antropologia powołania chrześcijańskiego. Zostaną tu zaprezentowane elementy koncepcji sformułowanej przez L.M. Rullę i jego współpracowników, a także jej podstawy biblijno-teologiczne oraz przesłanki filozoficzne. Przybliżymy również kontekst historyczny i przebieg wieloletniego procesu badań prowadzonych przez wspomnianych wyżej autorów.

W drugiej części pracy przedstawiona zostanie teoria antropologii powołania chrześcijańskiego i jej główne założenia dotyczące człowieka i jego rozwoju z punktu widzenia antropologicznego. Teoria antropologii powołania chrześcijańskiego zawiera bowiem swoją oryginalną wizję ludzkiego rozwoju, terminy i określenia, które nie występują u innych autorów. Ponadto w sposób szczegółowy zostaną określone rodzaje transcendencji i sposób ich przeżywania przez człowieka – gdyż transcendencja, obok spójności, to drugie kluczowe zagadnienie w omawianej teorii.

Kolejna część rozprawy stanowi opis rozwoju ludzkiego z perspektywy transcendencji i jego wpływ na zdolności człowieka do wchodzenia w relacje małżeńskie. W tym zakresie zostanie użyta część rozwojowa antropologii powołania chrześcijańskiego, której twórcą jest F. Imoda, współpracownik L.M. Rulli. Interesujący nas proces zostanie opisany także przy pomocy innych autorów, np. Ottona Friedmanna

¹³ Zob. tamże, s. 270. Jak wskazuje Bartholomew Kiely, wyraźnie zaznacza się konieczność szukania linii zbieżnych teologii i psychologii, przy czym autor upatruje ich w podstawach filozoficznych. Według niego bowiem istnieje potrzeba wprowadzenia filozofii do psychologii, aby dać tej dziedzinie podstawy antropologiczne. Wówczas możliwe stanie się znalezienie płaszczyzny porozumienia teologii i psychologii. Zob. B. Kiely, *Psychology and Moral Theology*, Rome 1987, s. 14-15.

¹⁴ Zob. tamże, s. 13. Jest to swoistego rodzaju poszukiwanie tego, co łączy poszczególne dziedziny ludzkiego poznania, a zbliża je – według B. Lonergana – próba opisu i wyjaśnienia sposobu funkcjonowania ludzkiego umysłu w aktach poznania i w procesie tworzenia wiedzy oraz w programie samokształcenia i samowychowania podmiotu poznającego, tak aby mógł on osiągnąć w uprawianej przez siebie dziedzinie nowe i wartościowe wyniki. Zob. M. Walczak, *Wgląd i poznanie. Epistemologia Bernarda J.F. Lonergana*, Lublin 2012, s. 101.

Kernberga, Donalda Woodsa Winnicotta, których ustalenia wykorzystano do sformułowania teorii powołania chrześcijańskiego. Wskazywali oni bowiem, jak proces rozwoju i integracji *ja* odzwierciedla się w sposobie i możliwości wchodzenia w dojrzałe i głębokie relacje międzyludzkie. W drugiej części tego rozdziału zostaną ukazane skutki pozytywne i negatywne braku spójności i integracji w rozwoju *ja* zaznaczające się w relacjach małżeńskich i sposobach ich przeżywania.

Ostatni – czwarty – rozdział wskazuje określone sposoby rozumienia małżeństwa w perspektywie transcendencji. Dlatego też zostaną omówione elementy religijne i moralne, które umożliwiają przeżywanie relacji małżeńskich jako nieustannego daru z siebie na rzecz drugiego człowieka. Z tego punktu widzenia zostanie również ukazana seksualność stanowiąca w proponowanym ujęciu formę obdarowywania, czyli transcendowania w relacjach małżeńskich. Ostatnim elementem pozostaje przedstawienie towarzyszenia indywidualnego będącego wyrazem pastoralnej troski o rodzinę i małżeństwo. W sposób szczególny zostaną potraktowane kolokwia wzrostu, które są oryginalną i wprowadzoną przez twórców antropologii powołania chrześcijańskiego formą pracy formacyjnej.

1. INTERDYSCYPLINARNE PODSTAWY TRANSCENDENTALNEGO WYMIARU POWOŁANIA CZŁOWIEKA

W niniejszym rozdziale pragniemy przedstawić założenia i podstawy biblijne, teologiczne i antropologiczne transcendentalnego wymiaru powołania człowieka. W pierwszej części zostaną wskazane elementy transcendentalnego charakteru powołania rodziny, jaki można odnaleźć w dokumentach i nauczaniu Kościoła.

W części drugiej ukażemy podstawy oraz inspiracje antropologii powołania chrześcijańskiego w kontekście interdyscyplinarnym. Zaprezentowane zostaną elementy powołania chrześcijańskiego z punktu widzenia biblijnego, teologicznego i filozoficznego. Przedstawimy tezy autorów, którzy w sposób szczególnie mocny wywarli wpływ na myśl L.M. Rulli w tworzeniu jego koncepcji antropologicznej.

1.1. POWOŁANIE DO TRANSCENDENCJI W MAŁŻEŃSTWIE W NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Małżeństwo w Kościele katolickim jest ujmowane w kontekście Pisma św., Tradycji oraz antropologii. Jest ono rozumiane z perspektywy Bożego planu zbawienia, który dotyczy każdego człowieka. W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” czytamy, iż małżeństwo jest głęboką wspólnotą życia i miłości, która została ustanowiona i wyposażona przez Stwórcę: „To sam Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra i cele”¹. Małżeństwo zatem nie jest tylko instytucją ludzką, gdyż zostało wpisane przez Boga w naturę człowieka. Przypomina o tym św. Paweł w Liście do Efezjan, komentując fragment z Księgi Rodzaju: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem [Rdz 2,24]. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,31-32)².

W tym znaczeniu małżeństwo jest więc powołaniem, zadaniem do wykonania dla małżonków, którzy w taki sposób dążą do swojego zbawienia. Papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* nazywa małżeństwo powołaniem, które jest wypełnieniem najgłębszego wezwania skierowanego do człowieka, aby mógł on realizować w sobie obraz Boży³. Dlatego Kościół w swoim nauczaniu poświęca wiele

¹ KDK 48.

² Por. „Każde małżeństwo chrześcijan jest widzialnym odnowieniem misterium Chrystusa i Kościoła. Z tego tekstu pośrednio da się wywnioskować, że małżeństwo chrześcijan jest sakramentem” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, dz. cyt., przyp. do Ef 5,32, s. 1353).

³ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, nr 11, wyd. 3, Częstochowa 1991 [dalej: FC].

uwagi sprawom związanym z małżeństwem i rodziną. Dotyczy to zarówno teologii małżeńskiej, jak i szczegółowych aspektów antropologicznych odnoszących się do życia w rodzinie⁴.

Jednym z istotnych elementów podkreślanych w nauczaniu Kościoła jest wymiar transcendentny powołania małżeńskiego. Wydaje się bowiem, iż transcendencja⁵ pozostaje wartością, bez której nie można w pełni go zrealizować. Jak podkreśla papież Franciszek w swojej adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia*, podjęcie wspólnej drogi małżeńskiej jest formą transcendencji, gdyż wymaga ono przekształcenia własnej drogi życiowej i własnego pomysłu na życie w jedno wspólne dążenie. To z kolei czyni koniecznymi rezygnację ze swojego jednostkowego życia i dopuszczenie drugiej osoby do bliskiej, ufnej i zażyłej relacji⁶.

1.1.1. BIBLIJNO-TEOLOGICZNE PODSTAWY TRANSCENDENCJI W POWOŁANIU CZŁOWIEKA

Jan Paweł II, cytując św. Pawła, wskazuje na określony układ sił, jakie działają w człowieku: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało i stąd nie ma między nimi zgody” (Ga 5,17). Istniejący układ sił wytworzył się po grzechu pierworodnym i jest udziałem każdego człowieka. W tej konfiguracji „ciało” przeciwstawia się „duchowi”, a owa dialektyka ujawnia się we wnętrzu każdego wierzącego chrześcijanina⁷. Wewnętrzny dualizm, będący permanentnym stanem napięcia, nie powinien jednak przesłonić prawdy o ludzkim powołaniu wynikającym z miłości samego Boga do człowieka. Przypomina o tym św. Piotr: „Wiecie bowiem, że z waszego, odziedziczonego po przodkach złego postępowania zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmazy” (1 P 1,18-19). Dlatego chrześcijanin, kontemplując drogocenną krew Chrystusa, powinien uczyć się doceniać godność każdego człowieka. Krew Chrystusa bowiem objawia też, że ludzka wielkość – a zatem i powołanie – polega na bezinteresownym darze z siebie⁸.

⁴ Zob. *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1-2, wybór i wstęp K. Lubowicki, Kraków 1999.

⁵ Ludwik Wciórka ujmuje następująco transcendencję: „W filozofii współczesnej pojęcie transcendencji odnoszone bywa najczęściej do bytu ludzkiego i traktowane jako cecha specyficznie ludzkiej aktywności. Człowiek poprzez właściwe mu świadome i wolne działanie skierowane zawsze ku przedmiotowi zewnętrznemu w stosunku do tego, czym jest człowiek, przekracza niejako samego siebie i pozostając sobą, przez działanie to staje się zarazem kimś różnym. Bogaci się bowiem wewnętrznie przez odniesienie siebie do zewnętrznych przedmiotów stanowiących korelaty jego działania” (L. Wciórka, *Transcendencja*, w: *Katolicyzm A–Z. Praca zbiorowa*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 381).

⁶ Zob. AL 131.

⁷ Zob. Jan Paweł II, *Ciało – duch*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 177. W języku św. Pawła to, co cielesne, jest synonimem tego, co naturalne i czysto ludzkie, w przeciwieństwie do tego, co nadnaturalne, czyli duchowe. Por. M. Lurker, *Ciało*, w: tenże, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 35.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”*, nr 25, Kraków 1995 [dalej: EV]. W *Familiaris consortio* Jan Paweł II stwierdza, iż Bóg,

1.1.1.1. Stworzenie człowieka

W opisie biblijnym można zauważyć, że Bóg stwarza człowieka jako istotę wyjątkową i różną od innych istot stworzonych. Słowa: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobnego Nam” (Rdz 1,26) – wskazują na odrębną i niezależną decyzję Boga o stworzeniu człowieka⁹.

Sam akt stwórczy zawiera prawdę, iż Bóg dał coś z siebie istocie ludzkiej oraz że istnieje szczególna relacja pomiędzy Nim a człowiekiem. W Starym Testamencie naród wybrany niejednokrotnie będzie pytał o sens tej szczególnej więzi z Bogiem. O jej wyjątkowości zaświadczy obdarzenie człowieka przez Stwórcę władzami duchowymi, takimi jak: rozum, umiejętność rozeznawania dobra i zła, wolna wola: „Napełnił ich wiedzą i rozumem, o złu i dobru ich pouczył” (Syr 17,7). Wobec tego człowiek ma zdolność – jako jedyna istota na ziemi – do poznania prawdy o swoim przeznaczeniu. Jest on także zdolny poznać Boga i umiłować Go¹⁰.

1.1.1.1.1. Stworzenie mężczyzny i kobiety

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, odpowiadając na pytanie, kim jest człowiek, sięgnęła do Księgi Rodzaju (zob. Rdz 1,26). Wskazany przez dokument fragment biblijny naucza, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Zgodnie z tym przekazem należy uwzględnić w tożsamości człowieka jego relację z Bogiem i do świata. Osoba ludzka nie jest zatem najwyższą wartością, ale pozostaje stworzeniem Boga. Tylko Bóg bowiem stanowi najwyższą wartość. Natomiast człowiek za pomocą rozumu może odczytać porządek natury stworzonej przez Boga. Może on, współdziałając ze Stwórcą, rozumnie i odpowiedzialnie zdawać sobie sprawę z granic swoich możliwości i z ograniczenia własnego wpływu na losy świata¹¹.

Z kolei papież Jan Paweł II, komentując fragment Starego Testamentu, stwierdza, iż: „Życie, którym Bóg obdarza człowieka, jest czymś więcej niż tylko istnieniem w czasie. Jest dążeniem ku pełni życia; jest załączkiem istnienia, które przekracza granice czasu: «Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności» (Mdr 2,23)”¹².

stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, powołuje go do miłości, którą można zrealizować tylko poprzez całkowity dar z siebie. Zob. FC 11.

⁹ Zob. EV 34.

¹⁰ Zob. KDK 14.

¹¹ Zob. S. Smoleński, *Osoba ludzka, jej godność i rozwój*, w: *Memorial krakowski oraz wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae”*, red. K. Meissner, Poznań 2012, s. 23-24.

¹² EV 34. Papież w szczególny sposób podkreśla godność człowieka wynikającą z faktu stworzenia go przez Boga. Życie, jakie człowiek otrzymuje od Stwórcy, jest jakościowo inne od wszystkich innych form życia na ziemi, ponieważ Bóg udziela człowiekowi czegoś z samego siebie. Powołanie człowieka do istnienia jest jednocześnie wezwaniem do wyjątkowej relacji z Bogiem poprzez zdolność do poznawania prawdy i doświadczania wolności.

Opis stworzenia człowieka, zarówno mężczyzny, jak i kobiety, różni się zasadniczo od opisu stworzenia innych elementów rzeczywistości. Wszystkie istoty i byty zostały stworzone aktem potęgi Boga, człowiek zaś dzięki Jego bezpośredniej interwencji. Ponadto autor opisu (zob. Rdz 1,1-2.4) przedstawia akt stworzenia, przechodząc od istot mniej doskonałych do bardziej doskonałych. Człowiek zostaje powołany do istnienia jako ostatni, co nadaje mu rangę jakby ukoronowania wszystkich stworzeń. Ponadto Pismo św. opisuje akt stwórczy człowieka w sposób niezwykle uroczysty, podkreślając ukształtowanie go na obraz i podobieństwo Boga¹³.

W kontekście stworzenia Jan Paweł II w swoich przemówieniach kładł nacisk na podwójną i dialektyczną rolę ciała ludzkiego. Cieleśność ma bowiem swoje znaczenie jako specyficzny sposób istnienia i działania, który przysługuje jedynie ludzkiemu duchowi. Ciało zyskuje tym samym sens antropologiczny, czyli odkrywający naturę i osobę człowieka. Odsłania ono zatem naturę człowieka jako sakramentu, a więc znaku, który w świecie materialnym i widzialnym ukazuje tajemnicę i rzeczywistość niewidzialną ukrytą w Bogu¹⁴.

Drugim znaczeniem ciała jest rzeczywistość teologiczna, wskazująca na Boga jako Stwórcę człowieka. Cieleśność w tym znaczeniu jest jakby świadkiem stworzenia, czyli podstawowego daru, jakim Bóg obdarzył człowieka¹⁵. Ponadto – jak podkreślają teolodzy – obraz i podobieństwo do Stwórcy trzeba rozważać nie jednostkowo, ale wspólnotowo. Oznacza to, że obrazem Boga są mężczyzna i kobieta razem¹⁶.

Stworzenie człowieka w Księdze Rodzaju (zob. Rdz 2,18-25) wskazuje na podstawową prawdę o człowieku. Został on bowiem stworzony na obraz i podobieństwo Boże jako mężczyzna i kobieta. W biblijnym opisie pierwszy człowiek jawi się jako samotny pośród innych stworzeń. Nie znajduje więc w świecie, w żadnym innym stworzeniu właściwej pomocy. Natomiast kobieta stworzona z żebra mężczyzny zostaje natychmiast rozpoznana przez niego jako „kość z jego kości i ciało z jego ciała” (Rdz 2,23). Nazywa się ją niewiastą, co w języku Biblii oznacza istotową tożsamość¹⁷.

¹³ Zob. M. Bednarz, *Czy małżeństwo to los, przypadek czy Boży plan?*, w: *Przygotowanie do małżeństwa*, red. W. Szewczyk, Marki 2006, s. 111. Por. W. Chrostowski, „Mężczyznę i kobietę stworzył ich” (Rdz 1,27). *Ludzka cielesność i płciowość jako dar i zobowiązanie*, „Ateneum Kapłańskie” (2017), t. 168, z. 1, s. 12.

¹⁴ Zob. Jan Paweł II, *Udienza generale* (20 lutego 1980) w: tenże, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/1, Roma 1980, s. 43.

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Udienza generale* (9 lutego 1980), w: tenże, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/1, dz. cyt., s. 90.

¹⁶ Zob. J. Grześkowiak, *Centralne idee teologii małżeństwa*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A.L. Szafranski, Lublin 1985, s. 28.

¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety „Mulieris dignitatem”*, nr 6, Poznań 1996 [dalej: MD]. Mężczyzna i kobieta posiadają zatem tę samą tożsamość i godność. Stanowią oni dwie strony człowieczeństwa, dwa sposoby bycia człowiekiem. Można je przedstawiać w sensie biblijnym, biologicznym, psychologicznym oraz socjologicznym, zawsze jednak powinno to wyrażać prawdę, że zarówno Adam, jak i Ewa zostali stworzeni na obraz Boga i mają tę samą godność i tożsamość. Zob. W. Chrostowski, „Mężczyznę i kobietę stworzył ich” (Rdz 1,27), dz. cyt., s. 15. Por. „Ponieważ wszyscy ludzie posiadający duszę rozumną i stworzeni na obraz Boga mają tę samą naturę i ten sam początek, a odkupieni przez Chrystusa cieszą się tym samym powołaniem i przeznaczeniem, należy coraz bardziej uznawać podstawową równość między wszystkimi” (KDK 29).

Bóg stworzył zatem człowieka według określonego planu, na obraz i podobieństwo Boże, i od początku – jako mężczyznę i kobietę. Pismo św. wyjaśnia bowiem, że chociaż mężczyzna był otoczony przez liczne stworzenia, miał świadomość tego, iż jest sam (zob. Rdz 2,20). Bóg więc postanawia pomóc człowiekowi wyjść z osamotnienia: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam: uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Zasada pomocy, która istniała od początku, pozostaje w zamyśle Stwórcy zasadą wzajemną¹⁸. Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, a zatem kobiecość i męskość stanowią elementy tej samej natury. Godność człowieka, mężczyzny i kobiety, wypływa z faktu, iż oboje odzwierciedlają mądrość i dobroć Boga Stwórcy¹⁹.

Człowiek zatem, na co wskazuje Jan Paweł II, został stworzony i tak ukształtowany, że należy do świata widzialnego. Jest więc ciałem pośród ciał. Papież, rozpatrując powyższą sytuację, stwierdza, iż człowiek dzięki świadomości posiadania ciała i obecności innych stworzeń cielesnych doszedł do zrozumienia swojej samotności. Doświadczając swego położenia i własnej cielesności, nie wysnuwał wniosku, że jest podobny do innych stworzeń na ziemi i z nimi tożsamy, lecz osiągał przekonanie, iż jest inny. Pokazuje to szczególną pozycję człowieka jako stworzenia, ale również jego samoświadomość odmienności od innych stworzeń²⁰.

Na początku stworzenia, jak pisze Jan Paweł II, ciało ludzkie nosiło w sobie widoczny rys transcendencji, mocą której człowiek jako osoba przerastał świat widzialny istot żyjących, czyli zwierząt. Ciało, pozostając wyrazem osoby, było pierwszym znakiem ludzkiej obecności w widzialnym świecie. W tej rzeczywistości człowiek potrafił wyodrębnić siebie – również poprzez swoje ciało. W takim znaczeniu ma ono charakter transcendentny, gdyż pozwala wyróżnić istotę ludzką pośród innych stworzeń oraz jest „od początku wiernym świadkiem i wrażliwym sprawdzianem pierwotnej samotności człowieka na świecie, stając się zarazem przez swą męskość i kobiecość przejrzystym wymiarem wzajemnego obdarowania w komunii osób”²¹.

Jest rzeczą bardzo charakterystyczną i znamioną, że człowiek miał nieustanne poczucie niezaspokojenia, kiedy był otoczony wyłącznie światem zwierzęcym i roślinnym. Moment zmiany następuje w chwili pojawienia się kobiety, która jest kością z jego kości. Ona bowiem posiada tego samego Ducha Bożego, jest stworzona na ten sam obraz i podobieństwo Boga. Kobieta otwiera przed mężczyzną możliwość zaspokojenia potrzeby międzyosobowego dialogu, na którą może w pełni odpowiedzieć tylko drugi człowiek²².

W taki sposób rozumiane ciało ludzkie od początku nosiło w sobie znamię „obrazu Boga” i stanowiło potwierdzenie tego obrazu wyrażonego w człowieczeństwie.

¹⁸ Zob. MD 7.

¹⁹ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 369, Poznań 1994 [dalej: KKK].

²⁰ Zob. Jan Paweł II, *Samotność a podmiotowość*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 24-25. Por. Jan Paweł II, *Znaczenie pierwotnej samotności*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 23.

²¹ Jan Paweł II, *Radykalna zmiana znaczenia pierwotnej nagości* (14 maja 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 96.

²² Zob. EV 25.

Ciało nie było objęte wstydem i jego akceptacja stanowiła niejako podstawę do zaakceptowania świata widzialnego. Jedność i spójność człowieka wyrażała się w widzeniu i w przyjęciu rzeczywistości zewnętrznej jako całości. Dawało to z kolei człowiekowi gwarancję panowania nad światem, nad ziemią, którą miał sobie czynić poddaną (zob. Rdz 1,28)²³.

1.1.1.1.2. Prawo naturalne a prawo ewangeliczne

W Chrystusie nastąpiło wypełnienie całej historii stworzenia oraz objawienie sensu istnienia powołanego do życia. Wszystko zostało stworzone w Chrystusie i dla Chrystusa i dlatego wszelkie istnienie i relacje znajdują w Nim swoją pełnię i prawdę. Dzięki temu możliwe okazuje się rozpoznanie powołania ludzkiego – tam gdzie jest jedność pomiędzy celami ziemskimi a przeznaczeniem do wieczności, pomiędzy doskonaleniem zdolności ludzkich a dążeniem do świętości. Dlatego też chrześcijanin odczytuje prawa życia nie jako element deterministyczny i anonimowy, który rządzi jego życiem, ale jako wyraz Opatrzności Bożej i dowód Jej miłości²⁴.

Z tego samego względu Kościół przypomina też swoim wiernym, że prawdziwa godność człowieka jest związana z wpisaniem w jego istotę prawem natury. Prawo to nie zostało sformułowane czy ulepszone przez człowieka, ale stworzone przez Boga. Odkrycie tego prawa i posłuszeństwo mu stanowi o prawdziwej godności człowieka²⁵. Istotne jest to, że powyższe zasady są możliwe do poznania przez rozum ludzki. Zatem – jak podkreśla Święta Kongregacja dla Nauki Wiary w deklaracji *Persona Humana* – Objawienie Boże, a także rozum ludzki, we właściwym sobie porządku, docierają do autentycznych potrzeb ludzkich poprzez wydobywanie i ujawnianie niezmiennego prawa naturalnego obecnego w każdym człowieku²⁶.

Człowiek wobec powyższego nie może inaczej się rozwijać jak tylko przy zachowaniu porządku natury. Dlatego ani postęp cywilizacyjny, ani techniczny nie zmienia podstawowych zasad i norm moralnych człowieka. Wypowiedzi na temat prawa naturalnego należy rozumieć w ten sposób, iż – zgodnie z doktryną Kościoła – jest to obiektywny porządek moralny wpisany w rozumną naturę człowieka, niezależny od prawa pozytywnego ustanowionego przez władzę państwową. Porządek ów pozostaje niezmienny i obejmuje wszystkich ludzi. Prawo naturalne zawiera w sobie nie tylko ogólne zasady moralne i idee, ale także szczegółowe normy postępowania²⁷.

²³ Zob. tamże, nr 52; Jan Paweł II, *Radykalna zmiana znaczenia pierwotnej nagości* (14 maja 1980), dz. cyt., s. 96.

²⁴ Zob. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny. Próba syntezy teologiczno-moralnej*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t.1, red. K. Majdański, J. Bajda, B. Mierzwiński, Warszawa 1980, s. 13.

²⁵ Zob. KDK 15.

²⁶ Zob. Święta Kongregacja dla Nauki Wiary, *Deklaracja „Persona Humana” o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, nr 3-4, Wrocław 1993 [dalej: PH].

²⁷ Zob. J. Bajda [i in.], *Komentarz teologiczno-duszpasterski do „Humanae vitae”*, red. K. Wojtyła, Rzym 1969, s. 24.

Papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*, dotyczącej zasad moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, wskazał na tzw. obiektywność prawa. Obiektywność lub obiektywny oznacza ustanowiony porządek prawa naturalnego, który został uformowany nie przez Kościół, ale przez Boga. Do Kościoła zatem należy jedynie strzec i interpretować to, co zostało ustanowione²⁸. Prawo naturalne nie tylko współistnieje z prawem ewangelicznym, lecz analogicznie do samej natury ludzkiej doznaje podniesienia i udoskonalenia. W świetle Objawienia prawo naturalne zyskuje na jasności i mocy, zostaje pełniej zrozumiane i obdarzone nowym sensem: „[...] prawo naturalne zostaje naświetlone i ubogacone przez Objawienie Boże”²⁹.

Kościół może i ma prawo interpretować prawo naturalne, choć jest to dzisiaj przez niektórych kwestionowane³⁰. Chrystus zawierzył Kościołowi prawo do nauczania całego prawa moralnego. Do tego prawa należy nie tylko prawo ewangeliczne, ale również prawo naturalne, ponieważ stanowi ono także wyraz woli Bożej, wskutek czego jego wierne przestrzeganie jest ludziom konieczne do zbawienia³¹.

Wydaje się to jeszcze bardziej jasne, jeśli uświadomimy sobie strukturę prawa ewangelicznego i jego stosunek do prawa naturalnego. Jak wskazują autorzy komentarza teologiczno-duszpasterskiego do encykliki *Humanae vitae*, na treść prawa ewangelicznego składają się nie tylko normy ściśle objawione, ale także szereg norm będących integralną częścią prawa naturalnego i znanych ludzkości niezależnie od objawień (np. nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij itp.). Normy te w źródłach Objawienia są traktowane jako obowiązujące człowieka w jego postępowaniu moralnym. To samo zatem dotyczy pozostałych norm prawa naturalnego nie wymienionych wprost w źródłach Objawienia. W związku z tym należy przyjąć, iż cały naturalny porządek moralny, obejmujący zarówno normy zawarte w Objawieniu, jak i normy przez Objawienie przemilczane, stanowi konieczne dopełnienie objawionego prawa ewangelicznego i razem z nim wchodzi w ramy porządku nadprzyrodzonego³².

Papież Paweł VI w swojej encyklice *Humanae vitae* zwrócił uwagę na fakt istnienia prawa biologicznego, które jest prawem ustalonym przez Boga. Jak zauważa Jerzy Bajda, papież rozmyślnie odróżnia prawo biologiczne od prawa moralnego. To rozróżnienie nie oznacza jednak, że prawo biologiczne znajduje się poza ładem wprowadzonym przez Boga. Prawa biologiczne określają reguły rozumnego działania ludzkiego właśnie dlatego, że charakteryzują niezależnie od woli człowieka sposób jego

²⁸ Zob. HV 18. Obiektywność jako zasada prowadząca do transcendencji będzie podstawą późniejszych rozważań w niniejszej pracy.

²⁹ Tamże, nr 4. Por. J. Bajda, *Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle encykliki „Humanae vitae”*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969), s. 335.

³⁰ W przygotowaniu do Synodu Biskupów 2014 roku zwrócono uwagę na fakt, iż wiele wypowiedzi duszpasterzy wskazuje na kwestionowanie dzisiaj prawa naturalnego w odniesieniu do małżeństwa. Z jednej strony małżeński wymiar relacji między mężczyzną a kobietą jest w zasadzie traktowany jako powszechna rzeczywistość, z drugiej – nie zawsze jest on przyjmowany jako reguła obowiązująca uniwersalnie. Zob. P. Kroczyński, J. Krzywdy, A. Sosnowski, *Droga do „Amoris laetitia”*, Kraków 2017, Annales Canonici Monographiae, nr 5, s. 103.

³¹ Zob. J. Bajda [i in.], *Komentarz teologiczno-duszpasterski do „Humanae vitae”*, dz. cyt., s. 22.

³² Zob. tamże, s. 22-23.

istnienia. Innymi słowy, etyczny sens praw biologicznych nie wynika z istoty biologii, lecz z istoty człowieka, a raczej z istoty małżeństwa, które urzeczywistnia sens płci³³.

Człowiek żyje jakby w dwóch wymiarach. Z jednej strony jest częścią świata biologicznego i pozostaje związany ze wszystkimi prawami natury, jakim podlegają istoty biologiczne. W tym zakresie możemy mówić o wolności jako o rozumnej decyzji człowieka, w jaki sposób chce on współdziałać z prawami przyrody, którym jest poddany. Jak wskazuje J. Bajda, człowiek zatem nie obala praw natury, którym podlega, ale może poprzez swoje decyzje racjonalno-etyczne zintegrować je w sobie, tworząc byt osobowy. Dzięki zaś temu, że jest bytem osobowym, on sam i cała jego osobowość pozostaje specyficzną formą życia. Będąc podległym prawom natury, człowiek jest jednocześnie bytem, który wchodzi w relację ze światem w sposób świadomy na zasadzie osobowego samookreślenia. Osobowość oznacza tutaj otwarcie na nieskończoność, na transcendencję, w tym również na świat innych osób³⁴.

1.1.1.2. Relacja małżeńska w perspektywie miłości transcendentnej

Najdoskonalszą wspólnotą jest Trójca Św. i ona powinna stanowić wzorzec i ideał każdej wspólnoty, także małżeńskiej i rodzinnej. Istnieje bowiem ścisła analogia i związek zachodzący między Trójcą Św. a małżeństwem i rodziną. Miłość małżeńska najlepiej objawia swoją prawdziwą naturę i godność, gdy bierze początek z Boga. On bowiem jest źródłem wszelkiej miłości na ziemi³⁵. Ta prawda ma szczególne znaczenie dla miłości małżeńskiej, gdyż właśnie ona jest rzeczywistością zawierającą czynniki zarówno boskie, jak i ludzkie. Jak wskazuje *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”: „Miłość tę nasz Pan uzdrowił, udoskonalił i wyniósł szczególnym darem swej łaski i miłości”³⁶.

1.1.1.2.1. Trójca Święta jako model komunikacji małżeńskiej

Trójca Św. jest wspólnotą miłości. Ojciec miłuje swojego Syna, który jest obrazem Jego doskonałości (zob. Kol 1,14). Syn zaś miłuje Ojca, który Go odwiecznie rodzi. Teologia klasyczna, charakteryzując relacje i komunikację pomiędzy Osobami w Trójcy Św., wskazała na zrodzenie i tchnienie. Ojciec miłuje Syna i Go odwiecznie rodzi, a miłość będąca udziałem Ojca i Syna jest doskonała i stąd Trzecia Osoba Boska jest nazwana Tchnieniem. Te związki i sposoby funkcjonowania łączące Osoby Trójcy

³³ Zob. J. Bajda, *Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle encykliki „Humanae vitae”*, dz. cyt., s. 330.

³⁴ Zob. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 13-14.

³⁵ Zob. HV 8.

³⁶ KDK 49. Por. K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości (analiza tekstu)*, „*Analecta Cracoviensia*” 1 (1969), s. 341-356; tenże, *La verità dell’enciclica „Humanae vitae”*, „*L’Osservatore Romano* (ed. it.) 1978, 12 novembre, s. 5-6.

Św. definiują Boga jako wspólnotę, jako nieustanną komunikację, relację pomiędzy trzema Osobami³⁷.

Miłość doskonała wyklucza jakiegokolwiek formy ekskluzywności, dlatego domaga się istnienia trzeciej osoby umiłowanej. Ta zasada jest obecna w Trójcy Św. i powinna także odzwierciedlać się w życiu rodzinnym. W tajemnicy Trójcy Św., jak pisze Heribert Mühlen, stosunek Ojca do Syna jest relacją wzajemną. Istnieje jednak pewien nieodwracalny porządek. Ojciec jest początkiem, Syn zaś – odwieczną odpowiedzią daną Ojcu. Duch Św. natomiast jest wewnątrztrynitarnym *My*. Relacja Ducha Św. do Ojca i Syna może być określana jako relacja *Ja – Wy*. Duch Św. jednocześnie ma odniesienie do Ojca i do Syna, a nie do każdej z tych Osób z osobna³⁸.

Trójca Św. jest zatem doskonałym udzielaniem się Trzech Osób Boskich, to znaczy, że Ojciec jest całkowicie samym sobą właśnie dlatego, iż samego siebie i wszystko, co posiada, przekazuje swemu Synowi. Ojciec i Syn są całkowicie sobą, ponieważ wzajemnie udzielają się sobie w Duchu Św., w Duchu Miłości. Duch Św. natomiast jest sobą jako Trzecia Osoba Boża, jako owoc związku miłości, czyli daru miłości między Ojcem a Synem. Duch Św. jest więc więzią miłości między Ojcem a Synem, dlatego właśnie pozostaje więzią miłości w każdej ludzkiej miłości, także w małżeństwie³⁹.

Wobec powyższego nie można zrozumieć wspólnoty ludzkiej i sposobu ustanawiania relacji, jakie w niej panują, nie odwołując się do próby zrozumienia i kontemplowania relacji intratrynitarnych. Jak wskazuje Joseph Ratzinger, Bóg nie jest Bogiem wyizolowanym, samotnym. Jest On Bogiem relacyjnym, w którym istnieją równocześnie Trzy Osoby. Innymi słowy, można powiedzieć, że jedność Trzech Osób wyraża się w komunii i relacji pomiędzy Nimi. Trzy Osoby łączy zatem relacja charakterystyczna dla wspólnej komunii, są osobami, a jednocześnie pozostają otwarte na inne osoby⁴⁰. Elementem fundamentalnym połączeń wewnątrztrynitarnych jest to, iż zjednoczenie pomiędzy Trzema Osobami nie usuwa różnicy i indywidualności każdej z Nich. Różnica w tym przypadku zakłada jedność i wspólnotę. Poprzez relacje Trzech Osób konstytuuje się Bóg miłości. Miłość zaś zawsze jest misterium, jest tajemnicą tak głęboką, że nie można jej pojąć w drodze dyskusji, może być ona jedynie nieustannie zgłębiana i doświadczana⁴¹.

³⁷ Zob. G.F. Poli, M. Cardinali, *La comunicazione in prospettiva teologica. Riflessione sugli aspetti comunicativi della fede*, Torino 1998, s. 26. Por. KKK 255.

³⁸ Zob. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster 1963, s. 135. Podaję za: C. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980*, Sandomierz 1988, s. 122.

³⁹ Zob. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 5: *Małżeństwo w dobie obecnej*, tłum. i oprac. J. Klenowski, Poznań 1966, s. 134.

⁴⁰ Zob. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, traduz. E. Martinelli, Brescia 1986, s. 121. Por. „Trójca jest jednością. Nie wyznajemy trzech bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach: Trójcę współistotną. Osoby Boskie nie dzielą między siebie jedynej Boskości, ale każda z nich jest całym Bogiem” (KKK 253).

⁴¹ Zob. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, dz. cyt., s. 121. Por. G.F. Poli, M. Cardinali, *La comunicazione in prospettiva teologica*, dz. cyt., s. 28.

Dlatego też w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” możemy znaleźć fragment podkreślający, iż człowiek jako jedyny byt na ziemi jest stworzony przez Boga, aby nieustannie dążył do swojego ostatecznego celu, czyli samego Boga. Człowiek zatem, jak wskazuje dokument soborowy, nie może inaczej się odnaleźć jak tylko poprzez bezinteresowny dar z samego siebie. Takie odnalezienie siebie znajduje uzasadnienie w akcie stwórczym, gdyż Bóg, Trójca Św., stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Stwierdzenie, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, znaczy, że istota ludzka zostaje wezwana do tego, aby bytować dla drugich, aby stawać się darem⁴². Człowiek staje się obrazem Boga nie tylko przez swoje człowieczeństwo, lecz też poprzez wspólnotę osób. Funkcja wzoru polega bowiem na odzwierciedlaniu tego, kto jest pierwowzorem. Dlatego człowiek staje się obrazem Boga nie tylko jako człowiek samotny, ale także w doświadczeniu relacji i wspólnoty. Jest zatem obrazem nie tylko Osoby, która rządzi światem, ale także obrazem Boskiej, niezbadanej wspólnoty Osób⁴³.

Rozważając wspólnotę i relacje rodzinne, można w takim razie uwydatnić fakt, że człowiek ma możliwość poznawać i rozpoznawać relacje i intymność, jakie istnieją we wspólnocie Trójcy Św. jako podstawę wszelkich innych relacji na ziemi. Trójca Św. wskazuje na to, iż w Bogu Trójjedynym jedność i wspólnota są ze sobą ściśle zespolone i przenikają się wzajemnie⁴⁴.

Jak wskazuje papież Franciszek, w Biblii zachowana zostaje transcendencja Boga, ale jest On jednocześnie Stwórcą. Relacje małżonków, ich płodność stają się żywym obrazem służącym do odkrycia i opisanja tajemnicy Boga jako Trójcy Św.⁴⁵ W podobny sposób wypowiada się Jan Paweł II, mówiąc, że rodzina nie jest czymś obcym istocie samego Boga. W rodzinie bowiem zawiera się ojcostwo, synostwo i sama istota rodziny, jaką jest miłość⁴⁶.

⁴² Zob. KDK 24. Por. MD 7. Jan Paweł II wskazywał, że drugi człowiek jest szczególnym i niepowtarzalnym darem, który pochodzi od samego Boga. Stwarzając bowiem mężczyznę i kobietę, Stwórca przeniósł w człowieczeństwo tajemnicę swego wewnętrznego życia, tajemnicę komunii. Człowiek w ten sposób zostaje poddany prawu miłości, która to miłość stwarza międzyludzką komunie. Ta komunie jest miejscem szczególnego podobieństwa człowieka do Boga. W ten sposób człowiek zostaje zaproszony do transcendencji, gdyż przekraczanie ma iść w kierunku drugiego człowieka, co jest bezinteresownym darem uobecniającym cały świat. W ten sposób rodzi się potrzeba odpowiedzi na ów dar, aby samemu być darem dla drugiego. Bóg zawiera zatem drugiego człowieka osobie, pragnąc, by ta przyjęła go jako dar i odpowiedziała na to, sama stając się darem. Zob. Jan Paweł II, *Medytacja Jana Pawła II na temat «bezinteresownego daru»*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 28 (2007), nr 3, s. 40-45; M. Mróz, *Hermeneutyka „bezinteresownego daru z siebie”. W poszukiwaniu zrozumienia sensu małżeństwa i rodziny*, w: *Rodzina sercem cywilizacji miłości. W 20. rocznicę „Listu do rodzin” św. Jana Pawła II*, red. Z. Wanat, I. Werbiński, Toruń 2014, s. 27-49.

⁴³ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzna i kobieta – stworzeni na obraz Boga* (audiencja generalna 14 listopada 1979), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 32.

⁴⁴ Zob. T. Wilski, *Trójca Święta*, w: *Katolicyzm A-Z*, dz. cyt., s. 382.

⁴⁵ Zob. AL 11. Por. K. Hemmerle, *Małżeństwo i rodzina w antropologii trynitarnej*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2, red. K. Majdański, Warszawa 1990, s. 20.

⁴⁶ Zob. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Puebla de Los Angeles* (28 stycznia 1979), w: tenże, *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie 1978-1982*, wybór A. Wiczorek, T. Żeleźnik, oprac. J. Sobiepan, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 1983, s. 110.

Człowiek – będąc istotą stworzoną przez Boga – powinien nieustannie pozostawać z Nim w relacji rozumianej jako więź ze swoim Stwórcą. Można powiedzieć, że człowiek wchodzi w relację z Trójcą Św. od momentu chrztu św. Wtedy to staje się mieszkaniem Boga Trójjedynego i ma od tej pory nieustannie nosić w sobie, w duszy, Ojca i Syna, i Ducha Św., a następnie żyć z Nimi w jedności⁴⁷. Być obdarowanym miłością to zostać powołanym do zjednoczenia z Bogiem, który jest Miłością. Z tego tytułu małżeństwo powinno być ukierunkowane na wyrażenie zjednoczenia z Nim ludzkości. Grzech bowiem naruszył jedność człowieka z Bogiem. Jezus Chrystus poprzez odkupienie naprawił to, co zniszczył człowiek na skutek swojego nieposłuszeństwa. Sam Zbawca stał się pojednaniem i zjednoczeniem i dlatego mocą Jego miłości także miłość małżeńska stała się rzeczywistym znakiem zjednoczenia z Bogiem w Duchu Św. W ten sposób partycypuje ona w agape i zostaje wprowadzona w tajemnice miłości trynitarniej⁴⁸.

Samuele Giuliani przeprowadza także analogię między Trójcą Św. a rodziną ludzką. Rodzina bowiem, według niego, posiada naturę i jest organicznie (podobnie jak Trójca Św.) powiązana trzema osobowościami: matki, ojca i dziecka. Jak w Trójcy Św. zawiera się ojcostwo, synostwo, tchnienie i rodzenie, tak w rodzinie ludzkiej: ojcostwo, macierzyństwo, synostwo i rodzenie. Podobnie jak w Trójcy Św., również w rodzinie osoby różnią się pochodzeniem, czyli początkiem. Rodzina ludzka zatem jest obrazem Trójcy Św. S. Giuliani idzie jeszcze dalej i szuka analogii do poszczególnych osób. Mężczyzna jest bowiem zwrócony do niewiasty i do dziecka, podobnie jak Ojciec Niebieski – ku Drugiej i Trzeciej Osobie Boskiej. Dlatego mężczyzna jest obrazem Ojca Niebieskiego. Natomiast kobieta zwraca się ku mężczyźnie i ku dziecku. Druga Osoba Boska jest zaś skierowana do Ojca i do Trzeciej Osoby Boskiej. Wreszcie dziecko jest zwrócone ku ojcu i matce, jak Trzecia Osoba do Pierwszej i Drugiej, przez co dziecko można uznać za symbol Trzeciej Osoby⁴⁹.

1.1.1.2.2. Jezus jako Słowo Wcielone w komunikacji ludzkiej i małżeńskiej

W Nowym Testamencie, w Liście do Hebrajczyków, czytamy: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten Syn, który jest odbiciem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr

⁴⁷ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *List pasterski Episkopatu Polski na nowy rok pracy wychowawczej* (Jasna Góra, 3 września 1959), w: *taż, Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paryż 1974, s. 187.

⁴⁸ Zob. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 52.

⁴⁹ Zob. S. Giuliani, *La famiglia è l'immagine della Trinità*, „*Angelicum*” 38 (1961), fasc. 3/4, s. 257-310. Por. T. Špidlik, *Zanurzeni w Trójcy. Krótkie studium o Trójcy Świętej*, tłum. K. Kubis, Kraków 2003, s. 86-87.

1,1-3a). W osobie Jezusa Chrystusa relacja z Bogiem, dialog z Nim osiągnęły swój punkt kulminacyjny. Bóg wcielony spotyka człowieka twarzą w twarz, zmieniając w sposób zasadniczy możliwości dialogu między sobą a istotą ludzką. Jak podkreśla René Latourelle, Wcielenie staje się czasem pełni i obfitości, momentem, od którego rytm historii koncentruje się wokół Wcielonego Słowa⁵⁰.

Pełnia dialogu i spotkania pomiędzy Bogiem a Jego ludem, pomiędzy Bogiem a człowiekiem znalazła swoje wyjątkowe odbicie w osobie Jezusa z Nazaretu, prawdziwego Boga i człowieka. Rino Fisichella komentuje ten fakt, powołując się na tekst biblijny z Ewangelii św. Łukasza: „I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków, wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27). Cytowany tekst, według wspomnianego autora, jest bardzo emblematyczny, skoro wskazuje na Jezusa jako centrum i serce historii zbawienia. Prorocy i prawo zapowiadają przyjsie Chrystusa i w Nim ich słowa i proroctwa znajdują wypełnienie⁵¹.

Jezus objawia się także jako najlepszy i najdoskonalszy głosiciel Dobrej Nowiny, a jednocześnie rozmówca i słuchacz drugiego człowieka. Poprzez Wcielenie Jezus zidentyfikował się z tymi, do których został posłany. Uniżył się do poziomu i sposobu komunikowania oraz metody wchodzenia w relacje, jakie prezentował człowiek. Używając terminologii komunikacyjnej, Gian Franco Poli i Marco Cardinali sugerują, iż Jezus w następstwie Wcielenia był jednocześnie przekazicielem i odbiorcą w tej samej przestrzeni i w tym samym czasie. Innymi słowy, Jezus stał się interlokutorem Boga i człowieka, mediatorem pomiędzy Bogiem a człowiekiem, sakramentem spotkania człowieka z Bogiem⁵².

Relacja lub dialog realizują się w osobie Chrystusa w sposób doskonały. Dzieje się tak, gdy dialog jest skoncentrowany na drugim, na osobie rozmówcy, kiedy staje się on darem dla drugiego człowieka. Relacja Jezusa z Bogiem Ojcem jest spotkaniem doskonałym, gdyż Jezus nieustannie koncentruje się na Ojcu – nawet w chwilach najbardziej dramatycznych. Wydarzeniem wyjątkowym jest śmierć Jezusa na krzyżu, gdy Trójca Św. staje się ikoną, poprzez którą utwierdza się i wzmacnia relacja pomiędzy ludźmi⁵³. Jak pisze Carlo Maria Martini, śmierć Jezusa na krzyżu jest jednocześnie momentem najwyższego daru i poświęcenia dla Boga, a ów moment pozostaje wyrazem najdoskonalszego dialogu i intymnej relacji, który wskazuje na pełne zjednoczenie Chrystusa z Ojcem⁵⁴.

Objawienie się Chrystusa wnosi do relacji, także międzyludzkich, zupełnie inną jakość i nowe inspiracje. Jak czytamy w Ewangelii, Jezus mówi do swoich Apostołów: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was

⁵⁰ Zob. R. Latourelle, *Rivelazione*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, cur. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 1045.

⁵¹ Zob. R. Fisichella, *La rivelazione. Evento e credibilità*, Bologna 1989, s. 55.

⁵² Zob. G.F. Poli, M. Cardinali, *La comunicazione in prospettiva teologica*, dz. cyt., s. 34. Por. F.J. Eilers, *Communicating in Community. An Introduction to Social Communication*, Manila 1994, s. 32.

⁵³ Zob. G.F. Poli, M. Cardinali, *La comunicazione in prospettiva teologica*, dz. cyt., s. 35.

⁵⁴ Zob. C.M. Martini, *Il lembo del mantello. Per un incontro tra Chiesa e mass media*, Milano 1991, s. 13. Autor używa w tym kontekście terminu „Trinitas in Cruce”, który jest dla niego modelem każdej relacji i inspiracją do komunikacji międzyludzkiej.

przyjaciółmi” (J 15,15). Jezus zaprasza zatem swoich uczniów do głębokiej i zażyłej relacji z Nim. Jego miłość wyraża się w Jego męce i śmierci dla człowieka i jest to miłość, która nie zna żadnych granic. Jezus wzywa człowieka do pogłębionej i bardzo osobistej relacji, która ma znaczenie dla relacji ludzkich⁵⁵.

Każda bowiem relacja przyjaźni między Bogiem a człowiekiem jest jedyna i niepowtarzalna, ponieważ miłość Boga jest skierowana do każdego indywidualnie i osobiście. Bóg wyraża swoją miłość w sposób niepowtarzalny w stosunku do poszczególnego człowieka, gdyż dostosowuje swój dar do możliwości i potrzeb każdego z osobna. Jak wskazuje David Burrell, komentując wspomniany wyżej fragment Ewangelii św. Jana (J 15,15), Chrystus dzieli się z człowiekiem wszystkim, co otrzymuje od swego Ojca i dlatego osoba ludzka może stać się Jego przyjacielem. Dzieje się tak, jeśli człowiek odpowiada na miłość Chrystusa wiarą, zaufaniem i swoją miłością. Fundamentem przyjaźni i dialogu z Chrystusem jest uznanie faktu, iż On pierwszy umiłował człowieka. Dlatego relacja z Chrystusem musi być przeżyta w doświadczeniu Jego osobistej obecności, gdzie człowiek jest kochany miłością odwieczną, gdzie Bóg „tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8,29). Chrystus wzywa człowieka do odpowiedzi na tę odwieczną obecność Boga, która objawia się w różnorodny sposób, także w obecności drugiego człowieka⁵⁶.

W ostatnich latach, jak podkreśla John Navone, dzięki studiom biblijnym i teologicznym natura relacji we wspólnocie chrześcijańskiej została w znacznym stopniu szerzej opracowana i doceniona. Relacja, dialog, obecność drugiego człowieka zostały na nowo przedstawione jako istotny element ewangelizacji. Relacja bowiem, oparta na antropologii chrześcijańskiej, nigdy nie zamyka się na drugiego człowieka, ale jest dynamicznie apostołska, kiedy człowiek kocha drugiego człowieka i dzieli się z nim wszystkim, co posiada. Dlatego też możemy w Ewangelii znaleźć liczne przykłady i metafory dotyczące np. małżeństwa, jakich Jezus używał, głosząc Dobrą Nowinę⁵⁷.

Małżeństwo zatem, aby mogło spełniać swoje role ewangelizacyjne, musi być zakorzenione w Bogu, gdyż miłość małżeńska najpełniej objawia prawdziwą naturę i godność wtedy, gdy czerpie ze źródła, jakim jest Bóg, który jest Miłością i Ojcem i który daje początek wszelkiej miłości, w szczególności miłości małżeńskiej⁵⁸. Ta prawda nie dotyczy tylko małżeństwa sakramentalnego, ale także relacji narzeczeńskiej. Posiadają one istotny wymiar religijny jako umieszczone w centrum tajemnicy stworzenia i dlatego zarówno o miłości małżeńskiej, jak i o narzeczeńskiej przed-sakramentalnej można powiedzieć, że łączą w sobie wartości ludzkie i boskie⁵⁹.

⁵⁵ Zob. J. Navone, *Dono di sé e comunione. La Trinità e l'umana realizzazione*, traduz. V. Ristori, Assisi 1990, s. 53.

⁵⁶ Zob. D. Burrell, *Indwelling. Presence and Dialogue*, „Theological Studies” 22 (1961), iss. 1, s. 1-17.

⁵⁷ Zob. J. Navone, *Dono di sé e comunione*, dz. cyt., s. 54-56.

⁵⁸ Zob. HV 8. Por. K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości (analiza tekstu)*, dz. cyt., s. 343.

⁵⁹ Zob. KDK 49. Por. K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości (analiza tekstu)*, dz. cyt., s. 345.

Małżonkowie umacniają wzajemne uczucia, kierując swój wzrok ku Chrystusowi. Jak pisze św. Paweł w Liście do Efezjan: „Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz każdy je żywi i pielęgnuje, jak Chrystus – Kościół” (Ef 5,29). W ten sposób małżonkowie uczą się patrzeć na siebie z prawdziwą miłością, która przejawia się w delikatności, czułości i w trosce o drugiego człowieka. Tę wzajemną relację umacnia fakt, iż oboje są związani z Bogiem osobistą więzią. Obydwoje są związani z sobą poprzez obecność Chrystusa i łaskę Ducha Św.⁶⁰

Odniesienie do Chrystusa pozwala nastawić się na drugiego współmałżonka i ułatwia otworzenie się na niego. Dlatego, jak podkreśla Jan Paweł II, już w chrześcijańskiej starożytności ukazywano ten wymiar łaski, przedstawiając Chrystusa pomiędzy małżonkami⁶¹.

1.1.1.2.3. Działanie Ducha Świętego

W dokumentach Soboru Watykańskiego II możemy przeczytać, iż Duch Św. istnieje i działa jako Osoba Boża w Chrystusie, a przez Niego w każdym chrześcijaninie. On powoduje zaistnienie nowej relacji z Chrystusem w postaci wiary i miłości ku Niemu oraz jedności i miłości między ludźmi. Duch Św. jednoczy wszystkich w jedną wspólnotę i rodzinę⁶². Sformułowania powyższe użyte przez ojców soborowych czerpią z tekstów biblijnych, gdzie możemy przeczytać, iż Jezus był „pełen Ducha Świętego” (Łk 4,1). Z kolei w Ewangelii św. Jana uwagę zwraca świadectwo św. Jana Chrzciciela, który mówi: „Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim. [...] Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym»” (J 1,32.33).

Pismo św. ukazuje także dialogiczny charakter *Ja* Syna do Ojca (zob. J 3,35; J 5,22.27.36; J 6,37-39; J 10,29; J 17,2-24; J 18,9). Chrystus do relacji *Ja – Ojciec* nigdy nie włącza ludzi, a zawsze rozróżnia: „Mój Ojciec” i „Wasz Ojciec”. Obok wypowiedzi *Ja* u Chrystusa można znaleźć także słowa wygłaszane w imieniu *My*, które – jak wykazuje analiza tekstu J 14,23 – obejmują również Ducha Św., „innego Pocieszyciela”. Wypowiedzi Jezusa z podmiotowym *My* z jednej strony bowiem wyłączają ludzi, z drugiej – włączają Ojca i Ducha Św.⁶³ Misja Chrystusa zawiera się w tym, że jest On naznaczony działaniem Ducha Bożego od momentu swojego Wcielenia. Objawia jednak pełnię Ducha Św. po swojej śmierci i zmartwychwstaniu.

Osobową funkcję Ducha Św. Heribert Mühlen wyjaśnia na podstawie analogii osobowego zachowania w życiu ludzkim. Relacje wyrażające się w mówieniu *Ja – Ty*

⁶⁰ Zob. FC 13.

⁶¹ Zob. Jan Paweł II, *Chrystus przykładem miłości dla małżonków* (Msza św. dla rodzin, Panama 5 marca 1983), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, dz. cyt., s. 110.

⁶² Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 4, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt. [dalej: KK].

⁶³ Zob. C. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980*, dz. cyt., s. 168.

oraz *My* są dwoma sposobami osobowego zachowania. Poprzez mówienie *Ty* osoba wchodzi w dialog, w spotkanie i relację z drugim człowiekiem. To spotkanie może prowadzić do głębokiego zjednoczenia osobowego, do głębokiej więzi. Inna sytuacja powstaje wówczas, gdy dwie osoby spełniają określone akty w stosunku do trzeciej osoby, która jest poza nimi, poza *My*. Strukturę takiej sytuacji można sobie wyobrazić jako wspólne stanie obok siebie w pozycji zwrócenia się do kogoś trzeciego. To symboliczne przedstawienie relacji Ojca i Syna z Duchem Św. H. Mühlen porównuje do relacji małżeńskich, gdzie związek dwojga osób w małżeństwie prowadzi do wspólnego zrodzenia dziecka. Powstała w ten sposób trzecia osoba jest wspólnym przedmiotem miłości dwóch pierwszych osób⁶⁴.

Duch Św. jest Tym, który przyczynia się także do przeżywania naszej rzeczywistości w sposób afektywny i głęboki. Doświadczenie spotkania z Bogiem i drugim człowiekiem nie odbywa się tylko w przestrzeni intelektualnego rozumienia, ale powinno też zachodzić w sferze afektywnej, uczuciowej. W tym znaczeniu działania Ducha Św. są Jego inicjatywą i inspiracją, pod której wpływem człowiek jest „pociągany” i „dotykany” przez Niego. Duch Św. bowiem działa w sercu ludzkim, kierując człowieka tam, gdzie On chce: „Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, wie, że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą” (Rz 8,26-28)⁶⁵.

Tak zatem Duch Św. wzbudza w człowieku wewnętrzne postawy, pragnienia, które przewyższają i przekraczają postrzeganie i rozumienie intelektualne. Przy pomocy Ducha bowiem człowiek może cały być oddany Bogu i do niego zwrócony jako kompletna osoba – ze swoim intelektem i całą swoją uczuciowością⁶⁶.

Duch Św. udziela człowiekowi swych darów, które – jak czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego – nie są czymś prywatnym, ale zawsze pozostają łaską dla wspólnoty: „Duch Święty, którego Chrystus – głowa ciała – wylewa na swoje członki, buduje, ożywia i uświęca Kościół, będący sakramentem komunii Trójcy Świętej i ludzi”⁶⁷. Oznacza to, że Duch Św. zawsze jest w relacji do wspólnoty i jej poszczególnych członków. Jest On animatorem wspólnoty chrześcijańskiej, która poprzez dialog i relacje staje się narzędziem głoszenia Dobrej Nowiny.

Dary Ducha Św. zawsze są zaproszeniem do otwarcia się na drugą osobę. Każdy człowiek, także w małżeństwie, jest uzdalniany przez Ducha Św. do relacji i komunikacji z drugim. Dary Ducha Św. wzmacniają dialog międzyludzki i są dla niego inspiracją. Dlatego są one nieodzowne w budowaniu relacji międzyludzkich⁶⁸.

⁶⁴ Zob. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, dz. cyt., s. 26-82. Podaję za: C. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980*, dz. cyt., s. 121.

⁶⁵ Zob. Ch.A. Bernard, *Teologia affettiva*, tłum. M.G. Muzj, B. Papisogli, Milano 1985, s. 139.

⁶⁶ Zob. tamże.

⁶⁷ KKK 747.

⁶⁸ Zob. A. Cencini, *Come fuoco che divampa*, Milano 1998, s. 17-18.

Duch Św. jest dany jako miłość i został rozlany w sercach ludzi. Wspomina o tym św. Paweł w Liście do Rzymian: „Miłość Boża została rozlana w naszych sercach” (Rz 5,5). Jak wskazuje Marian Zawada, greckie słowo „*ekchuno*” oznacza ‘przepęlniać się, być rozdawanym z nadmiaru’. Duch Św. zatem napęlnia i przepęlnia każdego człowieka. Jest to obfitowanie miłości, które uobecnia się w człowieku i go formuje, tworzy, czyni podobnym Bogu. Zatem Duch Św. uczy bycia darem w relacjach z innymi. Człowiek nie został stworzony do samotności, dlatego też Duch Św. mieszkający w człowieku uświęca więzi międzyludzkie⁶⁹.

Małżeństwo zaś jest specyficzną więzią, różną od innych wspólnot i relacji ludzkich, zbudowanych na znajomości czy nawet przyjaźni. Duchowym wzorcem dla małżeństwa jest oblubieńczy związek Chrystusa z Kościołem, realizowany w Duchu Św., który w sakramencie małżeństwa w sposób szczególnie uzdalnia małżonków do podjęcia rodzinnego powołania, a małżeństwo dzięki Niemu zyskuje szansę na stworzenie wspólnoty miłości. Wszelkie bowiem próby zintegrowania rodziny są możliwe tylko wtedy, gdy przenika i ożywia ją Duch Św.: „[...] małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa, przez który wyrażają misterium jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w nim uczestniczą (por. Ef 5,32), wspierają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim [...]. Z małżeństwa wywodzi się rodzina, w której rodzą się nowi członkowie społeczności ludzkiej i stają się dzięki łasce Ducha Świętego przez chrzest dziećmi Bożymi, aby Lud Boży trwał przez wieki”⁷⁰.

Dopiero wtedy wspólnota rodzinna i małżeńska ubogaca się i coraz bardziej jednoczy, gdyż rodzice stają się z kolei współpracownikami Ducha Św. i zastępcami Boga dla swoich dzieci. Jak wskazuje Jan Paweł II, każdy człowiek poprzez sakramenty otrzymuje dary Ducha Św., aby być zdolnym do miłości i poświęcenia. W przypadku małżeństwa Duch Św. uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłości, aby byli oni gotowi do miłowania i poświęcenia, do ofiary na rzecz drugiego współmałżonka i swojego potomstwa⁷¹. W przypadku Trójcy Św. bowiem z relacji Dwóch Osób pochodzi Trzecia. Z tego też powodu teologowie często widzą obraz Trójcy Św. przede wszystkim jako obraz miłości płodnej. Jak pisze Tomáš Špidlik: „Mężczyzna i kobieta powinni, według planu Stwórcy, intymnie łączyć się ze sobą, tworzyć, żeby tak rzec, jedno ciało, jedno życie. Ale dzieje się rzecz niebywała: dwoje, chcąc stać się jednym, odkrywa, że jest we troje”⁷².

⁶⁹ Zob. M. Zawada, *Rodzina a Trójca Święta. Powrót do Boskiego źródła*, Poznań 2012, s. 54.

⁷⁰ KK 11. Por. FC 21.

⁷¹ Zob. Jan Paweł II, *Małżonkowie zamieszkują pod jednym dachem i tworzą dom* (Msza św. dla rodzin, Bombaj 9 lutego 1986), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, dz. cyt., s. 99. Por. Jan Paweł II, *Na podobieństwo miłości wzajemnej Chrystusa i Kościoła* (audiencja generalna 18 lutego 1982), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, dz. cyt., s. 105-106; Jan Paweł II, *Chrystus przykładem miłości dla małżonków*, dz. cyt., s. 109-111.

⁷² T. Špidlik, *Zamurzeni w Trójcy*, dz. cyt., s. 86.

1.1.2. ANTROPOLOGICZNE ELEMENTY TRANSCENDENCJI W NAUCZANIU KOŚCIOŁA NA TEMAT MAŁŻEŃSTWA

Papież Benedykt XVI zauważył, że choć w Ewangelii nie ma wykładów dotyczących rodziny, to wola Boga, by się w niej urodzić, jest ważniejsza niż jakikolwiek dyskurs. Przez wejście w życie rodziny Stwórca konsekrował ją jako pierwszą i zwyczajną drogę do swego spotkania z ludzkością. Poprzez życie w domu Józefa i Maryi Jezus ukazał pierwszorzędną wartość rodziny w wychowaniu człowieka⁷³. Dlatego też, jak podkreślił Jan Paweł II, Święta Rodzina jest modelem każdej rodziny: „Rodzina chrześcijańska jest bowiem pierwszą wspólnotą powołaną do głoszenia Ewangelii osobie ludzkiej, która jest w stałym rozwoju, i doprowadzenia jej, poprzez stopniowe wychowanie i katechezę, do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej”⁷⁴. Chrześcijańska rodzina jest bowiem wspólnotą miłości i życia, Kościołem domowym, otwartym na innych i pierwszą komórką społeczeństwa⁷⁵. Odwołując się do przykładu Świętej Rodziny, papież przypomniał kilka elementów duchowości rodzinnej, takich jak: wzajemna miłość, oddanie i szacunek, wzajemne zrozumienie, delikatność prawdziwej miłości. Za św. Pawłem zwrócił uwagę na fakt, że rodzina jest uprzywilejowanym miejscem moralnej i religijnej edukacji, a także przestrzenią, w której objawia się chrześcijańskie powołanie człowieka⁷⁶.

Istotnym zatem elementem jest właściwe przygotowanie do sakramentu małżeństwa, aby małżonkowie mogli wypełnić stojące przed nimi zadania. Przygotowanie to dotyczy samych małżonków, co zaznaczał Paweł VI, wskazując na potrzebę przygotowania narzeczonych do zawarcia małżeństwa: „Zadanie to uważajcie za najważniejsze dzieło i obowiązek nałożony na was w obecnych czasach [...]. Zadanie to wymaga pewnej koordynacji działalności duszpasterskiej we wszystkich dziedzinach aktywności ludzkiej, mianowicie ekonomicznej, kulturalnej i społecznej”⁷⁷.

Z drugiej strony, jak podkreśla Papieska Rada ds. Rodziny w *Przygotowaniu do sakramentu małżeństwa*, relacja małżonków ma szczególne znaczenie dla całej wspólnoty chrześcijańskiej. Dlatego Kościół chroni jedność i świętość małżeństwa, będąc świadomym, że sakrament stanowi gwarancję rozwoju samego Kościoła. Stąd w dokumencie czytamy: „Problem przygotowania do zawarcia małżeństwa i do życia,

⁷³ Zob. Benedykt XVI, *Anioł Pański. Powołanie i misja rodziny* (31 grudnia 2006), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 28 (2007), nr 2, s. 51, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_31122006.html [dostęp: 9 grudnia 2020].

⁷⁴ FC 2.

⁷⁵ Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. dla rodzin. Drogi Pana są drogami miłości* (La Paz 10 maja 1988), w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 12: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2009, s. 763; Jan Paweł II, *Orędzie Urbi et Orbi* (25 grudnia 1994), w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Orędzia, przesłania, przemówienia okolicznościowe*, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2007, s. 177.

⁷⁶ Zob. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin. W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie* (Cuenca 31 stycznia 1985), w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 12: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, dz. cyt., s. 881. Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Łowicz 14 czerwca 1999), w: tenże, *VII pielgrzymka do Polski 1999*, Warszawa 2008, s. 172-173.

⁷⁷ HV 30.

które po nim następuje, jawi się jako ogromna konieczność duszpasterska przede wszystkim ze względu na dobro małżonków, a także ze względu na całą wspólnotę chrześcijańską oraz ze względu na społeczeństwo”⁷⁸.

1.1.2.1. Dialektyczny obraz miłości człowieka

W perspektywie antropologii chrześcijańskiej wychowanie zawsze powinno brać pod uwagę wszystkie aspekty rozwoju i życia człowieka. Nie można zatem wychowania czy formacji sprowadzać tylko do wiedzy, ale trzeba też uwzględnić kształcenie uczuć, woli i emocji. Można to osiągnąć wtedy, kiedy przyjmie się całościową wizję osoby ludzkiej, która winna dążyć do harmonijnego i spójnego zintegrowania elementów biologicznych, psychoemocjonalnych, społecznych i duchowych. Łączenie teologicznej problematyki sakramentalności małżeństwa z rozwiązaniami proponowanymi w naukach humanistycznych i społecznych, jak wskazuje Krystian Wojaczek, powinno dokonywać się ze zrozumieniem, czym jest powołanie do małżeństwa i jaką rolę w tym zakresie ma do odegrania więź małżeńska. Oznacza to, iż potrzebna jest refleksja i przyjęcie perspektywy teologicznej, jak również szukanie pomocy u specjalistów z poszczególnych dyscyplin nauk empirycznych: psychologii, pedagogiki, medycyny itp. Rozstrzygnięcia i ustalenia zaczerpnięte bowiem z tych nauk pomagają małżonkom w rozwiązywaniu określonych, konkretnych problemów relacyjnych i małżeńskich. Te z kolei rozstrzygnięcia muszą być włączone w szerszą perspektywę budowania więzi między małżonkami. Wówczas realna pomoc pochodząca z nauk empirycznych może wesprzeć małżonków w uświadomieniu sobie, jakie zmiany powinni oni wprowadzić, aby zadośćuczynić wymaganiom płynącym z ich powołania do budowania więzi małżeńskiej, a w konsekwencji do odnalezienia Boga w swoim życiu⁷⁹. Koncepcje nauk empirycznych, tzw. *know-how*⁸⁰, powinny być zgodne z nauczaniem Kościoła, respektować cel i powołanie chrześcijańskie. Model chrześcijański bowiem opiera się na autorytecie i wierze Kościoła, podczas gdy dane nauk empirycznych są zawsze tworem myśli ludzkiej⁸¹. Integracja powyższa jest trudna

⁷⁸ Papiaska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr 12, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, dz. cyt. Por. FC 66.

⁷⁹ Zob. K. Wojaczek, *Koncepcja duszpasterstwa rodzin w „Familiaris consortio”*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, dz. cyt., s. 288.

⁸⁰ Termin pochodzący z języka angielskiego (*know* – ‘wiedzieć’, *how* – ‘jak’), określający sposób, jak wprowadzić, realizować określone czynności, wiedzę, sekwencje operacji. *Know how* jest czymś kontrastującym z *know that* (*know* – ‘wiedzieć’, *that* – ‘co’) określającym samą wiedzę bez rozumienia jej zastosowania. Zob. A.M. Colman, *Procedural Knowledge*, w: tenże, *A Dictionary of Psychology*, Oxford 2006, s. 604.

⁸¹ Zob. K. Wojaczek, *Model małżeństwa do lamusa? Kulturowe zagrożenia dla małżeństwa*, „Homo Dei” 80 (2011), nr 3, s. 30.

do osiągnięcia, gdyż istnieją w człowieku określone ograniczenia, które są skutkiem grzechu⁸².

1.1.2.1.1. Integralna wizja człowieka jako podstawa zdolności do transcendencji

Z dużym naciskiem Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* rozwija naukę objawioną o powołaniu wszystkich do doskonałości i naśladowania Boga. Sobór odwołuje się tutaj do słów Chrystusa: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48), a także do słów św. Pawła: „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane” (Ef 5,1). Słowa te są szeroko rozwinięte w piątym rozdziale konstytucji *Lumen gentium*, np. „Dlatego dla wszystkich jest jasne, że wierni każdego stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego oraz doskonałej miłości”⁸³.

Trzeba zwrócić uwagę, iż w ciągu wielu wieków słowo (termin) „powołanie” było zarezerwowane i tłumaczone jako wezwanie do stanu kapłańskiego czy zakonnego. Natomiast Sobór Watykański II przypomniał i wyeksponował prawdę o powszechnym powołaniu do świętości wszystkich, nawiązując do nauczania Chrystusa i cytowanych już słów: „Bądźcie więc doskonałymi jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48)⁸⁴.

Naukę o powszechnym powołaniu do świętości kontynuowali kolejni papieże, podkreślając, że nauczanie soborowe w tym względzie należy traktować jako cel najważniejszy i ostateczny⁸⁵. Z kolei Jan Paweł II zaznacza wyraźnie, iż: „Sobór Watykański II wypowiedział się w sposób niezwykle jasny na temat powszechnego powołania do świętości. Można powiedzieć, że właśnie ono stało się główną sprawą, którą ten Sobór, zwołany dla ewangelicznej odnowy chrześcijańskiego życia, powierzył wszystkim synom i córkom Kościoła”⁸⁶.

⁸² Zob. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, nr 35, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, dz. cyt.

⁸³ KK 40.

⁸⁴ Zob. tamże, rozdz. 5. W nauczaniu prorodzinnym należy zwrócić uwagę na przedstawianie małżeństwa jako powołania. Małżeństwo nie powinno być sprowadzane do roli podrzędnej w stosunku do celibatu i kapłaństwa. Przekazywanie młodym obrazu powołania do małżeństwa ma znaczenie transcendentalne i zależy w dużej mierze od rodziców i od życia rodzinnego, które tworzą oni we własnym domu. Zob. Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość. Prawda i znaczenie*, nr 102, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, dz. cyt.; Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na stadionie Greenpark w Limerick* (1 października 1979), w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie*, tłum. K. Doroszewski, J. Jarco, A. Polkowski, Warszawa 1981, s. 103.

⁸⁵ Zob. Paweł VI, *Motu proprio „Sanctitas clarior”* (19 marca 1969), *Acta Apostolicae Sedis* 61 (1969), s. 149.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” Ojca Świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie w dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, nr 16, Poznań 1989.

W sensie potocznym o powołaniu mówi się jako o uzdolnieniu i skłonności do pewnych zajęć, do wykonywania określonych zadań. W języku biblijnym powołanie oznacza wezwanie skierowane przez Boga do wybranego człowieka. To wezwanie zostaje przyjęte przez osobę w celu wypełnienia wyznaczonego posłannictwa. Jak zaznacza Józef Gućwa, w skład powołania wchodzą trzy elementy: głos Boga, człowiek wezwany i zlecenie misji⁸⁷.

Początek powołania jest zatem, jak wskazuje L.M. Rulla, rezultatem Bożego wezwania, daru łaski, który w żaden sposób nie jest przez człowieka zasłużony ani wypracowany. Według L.M. Rulli ten moment powołania jest elementem pasywnym, to znaczy, człowiek niejako pozwala się powołać Bogu. Człowiek bowiem wyczuwa intuicyjnie, że jego pragnienie transcendencji i przekraczania siebie może zostać zaspokojone. Na tym etapie nie ma on jeszcze rozumienia, w jaki sposób może się to stać, ale wyczuwa intuicyjnie samą możliwość. Autor wskazuje, że nie chodzi tu o rodzaj mistycznego doznania, ale raczej o pewne wydarzenie, które pociąga i zachwyca, ale jeszcze nie jest w pełni poznane i określone. Człowiek czuje wówczas, „że może odczuwać, myśleć i egzystować inaczej, że może zmieniać swoje życie”⁸⁸.

L.M. Rulla powołuje się tutaj na Karla Rahnera, który pisze: „Bóg jest obecny w naszej świadomości w sposób nieprzedmiotowy, mówi do nas bez hałasu słów. Bóg jest obecny jako przebywający, nadchodzący (a nie już przybyły), jako przyczyna celowa obecnego w człowieku transcendującego wszystko ruchu”⁸⁹.

W Ewangelił św. Mateusza czytamy z kolei o pytaniu, jakie faryzeusze stawiali Chrystusowi odnośnie do małżeństwa. Odpowiedź Chrystusa ma szczególne znaczenie, gdyż ludzie wszystkich epok zadają podobne pytanie, jak uczynili to faryzeusze. Rozstrzygnięcie Chrystusa jest doniosłe, gdyż odwołuje się do początku: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (Mt 19,4). Chrystus bowiem wskazuje na tożsamość człowieka w wymiarze tajemnicy stworzenia i zarazem w perspektywie odkupienia. Bez tej wizji, jak stwierdza papież Jan Paweł II, nie można zbudować teologicznej antropologii, a w konsekwencji – teologii małżeńskiego powołania⁹⁰. Chrystus zatem, dając ówczesnym swoim rozmówcom odpowiedź, nawiązał do integralnej wizji człowieka odwołującej się do dzieła stworzenia, bez której nie można dać pełnej wykładni żadnego zagadnienia dotyczącego małżeństwa.

Wydaje się to szczególnie ważne ze względu na sytuację współczesnego człowieka. On bowiem, w wyniku postępu technicznego i cywilizacyjnego, może być narażony na zastępowanie wizji integralnej cząstkowymi ujęciami z punktu widzenia różnych nauk i szkół. Prowadzi to do zróżnicowanych ujęć wycinkowych, „które

⁸⁷ Zob. J. Gućwa, *Drogi życia, zaproszenie, powołanie do małżeństwa*, w: *Przygotowanie do małżeństwa*, dz. cyt., s. 28.

⁸⁸ L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, Bologna 1997, s. 227-228.

⁸⁹ K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi*, traduz. L. Ballarini, Brescia 1970, s. 134 [tłum. własne].

⁹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Pytania co do małżeństwa w integralnej wizji człowieka* (2 kwietnia 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 81.

zatrzymując się na takim lub innym aspekcie *compositum humanum*, nie dosięgają *integrum* człowieka lub pozostawiają je poza swoim polem widzenia”⁹¹.

Wychowanie czy formacja zatem są to procesy, które – jak podkreśla Sobór – zawsze powinny dokonywać się w odniesieniu do określonej, konkretnej wizji człowieka. Chrześcijaństwo uczy wychowania, które oparte jest na naturze i łasce, czyli dąży do stymulowania realizacji człowieka poprzez rozwój całego jego bytu⁹².

W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* możemy przeczytać także, iż „wszystko, co jest na ziemi, powinno być odnoszone do człowieka jako do jego centrum i punktu szczytowego wszelkiego istnienia”⁹³. W tym samym dokumencie znajdujemy również fragment przypominający prawdę o stworzeniu człowieka, który został powołany do uczestnictwa w życiu Boga⁹⁴. Można zatem powiedzieć, biorąc pod uwagę powyższe wskazania dokumentów Kościoła, że życie ludzkie zachowuje z jednej strony cały swój wymiar ziemski i materialny, z drugiej zaś posiada własny wewnętrzny wymiar nadmaterialny. Człowiek bowiem jest powołany do bycia z Bogiem i uczestniczenia w Jego życiu, a więc do przekraczania rzeczywistości czysto materialnej⁹⁵.

Godność zatem osoby ludzkiej nakłada też na człowieka pewne zobowiązanie wobec samego siebie. Chodzi tutaj zwłaszcza o działanie, które powinno być rozumne, wolne i odpowiedzialne. Jak piszą ojcowie soborowi: „Godność człowieka wymaga więc, aby działał on według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszany i kierowany od wewnątrz, a nie pod wpływem ślepego impulsu wewnętrznego czy czysto zewnętrznego przymusu”⁹⁶.

Rozumne działanie w wymiarze ogólnym wynika z dojrzałości ludzkiej i religijnej. Dojrzałość chrześcijańska zawiera w sobie bardzo istotny element, mianowicie zdolność do ofiary, czyli daru z siebie, zdolność do poświęcenia i miłości altruistycznej. Dopiero wtedy gdy powyższa zdolność jest w człowieku rozwinięta, umożliwia ona nawiązywanie kontaktów, emocjonalne opanowanie i poważne zaangażowanie w relacje⁹⁷.

Wskazane zdolności stwarzają możliwość osiągnięcia równowagi w życiu człowieka w podejściu do jego praw i obowiązków. W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII określa równość praw i obowiązków, jakie są przypisane każdemu człowiekowi i jakie wynikają z prawa naturalnego. Co więcej, papież uwydatnia fakt, że

⁹¹ Tamże, s. 82.

⁹² Por. „Wychowanie chrześcijańskie jest zakorzenione w wierze, która «rozjaśnia wszystko nowym światłem i ujawnia Boży zamysł odnośnie do pełnego powołania człowieka» (KDK 11)” (Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, nr 21, dz. cyt.). Cytat z KDK zgodny z wydaniem: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, Poznań 1986.

⁹³ KDK 12.

⁹⁴ Zob. tamże, nr 19.

⁹⁵ Zob. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 8.

⁹⁶ KDK 17.

⁹⁷ Zob. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, nr 36, dz. cyt.

w społeczności ludzkiej każdemu prawu jednego człowieka odpowiada obowiązek drugiego człowieka, by uznać i szanować prawa tamtego pierwszego. Na tej podstawie można budować relacje międzyludzkie – kiedy respektuje się swoje prawa, ale także szanuje się i uznaje prawa drugiego człowieka. Każde prawo wynikające z prawa naturalnego wiąże się też z odpowiadającym mu obowiązkiem: „Tych więc, którzy dopominają się o swe prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wznoszą gmach, a drugą go burzą”⁹⁸.

1.1.2.1.2. Miłość duchowa i zmysłowa

Przekraczanie siebie jest zakorzenione w Chrystusie. Jak czytamy w Ewangelii według św. Marka, „On, który nie przyszedł, aby Mu służyli, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,45), osiąga na krzyżu szczyt miłości: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś swoje życie oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Chrystus ofiarowuje swe życie dla ludzi i tym samym ogłasza, że życie osiąga swój szczyt, swój sens i pełnię, kiedy zostaje oddane i złożone w darze⁹⁹.

Głoszenie najistotniejszej treści Ewangelii polega na ukazywaniu żywego i bliskiego Boga, który wzywa człowieka do głębokiego zjednoczenia z Nim. Dlatego życie ludzkie powinno być ukazywane jako żywa relacja z Bogiem. Ewangelia wskazuje na potrzebę niezwyklej więzi między Jezusem a człowiekiem, która pozwala rozpoznać w każdym człowieku oblicze Chrystusa i jest zaproszeniem dla każdego, aby stać się bezinteresownym darem z siebie¹⁰⁰.

Bycie darem dla drugiego dokonuje się poprzez wykonywanie określonych czynności ze względu na niego. Jak wskazuje Klaus Hemmerle, w sensie fenomenologicznym ten, kto spełnia określony czyn, wychodzi od samego siebie. Oznacza to, że osoba stanowi o swoim akcie, spełnia siebie i zwraca się ku sobie. W ten sposób, odnosząc się do siebie, osoba jest sobie dana. Osoba zaczyna od siebie jako punktu wyjścia, zaczyna od tego, jaka jest i kim jest¹⁰¹. Kiedy jednak osoba spełnia określony czyn, wykracza poza siebie i pozostaje w relacji z kimś innym. Stosunek zatem do siebie jest jednocześnie stosunkiem do kogoś, osoba więc wkracza w przestrzeń potencjalnej interakcji. Innymi słowy, można powiedzieć, że w każdym akcie występują trzy momenty: „bycie sobą”, „bycie danym” i „bycie z kimś”. W każdym ludzkim akcie są obecne: wolność, dar i porozumienie¹⁰².

Jak podkreśla Jan Paweł II, są dwa przykazania miłości, ale jedna miłość, która obejmuje Boga i bliźniego – Boga, gdyż jest On wszystkim i ponad wszystko,

⁹⁸ Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”. O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, nr 30, Kraków 2003.

⁹⁹ Zob. EV 81.

¹⁰⁰ Zob. tamże.

¹⁰¹ Zob. K. Hemmerle, *Małżeństwo i rodzina w antropologii trynitarniej*, dz. cyt., s. 8.

¹⁰² Zob. tamże, s. 9.

człowieka, gdyż miłość drugiego jest jego miarą. Obie miłości, jak zauważa papież, są ze sobą tak ściśle zespolone, że nie może istnieć jedna bez drugiej. Mówi o tym św. Jan: „Albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4,20). Prawdziwa miłość człowieka, bliźniego przez to samo, że jest prawdziwą miłością, jest jednocześnie miłością ku Bogu¹⁰³.

W małżeństwie, co uwydatnia Sobór Watykański II, spotykają się jakby dwa rodzaje miłości: miłość ludzka i miłość nadprzyrodzona. Miłość nadprzyrodzona nie mogłaby zaistnieć w relacji małżeńskiej bez odwoływania się do miłości ludzkiej, byłaby ona pozbawiona wówczas antropologicznego podłoża. Z kolei miłość ludzka bez odniesienia do miłości nadprzyrodzonej nie osiągnie pełni, gdyż działa jedynie na mocy zdolności i możliwości człowieka. Jak wskazują dokumenty soborowe, szczególnie *Gaudium et spes*, miłość nadprzyrodzona uzdrawia i udoskonala miłość naturalną¹⁰⁴. Innymi słowy, miłość małżonków jest naturalna, ale także uświęcana przez miłość oblubieńczą Jezusa Chrystusa. Małżonkowie chrześcijańscy miłują się mocą tej samej miłości, jaka jest w sercu Chrystusa¹⁰⁵.

W podobny sposób papież Paweł VI ukazuje oba elementy, określając je jako zmysłowy i duchowy. Wskazuje on przy tym na realistyczną wizję relacji małżeńskiej, gdzie element ludzki jest nieodłącznie obecny w odnoszeniu się do siebie kobiety i mężczyzny. Jednakże miłość ludzka stawia małżonkom określone wymagania: „Toteż nie chodzi tu tylko o zwykły impuls popędu lub uczuć, ale także, a nawet przede wszystkim, o akt wolnej woli, zmierzający do tego, aby miłość ta w radościach i trudach codziennego życia nie tylko trwała, lecz jeszcze wzrastała, tak ażeby małżonkowie stawali się niejako jednym sercem i jedną duszą i razem osiągalni swą ludzką doskonałość”¹⁰⁶.

Zatem dopiero wspólne zaangażowanie duchowości i zmysłowości nadaje miłości małżeńskiej prawdziwie ludzki wymiar i kształt. Oznacza to, że nie będzie miłości bez pierwiastka cielesnego, seksualnego między małżonkami. Relacja taka należy do istoty więzi małżeńskiej i stanowi realizację woli Stwórcy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, [...] stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27) oraz: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24).

Jak wskazuje Dietrich von Hildebrand cytowany przez Bajdę, miłość jest odpowiedzią na wartości, dlatego przedmiotem relacji małżeńskiej powinna być osoba – ze względu na dobro, które jest w niej, a nie ze względu na korzyść, jaką się od niej otrzymuje, gdyż osoba nie może być środkiem do celu¹⁰⁷. Tę zasadę potwierdzają dokumenty Kościoła, np. *Gaudium et spes*: „[...] miłość, jako uczucie specyficznie

¹⁰³ Zob. Jan Paweł II, *Dwie miłości. Homilia* (Rzym 4 listopada 1979), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, dz. cyt., s. 43.

¹⁰⁴ Zob. KDK 49.

¹⁰⁵ Zob. J. Bajda, *Teologia miłości małżeńskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1975), t. 84, z. 2, s. 178-179.

¹⁰⁶ HV 9.

¹⁰⁷ Zob. D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Regensburg 1971. Podaję za: J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 52.

ludzkie, kierowana na sposób wolny przez osobę ku osobie, obejmuje dobro całego człowieka”¹⁰⁸.

Określenie miłości małżeńskiej jako skierowanej do osoby jest istotne, aby uniknąć przyjęcia zasady subiektywizmu w relacji małżeńskiej. Jeśli bowiem nie ustalą się osobowego charakteru miłości, nie będzie możliwa transcendencja jej popędowych elementów. Oznaczać to będzie przyjęcie subiektywnego i gratyfikującego klucza w interpretowaniu miłości małżeńskiej. Nie będzie możliwe odróżnienie miłości od zaspokojenia swoich pragnień. Sama bowiem uczuciowa więź, naturalna skłonność mężczyzny do kobiety i odwrotnie, nie jest jeszcze miłością w sensie osobowym i dlatego nie może zostać uznana za miłość małżeńską¹⁰⁹.

Miłość małżeńska ma być zatem na wskroś ludzka, czyli ma mieć charakter psychofizyczny, ponieważ dotyczy konkretnych i żywych osób. Ważne jest natomiast, aby czynniki emocjonalne i popędowe były podległe woli i rozumowi. Chodzi więc o prymat czynników racjonalnych i duchowych nad przeżyciami czysto zmysłowymi. Prawdziwa miłość wychodzi z założenia o poszukiwaniu dobra drugiego człowieka. Wyraża się ona w dawaniu, poświęcaniu się, a nie w braniu i używaniu¹¹⁰.

Przykładem takiej miłości do drugiego człowieka jest Bóg, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, ażeby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Chrystus żąda od swoich uczniów takiej miłości, mówiąc: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,12-13). Właśnie taka miłość, która nie szuka swego, powinna kierować życiem każdego człowieka, także ludzi wstępujących w związki małżeńskie czy w nich żyjących. Jak wskazuje Paweł VI, tylko tak rozumiana miłość nadaje aktom cielesnym wartość i znaczenie duchowe. Bez tej prawdziwej miłości akty pragnienia, popędy, współżycie są bez wartości i mogą naruszać ład moralny¹¹¹.

Warto podkreślić, iż Paweł VI uznaje wrodzone popędy i uczucia za dar i bogactwo osoby. Dają one bowiem człowiekowi zdolność do przekazywania życia. Czynniki naturalne czynią miłość małżonków zmysłową i duchową, czyli w pełni ludzką. Czynniki te, chociaż są niezwykle ważne, to jednak nie stanowią całkowicie o miłości. Wymagają one opanowania przez rozum i wolę. Z kolei „rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości właściwe dla życia małżeńskiego były zgodne z etycznym porządkiem”¹¹².

¹⁰⁸ KDK 49. Por. HV 9.

¹⁰⁹ Zob. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 53.

¹¹⁰ Zob. J. Bajda [i in.], *Komentarz teologiczno-duszpasterski do „Humanae vitae”*, dz. cyt., s. 27.

¹¹¹ Zob. HV 13. Por. „[...] godność człowiek osiąga wtedy, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu, dokonując wolnego wyboru dobra i wyłożonym wysiłkiem, na sposób skuteczny, zapewnia sobie odpowiednie środki pomocnicze” (KDK 17).

¹¹² HV 21. Por. FC 13; Jan Paweł II, *Wstrzemięźliwość pozytywną funkcją czystego serca*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 203.

Miłość małżonków jest zatem zakorzeniona w sferze zmysłowej i przejawia się w dążeniu do zjednoczenia ich obojga. Jednak równocześnie dla pełnego rozwoju konieczna jest obecność czynnika rozumnego w postaci świadomego udziału woli¹¹³.

1.1.2.1.3. Eros i agape

W opisywaniu miłości i jej znaczenia istotne wydaje się używanie odpowiednich terminów odnośnie do związanych z nią pojęć oraz wyobrażeń. W starożytnej Grecji mianem miłości było słowo „eros”. Kultura grecka nadawała miłości przede wszystkim znaczenie zmysłowe, prowadzące do zaangażowania erotycznego porównywanego do ujojenia i rozkoszy. Eros był złączony z bóstwem i celebrowany jako boska siła¹¹⁴.

Eros bowiem w mitach greckich był przedstawiany jako pierwszy z bogów, który wykluwa się z jajka świata i jednoczy przeciwieństwa. Inne mity ukazywały go w postaci nieokiełzanego młodzieńca, który nie szanując ani wieku, ani rangi, strzela na oślep swoimi strzałami, raniąc nimi ludzkie serca. Platon zaś postrzegał erosa jako istotę pośrednią pomiędzy tym, co śmiertelne, a tym, co nieśmiertelne¹¹⁵.

Jan Paweł II w swoich katechezach na temat małżeństwa posłużył się pojęciem erosa w rozumieniu Platona, aby ukazać transcendentny charakter miłości¹¹⁶. Bowiem według greckiego filozofa eros oznacza siłę wewnętrzną, która porywa człowieka ku wszystkiemu, co dobre, prawdziwe i piękne. Wskazuje to na intensywność podmiotowego aktu ludzkiego. Ta idea jest zbieżna z tym, co Chrystus mówił w Kazaniu na Górze, bliska temu, co w nauce Jezusa dotyczyło pożądlivosti serca (zob. Mt 5,27-28)¹¹⁷.

¹¹³ Zob. J. Bajda [i in.], *Komentarz teologiczno-duszpasterski do „Humanae vitae”*, dz. cyt., s. 30.

¹¹⁴ Zob. F. Głód, *Odnalezienie szczęścia w małżeństwie i rodzinie*, Wrocław 2013, s. 93.

¹¹⁵ Zob. A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i eros*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998, s. 12. Por. C.G. Jung, *Symbole der Wandlung*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Olten 1973, s. 210. Podaję za: A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i eros*, dz. cyt., s. 12.

¹¹⁶ Według Platona przeznaczeniem człowieka, usytuowanego pomiędzy światem zmysłów a światem idei, jest przejście z pierwszego do drugiego. Świat idei sam w sobie nie jest w stanie pokonać świata zmysłów. To może uczynić tylko eros, który jest w człowieku wrodzony. Człowiek zatem, kiedy kontempluje istniejące przedmioty za pomocą zmysłów, zaczyna odczuwać pragnienie idei właśnie dzięki impulsom od erosa. Eros pozostaje bowiem siłą, która kieruje uwagę człowieka zmysłowego ku temu, co jest ponadzmysłowe, do świata idei. Eros jest z jednej strony egocentryczny, z drugiej dąży do transcendencji. Eros jest miłością egocentryczną, gdyż stara się osiąść przedmiot, który przedstawia dla niego jakąś wartość. Kochać jakieś dobro znaczy dla Platona pragnąć osiąść je na zawsze. Egocentryczny charakter erosa wyraża się tym, iż miłość jest pragnieniem nieśmiertelności. Eros, choć pozostaje pragnieniem posiadania, jednak różni się od miłości czysto zmysłowej, gdyż jest formą miłości dążącej do wzniosłości, ma zatem charakter transcendentny. Przekracza on więc dualizm pomiędzy światem zmysłów a światem idei. Eros pozwala na przechodzenie z jednego do drugiego, jest zatem formą wydostawania się poza świat materialny, z którego człowiek powinien zrezygnować, gdy piękno przedmiotu zmysłowego prowadzi go do wzniosłości. Zob. A. Nygren, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, vol. 1, trad. P. Jundt, Paris 1962, s. 180-200. Podaję za: Jan Paweł II, *Relacja między tym, co „etyczne”, a tym, co „erotyczne”*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 163.

¹¹⁷ Zob. tamże, s. 164.

Ludzki eros, wskazany w Pieśni nad Pieśniami, odsłania oblicze miłości wciąż szukającej i ciągle niezaspokojonej. Z jednej strony biblijna księga wskazuje na eros jako postać ludzkiej miłości, która jest pełna pożądliwego pragnienia wzajemności: „Zaklinam was, córki jerozolimskie: jeśli umiłowanego mego znajdziecie, cóż oznajmicie? Że chora jestem z miłości” (PnP 5,8). Z drugiej – można dostrzec pewien niepokój: „Otworzyłam ukochanemu memu, lecz ukochany mój już odszedł i znikł; życie mię odeszło, iż się oddalił. Szukałam go, lecz nie znalazłam, wołałam go, lecz nie odpowiedział” (PnP 5,6). Papież, komentując ten fragment, stwierdza, iż miłość wyraża się w poczuciu wzajemnej przynależności w poszukiwaniu siebie, ale jednocześnie – w niemożności posiadania całkowicie drugiego człowieka. On bowiem przerasta wszystkie skale pragnienia i roszczenia, jakie wydają się płynąć z pożądania¹¹⁸.

Dlatego mężczyzna i kobieta są zaproszeni, aby odkrywać granice przynależności, jakie wyznacza wzajemny dar: „Wewnętrzna prawdą miłości, prawdą wzajemnego daru, oblubieniec i oblubienica są niejako stale wezwani, ażeby poprzez różne środki wyrazu wzajemnej przynależności – a nawet poniekąd od nich odchodząc – docierali do tego, co stanowi ukrytą istotę obdarowania osoby osobą”¹¹⁹.

Dlatego też, jak podkreśla Benedykt XVI, objawienie biblijne nie odrzuca pojęcia erosa, ale raczej wskazuje na konieczność jego oczyszczenia i przemiany w agape. Benedykt XVI zwraca uwagę na fakt, że np. w Pieśni nad Pieśniami, jak też w tradycji prorockiej nadprzyrodzona miłość między Bogiem a Jego ludem jest przedstawiana jako erotyczna miłość między mężczyzną i kobietą¹²⁰.

Eros zatem ma wiele znaczeń i odniesień, jeśli jednak przyjąć za Platonem, że oznacza on wewnętrzną siłę, która pociąga i porywa człowieka w stronę tego, co wzniosłe, prawdziwe, dobre i piękne, to wówczas można dostrzec podobieństwo z nauką Kazania na Górze. Słowa Chrystusa są wezwaniem do przewyciężenia tego, co płynie z trojkiej pożądliwości. Oznaczają możliwość i konieczność przetworzenia tego, co zostało obciążone pożądliwością ciała. I stanowią wezwanie skierowane do serca człowieka¹²¹.

Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* zwraca uwagę na istotę i znaczenie powyższego myślenia w dzisiejszym świecie. Eros jest zakorzeniony w naturze człowieka, czego wyrazem pozostaje pragnienie i poszukiwanie przez biblijnego Adama niewiasty, która staje się z nim jednym ciałem. Eros jednak w rozumieniu chrześcijańskim kieruje człowieka ku związkowi wyłącznemu, małżeńskiemu – i w ten sposób pokazuje prawdziwe swoje znaczenie¹²². Człowiek

¹¹⁸ Zob. Jan Paweł II, *Miłość poszukująca* (audiencja generalna 6 czerwca 1984), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, dz. cyt., s. 49.

¹¹⁹ Tamże, s. 50.

¹²⁰ Zob. J. Kupczak, *Teologia encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, w: *Tajemnica miłości. Refleksje nad encykliką „Deus caritas est” Ojca Świętego Benedykta XVI*, red. A. Świerczek, Kraków 2006, s. 21.

¹²¹ Zob. Jan Paweł II, *Relacja między tym, co „etyczne”, a tym, co „erotyczne”*, dz. cyt., s. 165.

¹²² Zob. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, nr 11, Watykan 2006 [dalej: DCE].

bowiem staje się osobą tylko wówczas, kiedy prezentuje jedność duszy i ciała, co najpełniej można zauważyć w relacjach. Człowiek nie jest tylko duchem ani tylko ciałem, miłość zatem nie może wyrażać się wyłącznie na poziomie pragnienia ani wyłącznie na poziomie ciała. Człowiek nie kocha tylko ciałem albo tylko duszą. Jedynie obydwa wymiary sprowadzone do jedności dają podstawę do osiągnięcia integralności człowieczeństwa. Dlatego chrześcijaństwo uznaje ducha i materię za wspólnie przenikające się i tworzące nową rzeczywistość¹²³.

Zacunek dla erosa nie oznacza przyzwolenia na wszystkie formy miłości. Benedykt XVI zaznacza wyraźnie, że eros musi być oczyszczony i przemieniony, aby mógł stać się formą posługi dla drugiego człowieka¹²⁴. Jednocześnie oczyszczony eros, który przemienia się w agape, pozwala na prawdziwe odkrycie drugiego człowieka¹²⁵.

Papież wskazuje na możliwość upojenia, ale nie w sensie ekstazy miłosnej, lecz pojętego jako droga do ciągłego wychodzenia z zamkniętego *ja* w kierunku wyzwolenia i dawania siebie w darze, co pozwoli ponownie odkryć siebie. Jezus powiedział: „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto straci je, zachowa je” (Łk 17,33). Dlatego chrześcijanin jest wezwany, aby naśladować w ten sposób Chrystusa.

Znamienne jest, iż Benedykt XVI drogę wychodzenia z siebie, poszukiwania swojego prawdziwego *ja* nazywa upojeniem. Zatem droga transcendencji jest przekraczaniem, dawaniem i – jako taka – zostaje porównana przez papieża do przeżywania rozkoszy i radości niemalże zmysłowej, ponieważ eros oczyszczony, przemieniony staje się formą miłości wychodzącej naprzeciw drugiemu człowiekowi: „W przeciwieństwie do miłości nieokreślonej i jeszcze poszukującej ten termin wyraża doświadczenie miłości, która teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przewyciężając egoizm, który przedtem był wyraźnie dominujący. Teraz miłość staje się troską człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich”¹²⁶. Takie określenie miłości chroni ją przed prezentowaniem tylko aspektu zmysłowego. Zostaje on zauważony i doceniony, ale jednocześnie to Bóg jawi się jako ostateczne źródło wszystkich wymiarów autentycznej i osobowej miłości¹²⁷.

Kościół zatem proponuje ludziom pozytywną koncepcję życia. W odniesieniu do kwestii miłości podkreśla, iż mężczyzna i kobieta zostali stworzeni dla siebie, ich miłość zaś przybiera różne wymiary w postaci erosa i agape. W ten sposób tworzy się najpierw małżeństwo, a później na jego podstawie – rodzina, która gwarantuje kontynuację pokoleń¹²⁸.

¹²³ Zob. tamże, nr 5.

¹²⁴ Por. „[...] eros upojony i beładny nie jest wznoszeniem się, «ekstazą» w kierunku boskości, ale upadkiem, degradacją człowieka” (tamże, nr 4).

¹²⁵ Zob. J. Kupczak, *Teologia encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, dz. cyt., s. 22.

¹²⁶ DCE 6.

¹²⁷ Zob. J.D. Szczurek, *Bóg w encyklice „Deus caritas est”*, w: *Tajemnica miłości*, dz. cyt., s. 35.

¹²⁸ Zob. Benedykt XVI, *Wywiad z papieżem Benedyktem XVI* (5 sierpnia 2006), „L’Osservatore Romano” 27 (2006), nr 11, s. 41-47, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/wywiad_de_05082006.html [dostęp: 9 grudnia 2020].

1.1.2.1.4. Czystość i wstrzemięźliwość

Czystość, jak wskazuje Jan Paweł II, nie jest procesem powrotu do stanu niewinności, gdy nie odczuwa się żadnych pragnień czy poruszeń w sferze popędowej. Czystość jest stanem, do którego należy dążyć i o który należy się starać w każdym czasie i na każdym etapie swego życia. W sensie ewangelicznym jest ona otwarciem się na Ducha i na odkupienie przez Chrystusa: „Dlatego właśnie w słowach Kazania na Górze znajdujemy odwołanie się do «serca», do człowieka wewnętrznego. Człowiek wewnętrzny musi się otworzyć na życie wedle Ducha, ażeby ewangeliczna czystość serca stała się jego udziałem: ażeby odnalazł i urzeczywistnił wartość ciała, wydobytą przez odkupienie z więzów pożądliwości”¹²⁹.

Św. Paweł wskazuje na wymiar czystości negatywny i pozytywny. Zadaniem czystości jest nie tylko powstrzymywanie od pożądliwej namiętności i rozpusty, ale jest to jednocześnie wezwanie do utrzymywania własnego ciała „w świętości i we czci” (1 Tes 4,4)¹³⁰.

Powstrzymanie i utrzymanie są ze sobą ściśle powiązane i od siebie uzależnione. Z jednej strony bowiem trudno jest utrzymać ciało w świętości, jeśli brak powstrzymywania się od pożądliwości, z drugiej – utrzymanie własnego ciała w świętości i czci nadaje sens i odpowiednią wartość wspomnianemu powstrzymaniu. Powstrzymanie domaga się bowiem przewyciężenia czegoś, co może być przeżywane jako skłonność do zaspokojenia¹³¹.

W Liście św. Pawła do Tesaloniczan jest mowa o czystości, która wyraża się tym, że człowiek umie utrzymać własne ciało w świętości, zamiast trwać w pożądliwej namiętności: „Wolą Bożą jest wasze uświęcenie, powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie” (1 Tes 4,3-5).

Jan Paweł II, analizując ten fragment, podkreśla, iż czystość jest umiejętnością, czyli cnotą. Cnota ta pociąga za sobą zdolność do powstrzymywania się od rozpusty. Jeśli tak się dzieje, to dlatego, że człowiek umie utrzymać własne ciało w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności. Aby taka umiejętność czy sprawność mogła zaistnieć w życiu człowieka, musi być ona zakorzeniona w woli. Papież powołuje się tutaj na św. Tomasza z Akwinu, który twierdził, że czystość polega przede wszystkim na powściągnięciu poruszeń pożądania zmysłowego, które ma za przedmiot to, co w człowieku cielesne i płciowe. Czystość jest zatem odmianą cnoty wstrzemięźliwości¹³².

¹²⁹ Jan Paweł II, *Czystość serca* (audiencja generalna 1 kwietnia 1981), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, dz. cyt., s. 36.

¹³⁰ Zob. Jan Paweł II, *W świętości i we czci*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 189. Por. „Czystość domaga się osiągnięcia panowania nad sobą, które jest pedagogią ludzkiej wolności. Alternatywa jest oczywista: albo człowiek panuje nad swoimi namiętnościami i osiąga pokój, albo pozwala zniewolić się przez nie i staje się nieszczęśliwy” (KKK 2339).

¹³¹ Zob. Jan Paweł II, *W świętości i we czci*, dz. cyt., s. 189.

¹³² Zob. Jan Paweł II, *Wstrzemięźliwość pozytywną funkcją czystego serca*, dz. cyt., s. 204. Por. tenże, *Czystość serca* (audiencja generalna 1 kwietnia 1981), dz. cyt., s. 36-37. Czystość jako cnota jest

Rozwijając naukę o wstrzemięźliwości, papież wykazywał, że jest ona częścią cnoty opanowania, kontrolowania i ukierunkowania naporów o charakterze seksualnym i ich skutków dla bycia i działania człowieka. Wstrzemięźliwość zatem w sferze seksualnej opanowuje napór, który wyraża się odczuwaniem somatycznym i psychomotorycznym. Aby opanowanie mogło zaistnieć, człowiek musi stopniowo wyrabiać w sobie umiejętność panowania nad swoją wolą, uczuciami i emocjami. Zazwyczaj jest to proces, który zaczyna się od najprostszych decyzji¹³³.

Wstrzemięźliwość nie tylko ma zabezpieczyć ważność i godność samego aktu małżeńskiego ze względu na jego potencjalne znaczenie rodzicielskie. Istotnym elementem jest także zabezpieczenie właściwej ważności i godności aktu małżeńskiego jako wyrazu osobowego zjednoczenia. Chodzi o to, aby poprzez wstrzemięźliwość pokazać małżonkom wszystkie inne znaki miłości, które wyrażają ich zjednoczenie. Ma to szczególne znaczenie w sytuacjach, kiedy ze słusznych powodów muszą oni powstrzymać się przed aktem małżeńskim¹³⁴.

Ważny jest również sposób współżycia małżeńskiego. Dlatego istotną cechą prawdziwej miłości jest zdolność do wstrzemięźliwości, jeśli zachodzą ku temu poważne powody: „Nie ulega żadnej wątpliwości, że rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego, zgodne były z etycznym porządkiem, co konieczne jest zwłaszcza dla zachowania okresowej wstrzemięźliwości”¹³⁵.

Praktycznym wyrazem miłości małżeńskiej jest to, jakie wartości są małżonkom zadane i czy pragną oni realizować je wspólnie na drodze ascezy i wzajemnego wysiłku. Do całokształtu tego wysiłku należy z pewnością także wstrzemięźliwość, a czystość małżeńska stanowi czynnik integrujący małżonków¹³⁶.

Zachowanie czystości jest też wynikiem praktykowania innych cnót, takich jak wstydlivość i skromność. Przejawiają się one w zachowaniu i sposobie bycia, strojach itp. Jak stwierdza dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny, wzrastanie w czystości musi iść w parze z szacunkiem do własnego ciała i dla godności innych ludzi. Jest szczególnie istotne, aby tego rodzaju sytuacje nie były kreowane w klimacie rodzinnym poprzez mass media, które mogą przedstawiać skromność i wstydlivość w skarykaturowanej formie¹³⁷.

podporządkowana cnotie kardynalnej umiarkowania i jest jednym z jej gatunków. Umiarkowanie i związane z nim cnoty polegają na rozumnym umiarze w działaniu w zakresie dążeń i uczuć wpływających z pragnień człowieka. Czystość w sensie ścisłym wiązałaby się zatem z umiarkowaniem w zakresie działań i uczuć, które wynikają z popędu płciowego. Innymi słowy, miarą cnoty byłoby wyeliminowanie postaw skrajnych w relacji do pragnień, unikanie obojętności, oziębłości czy rozwiązłości. Podstawą tej cnoty byłoby rozumowe poznanie i pozytywne zaaprobowanie celu wyrażającego istotę popędu. Zob. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 8.

¹³³ Zob. Jan Paweł II, *Cnota wstrzemięźliwości* (audiencja generalna 24 października 1984), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, dz. cyt., s. 137.

¹³⁴ Zob. tamże, s. 141-142.

¹³⁵ HV 21.

¹³⁶ Zob. K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości (analiza tekstu)*, dz. cyt., s. 353.

¹³⁷ Zob. Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość*, nr 56, dz. cyt.

Ponadto – jak wskazuje Papieska Rada ds. Rodziny – czystość jest zawsze powiązana z pracą nad sobą i z wykształceniem innych cnót, w szczególności zaś miłości chrześcijańskiej – *caritas*. Jest to miłość, która ma się charakteryzować szacunkiem, altruizmem i postawą służby dla innych ludzi. Ważne jest również kształtowanie innych cnót, które tradycja chrześcijańska nazwała mniejszymi siostrami czystości, a więc skromności i zdolności do wyrzeczenia się własnych kaprysów¹³⁸.

Czystość, chociaż jest owocem wysiłku, powinna jednak zawsze być przedstawiana przez rodziców i opiekunów jako możliwa do osiągnięcia oraz jako stan radości i pokoju. Dlatego trzeba podkreślać, iż trudno osiągnąć postawę czystości bez jednoczesnego nastawienia na szukanie relacji z Bogiem, czemu służą: „Dyscyplina zmysłów i ducha, czujność i roztropność w eliminowaniu okazji do grzechu, strzeżenie wstydu, umiarkowanie w zabawach, zdrowe zajęcia, częsta modlitwa i przystępowanie do Pokuty i Eucharystii. Młodzież powinna przede wszystkim troszczyć się o rozwój pobożności do Niepokalanej Matki Bożej”¹³⁹.

Czystość trzeba zatem pojmować jako formę przekraczania i uwalniania się od egoizmu, czyli transcendencji ku relacji z drugim człowiekiem, jak i z Bogiem. Katechizm Kościoła Katolickiego określa czystość jako „osiągniętą integrację płciowości w osobie, a w konsekwencji wewnętrzną jedność człowieka w jego bycie cielesnym i duchowym”¹⁴⁰. W świetle tej definicji nie należy więc rozumieć cnoty czystości jako czegoś represyjnego, objętego karą i sankcją. Czystość jest formą transcendencji, czyli energią duchową, która broni człowieka przed jego egoizmem i traktowaniem płciowości tylko w wymiarze biologicznym i popędowym. Czystość bowiem nie może istnieć bez umiejętności wyrzeczenia, ofiary i daru z siebie¹⁴¹.

W płaszczyźnie etycznej czystość uzyskuje swój autentycznie ludzki wymiar i jest rozpoznawana jako wartość, godność i kwalifikacja osoby. Oznacza to w praktyce, że właściwy sens czystości należy ujmować nie z perspektywy indywidualnej, ale wspólnotowej. Prawdziwy sens czystości zawiera się w relacji do wspólnoty pojętej jako ludzkość, a nie do poszczególnych jednostki. Taka relacja jest relacją transcendentną w taki sposób, w jaki transcendencja oznacza współistnienie we wspólnocie.

W tym zakresie zachodzi też przekroczenie płaszczyzny indywidualnej: psychologicznej, biologicznej i socjologicznej. Wszystkie wymienione funkcjonują w każdym człowieku i w tym przypadku transcendencja nie oznacza wyeliminowania ich, lecz nadanie im innego znaczenia. W takiej perspektywie czystość nie równa się tylko przekraczaniu samej przyjemności, ale wskazuje na relację osoby do tajemnicy płodności. Tak rozumiana czystość stanowi istotny składnik powołania osoby jako stworzonego obrazu Bożego¹⁴².

Cnota czystości małżeńskiej winna zawsze być postrzegana w kontekście integralności osoby i daru. Cnota czystości nadaje prawdziwy sens wzajemnemu

¹³⁸ Zob. tamże, nr 55.

¹³⁹ PH 12.

¹⁴⁰ KKK 2337.

¹⁴¹ Zob. Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość*, nr 4, dz. cyt.

¹⁴² Zob. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 34.

oddawaniu się i przekazywaniu życia. W tym sensie czystość określa faktyczne znaczenie płciowości, która staje się osobowa i prawdziwie ludzka, zostając włączoną w relacje małżonków jako wzajemny, całkowity i nieograniczony w czasie dar¹⁴³.

1.1.2.2. Zagrożenia i wartość jedności małżeńskiej

Jan Paweł II w *Familiaris consortio* kładł nacisk na szczególną wagę przygotowania do małżeństwa. Wskazywał on bowiem, że „bardziej niż kiedykolwiek, w naszych czasach konieczne jest przygotowanie młodych do małżeństwa i życia rodzinnego”¹⁴⁴. Wiąże się to głównie z wieloma zagrożeniami, jakie dzisiaj istnieją i kształtują mentalność współczesnego człowieka. W wielu rejonach świata, oprócz problemów kulturowych i wprowadzania programów sprzecznych z nauką Ewangelii, mamy do czynienia ze skrajną nędzą i ubóstwem, które zaburzają stabilność rodziny¹⁴⁵.

Zarazem – niezależnie od warunków materialnych – relacja osobowa jest niejednorodnie naznaczona grzechem i słabością człowieka. Wskazuje na to tekst biblijny z Księgi Rodzaju, w którym czytamy słowa wypowiedziane do kobiety: „[...] ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował na tobą” (Rdz 3,16). Oznaczają one bowiem zagrożenie załamaniem się jedności dwojga. To zagrożenie *communio personarum* jest spowodowane brakiem bycia darem dla drugiego, zarówno ze strony mężczyzny, jak i kobiety. Naruszenie równości pomiędzy mężczyzną a kobietą niesie ze sobą upośledzenie relacji¹⁴⁶.

1.1.2.2.1. Kultura tymczasowości

Podłożem negatywnych zjawisk, jakie pojawiają się w rodzinie, takich np. jak: degradacja podstawowych wartości, zamęt w pojmowaniu autorytetu rodziców przez dzieci, błędne interpretowanie niezależności małżonków, trudności w przekazywaniu wartości, stale wzrastająca liczba rozwodów, aborcja, sterylizacja, promowanie mentalności przeciwnej poczuciu nowego życia, jest opaczne rozumienie i przeżywanie wolności. Jest ona bowiem traktowana nie jako zdolność do realizowania zamysłu Boga wobec małżeństwa i rodziny, ale jako wolna i nieskrępowana autonomiczna siła prowadząca do uzyskania własnego egoistycznego dobra, nierzadko kosztem innych¹⁴⁷.

W podobny sposób zagrożenia dla rodziny widział papież Benedykt XVI, kiedy mówił, że do współczesnych wyzwań i niebezpieczeństw stojących przed rodziną

¹⁴³ Zob. Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, nr 2, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, dz. cyt. Por. KDK 51; KKK 2337.

¹⁴⁴ FC 66.

¹⁴⁵ Zob. Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr 13, dz. cyt.

¹⁴⁶ Zob. MD 10.

¹⁴⁷ Zob. FC 6.

należy zaliczyć: materializm, poszukiwanie natychmiastowej przyjemności, brak trwałości i wierności w małżeństwie oraz ciągły wpływ na nią mass mediów. Papież zauważył też, że jeśli małżeństwo nie jest zbudowane na solidnej skale miłości obdarowania, która bierze swój początek w wolności realizacji planu Boga wobec człowieka, to zostanie ono zniszczone przez rozwody i brak poszanowania życia¹⁴⁸.

Transcendencja jest dzisiaj zagrożona przez skrajny subiektywizm. Jak wskazuje papież Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, współczesna mentalność kładzie nacisk na autonomię jako fakt absolutny, który zaczyna się w człowieku wraz z momentem uzyskania przezeń stanu początkowej autonomii i wychodzenia z położenia całkowitej zależności od innych. W podejściu tym nadrzędną wartością staje się wolność pojęta jako sposób realizacji siebie bez odniesienia do relacji z drugim człowiekiem. Charakteryzowana postawa prowadzi nieuchronnie do powstawania modelu wolności, w którym tylko silniejsi i bardziej sprawni mają coś do powiedzenia¹⁴⁹. Tak rozumiana wolność jest wartością samą w sobie i prowadzi do autodestrukcji i zniszczenia relacji z drugim człowiekiem. Powodem jest fakt, iż wolność w takim ujęciu pozostaje oderwana od prawdy. Wolność tak pojmowana próbuje uwolnić się od tradycji, autorytetu, powinności i normy, nie uznaje żadnych reguł czy zasad obiektywnych. Nie stanowią one bowiem w obrębie podobnie określanej wolności punktu odniesienia dla decyzji i wyborów¹⁵⁰.

Subiektywizm nieuchronnie powoduje zniekształcenie relacji międzyludzkich. Najważniejszym kryterium ich oceny jest wówczas osobista korzyść *ja* i to, co przynosi jej najwięcej. Drugi człowiek, nawet ten najbliższy, może wtedy być postrzegany albo jako wróg, albo jako ktoś, kto ogranicza wolność jednostki. Relacje zatem schodzą do roli wykorzystywania drugiego i nie ma miejsca na ich pogłębienie, na nadanie im formy zażyłej również w małżeństwie¹⁵¹.

Na Synodzie Biskupów 2014 roku także dostrzeżono znaczenie nasilającego się indywidualizmu jako zjawiska będącego zagrożeniem dla rodziny i jej trwałości: „[...] musimy również wziąć pod uwagę rosnące zagrożenie stwarzane przez wybujały indywidualizm, który wynaturza więzi rodzinne i doprowadza do traktowania każdego członka rodziny jako samotnej wyspy, sprawiając, że w niektórych przypadkach dominuje idea podmiotu, który tworzy się zgodnie z własnymi pragnieniami traktowanymi jako absolut”¹⁵².

Papież Franciszek zwraca przy tym uwagę na współczesną mentalność, która bardzo mocno akcentuje indywidualizm. W związku z tą tendencją promowane są zdolność do autonomii i spontaniczność, które mogą być źle ukierunkowywane.

¹⁴⁸ Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego, Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu. Ten, kto broni Boga, broni człowieka* (21 grudnia 2012), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 34 (2013), nr 2, s. 29, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuria_21122012.html [dostęp: 9 grudnia 2020].

¹⁴⁹ Zob. EV 19.

¹⁵⁰ Zob. tamże.

¹⁵¹ Zob. tamże.

¹⁵² III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relacja Synodu* (18 października 2014), nr 5. Cyt. za: AL 33.

Stanowią one w takim razie podstawę do pielęgnowania własnych pragnień – bez możliwości wielkodusznego oddania się innej osobie. W funkcji wartości cenionej przedstawiana jest zdolność do autentyczności, a nie do odtwarzania tego, co jest nakazane jako obowiązek lub właściwe zachowanie¹⁵³.

Papież wskazuje tutaj na sytuacje, w których ludzie bardzo szybko przechodzą od jednej relacji uczuciowej do drugiej. Porównuje tego typu zachowania do znajomości utrzymywanych w mediach społecznościowych, gdzie relacja jest traktowana jak towar lub jak coś, co można wielokrotnie zmieniać bez żadnych konsekwencji¹⁵⁴. Istotne jest, że papież wskazuje na brak zdolności do ofiary, czyli do transcendencji. W dokumencie sygnalizuje bowiem ważny niedostatek akceptacji dla dialektyki doświadczeń, dla pojawiającego się napięcia i uzdolnienia do znoszenia trudności, jakie mogą być udziałem ludzi zaangażowanych w relacje bliskie i zależnościowe. W konsekwencji relacje uczuciowe w tym kontekście są rozumiane jako środki służące do zaspokajania swoich pragnień i odrzucane, gdy przestaną być potrzebne: „Na relacje uczuciowe przenosi się to, co się dzieje z przedmiotami i środowiskiem: wszystko można wyrzucić, każdy używa i wyrzuca, marnotrawi i niszczy, wykorzystuje i wyciska, jak długo służy”¹⁵⁵.

W przemówieniu do młodych papież Franciszek podkreśla także konieczność odwagi. Współcześnie bowiem promuje się prawa jednostek bardziej niż rodziny, relacje zaś są uprzywilejowane do czasu pojawienia się pierwszych trudności. Podstawą jest tutaj egoizm i kultura tymczasowości¹⁵⁶. Współczesna kultura tymczasowości jest zjawiskiem, które wpływa na powstawanie afektywności narcystycznej, niestałej i zmiennej. Tego typu uczuciowość jest labilna i nie stwarza możliwości osiągnięcia dojrzałości osobowej, która stanowi podstawę do zdobycia prawdziwej i głębokiej relacji w związku małżeńskim i rodzinnym¹⁵⁷.

Jednocześnie, jakkolwiek silny byłby wpływ współczesnej kultury, wydaje się jednak, że najważniejszym problemem są napięcia pochodzące z wewnątrz wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Szczególnie niebezpieczne pozostają postawy hedonizmu i konsumpcjonizmu, czyli takie, które są przeciwieństwem ofiarowania i przekraczania siebie. Skłaniają one bowiem poszczególnych członków rodziny do zaspokajania wyłącznie własnych pragnień. A to powoduje koncentrację właśnie na nich i niezdolność do podzielenia ducha ofiary i wyrzeczenia¹⁵⁸.

¹⁵³ Zob. tamże. Por. P. Sokołowski, *Zagrożenia miłości męża i żony według adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, „Ateneum Kapłańskie” (2017), t. 168, z. 1, s. 45.

¹⁵⁴ Zob. AL 39.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ Zob. Franciszek, *Spotkanie z młodzieżą na placu przed Bazyliką Matki Bożej Anielskiej. Głosie Ewangelii, jeśli trzeba, także słowami!* (Asyż 4 października 2013), „L’Osservatore Romano” 34 (2013), nr 11, s. 16-18, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/asyz_mlodziuz_04102013.html [dostęp: 9 grudnia 2020].

¹⁵⁷ Zob. XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólnego Synodu Biskupów, *Relacja końcowa* (24 października 2015), nr 29, w: AL 41. Por. A. Spadaro, *Cierpliwy, pokorny i konkretny realizm. Struktura i znaczenie adhortacji „Amoris laetitia”*, tłum. E. Firewicz, „Więź” 59 (2016), nr 2, s. 61.

¹⁵⁸ Zob. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin na lotnisku Lahung* (Cebu 19 lutego 1981), w: tenże, *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie 1978-1982*, dz. cyt., s. 164. Por. Jan Paweł II,

Słowa: „[...] przestraszyłem się. bo jestem nagi, i ukryłem się” (Rdz 3,10), świadczą o utracie pierwotnej jedności z Ojcem. Człowiek bowiem stracił wówczas pierwotną pewność obrazu Boga. To wewnętrzne rozbitcie sprawia, iż człowiek zostaje wtedy pozbawiony poczucia udziału w oglądzie świata oczami Boga. Traci też niejako świadomość prawa do udziału w widzialności świata, jaką cieszył się w tajemnicy stworzenia. To prawo, które było w głębi człowieka, dawało mu głęboki pokój i radość przeżywania siebie i świata¹⁵⁹.

Niezdolność do transcendencji ma także swoje źródło w zakwestionowaniu daru i miłości, z której bierze początek stworzenie jako obdarowane przez swojego Stwórcę. W stosunku do człowieka jest to obdarowanie „obrazem Boga”, czyli samym człowieczeństwem i całą pierwotną prawdą męskiej i kobiecej dwoistości tego obrazu. Ponadto jest to obdarowanie światem jako tym, który jest dobry i ma być dla człowieka pomocą oraz z którego winien on umiejętnie korzystać.

Dlatego – jak wskazuje tekst Rdz 3,1-5 – człowiek kwestionuje w swoim sercu sam najgłębszy sens obdarowania. Kwestionuje w ten sposób miłość Stwórcy jako jedyny i podstawowy motyw stworzenia i pierwotnego przymierza. Człowiek odwraca się od Boga i Jego miłości i odrzuca Go w swoim sercu. Powstaje wówczas rozłam, a człowiek odcina się od tego, co „pochodzi od Ojca”, i pozostaje przy tym, co „pochodzi od świata”¹⁶⁰. Jak zaznacza Sobór Watykański II: „Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie. [...] Co więcej, poprzez zapomnienie o Bogu samo stworzenie staje się niezrozumiałe”¹⁶¹.

Zanegowanie siebie jako stworzenia bez odniesienia do Boga jako Stwórcy niesie ze sobą poważne konsekwencje w postaci braku transcendencji i możliwości postrzegania siebie jako kogoś odmiennego od innych stworzeń, bo stworzonego dla niego samego. Człowiek przestaje być bytem transcendentnym, zdolnym do realizacji planów Boga. Pozostaje on zamknięty w granicach fizyczności i świata materialnego. Zanika wówczas, jak wskazuje papież, odpowiedzialność za życie jako dar, zostaje tylko praktyczne działanie i sprowadzenie życia do rzeczy, którą należy planować i wykorzystywać¹⁶².

Kiedy zatem zanika odniesienie do Boga, istnienie rzeczy, ich rozumienie i stosunek do nich zostają zniekształcone. Natura przestaje być postrzegana jako „*mater*” (‘matka’), lecz zostaje sprowadzona tylko do „materiału”, którym – jak się wydaje niektórym – można swobodnie manipulować. Dlatego też we współczesnym świecie tak

Homilia na Mszy św. zamykającej Katholikentag. Perspektywa nadziei łączy się z drogą nawrócenia (Wiedeń 11 września 1983), w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 11: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 3: *Austria, Niemcy, Włochy i inne kraje europejskie*, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2008, s. 200; Benedykt XVI, *List na VII Światowe Spotkanie Rodzin w 2012 r.* (23 sierpnia 2010), „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 31 (2010), nr 11, s. 7-9, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/rodziny_mediolan_23082010.html [dostęp: 9 grudnia 2020].

¹⁵⁹ Zob. Jan Paweł II, *Radykalna zmiana znaczenia pierwotnej nagości* (14 maja 1980), dz. cyt., s. 96.

¹⁶⁰ Jan Paweł II, *Pożądliwość jest skutkiem zerwania przymierza z Bogiem* (30 kwietnia 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 93-94.

¹⁶¹ KDK 36.

¹⁶² Zob. EV 22.

mocno rozwija się kult techniki i wszelkiego rodzaju racjonalizmu technologicznego, który stanowi pewnego rodzaju substrat wolności¹⁶³. Takie rozumienie wolności prowadzi nieuchronnie do tzw. materializmu praktycznego, a co za tym idzie, do indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu. Janowi Pawłowi II za komentarz do tych zjawisk służą słowa Apostoła św. Pawła: „A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdatnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi” (Rz 1,28).

Jedynym zatem celem – w charakteryzowanym powyżej kontekście kulturowym – staje się materialny dobrobyt, poprawa jakości życia, oczywiście w wymiarze indywidualnym i utylitarным, w kategoriach wydajności ekonomicznej, atrakcji i przyjemności¹⁶⁴.

1.1.2.2.2. Pożądliwość

Jan Paweł II, analizując teksty biblijne o pożądliwości, pragnie jednocześnie ukazać głębszą prawdę o człowieku. Zwraca on uwagę na wypowiedź z 1 Listu św. Jana: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki” (1 J 2,16-18). Słowa te, według papieża, wyjaśniają genezę trojakiej pożądliwości, wskazują na jej pochodzenie nie od Ojca, ale od świata. Pożądliwości bowiem nie są owocem stworzenia przez Boga, lecz konsekwencją poznania dobra i zła w sercu człowieka (zob. Rdz 2,17). Bóg bowiem: „Widział [...], że było dobre [...], że było bardzo dobre” (Rdz 1)¹⁶⁵.

Zatem u początków troistej pożądliwości leży zerwanie przez człowieka przymierza ze swoim Stwórcą. Przymierze to zostało złamane w sercu ludzkim. Innymi słowy, naruszenie przymierza z Bogiem skutkuje grzechem. Dopiero bowiem jako następstwo grzechu, jako owoc złamanego w ludzkim sercu przymierza z Bogiem, „świat” Księgi Rodzaju stał się „światem” u św. Jana, czyli miejscem pożądliwości, a także jej źródłem¹⁶⁶.

Konsekwencją tego stanu rzeczy jest wewnętrzne podzielenie człowieka, dualizm pomiędzy tym, czego on pragnie, a tym, co jest wartością daną mu od Boga. Serce ludzkie jest bowiem podzielone, ponieważ przechowuje w sobie zarówno pożądliwość, jak i wstyd. Wstyd, na co wskazuje Jan Paweł II, kieruje nas do momentu, kiedy człowiek (czyli serce) zamyka się na to, co pochodzi od Boga, a otwiera na propozycje od świata. Narodziny wstydu są niejako związane z narodzeniem się

¹⁶³ Zob. tamże.

¹⁶⁴ Zob. tamże, nr 23.

¹⁶⁵ Zob. Jan Paweł II, *Pożądliwość jest skutkiem zerwania przymierza z Bogiem* (30 kwietnia 1980), dz. cyt., s. 91-92. Por. tenże, *Wstrzemięźliwość pozytywną funkcją czystego serca*, dz. cyt., s. 202.

¹⁶⁶ Zob. *Pożądliwość jest skutkiem zerwania przymierza z Bogiem* (30 kwietnia 1980), dz. cyt., s. 92.

pożądliwości, o której mówi 1 List św. Jana: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1 J 2,16)¹⁶⁷.

Człowiek zaczyna wstydzić się nie tyle własnego ciała, ile swojej pożądliwości, wstydzi się stanu swego ducha, który jest tak samo określony w teologii i psychologii jako pożądanie i pożądliwość. W psychologii pożądanie wynika z chęci zaspokojenia potrzeby lub z faktu istnienia w człowieku deficytu, braku. W teologii biblijnej natomiast pożądliwość wskazuje na stan ludzkiego ducha odsuniętego od pierwotnej wartości i prostoty, jaką człowiek ma w oczach Boga, co zostało wyrażone w Księdze Rodzaju (Rdz 2, 23-25)¹⁶⁸.

W znaczeniu psychologicznym albo seksualnym pożądanie, według Jana Pawła II, wskazuje na podmiotową intensywność dążenia do przedmiotu z uwagi na jego charakter seksualny (wartość seksualną)¹⁶⁹. Dążenie to ma swoją intensywność ze względu na swoiste pociąganie, które ogarnia i opanowuje człowieka, sferę uczuciową człowieka i wciąga jego cielesność¹⁷⁰. W Księdze Syracha można znaleźć opis pożądania porównanego do ognia: „[...] namiętność gorąca, jak ogień płonący, nie zgaśnie, aż będzie zaspokojona” (Syr 23,17).

Papież Jan Paweł II w jednej ze swoich katechez stwierdza, iż porównywanie namiętności cielesnej do ognia pokazuje, że pożądanie może ogarnąć zmysły, rozbudzić ciało, rozprzestrzenić się na uczucia, poniekąd zagarnąć całe serce. Namiętność niesie ze sobą pragnienie zaspokojenia, a jednocześnie tłumi konflikty moralne, głos sumienia. Papież nazywa to niepokojem człowieka zewnętrznego, podczas gdy człowiek wewnętrzny został zmuszony do milczenia¹⁷¹.

Pożądliwość, a zwłaszcza pożądliwość ciała, wypacza obiektywny sens bytowania człowieka stworzonego do pozostawania w komunii osób na obraz Boga.

¹⁶⁷ Zob. Jan Paweł II, *Ciało nie poddane duchowi rozbija jedność człowieka jako osoby*, w: tenże, *Katechez Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 100.

¹⁶⁸ Por. „[...] mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta». Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem. Choć mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2,23-25).

¹⁶⁹ Por. „Psycholog opisze pożądanie jako intensywny zwrot do przedmiotu ze względu na określoną wartość. Taki opis znajdziemy w ogromnej chyba większości prac na ten temat. Natomiast opis biblijny (nie kwestionując zresztą aspektu psychologicznego) uwydatnia nade wszystko moment etyczny: moment naruszenia wartości. Pożądanie jest jakoby zawodem zgotowanym w sercu ludzkim temu odwiecznemu wezwaniu mężczyzny i kobiety, jakie zostało objawione w tajemnicy stworzenia: wezwaniu do osobowej komunii poprzez wzajemny dar” (Jan Paweł II, *Ciało nie poddane duchowi rozbija jedność człowieka jako osoby*, dz. cyt., s. 100). Por. też: Jan Paweł II, *Pożądanie – intencjonalna redukcja horyzontu myśli i serca*, w: tenże, *Katechez Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 137-138.

¹⁷⁰ Zob. Jan Paweł II, *Relacja między tym, co „etyczne”, a tym, co „erotyczne”*, dz. cyt., s. 164. Por. „Pożądanie zawiera pragnienie związku seksualnego z obiektem. Cechą charakterystyczną pożądania jest podniecenie seksualne ukierunkowane na obiekt edypalny, pożądanie jest to symbiotyczne złączenie z tym obiektem w aspekcie zbliżenia podczas aktu seksualnego” (O.F. Kernberg, *Związki miłosne. Norma i patologia*, tłum. E. Lipska, Poznań 1995, s. 30).

¹⁷¹ Zob. Jan Paweł II, *Pożądliwość a sens obłubieńczy i rodzicielski ciała*, w: tenże, *Katechez Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 135.

Powyższa pożądlivość ogranicza zdolność człowieka do wyrażania takiej miłości, w której człowiek-osoba staje się darem zgodnie z najgłębszą strukturą i celowością swego bytowania osobowego. Im bardziej zatem pożądlivość opanowuje człowieka, tym mniej doświadcza on oblubieńczego sensu ciała, tym mniej staje się wrażliwy na dar osoby, który poprzez oblubieńczy sens ciała wyraża się we wzajemnych odniesieniach mężczyzny i kobiety¹⁷².

Pożądanie ma pewną wewnętrzną dynamikę i cechy procesu, który stopniowo może ogarnąć człowieka. Chrystus we fragmencie Ewangelii według św. Mateusza (zob. Mt 5,28) nie analizuje doświadczenia pożądania. Zatrzymuje się jednak na doświadczeniu samego wzroku, kiedy jeszcze pożądanie nie przemieniło się w działanie. Całość pożądania wyraża się tu we wzroku. Można powiedzieć, że przywoływany fragment mówi o wzroku, który odbija wewnętrzny świat człowieka. Spojrzenie bowiem mówi o tym, co dzieje się we wnętrzu człowieka. Wzrok wyraża poniekąd całego człowieka. Chrystus pragnie niejako uwydatnić prawdę, że człowiek patrzy wedle tego, kim jest. Spojrzenie odsłania człowieka na zewnątrz, wobec drugich, a także do wewnątrz – przed nim samym¹⁷³.

Pożądlivość należy do rzeczywistości ludzkiego serca i jeśli zestawimy ją z odwieczną i wzajemną fascynacją męskością i kobiecością, to jest ona pewnego rodzaju redukcją. Papież Jan Paweł II mówi tutaj o redukcji intencjonalnej, która ogranicza horyzont myśli i serca¹⁷⁴.

Człowiek bowiem powinien być świadomy, że w całym bogactwie wartości, w którym pojawia się dla człowieka wartość seksualna, męskość czy kobiecość ma swoje szczególne znaczenie. Redukcja oznacza jednak, iż z obfitego bogactwa kobiecości czy męskości zaczyna się dlań liczyć tylko jedna rzeczywistość, seksualna. Sprowadza się ona faktycznie do zaspokojenia własnych pragnień i zredukowania drugiego do przedmiotu swojego zaspokojenia. Pożądanie zatem przesłania hierarchię wartości właściwą osobowej fascynacji odwiecznego wezwania męskości i kobiecości¹⁷⁵.

Pożądlivość, przede wszystkim pożądlivość ciała, godzi w szczególny sposób w to, że człowiek może być bezinteresownym darem dla drugiego, odbiera bowiem człowiekowi godność daru, jaki wyraża jego ciało poprzez kobiecość i męskość. Pożądlivość deprecjonuje, czyni przedmiotem drugiego człowieka: „Zamiast być wspólnie z drugim podmiotem w jedności – owszem, w sakramentalnej jedności ciała – człowiek staje się dla człowieka, kobieta dla mężczyzny, czy też odwrotnie – przedmiotem”¹⁷⁶. Ponadto pożądlivość podważa to, że mężczyzna i kobieta są chciani przez Boga dla nich samych. Człowiek poprzez pożądlivość staje się przedmiotem z racji swojego ciała. Pożądlivość bowiem oznacza jakby jednostronne lub wzajemne

¹⁷² Zob. Jan Paweł II, *Zagubienie daru wewnętrznej wolności*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 111.

¹⁷³ Zob. Jan Paweł II, *Pożądlivość a sens oblubieńczy i rodzicielski ciała*, dz. cyt., s. 136.

¹⁷⁴ Zob. Jan Paweł II, *Pożądanie – intencjonalna redukcja horyzontu myśli i serca*, dz. cyt., s. 138.

¹⁷⁵ Zob. tamże, s. 138-139.

¹⁷⁶ Jan Paweł II, *Zagubienie daru wewnętrznej wolności*, dz. cyt., s. 112.

zredukowanie osobowych odniesień mężczyzny i kobiety tylko do wymiaru cielesnego¹⁷⁷.

Od pożądlivosti prowadzi następny krok – do używania. Jeśli człowiek zaczyna być używany jako przedmiot, to drugi zaczyna go używać, dysponować i posługiwać się nim ze względu na własne korzyści i pragnienia. Dlatego też pożądlivosc sama z siebie popycha w kierunku posiadania drugiego jako przedmiotu, skłania również w stronę używania, które pociąga za sobą zaprzeczenie sensu daru i osobowej więzi¹⁷⁸.

Pożądlivosc staje się zatem obszarem, gdzie człowiek może zawłaszczyć sobie drugiego człowieka. O przynależności mówi np. Księga Rodzaju: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Przynależność, o której powiada Księga Rodzaju, kształtuje się zawsze w relacji osobowej. Słowo „mój” czy „moja”, które należy do języka ludzkiej miłości i wyraża relację własności, w tym przypadku opisuje relację własności w postaci osobowej więzi. Pożądlivosc narusza relację osobową, koncentrując się tylko na tym, co może drugiego człowieka zaspokoić¹⁷⁹.

1.1.2.2.3. Znaczenie *communio personarum*

Więź małżeńska, co podkreśla Jan Paweł II, powinna być rozumiana jako komunია dwojga osób, która „przedstawia tajemnicę Wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza”¹⁸⁰. Papież nazywa więź małżeńską komunią, czyli jakby wzajemną wymianą siebie, wzajemną pomocą na każdej płaszczyźnie życia (biologicznej, psychicznej i duchowej): „W małżeństwie i w rodzinie wytwarza się cały zespół międzyosobowych odniesień: oblubieńczość, ojcostwo – macierzyństwo, synostwo, braterstwo, poprzez które każda osoba wchodzi do «rodziny ludzkiej» i do «rodziny Bożej», którą jest Kościół”¹⁸¹. Jak wskazuje Michał Bednarz, komentując ten fragment adhortacji *Familiaris consortio*, tak pojęta pomoc jest możliwa tylko w świetle ludzi, którzy budują relację na zasadzie pełnego oddania w każdej sferze życia. Mężczyzna bowiem staje się poprzez tworzenie bliskiej wspólnoty z kobietą i na odwrót¹⁸².

„Komunia”, co trzeba zaznaczyć, wydaje się słowem bardziej adekwatnym niż „wspólnota”. Komunია bowiem mówi więcej i bardziej dokładnie, gdyż wskazuje na pomoc, jaka wynika z faktu stworzenia kobiety i postawienia jej obok mężczyzny. W

¹⁷⁷ Zob. tamże.

¹⁷⁸ Zob. Jan Paweł II, *Pomiędzy darem a przywłaszczeniem*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 113.

¹⁷⁹ Zob. tamże, s. 114-115.

¹⁸⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do delegatów Centre de Liaison des Équipes de Recherche* (3 listopada 1979), w: tenże, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 2/2, Roma 1979, s. 1032. Cyt. za: FC 13.

¹⁸¹ Tamże, nr 15. Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św dla rodzin. Drogi Pana są drogami miłości* (La Paz 10 maja 1988), w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 12: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, dz. cyt., s. 764.

¹⁸² Zob. M. Bednarz, *Czy małżeństwo to los, przypadek, czy Boży plan?*, dz. cyt., s. 114-115.

opowiadaniu biblijnym można ów właściwy sens wyprowadzić z tego, iż komunია osób mogła zaistnieć, ponieważ człowiek był samotny, tzn. odróżniony i inny od pozostałych stworzeń, co dawało mu możliwość bycia i istnienia w szczególnej relacji do siebie i w otwarciu na drugiego – czego wyrazem jest wzajemność dwoistości jako mężczyzny i kobiety¹⁸³.

Jan Paweł II podkreśla, że środowisko rodzinne, bardziej niż jakakolwiek inna wspólnota, zasługuje na określenie *communio personarum*. Rodzina bowiem jest niejako domem człowieka przychodzącego od Boga i stworzonego z miłości¹⁸⁴.

Communio nie oznacza tylko wspólnoty jako takiej. Nie chodzi o uwydatnienie tego, co wspólne, ale raczej o pokazanie sposobu bycia i działania razem. W przypadku małżonków to taki sposób, który poprzez wspólne działanie i życie będzie podkreślał wzajemne potwierdzenie i afirmację. W relacji małżeńskiej w *communio personarum* urzeczywistnia się samospełnienie poprzez nieustanny i dobrowolny dar z siebie. Osoba jest zdolna do takiego daru, ponieważ sama siebie posiada. Tylko bowiem ten, kto posiada siebie, może siebie ofiarować drugiemu¹⁸⁵. Dar z siebie, aby był prawdziwy, wymaga, by każdy z małżonków posiadał samego siebie, żeby móc w pełni dysponować sobą dla drugiej osoby. Wzajemne obdarowywanie, dyspozycyjność małżonków są możliwe za cenę zaparcia się samego siebie, swoich aktualnych pragnień i potrzeb. Dlatego miłość małżonków może rozwijać się w klimacie opanowania samych siebie, rezygnacji z egoistycznych pragnień i zachowań. Konsekwencją tego rodzaju postawy jest otwartość i zdolność do rozszerzenia swojej miłości o dziecko¹⁸⁶.

Communio personarum jest zatem sposobem funkcjonowania układającym relacje małżeńskie i rodzinne i przez to tworzącym wspólnotę, która niczym nie może być zastąpiona. W tej wspólnotcie wytwarza się cały zespół relacji i odniesień: męskość, kobiecość, ojcostwo, macierzyństwo, synostwo, braterstwo. Dlatego rodzina i małżeństwo jest podstawową wspólnotą osobową, która powinna stanowić fundament wszelkich społeczności. Potrzeba dialogu i przekraczania własnego *ja* może realizować się w miejscu, w którym każdy człowiek pojawia się w swej jedyności i niepowtarzalności. Poszczególne zatem spotkanie w ramach *communio personarum* polega na tym, że *ja* i *ty* respektuje podmiotowość każdego z osobna człowieka, tworzy transcendencję i samorealizację¹⁸⁷.

Rozwój osobowy dokonuje się na drodze bezinteresownego daru z siebie, na drodze nieustannej transcendencji swoich pragnień i potrzeb. Rozwój ten jest także

¹⁸³ Zob. Jan Paweł II, *Znaczenie pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety (II)*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 34-35.

¹⁸⁴ Zob. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 7, Wrocław 1994. Por. T. Styczeń, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II teologii ciała*, w: *Z badań nad rodziną*, red. T. Kukołowicz, Lublin 1984, s. 47-51.

¹⁸⁵ Zob. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974), t. 83, z. 3, s. 354.

¹⁸⁶ Zob. K. Więsyk, K. Wojaczek, *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i w rodzinie*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, dz. cyt., s. 229.

¹⁸⁷ Zob. FC 15. Por. J. Mastalski, *Zarys teorii wychowania*, Kraków 2002, s. 197-204; J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994, s. 184-185.

rozwojem miłości w ludziach i pośród ludzi. Miłość bowiem może rozwijać się tylko między osobami i w relacjach. Dlatego, jak wskazuje Karol Wojtyła, dar z siebie zapoczątkowuje relację, ponieważ jest skierowany do innej osoby. Aby jednak relacja mogła zaistnieć, dar nie może być tylko dawany, ale winien być też odbierany. Dlatego człowiek daje siebie drugiemu, ale żeby mogła utworzyć się relacja, ów dar musi zostać odebrany i przyjęty przez drugiego człowieka. Jest to warunek podstawowy komunii międzyludzkiej¹⁸⁸.

Communio personarum jest przede wszystkim wynikiem wiary, która jednoczy z Bogiem, a warunkiem oddania się sobie w małżeństwie jest najpierw oddanie się Chrystusowi¹⁸⁹. Miłość małżeńska jest, jak podkreśla Paweł VI, możliwa do zrozumienia, gdy się rozważy jej początek. Papież zaznacza, że wypływa ona z „najwyższego źródła, z Boga, który jest Miłością i Ojcem, «od którego bierze imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi»”¹⁹⁰. Dlatego też niemal w całej encyklice *Humanae vitae* papież wskazuje na miłość jako realizację planu samego Boga, który pragnął urzeczywistnić w ludziach swój projekt miłości. Z tej podstawy wynika możliwość, aby małżonkowie wzajemnie się sobie oddawali w sposób wyłączny i właściwy. W ten sposób tworzą oni wspólnotę wzajemnego oddania i współpracy z Bogiem, która jednocześnie służy wydaniu i wychowaniu potomstwa¹⁹¹.

Ostatnim elementem *communio personarum* jest tworzenie się tożsamości mężczyzny i kobiety. Analizując scenę z Księgi Rodzaju dotyczącą momentu stworzenia kobiety, Jan Paweł II dowodzi, że sen mężczyzny jest pewnego rodzaju archetypem biblijnym, który pozwala przyjąć, iż głęboką treścią marzenia sennego było znalezienie przez mężczyznę swojego drugiego *ja*, co wiąże się z procesem ustalania tożsamości ludzkiej w odniesieniu do oddzielenia od świata zwierzęcego. Człowiek budzi się więc ze swojego snu jako mężczyzna i kobieta¹⁹².

Ludzkie *ja* powinno być zatem zwrócone do Boskiego *Ty* jako do swojego Stwórcy. Ta prawda odnosi się również do relacji w małżeństwie. Przygodność istnienia człowieka ujawnia radykalną darmowość całej jego istoty. W praktyce oznacza to, że człowiek ostatecznie dopiero wtedy odnajduje siebie, swoje własne *ja* i *ja* drugiego człowieka, gdy odnajduje siebie samego jako kogoś, kto powinien przyjąć siebie samego jako dar od swego Osobowego Dawcy. Wtedy prawda daru staje się normą określającą zasady odniesienia do drugiego człowieka. Stwórca bowiem zdecydował się stworzyć człowieka jako wyjątkowy byt na świecie, gdzie każdy powinien dostrzec w kimś drugim również ten szczególny byt i dar. Dlatego też odpowiedni stosunek każdej osoby do osobowej podmiotowości drugiego człowieka, a w przypadku przymierza

¹⁸⁸ Zob. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, dz. cyt., s. 355. Por. S. Smoleński, *Podstawowe problemy norm etycznych życia małżeńskiego i rodzinnego*, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1975), t. 84, z. 1, s. 32.

¹⁸⁹ Zob. LR 13.

¹⁹⁰ HV 8.

¹⁹¹ Zob. tamże. Por. „Relacja małżeńska staje się darem z siebie, dobrowolną ofiarą miłości na rzecz drugiego człowieka i otwiera go na przyjęcie nowego życia” (AL 13).

¹⁹² Zob. Jan Paweł II, *Pierwotna jedność* (audiencja generalna 7 listopada 1979), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, dz. cyt., s. 28.

małżeńskiego – współmałżonka, staje się najbardziej miarodajnym wykładnikiem ich osobowej więzi z Osobowym Bogiem. Szacunek dla drugiej osoby jest bowiem warunkiem należnej Mu afirmacji i wdzięczności za dar osobowego istnienia¹⁹³.

1.1.2.2.4. Dynamiczna istota więzi osobowej

Istotą komunii między osobami w małżeństwie i rodzinie jest miłość, która stanowi wewnętrzną dynamikę prowadzącą tę wspólnotę do coraz głębszej i mocniejszej komunii. Jak wskazuje Jan Paweł II, komunია międzyosobowa jest fundamentem i zasadą wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”¹⁹⁴.

Sposób istnienia i działania rodzin z perspektywy relacji K. Wojtyła określa mianem uczestnictwa. Polega ono na tym, iż czyny zostają spełnione przez ludzi „wspólnie z innymi ludźmi”¹⁹⁵. To uczestnictwo jako forma współdziałania musi być zakorzenione w relacji z Bogiem jako Stwórcą i podstawą wszelkiej miłości i daru oraz dostosowane do specyficznej relacji międzyosobowej: „Dzięki uczestnictwu człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie, przez to właśnie, urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu”¹⁹⁶.

Powyższe stwierdzenia mogą wskazywać, iż rodzina jest wyjątkową wspólnotą, która różni się od innych form życia społecznego. Należy ją odróżnić od tych modeli życia, w których dominującym celem są wartości materialne, i od tych, gdzie kładzie się nacisk tylko na cele ściśle duchowe i nadprzyrodzone. Rodzina jest związkiem osób wynikłym z miłości między małżonkami, a także z misji rodzicielskiej. Relacja małżeńska i relacja rodzicielska nawzajem się przecinają i stanowią nierozzerwalną całość. Pierwotną relacją jest miłość małżeńska, która otwiera się na przyjęcie nowego życia. Można jednak te relacje odwrócić w sensie rozwojowym, człowiek bowiem najpierw się rodzi i pozostaje w relacji z kimś, kto go zrodził, potem zaś następuje możliwość wejścia w relację z kimś innym, mężczyzną czy kobietą¹⁹⁷.

¹⁹³ Zob. T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2, dz. cyt., s. 72-73.

¹⁹⁴ Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II, w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, nr 10, Katowice 1979 [dalej: RH].

¹⁹⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 324. Por. „Szczególnie istotną cechą rodziny jest zachowanie więzi rodzinnej poprzez zakorzenienie w więzi osobowej, ukonstytuowanej aktami miłości należnej każdej osobie z racji bycia osobowym podmiotem” (T. Styczeń, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 172).

¹⁹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 333.

¹⁹⁷ Zob. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 100-101.

Z perspektywy wiary i sakramentologii każdy człowiek przyjmujący sakramenty jest uczestnikiem w tajemnicy miłości Chrystusa i Kościoła. W sposób zaś szczególnie owo uczestnictwo nabiera wyrazu w sakramencie małżeństwa, gdzie dokonuje się ono poprzez więź małżeńską. W małżeństwie bowiem: „Zaślubieni, jako małżonkowie, uczestniczą [...] we dwoje, jako para, do tego stopnia, że pierwszym i bezpośrednim skutkiem [...] (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga typowo chrześcijańska, ponieważ przedstawia tajemnicę Wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza”¹⁹⁸.

Pomiędzy jednością małżonków a jednością Chrystusa i Kościoła zachodzi podobieństwo nie tylko zewnętrzne, ale obie rzeczywistości są ze sobą wewnętrznie i nierozdzielnie połączone. Pierwsza jest możliwa tylko dzięki istnieniu drugiej. Relacja małżeńska powstaje na mocy uczestnictwa w relacji między Chrystusem i Kościołem¹⁹⁹. Pomiędzy więzią małżeńską a przymierzem Chrystusa i Kościoła istnieje wewnętrzna relacja. Nie chodzi tutaj tylko o prosty symbol czy analogię. Ale jak wskazuje *Familiaris consortio*, następuje tu prawdziwa komunია i uczestnictwo, które jest wyrazem niezniszczalnego i definitywnego włączenia w Chrystusa poprzez chrzest św.²⁰⁰

Badania, jakie przeprowadził w tym zakresie K. Wojaczek, wskazują jednoznacznie, iż większość młodych ludzi przyjmujących sakrament małżeństwa nie rozumie, czym on jest i jaką rolę powinien odgrywać w życiu małżonków, a potem rodziny. Według wspomnianego autora dominuje ujęcie zgodne z koncepcją statyczną, która objaśnia sakrament jako obrzęd liturgiczny bądź jako źródło łaski. Jest to rozumienie, które uwypukla jednorazowość aktu nie mającego większego wpływu na życie małżonków²⁰¹.

Tymczasem, jak podkreśla Jan Paweł II, celebrowanie małżeństwa oznacza wejście w rzeczywistość wyjątkową i specjalną, w której każde z małżonków, przewyżczając

¹⁹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do delegatów Centre de Liaison des Équipes de Recherche* (3 listopada 1979), dz. cyt., s. 1032. Cyt. za: FC 13.

¹⁹⁹ Zob. J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, dz. cyt., s. 82. Por. „Jak wszyscy ludzie istnieją wewnątrz Chrystusa, nowego Adama, obejmującego całą ludzkość, tak wspólnota małżeńska na mocy sakramentu istnieje wewnątrz unii, która z Chrystusa i Kościoła – nowej Ewy – tworzy jeden byt nadprzyrodzony. Wzajemna miłość dwojga małżonków jest nie tylko miłością przyrodzoną, która wyobraża nadprzyrodzoną miłość boskiego Adama i przebóstwionej Ewy; ale tak jak więź małżeńska, uświęcona sakramentem jest więzią łaski, to znaczy jest także boska przez współuczestnictwo” (F. Varillon, *Zarys doktryny katolickiej*, tłum. E. Krasnowolska, Warszawa 1972, s. 552).

²⁰⁰ Zob. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tłum. P. Rak, Kraków 2002, s. 228. Por. K. Więsyk, K. Wojaczek, *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i w rodzinie*, dz. cyt., s. 204-205.

²⁰¹ Zob. K. Wojaczek, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny. Studium pastoralne*, Opole 1997, s. 198-202. Oznacza to utratę zasadniczego i jasno określonego kierunku kształtowania małżeństwa. Przyczyną jest brak modelu małżeństwa i rodziny, który byłby zdolny do integrowania Objawienia i danych nauk empirycznych. W rezultacie osoby poszukujące pogłębionego życia małżeńskiego lub pragnące rozwiązać swoje problemy w duchu chrześcijańskim są narażone na słuchanie autorytetów medialnych lub opieranie się na etyce dalekiej od nauki Kościoła. Zob. tenże, *Model małżeństwa do lamusa?*, dz. cyt., s. 24-25.

swoje *ja*, staje się *ja i ty*, czyli *my*, staje się jednością dwojga²⁰². Małżonkowie łączą się tak ze sobą, że stają się jednym ciałem (Rdz 2,24), tworzą wspólnotę osób obecnych w niej poprzez ciało w wymiarze męskim i żeńskim seksualnie odmiennym i jednocześnie komplementarnym (Mt 19,6). Ta szczególna komunია jest pierwszym i natychmiastowym skutkiem ważnie celebrowanego małżeństwa. Stanowi ona istotę i podstawę małżeństwa – jako wzajemnego daru i obdarowywania²⁰³.

Odwołując się do nauczania Jana Pawła II, K. Wojaczek proponuje podejście dynamiczne, które eksponuje możliwość widzialnego uobecniania i manifestowania więzi miłości małżeńskiej jako więzi miłości Chrystusa i Kościoła. W tym przypadku znak spełnia dwie zasadnicze funkcje: wskazuje i uobecnia. Wzajemne obdarowywanie się małżonków i ich wzajemna relacja pozostają wówczas widzialnym znakiem miłości Chrystusa do Kościoła: „Tak daleko idąca kompatybilność samej koncepcji małżeństwa i ujęcia sakramentalności skutkuje najpierw konkretyzacją szeroko rozumianego znaku sakramentalnego małżeństwa. Stanowią go sami zawierający małżeństwo i wypowiedane przez nich słowa przysięgi małżeńskiej w momencie konstytuowania się, jak również wszystkie słowa i gesty miłości kierowane przez małżonków do siebie wzajemnie w codziennym ich życiu małżeńskim już po jego formalnym ukonstytuowaniu”²⁰⁴.

Aspekt dynamiczny koncepcji małżeństwa pozostaje związany z aktywnością małżonków. W przesłaniu ewangelicznym (Mt 22,11-14; Mt 25,1-13) Chrystus zachęca do czuwania i gotowości w kontekście uczty weselnej. Aktywności nadaje się tutaj podwójny wymiar. Z jednej strony oznacza ona oczekiwanie na Chrystusa, bez pomocy którego małżonkowie nie mogą wypełnić swojego powołania małżeńskiego, z drugiej zaś konieczna jest aktywność człowieka wewnątrz przymierza Chrystusa z Kościołem, czyli aktywność w postawach małżonków wewnątrz samego małżeństwa. Chodzi o działanie małżonków na rzecz budowania i umacniania ich wzajemnej więzi. Oba aspekty są niezwykle istotne, gdyż same akty wiary bez praktycznego zaangażowania stanowią formę myślenia magicznego, sama zaś praktyka bez odniesienia do wiary jest postacią redukcjonizmu upatrującego wszystko w działaniu bez odniesienia do ostatecznego celu²⁰⁵.

²⁰² Zob. LR 7.

²⁰³ Zob. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 227. Por. J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 83.

²⁰⁴ K. Wojaczek, *Więź małżeńska w sytuacji rozłąki z przyczyn ekonomicznych*, Opole 2007, s. 179.

²⁰⁵ Zob. K. Wojaczek, *Sakramentalno-eklezyjalne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa*, „Collectanea Theologica” 68 (1998), nr 4, s. 38-39. W sensie szerszym dotyczącym formacji chrześcijańskiej w ogólności istotne tu nastawienie schataryzował Amedeo Cencini (uczeń L.M. Rulli), pisząc, iż chodzi o taką postawę, która z jednej strony jest w zupełności ludzka, zawiera bowiem całe bogactwo zasobów człowieka i ich rozumienie, a z drugiej – pozostaje postawą duchową, nieustannie kierującą człowieka ku temu, co boskie, ku pełni, a zarazem ku przekroczeniu tego, co tylko ludzkie. Zob. A. Cencini, *Czy straciliśmy zmysły? W poszukiwaniu wrażliwości opartej na wierze*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2015, s. 242.

Najistotniejszymi zatem elementami relacji małżeńskiej są wzajemne obdarowywanie i kształtowanie takich postaw, które pozwolą małżonkom budować i wzmacniać ich więź. Dynamiczny aspekt odchodzi od statycznego rozumienia relacji małżeńskiej, czyli od ujmowania jej jako konsekwencji i wierności przysiędze złożonej podczas ceremonii ślubnej. Z punktu widzenia pastoralnego najważniejsze więc wydaje się przygotowanie do określenia i kształtowania przyszłej lub już istniejącej więzi małżeńskiej, będącej w życiu małżonków konkretnym odbiciem relacji miłości Chrystusa do Kościoła²⁰⁶.

Sakramentalność małżeństwa rozumiana w sposób dynamiczny jest terenem, na którym jawi się (lub nie) miłość Boga do małżonków. Poprzez gesty, czyny, relację seksualną małżonkowie dają wyraz miłości Boga do nich skierowanej. W ten sposób poprzez konkretne budowanie więzi uobecnia się miłość Boga. Sakramentalność małżeńska w jej wymiarze dynamicznym zależy w dużej mierze od małżonków, od tego, jak będą oni kształtowali w sobie postawy, które potem będą przeradzały się w zachowania i relacje z drugą osobą. Wymaga to od nich stworzenia odpowiednich warunków, w których gesty i działania będą stanowiły odwzorowanie miłości Boga do człowieka. Słowa, gesty, czyny oraz relacja seksualna są niczym innym jak wzajemnym obdarowywaniem, czynieniem osobowego daru dla współmałżonka i formą przyjmowania jego daru²⁰⁷.

Koncepcja miłości dynamicznej traktuje ją jako proces wzajemnego obdarowywania się małżonków. Jest to element obejmujący całe życie małżeńskie, w szczególności pożycie małżeńskie. Jak wskazuje K. Wojaczek, proces ten ma charakter dynamiczny, ulega bowiem rozwojowi lub zatrzymaniu. Analiza procesu wzajemnego obdarowywania i jego przebiegania jest najlepszym probierzem wskazującym na to, w jakim kierunku rozwija się miłość małżonków. Miłość bowiem nie jest czymś raz osiągniętym, ale potrzeba się o nią nieustannie troszczyć. Obowiązek i troska o jakość relacji małżeńskiej jest wymogiem płynącym z charakteru wzajemnego obdarowywania się małżonków, z faktu osobowego bycia człowiekiem, z jego świadomości i ze zdolności do samostanowienia²⁰⁸.

1.1.2.2.5. Różnice między mężczyzną i kobietą jako podstawa relacji

Człowiek zdobywa swoją świadomość poprzez bycie odróżnionym od wszystkich innych istot żyjących na ziemi. Jednocześnie ta jego samotność otwiera go na relację z istotą podobną do niego, którą Księga Rodzaju określa jako „odpowiednią

²⁰⁶ Zob. K. Wojaczek, *Sakramentalno-eklezyjalne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa*, dz. cyt., s. 42. Maria Braun-Gałkowska udowadnia w swoich pracach, że o powodzeniu w związku decydują dojrzałość i aktywność narzeczonych, a nie zgodność charakterologiczna. Zob. M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985, s. 108-128.

²⁰⁷ Zob. K. Wojaczek, *Więź małżeńska w sytuacji rozłąki z przyczyn ekonomicznych*, dz. cyt., s. 179.

²⁰⁸ Zob. K. Wojaczek, *Antropologiczne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa*, „Collectanea Theologica” 66 (1996), nr 3, s. 79-80.

dla niego pomoc” (Rdz 2,18-20). To otwarcie decyduje o człowieku jeszcze bardziej niż wcześniej wspomiane odróżnienie. Jak wskazuje Jan Paweł II w jednej ze swoich katechez: „Samotność człowieka, w opowiadaniu jahwistycznym, ukazuje się nam nie tylko jako pierwsze odkrycie znamiennej transcendencji właściwej osobie, lecz także jako odkrycie stosownej relacji «do» osoby, i stąd jako otwarcie i oczekiwanie na «wspólnotę osób»”²⁰⁹.

Relacja pomiędzy mężczyzną a kobietą określona jest pierwotnie w Biblii jako „pomoc”. Słowo to może na samym początku wydawać się zbyt jednostronne, jednak po głębszej analizie okazuje się, że wydobywa ono na jaw sam fakt istnienia osoby obok drugiej osoby. W opowiadaniu biblijnym człowiek w swej pierwotnej samotności był w pewien sposób już w relacji, co potwierdzała jego tęsknota za kimś, kto byłby kością z jego kości. Ponadto pojęcie pomocy wyraża wzajemność w istnieniu, której żadna inna istota żyjąca nie mogłaby zapewnić²¹⁰.

Papież Jan Paweł II zastanawia się, czy można by zastąpić słowo „pomoc” słowem „społeczność” lub „wspólnota”. To pierwsze wydaje się zbyt ogólne i posiada wiele różnorodnych znaczeń. Natomiast słowo „wspólnota” wskazuje na silną relację, która mogła się ukształtować tylko na podstawie dwóch odrębnych samotności, mężczyzny i kobiety, a które to samotności zostały wyróżnione i wyodrębnione spośród świata zwierzęcego²¹¹.

Opowiadanie biblijne, a w szczególności tekst jahwistyczny, wykazuje także, że ciało przez swoją widzialność wyraża człowieka i odgrywa rolę pośrednika oraz sprawia, iż mężczyzna i kobieta od początku nawiązują ze sobą łączność i bliskość według *communio personarum* zamierzonej przez Stwórcę. Ta niewątpliwa bliskość może tłumaczyć sens słów biblijnych, „że nie odczuwali wzajemnie wstydu” (Rdz 2,25). Jan Paweł II, interpretując te słowa, stwierdza, że chodzi tu o osobową zażyłość wzajemnej łączności w całej jej radykalnej prostocie i czystości. Nieodczuwanie wstydu przez Adama i Ewę nie oznaczało jego braku lub jego niedorozwoju, ale że oboje mieli pełną i świadomą wizję człowieka w Bogu, czyli według miary obrazu Bożego. Sytuacja ta wskazuje na brak wewnętrznego pęknięcia i przeciwstawienia pomiędzy

²⁰⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzna i kobieta – stworzeni na obraz Boga* (audiencja generalna 14 listopada 1979), dz. cyt., s. 31. Por. „Kiedy Pan Bóg stwierdza, że «nie jest dobrze, ażeby człowiek był sam» (Rdz 2,18), to wskazuje, iż «sam» nie realizuje całkowicie istoty stworzenia. Realizuje ją tylko, bytując «z kimś» – i jeszcze głębiej, jeszcze gruntowniej: bytując «dla kogoś». Ta prawidłowość osobowego istnienia ukazana jest w Księdze Rodzaju jako charakterystyczna cecha stworzenia właśnie poprzez znaczenie tych dwóch słów «sam» i «pomoc». One właśnie wskazują na to, jak podstawowa i konstytutywna dla człowieka jest relacja i komunია osób. Komunია osób oznacza bytowanie we wzajemnym «dla», w relacji wzajemnego daru. Ta relacja jest właśnie wypełnieniem pierwotnej samotności człowieka” (Jan Paweł II, „*Nie jest dobrze, by człowiek był sam*”, audiencja generalna 9 stycznia 1980), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, dz. cyt., s. 56).

²¹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzna i kobieta – stworzeni na obraz Boga* (audiencja generalna 14 listopada 1979), dz. cyt., s. 31.

²¹¹ Zob. tamże.

tym, co po ludzku osobowe, a tym, co w człowieku stanowi płęć, czyli męskie i kobiece²¹².

Przeciwieństwem takiego przyjęcia i odebrania drugiego jest pozbawienie go daru i użycie na zasadzie przedmiotu, np. przedmiotu pożądania, przedmiotu pragnienia, przedmiotu przywłaszczenia. W kontekście fragmentu z Księgi Rodzaju (zob. Rdz 2,23-25) zepchniecie drugiego na pozycję użytkowego przedmiotu oznacza początek wstydu, podczas gdy u zarania mężczyzna i kobieta nie odczuwali go wobec siebie. Świadczy to, że ich pierwotna relacja odpowiadała pierwotnej prawidłowości dawania i odbierania drugiego jako daru. Jak podkreśla papież Jan Paweł II, obie funkcje, zarówno dawanie, jak i odbieranie, są ze sobą gętko zjednoczone, tak że samo dawanie staje się zarazem przyjmowaniem daru, a przyjmowanie znów jest obdarowywaniem²¹³.

Św. Paweł w Liście do Galatów pisze, iż w Chrystusie Jezusie „nie ma już mężczyzny ani kobiety” (Ga 3,28), gdyż w Nim to przeciwstawienie pomiędzy kobietą a mężczyzną zostaje przewyciężone. Jest ono bowiem rozumiane tutaj jako dziedzictwo grzechu pierworodnego. Dlatego św. Paweł z mocą podkreśla: „[...] wszyscy bowiem jesteście jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Słowa św. Pawła przypominają prawdę o pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety, jedności, która wiąże się ze stworzeniem człowieka, mężczyzny i kobiety, na obraz i podobieństwo Boże, na wzór doskonałej komunii w Trójcy Św. Innymi słowy, odkupienie przywraca tę pierwotną jedność, relacje, jakie zostały zaburzone przez grzech²¹⁴.

Człowiek stał się obrazem Boga nie tylko poprzez swoje człowieczeństwo, lecz także poprzez wspólnotę osób, jaką mężczyzną i niewiasta tworzą od początku. Obraz bowiem powinien odzwierciedlać pierwowzór i dlatego człowiek staje się obrazem Boga nie tyle jako ktoś samotny, ile w chwili komunii osób ludzkich. Jest to odbicie komunii Osób²¹⁵. Dlatego tak istotnym elementem relacji małżeńskiej pozostaje wzajemne uzupełnianie się mężczyzny i kobiety. Komunia małżeńska opiera się na naturalnym związku mężczyzny i kobiety, w którym oboje wzajemnie się dopełniają. Komunia między małżonkami jest owocem i znakiem gętkiej ludzkiej potrzeby. Jak podkreśla papież, Bóg przyjmuje każdą ludzką potrzebę, potwierdza ją i oczyszcza. W ten sposób potrzeba jako taka jest przez Boga niejako podnoszona, aby mogła prowadzić do doskonałości w sakramencie małżeństwa. Z kolei Duch Św., jaki zostaje

²¹² Zob. Jan Paweł II, *Personalistyczna pełnia pierwotnej niewinności* (19 grudnia 1979), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 45-47. Por. Jan Paweł II, *Stworzenie jako podstawowy i pierwotny dar* (2 stycznia 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 48-50.

²¹³ Zob. Jan Paweł II, *Wymiana daru ciała tworzy autentyczną wspólnotę* (6 lutego 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 62-63. Por. „Jeśli mężczyzna i kobieta przestaną być dla siebie wzajemnie bezinteresownym darem, jakim stali się dla siebie w tajemnicy stworzenia, wówczas «poznają, że są nadzy» (por. Rdz 3). Wówczas też narodzi się w ich sercach wstyd tej nagości, której nie odczuwali w stanie pierwotnej niewinności” (Jan Paweł II, *Pierwotna niewinność i historyczny stan człowieka* (13 lutego 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 67).

²¹⁴ Zob. MD 11.

²¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Znaczenie pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety (II)*, dz. cyt., s. 36.

udzielony podczas ceremonii zaślubin, użytych małżonkom chrześcijańskim daru nowej komunii, komunii świętości²¹⁶.

Opowiadanie z Księgi Rodzaju wskazuje na jedność i dwoistość stworzenia człowieka. Z jednej strony ujawnia ono jedność co do natury dwóch istot, z drugiej – dwoistość określa ich jako mężczyznę i kobietę. Człowiek został stworzony jako szczególna wartość wobec Boga: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Natomiast z tekstu: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23), wynika prawda o stworzeniu jako szczególnej wartości dla samego człowieka. Kobieta bowiem została stworzona dla mężczyzny i mężczyzna dla kobiety, oboje zaś są stworzeni na obraz i podobieństwo Boga²¹⁷.

Zdanie z Księgi Rodzaju: „Mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się nazywała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta»” (Rdz 2,23), wskazuje, że poznanie człowieka dokonuje się poprzez męskość i kobiecość, które stanowią odbicie tego samego człowieczeństwa i dwa sposoby „bycia ciałem”. Bycie człowiekiem i zarazem mężczyzną lub kobietą wzajemnie się dopełnia. W związku z tym należy także rozumieć, że kobiecość odnajduje się w jakimś zakresie w męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość. Obecność płci ma znaczenie ubogacające dla człowieka i historii jego zbawienia²¹⁸.

1.2. MIĘDZYDYSYPLINARNE PODSTAWY WIZJI CZŁOWIEKA W ANTROPOLOGII POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Chcąc właściwie zrozumieć zainteresowanie problematyką powołania chrześcijańskiego, warto przedstawić i prześledzić chociażby w skrócie życie i dokonania twórców antropologii powołania chrześcijańskiego, zwłaszcza życie i działalność L.M. Rulli. Istotne jest też zwrócenie uwagi na kontekst społeczno-historyczny, w jakim powstawała i była rozwijana antropologia powołania chrześcijańskiego. Omówione zostaną także metodologia i sposób pracy L.M. Rulli, jego współpracowników oraz uczniów, jak również wpływ autorów i reprezentowanych przez nich dziedzin, stanowiących inspirację dla twórców antropologii powołania chrześcijańskiego.

²¹⁶ Zob. FC 19.

²¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Znaczenie pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety (II)*, dz. cyt., s. 34.

²¹⁸ Zob. Jan Paweł II, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa w świetle początku*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, dz. cyt., s. 38.

1.2.1. DZIAŁALNOŚĆ L.M. RULLI I JEGO WSPÓLPRACOWNIKÓW NA TLE SYTUACJI KOŚCIOŁA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Zastanawiając się nad powołaniem i realizacją powołania, L.M. Rulla i jego współpracownicy zadawali sobie pytania, czy istnieją lub nie międzykulturowe struktury motywacyjne niezależne od sytuacji zewnętrznych, powodujące wstępowanie do określonych instytucji (w tym przypadku zakonnych), a także jakie są przyczyny wytrwania w powołaniu osób, ich pozostania w zakonie, albo – przeciwnie – opuszczenia instytucji, do których wstąpiły. Badaczy nurtował problem, jakie relacje zachodzą pomiędzy aspektami osobowości a wytrwaniem w powziętym na początku zamiarze. Szczególne zainteresowanie budziła psychodynamika motywacji i aspekty nieświadome²¹⁹.

1.2.1.1. Powody rozpoczęcia badań

L.M. Rulla urodził się w 1922 roku w Turynie i studiował medycynę na tamtejszym uniwersytecie. Po skończeniu studiów pracował jako chirurg na Wydziale Medycznym Uniwersytetu w Turynie. Jednocześnie prowadził działalność naukową, publikując szereg artykułów z zakresu chirurgii. Następnie wstąpił do zakonu jezuitów, po czym studiował filozofię w Gallarate koło Mediolanu, później zaś teologię w Woodstock College w Maryland w Stanach Zjednoczonych. Po wyświęceniu na kapłana L.M. Rulla podjął studia z zakresu psychiatrii na Uniwersytecie McGilla w Montrealu i psychologii w The University of Chicago. Tutaj obronił pracę doktorską *Psychological Significance of Religious Vocation* (1967). W 1971 roku wraz ze swoimi współpracownikami F. Imodą SJ i s. Joyce Ridick SSC²²⁰ założył Instytut Psychologii

²¹⁹ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino 1977, s. 7.

²²⁰ F. Imoda to włoski jezuita, profesor i wykładowca psychologii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Ukończył filozofię w Vals-près-le Puy (Francja) i teologię w Chieri (Włochy). Studia z psychologii wraz z doktoratem z psychologii klinicznej ukończył na uniwersytetach amerykańskich: Fordham University i The University of Chicago. Praktykę kliniczną odbył w Illinois State Psychiatric Institute i w Psychosomatic and Psychiatric Institute w Michael Reese Hospital w Chicago. Od 1971 roku był wykładowcą psychologii rozwojowej, klinicznej i psychopatologii w Instytucie Psychologii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, zaś w latach 1980-1986 i 1993-1998 dziekanem tegoż wydziału. W latach 1998-2004 pełnił funkcję rektora Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego. Zob. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation. Intrapsychic Dynamics*, Roma 1988, [okładka].

S. J. Ridick, amerykańska zakonnica ze Zgromadzenia św. Kazimierza, ukończyła studia psychologiczne z tytułem doktora w 1972 roku na Uniwersytecie Chicagowskim. Praktykę kliniczną odbyła w The Loretto Hospital i w Psychosomatic and Psychiatric Institute w Michael Reese Hospital w Chicago. Od 1972 roku profesor, wykładowca i superwizor w Instytucie Psychologii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego. Zob. tamże.

F. Imoda i J. Ridick wraz z L.M. Rullą wydali pozycję *Entering and Leaving Vocation. Intrapsychic Dynamics* (1976) oraz tłumaczenie włoskie – *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni*

na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie przez długie lata był wykładowcą i dziekanem²²¹.

L.M. Rulla rozpoczął swoje badania pod wpływem analizy sytuacji w Kościele po Soborze Watykańskim II. Głównym obszarem jego zainteresowania był niepokojący fakt masowych odejść ze stanu kapłańskiego i porzucania życia zakonnego. Jak podaje Krzysztof Dyrek, w roku 1971 (a więc w roku założenia Instytutu Psychologii) opuściło kapłaństwo 3728 osób (1894 księży diecezjalnych i 1834 zakonników). Od tego momentu sytuacja zaczęła ulegać zmianie, poziom odejść utrzymywał się odtąd w granicach około 1000 rocznie, przy czym ok. 5% kapłanów opuszczających stan duchowny nie osiągnęło jeszcze trzydziestego roku życia²²².

Obserwowane zjawisko skłoniło L.M. Rullę do szukania wnikliwej odpowiedzi na pogarszającą się sytuację w zakresie formacji i przygotowania do życia zakonnego i kapłaństwa. Chodziło o stworzenie modelu pogłębionego, interdyscyplinarnego, który mógłby stać się pomocą w formacji integralnej pod względem osobowościowym i religijnym. Jak pisze sam L.M. Rulla: „Na bazie refleksji interdyscyplinarnej antropologii i ich empirycznych weryfikacji jest możliwe zaprezentowanie modelu, który zawiera trzy aspekty antropologii chrześcijańskiej: poznanie, rozeznanie i pomoc w formacji bardziej pogłębionej w realizacji powołania chrześcijańskiego”²²³.

L.M. Rulla, studiując w USA, był świadkiem przeobrażeń zachodzących w społeczeństwie, zwłaszcza ewolucji postaw dotyczących wiary, wartości i tradycji. Jednocześnie obserwował i doświadczał zmiany podejścia w zakresie rozumienia tożsamości i ciągłości *ja*, co miało swój wpływ na pogłębiający się kryzys w życiu kapłańskim i zakonnym²²⁴.

di entrata e di abbandono (1977). Autorzy za swoje badania otrzymali w 1976 roku w Brukseli nagrodę przyznaną przez Commission Internationale de Psychologie Religieuse Scientifique. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, Bologna 2001, s. 451-452.

²²¹ Zob. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, Kraków 2001, s. 6-8.

²²² Zob. P. Laghi, *Causas de la crisis de los sacerdotes jóvenes*, „Seminarium” 31 (1991), núm. 3, s. 530-539. Podaję za: K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999, s. 14.

²²³ L.M. Rulla, *Verso un'antropologia cristiana*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, dz. cyt., s. 285 [tłum. własne].

²²⁴ Jak zauważa Hans Zollner (uczeń L.M. Rulli), do połowy lat sześćdziesiątych *ja*, a co za tym idzie, tożsamość osoby, postrzegano poprzez charakterystykę rzeczy zewnętrznych, jak: płeć, przynależność do grupy społecznej, zawód, wykształcenie, funkcja pełniona w społeczeństwie, wyznanie. *Ja* miało być czymś stabilnym, jednorodnym i przypisanym człowiekowi ze względu na wymienione wyżej cechy i role. Tożsamość rozumiano więc jako stopniową adaptację do wymagań świata i otoczenia, które wydawały się niezmiennie. Zmiana, jaka nastąpiła w połowie lat sześćdziesiątych, stanowi – według Zollnera – przejście od samokontroli do samorealizacji. Wszystko bowiem to, co było ograniczeniem zewnętrznym i wymogiem postawionym człowiekowi w formie nakazu do wypełnienia, zostało zastąpione przez rozumienie siebie i swojego wnętrza jako swoistego rodzaju subiektywizmu. Dlatego tożsamość nie była już identyfikowana z wypełnianiem funkcji, ale z czymś do zdobycia w walce i zmaganiu się z ograniczeniami świata zewnętrznego. Zob. H. Zollner, *Il Sé – contenuto, processi, mistero*, w: *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psico-terapeutica*, cur. A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s. 75.

Dlatego też – upatrując w wyżej wymienionych zjawiskach niebezpieczeństwo relatywizacji norm i zasad życia chrześcijańskiego – L.M. Rulla w swoich badaniach podkreśla niepodzielność człowieka, zakłada bowiem, że *ja* stanowi określoną jedność, która nie podlega podziałowi, chociaż można wyróżnić różne poziomy jej funkcjonowania. Jednocześnie L.M. Rulla jest zainteresowany dostrzeżeniem i określeniem, jaki wpływ mają na siebie wzajemnie sfera psychiczna i sfera duchowa. Dlatego w swoich pracach na temat antropologii powołania chrześcijańskiego Rulla akcentuje fakt, iż rozwój osobowościowy i religijny ze swej natury są procesami interaktywnymi i dzięki temu powinny one prowadzić do integracji. Rozwój bowiem z definicji zakłada zmiany, jakie zachodzą w jednostce w określonym czasie, przy czym przyjmuje się coraz większy stopień złożoności procesu, jaki dokonuje się w człowieku. Na każdym etapie rozwoju człowieka jest to proces interaktywny, polegający na tym, że w jednostce poprzez jej relacje ze światem zewnętrznym i z innymi osobami następuje reorganizacja i zmiana dotychczasowych struktur emocjonalnych, poznawczych itp. Proces zaś integracji jest rozumiany jako łączenie poszczególnych struktur i tworzenie sposobu ich wzajemnego oddziaływania i zrozumienia. Szczególnie podkreślane jest znaczenie rozumienia siebie i troski o siebie jako fundamentu relacji z drugim człowiekiem. Z jednej strony bowiem integracja powinna uzdalniać do przyjmowania zmian i nowości w rozwoju człowieka. Z drugiej – ten sam proces winien sprzyjać usiłowaniu, by zachować ciągłość i zdolność do określenia swojej indywidualnej i stałej tożsamości²²⁵.

L.M. Rulla opisywał człowieka z perspektywy interdyscyplinarnej, gdyż zdawał sobie sprawę, iż wiele trudności w życiu osób powołanych do życia zakonnego i kapłaństwa wynika nie z problemów religijnych, ale z braku uwewnętrznienia i przeżywania wartości powołaniowych jako swoich własnych. Dlatego też w podjętej przez siebie pracy Rulla odwoływał się do założeń filozoficznych, teologicznych i psychologicznych. Pragnął on w ten sposób stworzyć jedną spójną teorię, która uwzględniałaby założenia teologiczne i filozoficzne, jednocześnie włączając dane otrzymane z badań psychologicznych. Jak bowiem stwierdzał sam autor, „analiza literatury współczesnej przekonuje, że nie istnieje podejście antropologiczne interdyscyplinarne, które zajmowałoby się studiowaniem problemu powołania chrześcijańskiego”²²⁶.

Proponowana teoria miała za cel wskazanie możliwości i ograniczeń człowieka w jego otwartości na transcendencję. Dlatego też L.M. Rulla postulował łączenie teologii i filozofii z danymi nauk szczegółowych, takich jak psychologia, fenomenologia i socjologia, gdyż otwarcie się na transcendencję może nastąpić pod

²²⁵ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993, s. 161-163. Procesem rozwojowym zajmował się w sposób szczególny F. Imoda, który podkreślał rolę pierwszych faz rozwojowych w budowaniu integralnej wizji człowieka. Zob. R. Emde, *Moving Ahead. Integrating Influences of Affective Processes for Development and for Psychoanalysis*, „The International Journal of Psychoanalysis” 80 (1999), iss. 2, s. 318.

²²⁶ L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 11 [tłum. własne].

warunkiem odpowiedniego poznania siebie i swojej przeszłości. Dzięki takiemu poznaniu – przy użyciu nauk empirycznych – jest możliwe dążenie ku przekraczaniu siebie i realizacji wartości transcendentnych²²⁷.

1.2.1.2. Metodologia prac badawczych

L.M. Rulla w swoich pracach wychodził z podwójnego założenia, które sprowadzało się do działania dwukierunkowego. Z jednej strony, odpowiadając na pytanie, do czego Bóg powołuje człowieka, próbował on przejść od języka religijnego do tematyki antropologicznej, z drugiej – zastanawiając się nad tym, jak człowiek odpowiada Bogu – stosował kierunek odwrotny, wychodząc od antropologii w stronę przekazu religijnego²²⁸. Metodę tę zwaną „metodą redukcji” można także opisać jako poszukiwanie Dobra Absolutnego poprzez pełnienie dobra cząstkowego. Oznacza to, z jednej strony, jakby drogę wznoszenia i uczestniczenia przez transcendencję poszczególnych czynów ze względu na Osobę Boga, z drugiej zaś – szukanie konkretnych rozwiązań wychodzących od zasad i przykazań ewangelicznych (a więc z kolei drogę zstępowania, oczyszczania, która szuka jak najlepszego realizowania przyjętych zasad wiary)²²⁹.

Swoje wnioski L.M. Rulla formułował, stosując dedukcję na podstawie poczynionych obserwacji, Taki sposób pracy sam autor nazywa „metodą transcendentálną *a posteriori*”. Zaznacza przy tym pewną różnicę między metodą proponowaną przez siebie a „metodą transcendentálną *a priori*” proponowaną przez Immanuela Kanta, który pisał: „Nazywam transcendentálnym każde poznanie, które nie tyle zajmuje się każdym przedmiotem, ile poznanie przedmiotów w sensie generalnym, tak aby w ten sposób było możliwe poznanie *a priori*”²³⁰. Jednak tak charakteryzowana metoda wydaje się nieprzydatna w pracy nad człowiekiem indywidualnym, nie uwzględnia bowiem ani nie wykazuje różnic indywidualnych. Jest ona funkcjonalna w odniesieniu do ujmowania zjawisk i ich istnienia jako pewnej stałej zasady. Dlatego L.M. Rulla odwołuje się do „metody transcendentálnej *a posteriori*”, która bazuje na tym, co w człowieku się dzieje, niezależnie od tego, czy osoba jest zawsze do końca świadoma tego, co się w niej odbywa. Według L.M. Rulli podobne podejście można znaleźć w pracach K. Wojtyły i B. Lonergana²³¹.

²²⁷ Zob. tamże, s. 66.

²²⁸ Zob. tamże, s. 217-221. Por. S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna. Luigi Maria Rulla i jego teorie psychologiczne oraz poglądy antropologiczne*, Kraków 2006, s. 112-114.

²²⁹ Zob. J. de Finance, *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, traduz. it. a cura delle Monache Benedettine dell'Isola San Giulio, Città del Vaticano 1993, s. 175-215.

²³⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, traduz. G. Gentile, G. Lombardo-Radice, Bari 1981, B 25 [tłum. własne]. Cyt. za: L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 111. Por. I. Kant, *Critica della ragion pura*, dz. cyt., A 11.

²³¹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 111. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 80-82; B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 13-20.

Wychodząc zatem z powyższych założeń, L.M. Rulla przedstawiał człowieka z perspektywy opisowej, analizując jego działania i funkcjonowanie. Jednocześnie zwracał on uwagę na rodzaj interakcji, jaki zachodzi między człowiekiem a środowiskiem, w jakim on żyje. W swoich analizach Rulla nie ograniczał się jednak tylko do zjawisk obserwowalnych. Studiując możliwości i uwarunkowania, jakie towarzyszą człowiekowi w jego podążaniu ku transcendencji, zwracał on uwagę na potencjały, które istnieją w człowieku, i na warunki konieczne do zrealizowania powołania²³². Badania L.M. Rulli i jego współpracowników koncentrowały się przede wszystkim na czynnikach wewnętrznych osób badanych. Aczkolwiek rozpoznając przyczyny licznych odejść ze stanu zakonnego i kapłańskiego, Rulla brał pod uwagę problemy natury zewnętrznej, np. wpływ czynników społeczno-kulturowych, zmiany zachodzące w strukturach zakonnych i oddziaływanie grupy na poszczególne jednostki, jego podstawowym dążeniem pozostawało jednak zbadanie i wskazanie czynników wewnątrzpsychicznych, określenie struktury osobowości – predysponującej lub nie do wytrwania w podjętej decyzji powołaniowej. Zatem celem nie było wskazanie konkretnej struktury psychologicznej, która zapewniałaby najowocniejszy pobyt w seminarium, ale takiej, która umożliwiałaby dojrzały wybór i wzrost w powołaniu chrześcijańskim²³³. Ambicją L.M. Rulli i jego współpracowników było więc wskazanie struktury dynamicznej, umożliwiającej osobie realizowanie transcendencji przy uwzględnieniu zmiennych czynników środowiskowych. W praktyce łączenie powyższych perspektyw było różnie dookreślane w pracach z zakresu antropologii powołania chrześcijańskiego.

We wcześniejszych publikacjach autorzy stosowali model typologiczny (strukturalny), który polega na poszukiwaniu, zdaniem L.M. Rulli i jego współpracowników, określonych pojedynczych cech danej osoby. Model ten bada różne typy osoby lub cechy w zmieniających się okolicznościach. Przeciwnieństwem jest natomiast model wielowymiarowy (także opisywany we wcześniejszych publikacjach), tłumaczący zmienne i ich rodzaje w zależności od relacji do określonych parametrów. W swoich badaniach twórcy antropologii chrześcijańskiej stosują oba modele razem. Z jednej strony model wielowymiarowy służy do zademonstrowania, jak poszczególne potrzeby przejawiają się w człowieku i jakie mają odniesienia do poszczególnych systemów *ja* (*ja* idealnego, *ja* realnego). Model typologiczny jest zaś wykorzystywany w celu pokazania różnych typów spójności i niespójności, które z kolei wpływają na sposób przeżywania przez osobę poszczególnych potrzeb w jej życiu. Ponadto w modelu wielowymiarowym analizuje się poszczególne grupy ludzi, zaś w modelu strukturalnym preferowane jest podejście indywidualne²³⁴.

²³² Zob. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 10.

²³³ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 103-104. Por. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 161-163. W naszej pracy korzystamy z wydania tej pracy w roku 1988 oraz z jej przekładu na język włoski z 1977 roku *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni di entrata e di abbandono* ze względu na niewielkie różnice tekstu.

²³⁴ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 29-30. W tej samej pracy jest mowa o modelu treści i o modelu strukturalnym, gdzie pierwszy odpowiada na pytanie *jak?* – podczas gdy strukturalny odpowiada na pytanie *co?* W teorii transcendencji w spójności

W kolejnych badaniach L.M. Rulli i jego współpracowników wprowadzono określenia model idiograficzny i model nomotetyczny. Ten pierwszy koncentruje się na pojedynczych osobach, ukazując, w jaki sposób jednostka funkcjonuje i na jakich zasadach poszczególne elementy jej *ja* współpracują ze sobą. Model nomotetyczny zawiera natomiast opis wspólnych, charakterystycznych dla określonej grupy czy środowiska form funkcjonowania²³⁵.

1.2.1.3. Historia badań i publikacji

L.M. Rulla i jego współpracownicy badali osoby, które nie przejawiały symptomów zaburzeń osobowych, nie zgłaszały też poważniejszych problemów z wymaganiami dnia codziennego. Celem badań było wskazanie istnienia niespójności psychicznych u osób, które na co dzień prezentowały normalny sposób funkcjonowania.

L.M. Rulla i jego współpracownicy badali osoby świeckie na uczelniach amerykańskich, seminarzystów w seminariach duchownych oraz siostry zakonne z różnych kongregacji. Studenci świeccy pochodzili z czterech uniwersytetów amerykańskich. Projekt był niezwykle rozbudowany i skomplikowany i trwał około dziesięciu lat. W trakcie jego przeprowadzania niektóre grupy zostały objęte badaniem powtórkowym²³⁶. Badania prowadzono za pomocą wywiadu oraz testów²³⁷.

L.M. Rulla po sformułowaniu wstępnych hipotez przystąpił do badań, które można podzielić na pięć okresów. Pierwszy etap wyznaczyło zbieranie danych i obserwacji w czasie studiów i pracy doktorskiej w drugiej połowie lat sześćdziesiątych w USA²³⁸. Etapem drugim było sformułowanie hipotez i teorii omówionych w książce *Depth Psychology and Vocation. A Psycho-Social Perspectives* (1971). Przedstawia ona

przede wszystkim bada się, czego osoba doświadcza, czy przeżywa poszczególne potrzeby, np. gniew, zależność itp. Następnie zaś sprawdza się, jak powyższe subiektywnie przeżywane potrzeby odnosi ona do wartości deklarowanych przez siebie, czyli np. czy agresja, zależność, potrzeba seksualna motywuje osobę, czy też siłą motywującą są deklarowane wartości. Zob. tamże, s. 26-27.

²³⁵ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 25. Por. D.W. Fiske, *Measuring the Concepts of Personality*, Chicago 1971, s. 24-25. Por. też: A.M. Colman, *Idiographic*, w: tenże, *A Dictionary of Psychology*, dz. cyt., s. 363; A.M. Colman, *Nomothetic*, w: tenże, *A Dictionary of Psychology*, dz. cyt., s. 508-509.

²³⁶ Badania przeprowadzono na grupie osób duchownych i świeckich. Badania w pierwszej grupie trwały cztery lata i obejmowały po trzy sesje. Każda sesja trwała trzy dni. Sesje przeprowadzano w następującym porządku: pierwszą – dziesięć dni po wstąpieniu do stanu duchownego, drugą – po dwóch latach pobytu, trzecią – cztery lata po wstąpieniu. Studenci świeccy uczestniczyli w dwóch sesjach, które trwały po trzy dni. Pierwsza sesja odbywała się na początku pobytu w kampusie, następna po czterech latach bycia na uczelni.

²³⁷ Zestaw testów, jakich użyto dla określonej grupy, znajduje się w wykazach na końcu publikacji. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 193-203; *ciż*, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 333-345.

²³⁸ W swojej publikacji z 2006 roku Stanisław Morgalla opisał trzy etapy życia L.M. Rulli, analizując jego pisma i mając możliwość osobistego spotkania z autorem. Etap pobytu w USA Morgalla określił jako czas, kiedy Rulla, będąc księdzem, lekarzem, psychologiem i psychiatrą, podchodzi z metodą naukową (indukcyjno-eksperymentalną) do zjawiska powołania religijnego i problemu dojrzałości osobowości. Zob. S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt., s. 11.

motywacje wstąpienia i trwania w powołaniu kapłańskim i zakonnym. Właśnie w tej książce po raz pierwszy została zaprezentowana teoria transcendencji w spójności, później rozwijana i weryfikowana w dalszych pracach Instytutu Psychologii. W książce tej L.M. Rulla wskazał na istotne elementy nieświadome w procesie motywacyjnym powołania zakonnego czy kapłańskiego²³⁹. Kolejnym etapem była praca wydana 1976 roku – *Entering and Leaving Vocation. Intrapsychic Dynamics*. Zawiera ona weryfikację tez z poprzedniej książki w oparciu o przeprowadzoną już część badań. Autorzy (L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda) wykazywali, że dynamika niespójności utrzymuje się u kandydatów do kapłaństwa pomimo wielu lat formacji zakonnej i kapłańskiej²⁴⁰. Następny etap stanowiło wydanie w 1985 roku książki *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*. Oznaczało ono sformułowanie nowych hipotez oraz określenie nowych pojęć w istniejącej już teorii. Podstawowym przesłaniem tej pozycji jest wskazanie na potrzebę przeprowadzenia studium powołania chrześcijańskiego jako takiego, nie tylko kapłańskiego czy zakonnego. W przeciwieństwie do poprzedniej pozycji, która w większości była pisana z perspektywy psychospołecznej, dodano tutaj elementy teologii i filozofii. Innymi słowy, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari* stanowi przejście od teorii psychospołecznej do antropologii interdyscyplinarnej. Według autorów antropologii powołania chrześcijańskiego każda nauka odróżnia się od pozostałych treścią i metodologią. Najistotniejszy w pracy interdyscyplinarnej jest sposób, w jaki badacz używa poszczególnych nauk i próbuje znaleźć pomiędzy nimi linie wspólne²⁴¹. Ostatnim etapem było wydanie w 1986 roku pozycji *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, która zawierała wyniki zakończonych badań i potwierdzenie hipotez przedstawionych w tomie 1. *Conferme esistenziali* jest to publikacja, która obejmuje wszystkie elementy opisane w pierwszej części potwierdzone przez badania. Tom ten jest pisany z punktu widzenia interdyscyplinarnego z podkreśleniem znaczenia antropologii filozoficznej nakierowanej na antropologię chrześcijańską²⁴².

²³⁹ Zob. T. Healy, B. Kiely, *Alcune idee chiave nell'origine e sviluppo dell'Istituto di Psicologia*, w: *Persona e formazione*, dz. cyt., s. 31. W naszej pracy korzystamy z wydania *Depth Psychology and Vocation. A Psycho-Social Perspectives* z roku 1990.

²⁴⁰ Zob. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 141-160.

²⁴¹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 43-44. W naszej pracy korzystamy z wydania tej rozprawy z 1997 roku. Por. T. Healy, B. Kiely, *Alcune idee chiave nell'origine e sviluppo dell'Istituto di Psicologia*, dz. cyt., s. 34. Ze względu na interdyscyplinarność w antropologii powołania chrześcijańskiego proponowana jest metoda transcendentalna, ponieważ jej rezultaty i wyniki nie są ograniczone do jednej dziedziny, ale określone dane mogą być weryfikowane z punktu widzenia innej. Jak wskazuje B. Lonergan, „podczas gdy inne metody szukają odpowiedzi i są używane w określonym szczegółowym polu, metoda transcendentalna szuka zaspokojenia wymagań, jakie stawia umysł ludzki” (B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 14 [tłum. własne]). B. Lonergan uważa, iż wymaganiem, jakie stawia ludzki umysł, jest nieustanny proces korekty zrozumienia lub uczenia się, który polega na tym, iż określona sekwencja pytań potrzebuje poszukiwania ciągłych odpowiedzi aż do momentu, kiedy pytania przestaną nimi być. Zob. tenże, *Insight. A Study of Human Understanding*, Toronto 1997, s. 296-303.

²⁴² Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 5. Wydanie z 2001 roku będzie używane w naszej pracy.

Warto jeszcze wspomnieć o ostatniej części cyklu rozpraw spod znaku antropologii powołania chrześcijańskiego *Antropologia della vocazione cristiana*²⁴³. Jest to zbiór artykułów napisanych przez L.M. Rullę i jego współpracowników pracujących w Instytucie Psychologii. Z merytorycznego punktu widzenia książka ta nie dodaje niczego do teorii transcendencji w spójności. Stanowi ona wyraz refleksji i rozważań nad aplikacją poszczególnych elementów teorii. Część wspomnianej pracy autorstwa samego L.M. Rulli jest pisana pod kątem bardziej teologicznym, z perspektywy człowieka wiary, kapłana i zakonnika. L.M. Rulla wskazuje Chrystusa jako Boga, który jest zwrócony ku człowiekowi, natomiast powołaniem człowieka pozostaje nieustanne dążenie ku Chrystusowi²⁴⁴.

Wyniki badań Rulli i jego współpracowników wykazały istotny wpływ czynników nieświadomych na motywacje dotyczące decyzji powołaniowej. Ok. 10-15% osób podejmuje decyzję o wstąpieniu do zakonu pod wpływem świadomych wyborów. Pozostałe 60-80% decyduje się na taki krok pod naciskiem nieświadomych konfliktów. Postawy te mają charakter obronny i utylitarny. Innymi słowy, decyzje o wstąpieniu do seminariów nie są dyktowane pragnieniem realizacji powołania, ale motywowane są przez nieświadomie potrzeby kandydata. Powyższe postawy wskazują na tendencje do przypodobania się lub identyfikacji zewnętrznej²⁴⁵. W badaniach wykazano ścisły związek, na poziomie 87%, pomiędzy dojrzałością rozwojową a dojrzałością osobowościową. Oba procesy (powołaniowy i rozwoju osobowego) wydają się pozostawać zatem w ścisłej korelacji. W efekcie przeprowadzonych badań uzyskano wyniki utrzymujące się mniej więcej na tym samym poziomie dla seminarzystów, zakonnic i osób świeckich. Różnice między tymi grupami były nieistotne. Jedyne, jakie zauważono, wystąpiły w odniesieniu do świadomych deklaracji, gdzie wartości prezentowane przez osoby zakonne wydawały się bardziej wyidealizowane, a przez to mniej możliwe do realizacji. Niemniej chociaż niski poziom deklarowanych od początku wartości transcendentnych może sugerować ryzyko szybkiego odstąpienia od obranej drogi życiowej, to jednak same świadome deklaracje nie są czynnikiem wystarczającym, aby na drodze powołania wytrwać. Istotniejszą rolę odgrywają czynniki nieświadome. Zatem obie grupy (świeccy i duchowni) w tym samym stopniu podlegały procesom nieświadomym przy wyborze swojej drogi życiowej, co wskazywałoby, że nie można wyróżnić jakiegokolwiek grupy uprzywilejowanej, bardziej wolnej od wpływów nieświadomych²⁴⁶.

²⁴³ Zob. *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 3: *Aspetti interpersonali*, cur. L.M. Rulla, Bologna 1997 (wydanie używane w naszej pracy).

²⁴⁴ Zob. L.M. Rulla, *Grazia e realizzazione di sé*, w: *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 3: *Aspetti interpersonali*, dz. cyt., s. 229. Według S. Morgalli jest to etap życia L.M. Rulli, w którym wchodzi on bardziej w wymiar duchowy jako człowiek dokonujący bilansu swojego życia z perspektywy wiary. Zob. S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt., s. 11.

²⁴⁵ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 88. Por. A. Manenti, *Powołanie, psychologia i łaska*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 1995, s. 20-21.

²⁴⁶ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 87-89. Por. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 138-139.

1.2.1.4. Rozwój teorii

Rozwój antropologii powołania chrześcijańskiego odbywał się na dwóch płaszczyznach: instytucjonalnej i naukowo-formacyjnej.

Z punktu widzenia instytucjonalnego i naukowego istotną częścią rozwoju teorii antropologii powołania chrześcijańskiego było założenie w 1971 roku Instytutu Psychologii przy Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Celem tego Instytutu jest przygotowanie specjalistów w dziedzinie psychologii, którzy jednocześnie umieliby zintegrować z nią wymiar duchowy. Dlatego też celem Instytutu pozostaje nie tylko kształcenie w zakresie wiedzy, ale również formacja osobowa studentów. Oprócz wykładów i seminariów każdy student odbywa więc kolokwia wzrostu traktowane jako forma pracy indywidualnej nad sobą. Od początku bowiem celem Instytutu było przygotowanie teoretyczne, lecz także praktyczne specjalistów, którzy potrafiliby prowadzić osoby w zakresie psychologicznym, duchowym w kontekście realizacji ich życiowego powołania. W sensie praktycznym studenci mogą angażować się w działalność Centrum Konsultacji przy Instytucie Psychologii, które oferuje możliwość pracy diagnostyczno-terapeutycznej dla osób zainteresowanych pogłębieniem rozumienia siebie i rozwoju swojego powołania²⁴⁷.

W kontekście badań naukowych i rozwoju teorii warto wspomnieć o pracy Càit O'Dwyer *Imagining One's Future*. Książka ta zawiera propozycję użycia nowego instrumentu badawczego – testu projekcyjnego pod nazwą Maszyna Czasu (*Imagining One's Future*). Badając 106 osób (mężczyzn i kobiet), autorka stwierdziła, iż można poprzez zastosowanie powyższego narzędzia projekcyjnego, za pomocą którego osoba opisuje swoją przyszłość, dokonać analizy poziomu aktualnej dojrzałości danej jednostki. Poziom aktualnej dojrzałości jest bowiem odzwierciedlany w opisach dotyczących swojej przyszłości i koresponduje z projektowanymi historiami opisującymi własną przyszłość²⁴⁸.

Z punktu widzenia naukowego i formacyjnego prace L.M. Rulli i jego współpracowników były i są inspiracją dla wielu autorów piszących i publikujących teksty z dziedziny psychologii, psychologii religii i duchowości.

²⁴⁷ Zob. H. Carrier, *L'Istituto di Psicologia celebra i venticinque anni*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, dz. cyt., s. 18. W kontekście działania Instytutu S. Morgalla, prezentując osobowość L.M. Rulli, podkreśla, iż w tym czasie Rulla, jako założyciel i kierownik Instytutu, był zatroskany o solidne naukowe ujęcie zjawiska powołania, ale także dbał o należne miejsce swego podejścia w tradycji filozoficznej i teologicznej Kościoła katolickiego. Zob. S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt., s. 11.

²⁴⁸ Zob. C. O'Dwyer, *Imagining One's Future. A Projective Approach to Christian Maturity*, Rome 2000. Por. T. Healy, B. Kiely, *Alcune idee chiave nell'origine e sviluppo dell'Istituto di Psicologia*, dz. cyt., s. 46. Praca ta odwołuje się do dwóch wcześniejszych publikacji: Brendy Dolphin i Mary Pat Garvin. Zob. B.M. Dolphin, *The Values of the Gospel. Personal Maturity and Thematic Perception*, Rome 1991 [mps rozprawy doktorskiej]; M.P. Garvin, *Stories of Commitment. Women's Interpretation of the Consecrated Life and the Values of the Gospel – An Experimental Exploration*, Rome 1999 [mps rozprawy doktorskiej].

Na gruncie polskim prace L.M. Rulli i jego współpracowników nie zostały przełożone²⁴⁹. Pozostałe pozycje z zakresu antropologii powołania chrześcijańskiego są głównie tłumaczone z włoskiej serii *Psicologia e formazione*. Są to przede wszystkim teksty takich autorów, jak Amedeo Cencini i Alessandro Manenti²⁵⁰. Prace tego pierwszego koncentrują się zwłaszcza na szukaniu modelu rozwoju duchowości i życia religijnego głównie w aspekcie powołania do kapłaństwa i życia konsekrowanego. Autor w oparciu o teorię i badania L.M. Rulli i jego współpracowników szuka również sposobu integracji wiary i życia psychicznego, co powinno być troską każdego chrześcijanina: „Człowiek składa się bowiem z ciała i duszy, ducha i materii, a zatem także ze zdolności czy dynamizmów psychicznych działających w obu tych sferach; niezastąpiona jest koncepcja, która potrafiłaby pogodzić te dwa bieguny pozornie przeciwstawne, by ustanowić pomiędzy nimi więzi i w ten sposób jeszcze bardziej ubogacić – po połączeniu – proces percepcji i interpretacji rzeczywistości”²⁵¹. A. Manenti z kolei szuka form integracji życia wewnętrznego i rzeczywistości zewnętrznej, wychodząc od doświadczenia religijnego. Uważa on bowiem, że w każdym jest napięcie pomiędzy lękiem a pragnieniem, szukaniem czegoś więcej a obawą przed utratą tego, co się posiada. Zdaniem A. Manentiego człowiek pragnie Boga i jednocześnie go się lęka, czego owocem będzie albo pogłębiona wiara, albo ateizm i obojętność²⁵².

Prace polskich autorów, które wyrastają ze szkoły Rulli, dotyczą przede wszystkim psychologii religii i próby jej aplikacji do życia kapłańskiego i zakonnego. Na uwagę zasługują tutaj rozprawy doktorskie czterech jezuitów. K. Dyrek w swojej pracy *Formacja ludzka do kapłaństwa* ukazuje pogłębienie relacji pomiędzy psychologiczną strukturą a dynamiką wewnętrzną człowieka w perspektywie wychowania seminaryjnego kandydatów do kapłaństwa²⁵³. Kazimierz Trojan w swej publikacji przybliży czytelnikowi integralną wizję rozwoju człowieka. W jego podejściu interdyscyplinarnym ukazane jest, jak korzystając z metod psychologii, można wspierać jednostkę w rozwoju jej człowieczeństwa ukierunkowanego na Boga²⁵⁴. Praca Mieczysława Kożucha z kolei stanowi prezentację narzędzia do pracy formacyjnej i psychologicznej, jakim są kolokwia wzrostu. Kolokwia wzrostu, jako praktyczne narzędzie, są rozwiązaniem nowatorskim pozwalającym podjęcie dynamicznej i

²⁴⁹ Wyjątkiem są: J. Ridick, *Skarby w naczyniach glinianych. Refleksje psychologiczno-teologiczne na temat ślubów zakonnych*, tłum. A. Gieniusz, R. Lebedziuk, W. Śpiewak, Kielce 1995 oraz F. Imoda, *Odkryj w sobie tajemnicę*, dz. cyt. (są to fragmenty pozycji F. Imody *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt.).

²⁵⁰ Zob. A. Cencini, *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentnej*, tłum. K. Stopa, Kraków 2006; tenże, *Prawda życia. Formacja ciągła umysłu wierzącego*, tłum. K. Stopa, Kraków 2008; A. Manenti, *Powołanie, psychologia i łaska*, dz. cyt., tenże, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2005; tenże, *Życie idealami*, t. 2: *Między sensem danym a nadanym*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2006.

²⁵¹ A. Cencini, *Czy straciliśmy zmysły?*, dz. cyt., s. 22.

²⁵² Zob. S. Morgalla, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: A. Manenti, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 9-10.

²⁵³ Zob. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, dz. cyt.

²⁵⁴ Zob. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt.

chrześcijańskiej formacji, uwzględniającym jej antropologiczne uwarunkowania²⁵⁵. Praca Stanisława Morgalli natomiast przedstawia proces formowania się teorii antropologii powołania chrześcijańskiego i jej konotacje i odniesienia do innych współczesnych teorii antropologicznych. Autor w sposób szczególny podkreśla inspiracje teologiczne, filozoficzne oraz psychologiczne, jakie miały wpływ na kształtowanie się i rozwój myśli L.M. Rulli²⁵⁶.

1.2.2. POWOŁANIE JAKO DIALOG W ANTROPOLOGII POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Powołanie jako dialog należy według L.M. Rulli rozpatrywać z punktu widzenia interdyscyplinarnego. Powołanie nie jest bowiem poszukiwaniem i zbieraniem elementów nadnaturalnego przekazu, ale odkrywaniem działania Boga w życiu człowieka. Dlatego też zachodzi tutaj zbieżność działania łaski i reakcji człowieka, elementów teologicznych i antropologicznych. W antropologii powołania chrześcijańskiego L.M. Rulla starał się połączyć elementy teologiczne z antropologią filozoficzną oraz psychologią. Wynika to z przekonania autora, że istnieje obszar, w którym powyższe ujęcia mogą się spotkać i współistnieć.

1.2.2.1. Założenia biblijno-teologiczne

Podążając za terminologią Maurizia Flicka i Zoltána Alszeghya, L.M. Rulla zauważył, że studia nad człowiekiem w kontekście teologii zmieniły nieco akcent. Według wskazanych autorów do lat 70. ubiegłego wieku można mówić o metodzie antropologicznej w teologii, która koncentrowała się przede wszystkim na badaniu objawienia Boga w stosunku do człowieka, czyli ukierunkowywała swoje rozpoznania na to, co Bóg mówi do człowieka. Obecnie można zauważyć przesunięcie akcentu na antropologię teologiczną, która skupia się na historii zbawienia, czyli na obecności i działaniu Boga w życiu człowieka²⁵⁷.

Ta zmiana została nazwana „przełomem antropologicznym w teologii”. Przełom ów oznacza przede wszystkim położenie akcentu na fakt, iż Objawienie jest skierowane do człowieka, że ukazuje ono Boga, który podąża za człowiekiem i tworzy z nim relację. Abraham Joshua Heschel twierdzi, że Pismo św. nie jest wizją człowieka o Bogu, ale wizją, jaką Bóg ma co do człowieka. Księgi święte zawierają przede wszystkim antropologię Boga, który zajmuje się człowiekiem i go powołuje. Jest to

²⁵⁵ Zob. M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, Kraków 2004.

²⁵⁶ Zob. S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt.

²⁵⁷ Zob. M. Flick, Z. Alszeghy, *Antropologia*, w: *Nuovo dizionario di teologia*, cur. G. Barbaglio, S. Dianich, Alba 1977, s. 12-59.

przesunięcie akcentu z poprzedniego rozumienia Biblii jako księgi o naturze i przymiotach Boga²⁵⁸.

Powołanie przedstawione w antropologii powołania chrześcijańskiego jest rozumiane jako dialog, ponieważ uwaga zostaje skupiona na tym, z kim chce się rozmawiać. Dlatego też Rulla wskazuje na potrzebę studiowania wszystkich dyscyplin, które mogą pomóc w zrozumieniu powyższego dialogu powołaniowego. Według M. Flicka i Z. Alszeghya nie można być blisko Chrystusa, jeśli najpierw nie podejmie się wysiłku zrozumienia człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga i ciągle na nowo stwarzanego poprzez dialog pomiędzy Ojcem a Jego dzieckiem jako stworzeniem²⁵⁹.

Z. Alszeghy w tym kontekście przytacza fragment Pisma św. mówiący o podobieństwie człowieka do Boga: „Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata. Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9,5-6). Jak zauważa Z. Alszeghy, kontekst tego cytatu wskazuje jakby na to, że podobieństwo człowieka do Boga nie jest określone wprost jako tylko dar łaski, ale także jako wynik dialogu, który tylko człowiek może prowadzić z innymi osobami i wartościami²⁶⁰.

W tym kontekście L.M. Rulla cytuje i powołuje się na *Gaudium et spes*. Ojcowie soborowi zaakcentowali tu wymiar dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem jako zdolność człowieka do poznania i kochania Boga: „Pismo św. poucza, że człowiek został stworzony «na obraz Boży», jako zdolny do poznania i pokochania swojego Stworzyciela”²⁶¹.

W podobnym kontekście L.M. Rulla powołuje się na nauczanie Jana Pawła II, który komentując wykładnię soborową, wskazywał na potrzebę integralności i połączenia nauki teologicznej i wiedzy antropologicznej: „O ile różne kierunki dziejowe i współczesne prądy ludzkiej myśli były i są skłonne rozdzielać, a nawet przeciwstawiać sobie teocentryzm i antropocentryzm, to Kościół natomiast, idąc za Chrystusem, stara się wnieść w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga. Jest to również jedna z głównych, a może nawet najważniejsza podstawa magisterium ostatniego Soboru”²⁶².

L.M. Rulla idzie za wskazaniem nauki Kościoła, pokazując człowieka jako jedną całość, i wyprowadza stąd wniosek o konieczności spotkania z Bogiem jako jedynej i nieodzownej możliwości spotkania i zrozumienia samego siebie. Jest to o tyle istotne, że człowiek zyskuje wtedy okazję, by spojrzeć na siebie nie z perspektywy

²⁵⁸ Zob. A.J. Heschel, *L'uomo non è solo*, Milano 1970, s. 135.

²⁵⁹ Zob. M. Flick, Z. Alszeghy, *Antropologia*, dz. cyt., s. 17-18.

²⁶⁰ Zob. Z. Alszeghy, „La dignità della persona umana”. *L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, w: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, s. 428.

²⁶¹ KDK 12.

²⁶² Jan Paweł II, *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in Misericordia”*, nr 1, Poznań 1990.

zmieniających się i nieokreślonych kryteriów panujących aktualnie w świecie współczesnym i w danej kulturze²⁶³.

Rozwijając swoją teorię od strony teologicznej, L.M. Rulla oparł się przede wszystkim na pracach K. Rahnera. Za K. Rahnerem twórca antropologii powołania chrześcijańskiego twierdził, że człowiek posiada zdolność do samoświadomości. Oznacza to, iż świadomość, jaką człowiek ma, pozwala mu na asymilowanie rzeczywistości, która nie jest nim samym, zaś w praktyce, że człowiek zdolny jest do takich operacji, ponieważ ma w sobie inną świadomość – Absolutnej Nieskończoności Boga. Ta obecność Nieskończonego Boga pozwala człowiekowi rozpoznawać i przekraczać to, co skończone.

Powołanie religijne jest wewnętrzną łaską, całkowitym darem ofiarowanym przez Boga. Bóg powołuje człowieka do konsekracji, czyli zupełnego powierzenia się Jemu na drodze życia zakonnego lub życia kapłańskiego. W życiu konsekrowanym człowiek realizuje powołanie poprzez śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Inicjatywa Boga spotyka się jednak z odpowiedzią ze strony człowieka, odwołującą się do jego wolności i zdolności do autotranscendencji.

Kolejnym elementem podkreślanym w teologicznych podstawach antropologii jest fakt powołania dotyczący całej egzystencji człowieka. Powołanie jest sytuacją, która w rozumieniu L.M. Rulli wpływa na wszystkie sfery życia człowieka i na jego działania. Nie istnieje wówczas, w jego podejściu, sfera prywatna życia człowieka, która pozostaje oddzielona od działania zewnętrznego.

L.M. Rulla wskazuje również, iż powołanie obliguje człowieka do specjalnych zobowiązań, które przekraczają przykazania wynikające z faktu chrztu św. Drugi i trzeci element odróżnia powołanie chrześcijańskie od każdego innego rodzaju powołania w Kościele. Powołanie chrześcijańskie w rozumieniu autora to coś więcej niż wypełnianie obowiązków lub odgrywanie określonej roli. Dlatego obejmuje ono wszystkie sfery życia i dotyka całej osobowości. Nie jest to coś akcydentalnego, ale podstawowa siła w życiu wewnętrznym, która nadaje kierunek działaniom, myśleniu i uzdalnia do przekraczania siebie²⁶⁴.

1.2.2.2. Transcendentalny wymiar powołania

L.M. Rulla w swojej koncepcji antropologicznej przyjmuje, że Bóg wzywa człowieka do autotranscendencji, która zakłada realizowanie w swoim życiu wartości objawionych, nie zaś takich, jakie mogą przynosić korzyści z subiektywnego punktu widzenia. Inspiracją biblijną tego założenia jest dla L.M. Rulli Ostatnia Wieczerza i nakaz Chrystusa o miłowaniu drugiego człowieka: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem, żebyście i wy tak się

²⁶³ Zob. RH 10.

²⁶⁴ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation. A Psycho-Social Perspective*, Roma 1990, s. 24-26.

wzajemnie miłowali” (J 13,34-35). Transcendencja człowieka w miłości jest zatem działaniem Boga i darem Jego łaski, dzięki której człowiek partycypuje w życiu Boskim. L.M. Rulla określa to jako działanie Boga w autotranscendencji człowieka²⁶⁵.

Powołanie chrześcijańskie rozumiane jako dana człowiekowi możliwość wejścia w dialog z Bogiem wydaje się podstawą do możliwej autotranscendencji jako zasadniczego fundamentu antropologicznego. Jak podkreśla Battista Mondin w swojej książce *Antropologia teologica*, człowiek nabiera dystansu do tego, co ma i kim jest, i do tego, co myśli, chcąc transcendować w kierunku Boga jako jedyne i pełnego źródła odpowiedzi na wszelkie ludzkie pytania. To otwarcie na autotranscendencję teocentryczną, czyli ukierunkowaną na Boga, jest otwarciem na dialog powołaniowy. B. Mondin podkreśla, że człowiek w tym dialogu przekracza siebie nie tylko w swojej świadomości i poszukiwaniu dobra, ale także w realizacji miłości²⁶⁶.

L.M. Rulla dostrzega tutaj kilka ważnych elementów. Przekraczanie siebie jest wynikiem działania Boga i Jego łaski. Człowiek posiada w sobie możliwość i zdolność, aby odpowiedzieć Mu w sposób przekraczający naturalną miłość. L.M. Rulla podąża tutaj za B. Lonerganem, który zakłada nieograniczoną zdolność człowieka do zadawania pytań, przez co tworzy się w nim postawa otwartości na transcendencję. Ta zdolność jest możliwa tylko wtedy, jeśli człowiek jest zakochany w Bogu. Miłość do Boga jest według B. Lonergana początkiem, przyczyną, czynnikiem inicjującym, zawiązkiem autotranscendencji w człowieku²⁶⁷.

Rulla zauważa również, że autotranscendencja jest procesem uwarunkowanym przeżywaniem przez człowieka wolności. Wolność w ujęciu antropologii powołania chrześcijańskiego nie ma charakteru tylko psychologicznego, nie zostaje sprowadzona do zdolności wyboru określonych rzeczy w sposób bardziej świadomy. Jest ona tutaj rozumiana jako właściwość ontologiczna i teocentryczna. Człowiek jest wolny przede wszystkim dlatego, że jest powołany, aby stanąć przed Bogiem. Ten aspekt podkreśla Sobór Watykański II: „Prawdziwa zaś wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem chciał dać człowiekowi możliwość rozstrzygnięcia o własnym losie, tak, aby z własnej woli szukał swojego Stworzyciela i trwając przy Nim w wolności, osiągnął pełną i błogosławioną doskonałość”²⁶⁸.

W Liście św. Pawła do Galatów czytamy następujące słowa: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie. Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Ga 5,13-14). Analizując powyższe zdanie i powołując się licznych autorów biblijnych, L.M. Rulla wskazuje na trzy elementy dotyczące osobistego powołania każdego człowieka.

²⁶⁵ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 228.

²⁶⁶ Zob. B. Mondin, *Antropologia teologica. Storia, problemi, prospettive*, Alba 1977, s. 23-25.

²⁶⁷ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 104-105.

²⁶⁸ KDK 17.

W pierwszym sensie powołanie człowieka jest powołaniem do wolności i stanowi wyzwolenie w stosunku do Prawa Mojżeszowego. Człowiek Nowego Testamentu, jak wskazuje cytowany przez L.M. Rullę Federico Pastor Ramos, nie znajduje się w sytuacji sztucznej, ale w opozycji do Prawa Mojżeszowego, którego nie rozumiano jako kodeksu etycznego, lecz jako system prawny, który warunkował położenie i wpływał na całe życie człowieka. Dlatego wolność od tego Prawa stwarza możliwość wytworzenia się zupełnie nowej sytuacji, w której istnieje możliwość ustanowienia innej relacji z Bogiem w Chrystusie²⁶⁹.

Kolejnym elementem jest rozumienie powołania do wolności nie tylko jako stanu wyzwolenia od czegoś, ale także jako okoliczności dynamicznej i egzystencjalnej. W tym sensie oznacza ono wyzwolenie od legalizmu do wolności wspartej na łasce Bożej, która jest nieustannie udzielana człowiekowi. Pod jej wpływem i dzięki niej relacja z Chrystusem jest żywa i intensywna²⁷⁰. Św. Paweł podkreśla wolność jako rzecz fundamentalną powołania do zbawienia każdego chrześcijanina. Każdy bowiem winien być wolny od tego, co nie pochodzi od Chrystusa lub zaburza z Nim relację. L.M. Rulla akcentuje tutaj znaczenie i konieczność transcendencji jako drogi ku wolności i ku przekraczaniu wartości innych niż subiektywne²⁷¹.

Ostatnim elementem jest relacja pomiędzy wolnością a realizacją powołania chrześcijańskiego. L.M. Rulla wskazuje tu na rzeczywistość zbawienia, jaka toczy się wewnątrz każdego człowieka jako pewnego rodzaju konflikt wewnętrzny. Dlatego niektórzy komentatorzy i egzegeci, komentując fragment „powołani zostaliście”, nazywają to wezwaniem do fundamentalnego powołania chrześcijańskiego²⁷².

Wolność zatem nie sprowadza się do możliwości robienia czegoś innego, ale oznacza zdolność do czynienia czegoś finalnego, docelowego, czegoś, co jest ważne i unikalne w aspekcie docelowości i ostatecznego celu życia człowieka. Wolność jest czymś nierozdzielnie związanym z wiecznością²⁷³.

W swojej teorii L.M. Rulla wskazuje też, jak autotranscendencja teocentryczna i wolność wzajemnie na siebie oddziałują i wzajemnie na siebie wpływają. Przy czym współistnienie obydwu rzeczywistości z punktu widzenia antropologicznego ma podwójny charakter. Z jednej strony chodzi o wymiar ilościowy, który wskazywałby, na ile człowiek rozumie siebie i potrafi odnosić się z dystansem do swoich ograniczeń utrudniających realizację powołania od Boga. Z drugiej strony chodzi o wymiar jakościowy, który wyraża się w rozpatrywaniu rzeczywistości powołaniowej z różnych

²⁶⁹ Zob. F. Pastor Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, Madrid 1977, s. 177-234. Podaję za: L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 230.

²⁷⁰ Zob. H.D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979, s. 255-258.

²⁷¹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 231.

²⁷² Zob. J.M. González-Ruiz, *La Epístola de San Pablo a los Gálatas*, Madrid 1964, s. 245; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1965, s. 174-175. Podaję za: L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 231.

²⁷³ Zob. tamże, s. 223.

poziomów lub inaczej horyzontów. L.M. Rulla podkreśla tutaj potrzebę otwarcia się człowieka na różne jakościowo wartości i ideały, które będą z kolei implikowały inny rodzaj pytań. L.M. Rulla nazywa tę rzeczywistość „trzema wymiarami”.

Dla L.M. Rulli postawa autotranscendencji teocentrycznej jest postawą radykalną i całościową, która umożliwia zrealizowanie zbliżenia się do Boga jako wartości fundamentalnej i ostatecznej. Z tego wynika dla autora, że autotranscendencja teocentryczna wymusza na człowieku konieczność życia według wartości moralnych, religijnych i transcendentnych, czyli takich, które będą nakierowywały go na obecność Boga. Wartości te zobowiązują człowieka do porzucenia lub zawieszenia (czasowo albo trwale) realizacji wartości naturalnych np. ekonomicznych, społecznych, estetycznych itp.²⁷⁴

A. Manenti, uczeń L.M. Rulli, w sposób szczególny zajmował się wielowymiarowością transcendencji i jej funkcją integrującą życie człowieka. Swoje tezy oparł także na pracy innych autorów z zakresu psychologii religii²⁷⁵. Według niego autentyczne doświadczenie religijne, postawę, zachowanie religijne należy określić jako spotkanie z kimś całkowicie, radykalnie Innym. W procesie rozwoju oznacza to dążenie do transcendencji. Odkrywanie „całkowicie Innego” jest procesem, w którym człowiek jest zdolny zdystansować się od swojego rozumienia świata, pozostawić swoje dotychczasowe ludzkie ideały i wartości. Wówczas może być otwarty na obecność Innego. Jest to progresywny proces transcendencji, stopniowego przekraczania swojego punktu widzenia na rzecz Innego. Człowiek nie zadowala się tym, czego doświadcza w zakresie socjologicznym, psychologicznym itp., lecz odczuwa pragnienie, by ciągle transcendować, czyli przekraczać projekt samego siebie²⁷⁶.

Tak rozumiana transcendencja jest pewnego rodzaju napięciem moralnym i psychologicznym, które nadaje koloryt doświadczeniu ludzkiemu. Człowiek zatem jest nieustannie pobudzany do przekraczania swego własnego projektu siebie, poszukując poza granicami rzeczywistości materialnej rzeczywistości nadającej sens jego istnieniu²⁷⁷.

W praktyce proces transcendencji przebiega w kilku etapach i bywa różnie przedstawiany. Giancarlo Milanese i Mario Aletti, na których powołuje się A. Manenti, postrzegają ten proces jako dwuetapowy.

Faza pierwsza to doświadczenie intuicyjne, przedracjonalne, w którym człowiek konfrontuje się z wieloma, często skomplikowanymi sytuacjami życiowymi. W sposób naturalny i spontaniczny próbuje wtedy znaleźć jakieś wytłumaczenie dla swojego losu lub położenia życiowego. Według wspomnianych autorów na tym etapie przekraczanie polega na szukaniu czegoś innego, jakiegoś wzorca, osoby, innej rzeczywistości

²⁷⁴ Zob. tamże, s. 5.

²⁷⁵ Zob. A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, traduz. P. Crespi, Brescia 1983. Por. A. Vergote, *Psicologia religiosa*, introduz. e traduz. N. Galli, Roma 1991.

²⁷⁶ Zob. A. Manenti, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 25-26.

²⁷⁷ Zob. G. Milanese, M. Aletti, *Psicologia della religione*, Torino 1973, parte 1: *Interpretazioni psicologiche del fenomeno religioso*, cap. 1: *La religione come problema psicologico*, s. 226.

(Innego)²⁷⁸, które mogłyby satysfakcjonująco i wystarczająco wyjaśnić daną rzeczywistość ludzką. Jest to moment związany bardziej z pragnieniami ludzkiej psychiki niż z odkrywaniem realnej obecności innego.

Na kolejnym etapie, chociaż mogą one być pomieszczone i nie zawsze następują chronologicznie, dochodzi do porządkowania i składania swojego doświadczenia za pomocą rozumu i z wykorzystaniem dostępnych doświadczeń religijnych innych osób. W tej fazie poszukiwań Innego następuje selekcjonowanie i rozpoznawanie tego, co jest istotne dla człowieka. Inny w procesie poszukiwań staje się ważny i zaczyna mieć doniosły wpływ na człowieka. Człowiek wprowadza i stosuje na tym etapie język symboliczny i wyobrazeniowy, który opisuje i przybliża obecność Innego.

Jest to o tyle ważne, że ta obecność staje się relacją znaczącą, która porządkuje doświadczenie człowieka. Zatem doświadczenie obecności Innego, jakkolwiek rozumianego, stanowi rodzaj pewnego filtru, za pomocą którego człowiek selekcjonuje i porządkuje swoje postrzeganie, emocje, pragnienia itp.

W ten sposób relacja z Innym zyskuje trzy istotne funkcje: integracyjną, gdyż doświadczenie spotkania z Innym jest punktem odniesienia dla człowieka, selekcjonującą, pozwalającą człowiekowi odsuwać na bok dobro pozorne, oraz absolutyzującą, warunkującą całokształt życia²⁷⁹.

Bardziej szczegółowo opisuje ten proces Antoine Vergote, wskazując na nową organizację życia człowieka. Według niego nowe doświadczenie Innego, które nazywa postawą religijną, pozwala na zintegrowanie całej historii życia człowieka oraz jego osobowości. Następuje tutaj proces transcendencji od doświadczenia do postawy – pod wpływem relacji z Innym. Postawa religijna, według autora, jest trwałą strukturą psychiczną, która zawiera w sobie elementy intelektualne, emocjonalne, motywacyjne itp. W terminologii chrześcijańskiej doświadczenie koresponduje z aktem wiary, podczas gdy postawa – z cechą wiary²⁸⁰.

1.2.2.3. Przesłanki filozoficzne

L.M. Rulla zwraca uwagę, że powołanie jako dialog można lepiej zrozumieć z punktu widzenia stosunku pomiędzy rozumem a wiarą. Powołanie jest darem Boga i Jego łaską, przy czym człowiek zostaje powołany do aktywnego odpowiadania na ten dar jako ktoś współuczestniczący. Dlatego Rulla opiera się na metodzie B. Lonergana, którą ten ostatni nazwał *praxis*. Rewolucja naukowa, jaka dokonuje się od XVII wieku, spowodowała gwałtowne przejście od widzenia świata jako stworzonego przez Boga do sposobu postrzegania życia w kanonach naukowości. Rewolucja ta położyła szczególny

²⁷⁸ A. Manenti definiuje poszukiwanie Innego jako „doświadczenie bezimienne pozbawione przedmiotu, moment, w którym czujemy się pociągani przez Boga, nie wiedząc, kim jest, który nas pociąga. To mgliste odkrycie czegoś nowego” (A. Manenti, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 57).

²⁷⁹ Zob. tamże, s. 209-210, 233-236.

²⁸⁰ Zob. A. Vergote, *Psicologia religioza*, dz. cyt., s. 216-224.

nacisk na cztery elementy. Pierwszy z nich to użyteczność praktyczna, która uznaje za ważne rzeczy czy idee takie, które dadzą się zweryfikować za pomocą metod eksperymentalnych i które mogą być zastosowane w życiu praktycznym. Następnym elementem jest autonomia zakładająca z kolei, że podstawy muszą być matematycznie i logicznie udowodnione. Ostatnimi elementami są obserwacja i doświadczenie, które miałyby być jedynymi kryteriami, jakie mogą potwierdzić otrzymane rezultaty. Jak można zauważyć, powyższe elementy pozostają w opozycji do pojęcia np. autorytetu w nauce, który był istotny w czasach starożytnych lub średniowieczu. Prowadzi to do konkluzji, że współczesna nauka szczególną wagę przywiązuje do metody pracy²⁸¹.

B. Lonergan wskazuje, że dzisiejsza metodologia porzuciła pojęcia uniwersalne, abstrakcyjne, kierując się jedynie wymogami praktycznymi i empirycznymi, z których wynikają poszukiwania konkretnych rozwiązań w określonych dziedzinach życia. Takie metody nacechowane są według B. Lonergana pewnym redukcjonizmem i nie mogą być brane pod uwagę jako podstawa studium nad człowiekiem powołanym przez Boga. Dlatego B. Lonergan swoje podejście określa mianem *praxis*. B. Lonergan, podobnie jak inni twórcy metody transcendentalnej, bada relacje między przedmiotowymi dziedzinami, a więc jak mają się współczesne wyniki jednej dziedziny do wyników innej lub jak można z punktu widzenia jednej nauki interpretować wyniki innej. *Praxis* u B. Lonergana zakłada także rozpoznanie, jaki stosunek zachodzi między poszczególnymi sposobami poznania, jak ma się metoda poznania jednej dziedziny do metody poznania drugiej, wreszcie – jako wartość poznawcza – pyta o relacje sposobów poznania do ich przedmiotów²⁸². B. Lonergan odwołuje się przy tym do ogólnych założeń metody transcendentalnej, która bada relacje naszej wiedzy o jednej dziedzinie rzeczywistości do wiedzy o innej dziedzinie. Dąży się tutaj do metawiedzy mającej za przedmiot owe relacje.

Metoda transcendentalna B. Lonergana proponuje również zwrócenie się nie ku przedmiotom poznania, ale ku intencjonalnym aktom, ku momentom przedmiotowego odniesienia tych aktów oraz ich wzajemnym relacjom. Zatem nie rozważa się przedmiotów jako takich, w oderwaniu od świadomego ich ujęcia, lecz uwzględnia się je o tyle, o ile są odpowiednikami intencjonalnych aktów i czynnikami różnicującymi same akty. Jest to w takim stopniu istotne, że ten sposób filozofowania, który bierze pod uwagę intencjonalne akty ludzkiej świadomości, analizuje strukturę owych aktów oraz relacje między nimi w celu wyjaśnienia stosunków między aktami a ich przedmiotami oraz samymi przedmiotami²⁸³.

W swojej metodzie L.M. Rulla bazuje na podejściu B. Lonergana i jego koncepcji tzw. horyzontów. Według B. Lonergana horyzont literalnie oznacza linię, gdzie – jak się wydaje – ziemia styka się z niebem. Ta linia jest ograniczona naszym

²⁸¹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 35-36.

²⁸² Zob. B.J.F. Lonergan, *The Ongoing Genesis of Method*, „Studies in Religion. Sciences Religieuses” 6 (1977), iss. 4, s. 341.

²⁸³ Zob. J. Herbut, *Problem metody transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 26 (1978), z. 1, s. 55-57.

polem widzenia i miejscem, z którego przeprowadzana jest obserwacja. W polu widzenia człowieka znajdują się tylko te elementy, które jest on w stanie objąć wzrokiem. Istnieją jednak inne elementy – poza horyzontem aktualnym. Innymi słowy, B. Lonergan stosuje metaforę do zobrazowania swojej metody, wyjaśniając, że linia horyzontu oznacza pole widzenia zdeterminowane przez nasz punkt widzenia. Natomiast inny punkt widzenia może powiększyć pole widzenia.

B. Lonergan twierdzi, że jak pole widzenia może być ograniczone naszym punktem widzenia, tak bywa też z naszą świadomością. Pole widzenia zmienia się w zależności od tego, jaką człowiek zajmuje pozycję obserwacyjną. Oznacza to w szerszym znaczeniu, że nasza świadomość i jej zainteresowania są ograniczone przez środowisko, kulturę, wychowanie, rozwój osobisty itp. B. Lonergan zatem zakłada, że podobnie jak istnieją elementy poza horyzontem, tylko są aktualnie niewidoczne, tak istnieje rzeczywistość pozahoryzontalna, której człowiek nie dostrzega ograniczony przez czynniki wymienione wyżej.

Teza B. Lonergana nie oznacza, że świat osobistych zainteresowań i świadomości jest wyizolowaną monadą, ale że różnorodne horyzonty mogą istnieć w rozmaitych konfiguracjach i zależnościach. Autor wymienia trzy rodzaje zależności: komplementarność, genetyczność, dialektykę.

Horyzonty komplementarne określają sytuację, kiedy człowiek posiada pewne zainteresowania, w ramach których porusza się biegle, co nie wyklucza faktu, że posiada on też znajomość innych horyzontów, które nachodzą na jego dobrze znane obszary poznania. Genetyczność jest rozważana głównie w sensie rozwoju, gdzie jedno stadium wynika z poprzedniego, ale od niego całkowicie oddzielone, tylko częściowo się w nim zawiera. Dialektyka zaś oznacza, że horyzonty mogą być przeciwstawne, czyli coś, co jest zrozumiałe z jednego punktu widzenia, wydaje się nieprawdziwe lub fałszywe z innej perspektywy.

Wszystkie te twierdzenia prowadzą B. Lonergana do założenia istnienia tzw. horyzontu strukturalnego, a więc pewnego szczególnego typu poznania i nabywania świadomości, biorącego pod uwagę kontekst (różne horyzonty) przeszłości, aktualny wpływ różnych czynników na człowieka oraz cele, jakie on sobie wyznacza²⁸⁴.

Jest to punkt wyjścia dla B. Lonergana do tworzenia struktury formalno-dynamicznej, która zbudowana jest na trzech poziomach poznawczych. Nasze poznanie bowiem rozgrywa się na trzech jakościowo różnych poziomach. Na poziomie przedstawiającym doświadczenie doznajemy wrażeń, spostrzegamy, wyobrażamy sobie. Na poziomie intelektu osiągamy zrozumienie, ujmujemy poznane treści w pojęcia, ustalamy konteksty i konsekwencje pojęć. Na poziomie reflektującego rozumu porządkujemy zdobyte treści, osądzamy ich prawdziwość, oceniamy pewność lub prawdopodobieństwo sądów. Żaden z powyższych poziomów nie wyczerpuje ludzkiego poznania, gdyż stanowi ono strukturalną całość. Wszystkie trzy poziomy poznania tworzą jedną całość w ten sposób, że poszczególne jej części wywołują następne. Doświadczenie pobudza badający intelekt, który poprzez wyobrażenia dochodzi do

²⁸⁴ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 236-237.

wglądu ujmującego wszystko, co ważne w spostrzeżeniu lub wyobrażeniu. Na tym poziomie odpowiadamy na pytania, co, jak, dlaczego lub jak często. Uzyskane z kolei odpowiedzi budzą refleksję, która ocenia treść aktów rozumienia za pomocą pojęć prawdy i fałszu, pewności i prawdopodobieństwa²⁸⁵.

Centralne miejsce w poznaniu zajmuje według B. Lonergana pojęcie *insight*, czyli wglądu. Chodzi tutaj nie o każdy wgląd, ale wgląd rozumiejący. Zaspokaja on pragnienie wiedzy i rozwija się między treściami konkretnymi a abstrakcyjnymi i wchodzi w habitualną strukturę umysłu²⁸⁶.

B. Lonergan, zaczynając od pojęcia wglądu, wskazuje ponadto na psychologiczne aspekty struktury poznania. Wychodzi on bowiem od pytania, co dzieje się w człowieku w momencie poznania, wtedy kiedy poznajemy. Dlatego nakłania do nieustannego reflektowania, lub jak sam to nazywa – intelektualnego nawrócenia, jakim ma być odkrycie świadomej natury własnych aktów poznawczych. Innymi słowy, B. Lonergan postuluje założenie, iż trudno uchwytne akt racjonalnego stwierdzenia jest koniecznym i wystarczającym warunkiem poznania rzeczywistości²⁸⁷.

Należy zwrócić ponadto uwagę, że niezwykle istotną kwestią jest pojęcie intencjonalności, która zajmuje w teorii B. Lonergana zasadnicze miejsce. Intencjonalność jest rozumiana przez niego jako swoista przechodniość. Chodzi o to, że ze swej natury akty poznania są skierowane na jakiś aspekt przedmiotów w ten sposób, iż uobecniają go w świadomości, a zatem dzięki widzeniu staje się obecne to, co widziane, dzięki rozumieniu – to, co rozumiane itp. Obecność w każdym z tych aktów jest zdarzeniem psychologicznym.

B. Lonergan analizuje intencjonalne akty ludzkiej świadomości pod kątem ich struktury oraz relacje między nimi celem poznania stosunków między aktami a ich przedmiotami oraz pewnych ogólnych właściwości samych przedmiotów poznania. W pierwszej fazie analizy B. Lonergan stara się odpowiedzieć na pytanie, co podczas poznawania dzieje się w człowieku, zaś w fazie drugiej – jakie panują stosunki pomiędzy aktami poznania a ich przedmiotami²⁸⁸.

L.M. Rulla stosuje metodę B. Lonergana do określenia i uzasadnienia konieczności interdyscyplinarności w swoim podejściu do zagadnienia powołania chrześcijańskiego. Horyzonty komplementarne są przezeń rozumiane jako dialog pomiędzy teologią a psychologią, w którym każda z dziedzin ma własne metody i założenia dotyczące życia chrześcijańskiego. Niemniej mogą istnieć pewne obszary spójne i styczne pomiędzy teologią a psychologią, które poszerzają rozumienie powołania chrześcijańskiego. Różnice genetyczne stanowią dla L.M. Rulli możliwość rozwiązywania lub dopełnienia trudności dotyczących powołania. Dzięki temu temat powołania można rozwijać, poszerzając jego rozumienie o nowe elementy lub prace.

²⁸⁵ Zob. J. Herbut, *Metoda transcendentálna. Obiektywność poznania i jej kryterium*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1980), z. 1, s. 93-94.

²⁸⁶ Zob. B.J.F. Lonergan, *Insight*, dz. cyt., s. 3-6.

²⁸⁷ Zob. tamże, s. 514-520.

²⁸⁸ Zob. J. Herbut, *Metoda transcendentálna*, dz. cyt., s. 97-98.

Wreszcie różnice dialektyczne są charakterystyczne dla sytuacji niezgodności różnych punktów widzenia i teorii na temat powołania chrześcijańskiego. Rozwiązanie tych różnic nie polega według L.M. Rulli na kompromisie lub szukaniu jakiegoś uzgodnienia. Polega ono na zmianie, przekraczaniu stanu umysłu i serca, które za B. Lonerganem L.M. Rulla nazywa nawróceniem²⁸⁹.

1.2.2.4. Powołanie a nieświadomość

Pojęcie nieświadomości wprowadziło duże zmiany w pojmowaniu psychopatologii oraz rozumieniu ludzkiej motywacji. Każdy człowiek bowiem w sposób nieświadomy wypiera treści ze swojej pamięci, szczególnie zaś te, które są związane z cierpieniem, bólem, przykrością, rozczarowaniem itp. W ten sposób usuwana jest treść z pamięci świadomej. Pozostają natomiast odczucia, emocje, które są aktywowane w sytuacjach podobnych, zbliżonych do tych przeżywanych wcześniej. W ten sposób człowiek na drodze nieświadomej ulega wpływom odczuć, które pochodzą z wypartego materiału²⁹⁰.

L.M. Rulla doceniał rolę nieświadomości w kontekście wyboru powołania i trwania w nim. Można stwierdzić, że było to spojrzenie nowatorskie, gdyż przesunęło akcent na obszary psychiki, do których człowiek nie miał bezpośredniego dostępu, a które to niejednorodnie były przyczyną wielu kryzysów i odejść z kapłaństwa czy życia zakonnego. Dlatego też Rulla przyjmuje za Zygmuntem Freudem podział psychiki na element świadomy i nieświadomy. Z. Freud pojęcie nieświadomości uznał za kluczowe w swojej teorii. Świadomość jest tutaj rozumiana jako część psychiki, jej cecha, która może, ale nie musi łączyć się z innymi cechami. Za pomocą technik psychoanalitycznych Freud starał się uzyskać jak największy wgląd w sferę treści nieświadomych. Dlatego stan, w którym wyobrażenia znajdowały się przed ich uświadomieniem, nazwał wyparciem, a siłę, która doprowadza do wyparcia i utrzymuje je, określił jako opór²⁹¹.

Wydaje się, że zasługą Z. Freuda pozostaje fakt odkrycia szeregu mechanizmów ograniczających tzw. siłę woli. Siła woli była bowiem traktowana jako władza, za pomocą której podejmuje się wszelkie decyzje, po czym kieruje się życiem według nakazów moralności i racjonalności tkwiących w kulturze czy też obecnych w określonym systemie religijnym. Z. Freud odkrył istnienie nieświadomości, która ma wpływ na ludzką motywację i zachowania. Po części bowiem nasze działania są uwarunkowane przez nieuświadomione konflikty, niepokoje, lęki itp. Opisując, jak

²⁸⁹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 12.

²⁹⁰ Zob. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Casale Monferrato 1983, s. 121.

²⁹¹ Zob. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 60-61. Por. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 74-75.

nieświadome motywacje kierują zachowaniami i działaniami człowieka, Freud stworzył zupełnie nowy jego obraz, który zmienił nieco nastawienie do roli np. siły woli²⁹².

L.M. Rulla, chociaż zdawał sobie sprawę z ograniczeń, jakie wykazywała teoria Z. Freuda, przyjmował, że nieświadomość istnieje w każdym normalnym człowieku i nie jest ona wyrazem tylko patologii. Ma to znaczenie dla rozumienia całego procesu motywacyjnego człowieka: „Jeśli neguje się istnienie nieświadomości i przede wszystkim jej aktywnego wpływu na życie człowieka normalnego, życie psychiczne trzeba zredukować do świadomości, tzn. bycia tylko świadomym. Wówczas inteligencja i wola odgrywają role fundamentalne”²⁹³.

Oddziaływanie procesów nieświadomych może sprawiać, że integracja człowieka staje się procesem parcjalnym, częściowym. W związku z tym procesy poznawcze, jakie przechodzą poprzez poziomy rozumienia, oceny i decyzji, mogą być zaburzane przez wpływ nieświadomych konfliktów emocjonalnych. W takim przypadku utrudniony zostaje proces obiektywizacji, odejścia od czysto subiektywnej wizji siebie i drugiego człowieka. Innymi słowy, przeważają aspekty emocjonalne, subiektywne, indywidualne nad obiektywnymi i uniwersalnymi wartościami. To, co nie zostało zintegrowane, jest czynnikiem, który popycha człowieka (zazwyczaj w sposób nieświadomy) do powtarzania określonych niedojrzałych schematów zachowania i relacji²⁹⁴.

Badając seminarzystów i osoby świeckie, L.M. Rulla i jego współpracownicy stwierdzili, że osoby będące w kryzysie nie są świadome wyżej wskazanych procesów i na zewnątrz przeżywają jedynie pogłębiającą się frustrację. Symptodem wskazującym na pojawianie się problemu jest brak zadowolenia z życia, satysfakcji z pełnionych funkcji, powołania, relacji, związku. W takim przypadku może zaznaczać się dominujące uczucie chaosu, niepewność lub powtarzające się zmienne stany afektywne. Może to świadczyć o istniejącym, najczęściej nieświadomym konflikcie wewnętrznym. Zazwyczaj człowiek nie jest wtedy w stanie odpowiedzieć w sposób adekwatny na

²⁹² Zob. R. May, *Miłość i wola*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Poznań 1993, s. 188.

²⁹³ L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 73 [tłum. własne]. Antropologia powołania chrześcijańskiego koncentruje się na nieświadomości afektywnej, którą trzeba odróżnić od nieświadomości poznawczej czy duchowej. Nieświadomość afektywna polega na tym, iż materiał wyparty do nieświadomości nie może być przywołany za pomocą woli czy refleksji. Natomiast materiał nieświadomy, który człowiek może przywołać za pomocą refleksji, rachunku sumienia, rozmowy, jest to materiał podświadomy. Osoba może odczuwać stany emocjonalne i być ich świadoma, ale nie jest w stanie zarejestrować, jakie procesy zapoczątkowały ciąg zmian, który doprowadził do tego, iż jednostka tak właśnie się czuje. Zob. tamże, s. 71. Nieświadomość poznawcza, którą określił Jean Piaget, polega na tym, iż osoba jest świadoma rezultatów swojego myślenia, ale nie jest w stanie wskazać, jakie procesy myślowe doprowadziły ją do danego rezultatu. Zob. J. Piaget, *The Affective Unconscious and the Cognitive Unconscious*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 21 (1973), iss. 2, s. 249-261.

²⁹⁴ Zob. B. Kiely, *Psychology and Moral Theology*, dz. cyt., s. 262-263. W procesie stopniowego nagromadzenia przedmiotem przesunięcia ze świadomości do nieświadomości mogą być potrzeby, instynkty. Ten powolny i nieświadomy proces nagromadzenia stopniowo coraz bardziej wymyka się spod kontroli aż do momentu, kiedy staje się nieświadomym motywem działania jednostki. Osoba będzie się skłaniała do tego wzorca, który jest dla niej coraz bardziej pociągający. Zob. H. Nunberg, *Principles of Psychoanalysis*, New York 1968, s. 7. Por. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, tłum. K. Kozak, Kraków 2002, s. 50.

określone sytuacje życiowe, np. sytuację w rodzinie, związku, zakonie itp. Osoba zachowuje się wówczas w sposób niespójny, emocjonalnie chwiejny²⁹⁵.

Innymi słowy, obecność motywacji nieświadomej wywołuje pewnego rodzaju rozłam pomiędzy rzeczywistością intrapsychiczną a jej reprezentacją na zewnątrz, pomiędzy tym, co naprawdę się dzieje w człowieku, a tym, co wyraża on na zewnątrz w relacjach interpersonalnych. Rozbieżność ta jest spowodowana przez *ja*, które broni się przed rzeczywistym uczuciem, gdyż zazwyczaj wzbudza ono lęk, a co za tym idzie – opór. Zatem *ja* zniekształca to uczucie, zacieśnia je i powstrzymuje jego pełne ujawnianie się w świadomości. Rzeczywistość intrapsychiczna wzbudza lęk i dlatego *ja* przyjmuje pozycję obronną, aby wyprzeć pierwotną i „niepotrzebną” potrzebę²⁹⁶.

Jak wskazywali L.M. Rulla, F. Imoda i J. Ridick, sytuacja w momencie podejmowania decyzji powołaniowych zawiera dwa istotne aspekty. Należy bowiem wziąć pod uwagę historię życia człowieka i poziom jej uświadamiania sobie przez niego – ponieważ zawsze zachodzi niebezpieczeństwo przeniesienia, jakiego jednostka doświadcza w relacji do instytucji lub z drugą osobą. Nieświadomione konflikty wewnętrzne mogą stać się przyczyną automatycznego i bezrefleksyjnego działania na zewnątrz, czyli odtworzenia sytuacji, gdzie osoba wchodzi w relację z drugim człowiekiem, powtarzając te same schematy lub diady ze znaczącymi figurami i autorytetami z dzieciństwa²⁹⁷.

²⁹⁵ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 108.

²⁹⁶ Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 214. Por. H. Nunberg, *Principles of Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 188-210; G.O. Gabbard, *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna. Wprowadzenie*, tłum. W. Turopolski, Kraków 2011, s. 4-10.

²⁹⁷ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 97. Jak wykazały badania, zachodzi znaczący związek pomiędzy relacją z rodzicami a późniejszym obrazem siebie. Ponadto wśród osób o negatywnej relacji z rodzicami istnieje prawdopodobieństwo większego istnienia konfliktów nieświadomych i niespójności. Badania prowadzone w ciągu czterech lat wskazały, że procent osób postrzegających rodzinę pozytywnie i negatywnie ulega odwróceniu. We wstępnym badaniu liczba osób określających swoje relacje z rodzicami jako dobre była na poziomie 74,4% przy 25,6%, którzy pamiętali swoją rodzinę raczej negatywnie. Po roku procent ten się zmienił, gdyż liczba opisujących rodzinę pozytywnie wynosiła 50,2%, a negatywnie 49,8%. Po czterech latach natomiast liczba osób pozytywnie opisujących swe relacje wynosiła zaledwie 10,1%, a negatywnie aż 89,9%. Ta zmiana pod wpływem formacji (badani byli zakonnikami i zakonnkami), według L.M. Rulli i współpracowników, wskazywała na początkową idealizację własnej rodziny i brak jasnego wglądu w konflikty swoje i innych. Jak ustalono, ten stan rzeczy jest także powiązany z procesem przeniesienia idealizacji na instytucje lub inne osoby. Można zatem stwierdzić, że stopień idealizacji własnej historii rodzinnej wpływał na sposób postrzegania przyszłości i widzenia innych. Zob. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 148.

2. ROZUMIENIE I ZAKRES AUTOTRASCENDENCJI W ANTROPOLOGII POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

W niniejszym rozdziale chcemy przedstawić podstawy antropologiczne teorii antropologii powołania chrześcijańskiego. Założenia te wskazują, jak transcendencja jest postrzegana i rozumiana przez twórców interesującej nas teorii. Proces transcendencji nie wynika bowiem tylko z założeń teologicznych i filozoficznych, ale jest także umotywowany strukturą wewnątrzpsychiczną człowieka. W kolejnej części rozdziału pragniemy ukazać, jak transcendencja przejawia się w życiu każdego powołanego człowieka. Ukazane zostaną poszczególne aspekty życia ludzkiego, w których pragnienie transcendencji i dobra obiektywnego spotyka się z podążaniem za gratyfikacją i samozadowoleniem. W ostatniej części zostaną przedstawione modele transcendencji, różne sposoby jej rozumienia w antropologii powołania chrześcijańskiego. Wynikają one bowiem, co istotne, z różnic w pojmowaniu życia człowieka, jego powołania oraz celu, jaki powinien on osiągnąć.

2.1. PODSTAWY ANTROPOLOGICZNE DIALEKTYCZNEJ WIZJI CZŁOWIEKA

Sobór Watykański II zwrócił szczególną uwagę na konieczność wykorzystania współczesnych wyników nauk w teologii i w duszpasterstwie: „Nowsze bowiem badania i odkrycia w dziedzinie nauk ścisłych oraz historii i filozofii nasuwają zagadnienia, które niosą ze sobą życiowe konsekwencje, a także domagają się nowych dociekań ze strony teologów. Poza tym zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym”¹. W podobny sposób określa tę sprawę *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Optatam totius”*, wskazujący na odpowiednie przygotowanie kapłanów poprzez formację wykorzystującą również wyniki nauk nieteologicznych, takich jak psychologia i socjologia².

Antropologia powołania chrześcijańskiego proponuje spójną teorię, bazującą na wieloletnich doświadczeniach i badaniach psychologicznych. Wykorzystuje ona dane z zakresu psychologii, głównie psychoanalizy, psychologii *ego*, psychologii *self* i teorii

¹ KDK 22.

² Zob. Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, nr 2, w: tenże, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 2, Poznań 2008.

relacji z obiektem³. Opis świata wewnętrznego człowieka ma tu charakter dialektyczny, czyli wskazuje na wewnętrzne napięcia i konflikty, jakie są udziałem każdej jednostki ludzkiej podążającej drogą chrześcijańskiego powołania⁴.

Antropologia powołania chrześcijańskiego opisuje człowieka jako jedną całość. Rulla i jego następcy podkreślają jednak, że należy wyznaczyć poszczególne obszary, które ukazują człowieka w wymiarze dialektycznym. Wskazują oni na proces rozwoju relacji pomiędzy danymi antropologicznymi a wartościami. Od jakości i zrozumienia tej dialektyki zależy proces rozwoju i realizacji swojego powołania. L.M. Rulla określa zatem psychospołeczne wymiary, które wpływają na jakość uwewnętrzniania wartości powołaniowych, szczególny nacisk kładąc na znaczenie emocji, pamięci afektywnej oraz wpływu nieświadomości na procesy motywacyjne⁵.

W niniejszym paragrafie wskażemy na składniki ludzkiej osobowości, których poznanie kształtuje spójność *ja*, a w konsekwencji umożliwia autotranscendencję. Oprócz prac L.M. Rulli i współpracowników będziemy odnosić się także do jego następców, którzy teorię antropologii powołania chrześcijańskiego pogłębili poprzez swoje studia i badania.

2.1.1. TRZY POZIOMY ŻYCIA PSYCHICZNEGO

L.M. Rulla podkreśla w swoich pracach jedność człowieka, zwracając uwagę na istnienie poszczególnych poziomów życia psychicznego. Odnosi się przy tym do pracy Josepha Nuttina, który uważał, że potrzeby ludzkie należy wziąć pod uwagę w kontekście osobowości jako całości. Podkreślał ponadto, że poznawcze aspekty życia psychicznego człowieka ujawniają różne aktywności na różnych poziomach życia.

J. Nuttin zaznacza, że ludzkie potrzeby są związane nierozdzielnie ze stanami świadomości lub wglądu człowieka. Przy czym świadomość jest tutaj rozumiana jako stan lub zdolność bycia świadomym myśli, odczuć i woli oraz zjawisk im towarzyszących. Innymi słowy, stan świadomości zakłada umiejętność rozpoznawania

³ Pierwsze badanie zostało przeprowadzone w 1967 roku, zaś wstępną część teorii wykorzystującą uzyskane wyniki sformułowano w 1971. Kolejne badania zostały przeprowadzone w 1976 roku, aby zweryfikować postawione wcześniej hipotezy. Ostatecznie teoria została na nowo przeformułowana w 1985 roku, w roku 1986 opublikowano finalne wyniki i analizy zawierające dane z ostatnich badań. Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 285. W późniejszym czasie absolwenci Instytutu Psychologii Uniwersytetu Gregoriańskiego w swoich badaniach używali założeń antropologii chrześcijańskiej, rozszerzając je o nowe aspekty. Zob. B.M. Dolphin, *The Values of the Gospel*, dz. cyt.; M.P. Garvin, *Stories of Commitment*, dz. cyt.; C. O'Dwyer, *Imagining One's Future*, dz. cyt.; M. Kożuch, *Chrześcijańska formacja indywidualna*, Kraków 2001; K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt.; S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt.

⁴ Zob. F. Imoda, *Presentazione*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, dz. cyt., s. 6.

⁵ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 102-104.

przez myślący podmiot własnych czynów lub uczuć. Dlatego należałoby oczekiwać pewnej zależności pomiędzy ekspresją potrzeb a poziomem świadomości człowieka⁶.

Według J. Nuttina istnieją trzy poziomy aktywności psychicznej w ludzkim umyśle. Analiza konkretnych psychicznych aktów pokazuje trzy różne rodzaje elementów rządzących się swoimi prawami i przynależących do poszczególnych poziomów życia psychicznego. Pierwszym poziomem wyróżnionym przez autora jest poziom psychofizjologiczny, głównie związany z funkcjonowaniem biologicznym organizmu. Na kolejnym należy zwrócić uwagę na poruszanie się w świecie i próbę odnalezienia siebie w relacji do świata i z drugim człowiekiem. Ten poziom charakteryzuje nasz relacyjny stosunek do innych ludzi i zaangażowanie w życie społeczne. Autor określa ten poziom jako psychospołeczny, kładąc nacisk na wymiar osobowy (psycho-) i relacyjny (społeczny). Poziomy te (psychospołeczny i psychofizjologiczny) różnią się przede wszystkim sposobem rozumienia przez jednostkę siebie oraz znaczenia poszczególnych sytuacji. Ponadto na poziomie psychospołecznym człowiek demonstruje potrzeby bliskości, zaangażowania w relacje, szczególnie dla niego znaczące. Ostatni poziom wyróżniony przez Nuttina wiąże się z pragnieniem człowieka do przekraczania aktualnych sytuacji i bieżących spraw materialnych. Poziom ten jest bardziej związany z hierarchią wartości, ideałów, z dążeniem do celów niematerialnych, estetycznych, moralnych itp. Dlatego według J. Nuttina można ten poziom nazwać duchowym, gdyż tutaj dokonuje się proces działania pod wpływem norm i zasad ważnych dla jednostki⁷.

2.1.1.1. Poziom psychofizjologiczny

Pierwszym poziomem, który w człowieku jest najbardziej dostrzegalny i konkretny, jest poziom psychofizjologiczny, np. zdrowie, ciało itp. Na tym poziomie, jak zaznacza K. Trojan, potrzeby łatwo można skonkretyzować. Poziom psychofizjologiczny jest zatem związany z tzw. potrzebami elementarnymi człowieka, które muszą zostać zaspokojone, aby człowiek przeżył. Dotyczy to takich potrzeb, jak sen, głód, odpoczynek. Mają one jednoznaczny, a przy tym intensywny wymiar. Człowiek odczuwa na tym poziomie potrzeby najsilniej i nie może odraczać ich zaspokajania na zbyt długo. Potrzeby na tym poziomie są odczuwane jako pewnego rodzaju napięcie, które motywuje człowieka do zaspokojenia potrzeby w celu zredukowania odczuwanego dyskomfortu⁸.

Motywacja na poziomie psychofizjologicznym jest związana z bezpośrednim i natychmiastowym zaspokojeniem potrzeb. To, co likwiduje napięcie, zazwyczaj jest jasno określone i ma charakter materialny, np. pożywienie, sen itp. Jak wykazują A.

⁶ Zob. J. Nuttin, *Psychoanalysis and Personality. A Dynamic Theory of Normal Personality*, transl. G. Lamb, New York 1962, s. 221.

⁷ Zob. tamże, s. 222-223.

⁸ Zob. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 48. Por. E. Sujak, *ABC psychologii komunikacji*, Kraków 2006, s. 51-55.

Cencini i A. Manenti, sposób funkcjonowania człowieka na tym poziomie jest utylitarny i indywidualistyczny, oparty głównie na procesach biologicznych. Spostrzeganie rzeczywistości cechuje fragmentaryczność i niepełność, dotyczy bowiem tylko zaspokojenia potrzeby fizjologicznej⁹.

Z punktu widzenia autotranscendencji wydaje się rzeczą istotną zdolność do przyjmowania, określania i akceptowania potrzeb wynikających z dynamiki poziomu psychofizjologicznego. Ich negowanie lub zaprzeczanie im może prowadzić do angelizmu, w którym człowiek nie rozpoznaje swoich możliwości i ograniczeń. W związku z tym trudno jest mówić o autotranscendencji, kiedy nie można określić, co ma się akceptować, integrować czy też przekraczać. Jak zaznacza K. Trojan, pokusa nieuwzględniania warunków, w jakich Bóg postawił człowieka, utrudnia lub czasem uniemożliwia mu realizację swojego powołania¹⁰.

2.1.1.2. Poziom psychospołeczny

Poziom psychospołeczny wskazuje na inny rodzaj potrzeb, które motywują człowieka do rozwoju i działania. Robert White uzasadnia niewystarczalność niektórych teorii psychologicznych usiłujących zrozumieć i wytłumaczyć ludzkie zachowanie i motywację do działania. Autor zwraca szczególną uwagę na koncepcje biologiczne i analityczne. Pierwsze kładą szczególny nacisk na wpływ popędów, które podobnie jak u zwierząt stymulują człowieka i pobudzają go do działania. Przy czym – jak zaznacza autor – motywacje sprowadza się tu głównie do zaspokajania i gratyfikacji popędów na wszystkich poziomach odczuwania. W stosunku do psychoanalizy autor wysuwa zarzut, że podstawową siłą napędową człowieka ma być zmniejszenie dyskomfortu w związku z napięciami pomiędzy *id* i *superego*. Jak zaznacza R. White, jest to motywacja redukcjonistyczna, nie tyle pobudzająca, ile raczej szukająca równowagi i homeostazy. Obie wyżej wymienione koncepcje cechuje skoncentrowanie na aspektach biologicznych czy psychicznych ludzkich motywacji. W związku z tym nie biorą one pod uwagę wpływu otoczenia i procesu wzrostu człowieka w określonym środowisku i kulturze¹¹.

Z kolei Gordon Allport w swojej pracy wskazywał na złożoność ludzkiej motywacji oraz na fakt, iż wraz z dojrzewaniem zmienia się rodzaj jej przeżywania. Podobnie jak R. White, Allport krytykował niewystarczalność motywacji opartych jedynie na popędach lub na uczeniu się warunkowym. Według niego wszystkie tego typu próby wyjaśniania ludzkiego zachowania sprowadzają się do trzech podstawowych założeń: wszyscy ludzie mają tę samą dynamikę działania, tendencje te są wrodzone i nie podlegają modyfikacji. Ponadto – z krytykowanej przez badacza perspektywy –

⁹ Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 20.

¹⁰ Zob. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 49.

¹¹ Zob. R. White, *Motivation Reconsidered. The Concept of Competence*, w: *Functions of Varied Experience*, eds. D.W. Fiske, S.R. Maddi, Homewood 1961, s. 323-325.

skłonności te miałyby być ukierunkowane na różne aspekty rzeczywistości¹². Dlatego też G. Allport rozumiał ludzką motywację nie tylko jako pasywną reakcję na doznawane impulsy czy popędy, ale widział w niej również działania aktywne, np. poszukiwanie, dążenie, przystosowanie do wymogów społeczeństwa czy środowiska. Wskazywał on przy tym, iż prosta redukcja napięcia lub zaspokajanie popędów nie są w stanie wyjaśnić wielu zachowań dążących do przekraczania granic, np. uczenia się, szukania rozwiązań, pragnienia uzyskania większych kompetencji¹³.

Wydaje się zatem, że poziom psychospołeczny obejmuje czynności psychiczne związane głównie z byciem z kimś innym. Człowiek odczuwa potrzebę nawiązywania relacji, spotkań, przebywania z drugim człowiekiem, bycia w grupie czy społeczności i przynależności do niej. Motywacją do działania jest uświadomienie sobie swojego ograniczenia i niewystarczalności jako jednostki. Przedmiot zaspokajający nie jest tak określony i sprecyzowany jak na poziomie psychofizjologicznym, lecz zazwyczaj stanowią go osoby i wynikające z tego rodzaje relacji i sytuacji. Postrzeganie na tym poziomie dotyczy głównie osób i sytuacji z nimi związanych. Na charakteryzowanym poziomie człowiek nie czuje tak silnego przymusu jak na poziomie poprzednim, ale można wskazać na pewien rodzaj determinizmu społecznego, który polega na tym, że jednostka odczuwa impulsy do szukania relacji gratyfikujących i zaspokajających. Jak zauważają A. Cencini i A. Manenti, postrzeganie rzeczywistości jest tu częściowo fragmentaryczne, ale założyć należy istnienie niejkiej refleksyjności i zdolności do interpretowania zachowania swojego i drugiego człowieka¹⁴.

Dlatego właśnie na poziomie psychospołecznym może występować pewien rodzaj transcendencji, który obejmuje refleksję i zdolność do poświęcania własnych pragnień na rzecz wzmocnienia relacji z drugim lub do pogłębienia dobra wynikającego ze wspólnych relacji. Refleksyjność oznacza, że człowiek jest świadomy tego, co dzieje się wokół niego, a także dostrzega i rozumie procesy w swoim wnętrzu. Wydaje się, że na tym poziomie poświęca się wiele uwagi zwłaszcza procesom komunikacji, które mają zapewnić właściwy stosunek do drugiej osoby i pogłębić wzajemne interakcje i spotkania¹⁵.

¹² Zob. G.W. Allport, *Pattern and Growth in Personality*, New York 1961, s. 203.

¹³ Zob. tamże, s. 212-213.

¹⁴ Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 21.

¹⁵ Zob. P. Watzlawick, J.H. Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, traduz. M. Ferretti, Roma 1971; H. Franta, G. Salonia, *Comunicazione interpersonale. Teoria e pratica*, Roma 1979; K. Danziger, *La comunicazione interpersonale*, traduz. B. D'Udine, C. van Vlaaderen, Bologna 1982; P. Hartley, *Interpersonal Communication*, London 1999; F. Schulz von Thun, *Sztuka rozmawiania*, tłum. P. Włodyga, t. 1: *Analiza zaburzeń*, Kraków 2001, t. 2: *Rozwój osobowy*, Kraków 2001, t. 3: *Dialog wewnętrzny*, Kraków 2002, t. 4: *W porozumieniu z sobą i innymi – komunikacja i kompetencje społeczne*, Kraków 2006; *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, red. J. Steward, tłum. J. Suchecki [i in.], Warszawa 2007.

2.1.1.3. Poziom racjonalno-duchowy

Ostatni poziom – racjonalno-duchowy – ma szczególne znaczenie w procesie transcendowania. Obejmuje on czynności psychiczne związane z potrzebą poznania prawdy i odpowiadającą jej ludzką zdolnością do pojmowania natury rzeczy poprzez wyodrębnienie jej z danych zmysłowych.

L.M. Rulla w swojej koncepcji, opierając się zasadniczo na modelu J. Nuttina wskazującym, iż każdy konkretny psychiczny akt z jego niepowtarzalnymi właściwościami posiada swoje różne funkcje oraz podlega innym prawom, szczególnie podkreśla znaczenie trzeciego poziomu, związanego ze zdolnością do myślenia abstrakcyjnego i symbolicznego a właściwego tylko człowiekowi. Zdolność do myślenia abstrakcyjnego pozostaje w opozycji do postrzegania rzeczywistości tylko w kategoriach rzeczy materialnych i bezpośrednio dostępnych zmysłom człowieka. Dzięki temu człowiek posiada, według L.M. Rulli, dwie możliwości. Jedną z nich jest zdolność tworzenia symbolicznych (niematerialnych) koncepcji rzeczywistości materialnej. Druga to zdolność do tworzenia koncepcji rzeczy abstrakcyjnych, jak np. cnota, dobro, sprawiedliwość itp.¹⁶

Proces symbolizacji jest dostępny tylko człowiekowi i pozostaje związany z czynnościami na poziomie racjonalnym i duchowym. Jak pokazuje B. Lonergan, człowiek przeprowadza proces symbolizacji, by określić, wypowiedzieć i zaktualizować swoje doświadczenia wewnętrzne. Symbolizacja pozwala nazwać i wyrazić w sposób konkretny świat pragnień, wartości, marzeń itp. Jednak myślenie symboliczne wymaga zdolności tworzenia abstrakcji, ponieważ przedmiot, którego się pragnie, zazwyczaj jest niedostępny postrzeganiu zmysłowemu czy poznaniu bezpośredniemu. Sam przedmiot może jednak funkcjonować w umyśle człowieka jako reprezentacja, czyli mieć wymiar symboliczny. Symbol jest zatem czymś (rzeczą materialną, wyobrażeniem, słowem, opowiadaniem, działaniem, gestem, snem itp.), co odsyła do innej rzeczy, która aktualnie nie jest bezpośrednio dostępna. Innymi słowy, w sposób bezpośredni operujemy symbolem, natomiast pośrednio, posługując się nim, odnosimy się do tego, co on oznacza. Przy tym symbol może odwoływać się do rzeczywistości przeszłej, teraźniejszej lub do przyszłości. Może on wskazywać na rzeczywistość nieobecną, niemożliwą, fantastyczną, realną lub wyidealizowaną itp.¹⁷

Jak zaznacza A. Manenti, rzeczywistość symboliczna składa się z trzech elementów: z symbolu, tego, co symbolizowane, oraz z emocji, które wiążą obie wymienione wcześniej rzeczywistości. Emocje bowiem wskazują na rodzaj relacji, jaka zachodzi między symbolem a tym, co symbolizowane. Umiejętność symbolizowania, która jest właściwa tylko człowiekowi, zakłada zręczność w rozróżnianiu symbolu i tego, co symbolizowane, oraz w odróżnianiu, w rozpoznawaniu osoby dokonującej symbolizacji. Możemy tutaj mówić o zdolności do prowadzenia wewnętrznego dialogu, który jest warunkiem transcendencji. Jeśli bowiem człowiek posiada zdolność

¹⁶ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 29.

¹⁷ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 66-67.

rozdzielania wyżej wymienionych elementów, możemy zakładać, że będzie miał także potencjał transcendowania. W przeciwnym razie następuje sytuacja, w której osoba traktuje symbol jako synonim tego, co symbolizowane, i nadaje charakter ostatecznej pewności własnemu symbolizowaniu. Taki stan rzeczy prowadzi do zanegowania możliwości transcendencji, ponieważ to, co się człowiekowi wydaje, nabiera charakteru absolutnej prawdy bez możliwości korekty¹⁸.

L.M. Rulla uważa, że trzeci poziom (duchowy) nie jest zdeterminowany przez czas lub miejsce. Innymi słowy, poziom ów umożliwia transcendowanie, czyli przekraczanie granic bezpośrednich zdarzeń i materialnych procesów. Transcendencja ta pozwala na przekraczanie ograniczeń związanych z określoną sytuacją, przeżywaną na bieżąco i aktualnie doświadczaną przez człowieka. Dzięki transcendencji możliwe jest zdystansowanie się od emocjonalnego zaangażowania w bieżącą sytuację i dokonanie wyborów opierających się na argumentach racjonalnych albo odwołujących się do wartości¹⁹.

Na poziomie racjonalno-duchowym występuje inna motywacja do działania niż ma to miejsce na poziomach psychofizjologicznym czy psychospołecznym. Człowiek nie jest zatem motywowany potrzebą biologiczną lub koniecznością interpretowania rzeczywistości ze względu na własne korzyści, ale pragnie rozwiązywania podstawowych kwestii egzystencjalnych i szukania prawdy o rzeczywistości, w której żyje.

W uzasadnieniu istnienia poziomu racjonalnego w antropologii powołania chrześcijańskiego L.M. Rulla i jego następcy powoływali się na Victora E. Frankla. Zaznaczali przy tym, że propozycja wiedeńskiego psychiatry jest pewnego rodzaju wstępem, gdyż jego sposób pojmowania transcendencji podkreśla szczególnie rolę zdystansowania się od siebie i poszukiwania sensu bez nawiązywania do wartości obiektywnych i ewangelicznych²⁰.

V.E. Frankl odwoływał się do zdolności człowieka i do jego racjonalnego i świadomościowego sposobu przeżywania własnego życia. Wskazywał, że każdy człowiek powinien być świadomy swoich aspiracji, pragnień. System terapeutyczny Frankla, nazwany przez niego logoterapią, był skoncentrowany na pomocy człowiekowi w odkrywaniu świadomości jego własnej odpowiedzialności, która jest podstawą egzystencji. System ten zakładał, że analiza egzystencji jest formą terapii bazującą na nieświadomości własnej odpowiedzialności człowieka²¹.

Można powiedzieć, iż potrzeba znalezienia sensu swojego życia jest związana z koniecznością transcendencji. Jak pisze V.E. Frankl: „Twierdząc, że człowiek jest istotą odpowiedzialną i zobowiązaną stale urzeczywistniać sens potencjalnie zawarty

¹⁸ Zob. A. Manenti, *Życie idealami*, t. 2: *Między sensem danym a nadanym*, dz. cyt., s. 219-220.

¹⁹ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 30.

²⁰ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 253. Por. V.E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*, New York 1967, s. 13; tenże, *The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism*, New York 1978, s. 94.

²¹ Zob. M.B. Arnold, J.A. Gasson, *Logotherapy and Existential Analysis*, w: ciż [i in.], *The Human Person. An Approach to an Integral Theory of Personality*, New York 1954, s. 464.

w każdej życiowej sytuacji, pragnę jednocześnie podkreślić, że prawdziwy sens życia odnajdziemy raczej w świecie zewnętrznym niż w sobie samym, jako że nie jest prawdą twierdzenie, iż człowiek stanowi system zamknięty. Nazwałem ową konstytutywną cechę samoprzekraczaniem ludzkiej egzystencji. Należy przez to rozumieć, że człowiek zawsze kieruje się oraz jest kierowany w stronę czegoś lub kogoś innego niż on sam – może to być zarówno oczekujący wypełnienia sens, jak i inny człowiek, którego spotykamy na swojej drodze”²².

2.1.2. EMOCJONALNE I RACJONALNE PROCESY LUDZKIEJ MOTYWACJI

W procesie autotranscendencji istotną rolę odgrywa odkrycie procesów motywacyjnych w życiu człowieka. Ludzka motywacja jest procesem złożonym i niejednorodnym. W założeniach antropologii powołania chrześcijańskiego wskazuje się na napięcie pomiędzy rzeczywistością emocjonalną i racjonalną. Wzajemny stosunek obu tych wewnętrznych instancji decyduje bowiem o ludzkiej motywacji, a tym samym o jakości realizacji chrześcijańskiego powołania²³.

2.1.2.1. Ocena emocjonalna

Wszelkie stany emocjonalne dotyczą zazwyczaj wartościującego związku pomiędzy osobą a obiektem intencjonalnym. Ten aspekt wydaje się centralną cechą tego, co rozumiemy przez emocje. Dopóki nie doświadczamy sytuacji jako pozytywnej lub negatywnej, widzianej w dobrym lub złym świetle, stwierdzenie, że jesteśmy pobudzeni emocjonalnie, nie ma większego sensu²⁴. Emocje zgodnie z powyższym założeniem zakładają istnienie jakiegoś związku, wzajemnego odniesienia pomiędzy osobą a jakimś obiektem²⁵: osobą (także nią samą) lub wydarzeniem rzeczywistym bądź

²² V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009, s. 166.

²³ Zob. T. Healy, *La sfida dell'autotrascendenza. Antropologia della vocazione cristiana I e Bernard Lonergan*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, dz. cyt., s. 101.

²⁴ Zob. B. Parkinson, *Emocje*, w: *Emocje i motywacja*, red. B. Parkinson i A.M. Colman, tłum. I. Sowa, Poznań 1995, s. 21.

²⁵ Termin „obiekt” jest terminem wieloznacznym. Jak podaje słownik psychoanalizy, „Freud używał tego terminu w sposób dość nieodróżniony, na oznaczenie (1) rzeczywistej, namacalnej, fizycznej osoby lub rzeczy, przedstawianej podmiotowi; (2) psychicznego wyobrażenia jakiejś osoby lub rzeczy – określenia pewnego doświadczenia; (3) konstruktu teoretycznego, nietożsamego ani z rzeczywistą osobą, ani z treścią doświadczenia, konstruktu implikującego pewną trwałą, organizującą strukturę psychiczną. Należy zatem wprowadzić pewne rozróżnienia. Obiekt należy odróżniać od podmiotu lub *self*, dla którego jest on psychologicznie znaczący. Obiekt może być ożywiony lub nieożywiony, ale jest zewnętrzny; jego odpowiednikiem w psychice podmiotu jest obiekt wewnętrzny, nazywany czasem reprezentacją obiektu. Jednak w psychice reprezentowane są wszystkie zjawiska zewnętrzne; reprezentacja obiektu wewnętrznego jest stopem różnych cech obiektu zewnętrznego – fizycznych, intelektualnych i emocjonalnych – czy to rzeczywistych, czy to wyobrażonych przez podmiot” (B.E. Moore, B.D. Fine, *Obiekt*, w: *ciż, Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska,

wyobrażeniowym. Związek ten jest wewnętrznie wartościujący, tzn. człowiek w momencie pobudzenia emocjonalnego czuje się dobrze lub źle, odczuwa aprobatę lub dezaprobatę, ulgę lub rozczarowanie określonym stanem rzeczy. Wyżej wymienione stany związane z wartościowaniem nie są rzeczywistościami stałymi. Emocje bowiem są to stany mniej lub bardziej chwilowe i krótkotrwałe²⁶.

L.M. Rulla, tworząc swoją koncepcję, powoływał się w pracach na założenia Magdy Arnold. Kładła ona nacisk na znaczenie wartościującego aspektu emocji w swej koncepcji oceny poznawczej (ang. *appraisal*), odnoszącej się do procesów, za pomocą których zostaje uchwycony osobisty związek z obiektem emocji. Autorka podkreślała, że aby zostały wywołane emocje, osoba musi ocenić, czy dany obiekt wpływa na nią w jakiś sposób osobiście. Ten wpływ oznacza u M. Arnold oddziaływanie na osobę z jej konkretnym doświadczeniem i jej konkretnymi życiowymi celami²⁷.

W swoich pracach M. Arnold powoływała się na także na koncepcję Richarda Lazarusa, który sugerował na podstawie własnych badań, iż oceny poznawcze emocji mają dwa aspekty, nazwane przezeń oceną pierwotną i oceną wtórną. W ocenie pierwotnej osoba analizuje odniesienie bieżącej sytuacji do osobistego dobrostanu, rozważa, czy owa sytuacja ma dobre czy złe konsekwencje dla niej. Natomiast w ocenie wtórnej osoba ocenia swoje zdolności poradzenia sobie z określoną sytuacją. R. Lazarus wnioskował stąd, że różne emocje są charakteryzowane przez różne oceny sytuacji²⁸. Innymi słowy, ocena pozwala na rozpoznanie przez podmiot określonego zdarzenia jako znaczącego z punktu widzenia jego własnych celów i interesów. To właśnie ocena ostatecznie przesądza, czy emocja w ogóle się pojawi i jaka ona będzie²⁹.

Emocja zatem według M. Arnold to „odczuwana tendencja ku przedmiotowi ocenianemu jako dobry lub odepchnięcie od przedmiotu ocenianego jako zagrażający, wzmacniana przez towarzyszące im specyficzne reakcje fizjologiczne”³⁰.

Warszawa 1996, s. 183). W niniejszej pracy będziemy posługiwać się terminem „obiekt” w rozumieniu antropologii powołania chrześcijańskiego. W zasadniczej mierze rozumienie to opiera się na podejściu charakterystycznym dla teorii relacji z obiektem O.F. Kernberga, gdzie teoria relacji z obiektem stanowi studium natury i pochodzenia relacji interpersonalnych, a także znaczenia i pochodzenia intrapsychnicznych struktur wywodzących się z fiksacji oraz modyfikowania i reaktywowania przeszłych zinternalizowanych relacji z innymi w kontekście obecnych relacji interpersonalnych. Psychoanalityczna teoria relacji z obiektem skupia się na internalizacji interpersonalnych relacji, ich wkładzie do normalnego i patologicznego rozwoju *ego* i *superego* i na wzajemnych wpływach intrapsychnicznych i interpersonalnych relacji z obiektem. Zob. O.F. Kernberg, *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, Maryland 2004, s. 56. Por. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 263-264.

²⁶ Zob. B. Parkinson, *Emocje*, dz. cyt., s. 17.

²⁷ Zob. M.B. Arnold, *Emotion and Personality*, vol. 1: *Psychological Aspects*, New York 1960, s. 172-174. Por. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 117.

²⁸ Zob. R.S. Lazarus, *Emotion and Adaptation. Conceptual and Empirical Relations*, w: *Nebraska Symposium on Motivation*, vol. 16, ed. W.J. Arnold, Lincoln 1968, s. 175-265.

²⁹ Zob. D. Doliński, *Mechanizmy wzbudzania emocji*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2: *Psychologia ogólna*, red. J. Strelau, Gdańsk 2004, s. 322-323.

³⁰ M.B. Arnold, *Feelings and Emotions as Dynamic Factors in Personality Integration*, w: M.B. Arnold, J.A. Gasson [i in.], *The Human Person*, dz. cyt., s. 294 [tłum. własne].

M. Arnold zwraca uwagę na początkowy fakt percepcji, emocja bowiem tworzy się w relacji do jakiegoś przedmiotu, który zostaje przez człowieka rozpoznany. Kolejnym momentem jest ocena intuicyjna, bezpośrednia, nie dokonywana przez rozum krytyczny i refleksyjny. Wyraża się ona w odczuciu danego przedmiotu jako przyciągającego lub odpychającego. Ocena intuicyjna nie jest oceną świadomą, lecz opierającą się na wcześniejszych emocjonalnych doświadczeniach człowieka. Przeżywanie zatem emocji wiąże się z pojęciem pamięci, nazwanej przez M. Arnold pamięcią afektywną (emocjonalną). Doświadczenie ludzkie sprawia, że nosimy w sobie liczne sytuacje z przeszłości, które nie są tylko zapamiętanymi suchymi faktami, ale także związanymi z nimi emocjami. Autorka analizuje wiele sytuacji, pokazując, że człowiek reaguje w pewien określony sposób – pozytywny lub negatywny – w zależności od oceny danej sytuacji lub obiektu. Powtarzalność i przewidywalność tych sytuacji świadczą, według autorki, o istnieniu tzw. pamięci afektywnej³¹.

Jak zaznacza Anna Bissi, sytuacje i wydarzenia często są zapominane przez człowieka. Pozostają jednak w pamięci emocje z nimi związane. W trakcie ludzkiego rozwoju są one kumulowane i utrwalane, nawet jeśli człowiek nie jest do końca tego świadomy. Innymi słowy, raz przeżyte doświadczenie zostawia w naszej psychice ślad afektywny. Wówczas kiedy człowiek spotyka sytuację podobną, będzie skłonny do reakcji bazujących na wcześniejszym doświadczeniu emocjonalnym³².

M. Arnold sugeruje ponadto, że emocje posiadają dwa aspekty: statyczny (kiedy jednostka ocenia określony obiekt) i dynamiczny (kiedy zaczyna odczuwać skłonność lub niechęć do danego przedmiotu). Zazwyczaj towarzyszą temu procesowi różnego rodzaju zmiany fizjologiczne adekwatne do poziomu zaangażowania jednostki i zgodne z określonymi emocjami doświadczanymi w indywidualny sposób przez daną osobę³³.

Zdarzają się niekiedy sytuacje, w których reakcje osoby i towarzyszące temu zmiany fizjologiczne wydają się nieadekwatne, jakby przesadzone. Reakcje takie następują automatycznie bez udziału refleksji i dlatego wiążą się z procesami i sytuacjami, jakich człowiek doświadczył w przeszłości, a które zostawiły ślady w jego pamięci. Dlatego mogą występować polaryzacje oceny poszczególnych sytuacji, z kolei tworzące polaryzacje emocji. Człowiek ocenia w sposób zmienny różne okoliczności i stąd emocje podlegają również zmienności – ze względu na nowe i/lub inne aspekty pojawiające się w ocenie. Mimo to M. Arnold jest przekonana, że ocena intuicyjna zawiera w sobie określoną charakterystykę i tendencje właściwe określonemu człowiekowi. Rezultatem może być bardziej intensywne i szybsze pobudzenie, które z czasem przeradza się w stałe postawy emocjonalne, czyli w pewien niezmienny przewidywalny sposób reagowania na określone sytuacje³⁴.

³¹ Zob. M.B. Arnold, *Human Emotion and Action*, w: *Human Action. Conceptual and Empirical Issues*, ed. Th. Mischel, New York–London 1969, s. 172-174.

³² Zob. A. Bissi, *Il battito della vita. Conoscere e gestire le proprie emozioni*, Milano 1998, s. 24.

³³ Zob. M.B. Arnold, *Feelings and Emotions as Dynamic Factors in Personality Integration*, dz. cyt., s. 294-295.

³⁴ Zob. M.B. Arnold, *Human Emotion and Action*, dz. cyt., s. 183-184. Por. „Mózg używa prostej, ale chytrej metody, aby wspomnienia emocjonalne rejestrować ze szczególną mocą – ten sam

Podejście M. Arnold pozwala zrozumieć aspekty dynamiczne emocji, wskazujące, że rodzące się w człowieku pobudzenia mają tendencję kierującą do obiektu lub odsuwającą od niego. Ten intensywny wymiar określa to, co dzieje się w człowieku podczas sytuacji wywołującej emocje. Ów fakt ma szczególne znaczenie w procesie autotranscendencji, gdyż można przekraczać jedynie to, czego jest się świadomym. Emocje natomiast przynoszą energię, potencję. Bez emocji poznanie człowieka miałoby charakter czysto teoretyczny. Człowiek odczuwa emocje w stosunku do ludzi, określonych sytuacji, swojej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości³⁵.

2.1.2.2. Ocena racjonalna

Ocena emocjonalna jest oceną intuicyjną, bezrefleksyjną i nie podlega w pierwszej fazie ocenie racjonalnej. Jak wspomniano wyżej, opiera się ona na wcześniejszych doświadczeniach emocjonalnych człowieka i dlatego nie jest też w pierwszej fazie świadoma. Jak wskazuje jednak M. Arnold, doświadczanie lub przeżywanie jest czymś więcej niż tylko odczuwaniem czegoś pozytywnego albo negatywnego w stosunku do określonego przedmiotu czy sytuacji. Dlatego kolejnym krokiem jest ocena racjonalna, która bazuje na świadomej refleksji i szacuje sytuację według kryterium rozumowego³⁶.

L.M. Rulla, odwołując się do tej koncepcji, nieco ją rozszerza i wskazuje, iż ocena intuicyjna, bezrefleksyjna jest dostępna także zwierzętom na poziomie instynktów. Cechą charakterystyczną oceny intuicyjnej jest pragnienie zaspokojenia na poziomie satysfakcji i konsumpcji. Człowiek natomiast posiada możliwość oceny refleksyjnej, czyli inaczej racjonalnej. Człowiek bowiem przejawia pragnienia racjonalne, oparte na przyjętym systemie wartości. To pragnienie racjonalne zawiera w sobie ocenę emocjonalną jako pierwszą, ale na niej nie poprzestaje. Ocena intuicyjna, emocjonalna jest natychmiastowa, ocena racjonalna natomiast jest świadomym procesem podążania i refleksji. Podobnie jak o istnieniu postawy emocjonalnej, co zaznaczyliśmy wcześniej, można też mówić o istnieniu postawy racjonalnej, która polega na pewnej stałej tendencji, skłonności do oceniania i określania racjonalnego sytuacji i doświadczeń emocjonalnych³⁷.

W kontekście oceny intuicyjnej i racjonalnej widać istotne różnice w przeżywaniu motywacji przez człowieka na dwóch powyżej wskazanych etapach. L.M. Rulla zakłada, że emocje są związane z pragnieniami dotyczącymi zaspokojenia własnych pragnień i zamykają osobę samą w sobie. Człowiek, podążając za swoim pragnieniem, jest ukierunkowany na jego zadowolenie i dlatego może pozostać na

neurochemiczny system alarmowy, który pobudza ciało do reagowania walką lub ucieczką na zagrażające życiu nagle wydarzenia, sprawia, że momenty te odciskają się bardzo wyraziście w pamięci” (D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, tłum. A. Jankowski, Poznań 1997, s. 48).

³⁵ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 30-31.

³⁶ Zob. M.B. Arnold, *Human Emotion and Action*, dz. cyt., s. 170.

³⁷ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 32.

etapie zaspokajania samego siebie. Inaczej wygląda sytuacja, kiedy emocje wiążą się z wartościami, z ideałami obiektywnie wartościowymi. Człowiek jest wtedy zaproszony do autotranscendencji, czyli nakierowany na przekraczanie satysfakcji, swoich ograniczeń. Taka postawa nie zależy wówczas od aktualnej reakcji i dyspozycji. Innymi słowy, emocje, które towarzyszą ocenie racjonalnej, kierują człowieka ku pragnieniu przekraczania swoich ograniczeń i doraźnych korzyści i wywołują pragnienie podążania za wartościami trwałymi³⁸. Jest to rozróżnienie, jakiego dokonał D. von Hildebrand, wskazując na dwie kategorie rzeczywistości otaczających człowieka. Istnieje bowiem dobro ważne dla jednostki oraz dobro ważne samo z siebie, niezależne od subiektywnej oceny przeprowadzanej przez jednostkę³⁹.

Jak wskazuje A. Bissi, ocena racjonalna pozwala dokonać oceny naszych emocji i może mieć wpływ na ich intensywność oraz modyfikację. Kryteria racjonalne umożliwiają nazwanie i określenie tego, co aktualnie przeżywa człowiek. Ponadto ocena taka pozwala na spojrzenie na własne stany emocjonalne bardziej obiektywnie z pewnego dystansu. Dlatego umożliwia ona ogląd szerszy i z większej perspektywy, a wskutek tego – bliższy prawdy obiektywnej. Ocena intuicyjna może powodować zatrzymywanie się na szczegółach, detalach – istotnych, by spełnić coś tu i teraz. Ocena racjonalna pozwala zaś na spojrzenie bardziej globalne, w kontekście celu i zadań podejmowanych przez osobę⁴⁰.

Ocena racjonalna może korygować emocje lub je wywoływać i dzięki temu pobudzać człowieka do konkretnego działania. Osoba ludzka może jednak rozpocząć swoje działanie bez komponentu emocjonalnego, kierując się dobrem uznanym za dobro jako takie. Postawa racjonalna wynika bardziej z przekonania i jest nakierowana na działanie transcendentne, ponieważ w postawie racjonalnej osoba decyduje się na zawieszenie aktualnego pragnienia na rzecz czegoś wartościowego samego w sobie⁴¹.

John Finnis, analizując te sytuacje, przywołuje nauczanie św. Tomasza z Akwinu, który wskazywał, iż człowiek niejednokrotnie dokonuje wyboru i oceny racjonalnej w opozycji do tego, co czuje lub czego aktualnie pragnie w sensie emocjonalnym. W rozumieniu św. Tomasza człowiek po ocenie racjonalnej prawdziwego dobra jest w stanie podjąć działanie wbrew satysfakcji i pragnieniu emocjonalnemu. Jako przykład św. Tomasz wskazywał osobę Jezusa i Jego zmagania w ogrodzie Oliwnym⁴².

Proces wybierania i decydowania obejmuje zdolność do oceniania zdarzeń i doświadczeń życiowych. B. Lonergan opisuje tę rzeczywistość, wyróżniając cztery operacje: doświadczenie, rozumienie, ocenianie i decydowanie. Zaznacza także, że

³⁸ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 123-124.

³⁹ Zob. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, cap. 3, New York 1953. Podaję za: L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁰ Zob. A. Bissi, *Il battito della vita*, dz. cyt., s. 255.

⁴¹ Zob. M. Nikić, *Formazione alla maturità affettiva alla castità*, w: *Fissatolo lo amò. Psicologia della vocazione nell'età giovanile*, cur. F. Imoda, Milano 1996, s. 103.

⁴² Zob. J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford [England]–New York 1998, s. 74-76.

powyższe cztery operacje są zarówno świadome, jak i intencjonalne – ponieważ zmierzają do odpowiedzi, co się dzieje podczas aktu poznawania i jakie stosunki wiążą ów akt z jego przedmiotem⁴³.

Poziom empiryczny, który jest dostępny naszym zmysłom, możemy zobaczyć, poczuć i dlatego posiadamy wyobrażenia na jego temat. Następnym poziomem jest operacja intelektualna, podczas której zadajemy sobie pytania i próbujemy zrozumieć to, czego doświadczamy. Proces rozumienia jest jakby wykraczaniem poza doświadczenie. Na poziomie racjonalnym następuje pewna klasyfikacja i ocena naszych danych. Dlatego na poziomie oceniania jednostka dokonuje ewaluacji pod kątem prawdy, fałszu, klarowności lub przypuszczenia. Na ostatnim, czwartym, poziomie – związanym z odpowiedzialnością – następuje moment decyzyjny, moment podjęcia aktywności w stosunku do celów i ideałów, które człowiek określa. Aktywność na każdym poziomie prowokuje pytania, a te z kolei prowadzą do lepszego zrozumienia, które wyraża się coraz głębszym i pełniejszym wglądem⁴⁴.

Osiągnięcie świadomej intencjonalności zakłada, według B. Lonergana, różne formy autotranscendencji. Ocena faktów i zdarzeń pociąga za sobą transcendencję poznawczą, która jest owocem nieograniczonych pytań, jakie człowiek może sobie stawiać w procesie poznawania rzeczywistości. Przejście od oceny faktów do oceny wartości danej rzeczywistości opiera się na moralnej transcendencji, w ramach której człowiek wybiera i decyduje według tego, co jest słuszne, nie zaś jedynie przyjemne i satysfakcjonujące. W rezultacie pełna moralna autotranscendencja znajduje swoje dopełnienie nie tylko poprzez poznanie, ale też przez działanie⁴⁵.

2.1.3. ROLA JA W PROCESIE AUTOTRASCENDENCJI

Pojęcie *ja* stało się przedmiotem poszukiwań i badań w perspektywie psychologii głębi, psychologii społecznej i psychologii rozwojowej. Rozpoznania poczynione w tych dziedzinach były z kolei inspiracją do poszukiwań w zakresie osobowości, neuropsychologii i psychiatrii⁴⁶.

Niezależnie, czy studium nad *ja* będzie się odbywało z perspektywy psychologii głębi, psychologii społecznej czy psychologii rozwojowej, można wyznaczyć dwa zasadnicze podejścia do omawianej kwestii. Jedno przyjmuje *ja* jako rzeczywistość całościową, stabilną, która unifikuje i przetwarza wszystkie swoje doświadczenia i doznania i bez której to nie można zrozumieć siebie samego. Drugie podejście jest skoncentrowane na poszczególnych aspektach *ja* przejawiających się w określonych

⁴³ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 14-20.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 9-10.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 38.

⁴⁶ Zob. J.A. Holstein, G.F. Gubrium, *The Self We Live By. Narrative Identity in a Postmodern World*, New York–Oxford 2000; Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, traduz. R. Rini, Milano 1993; *The Social Self. Cognitive, Interpersonal and Intergroup Perspectives*, eds. J.P. Forgas, K.D. Williams, New York–London–Hove 2003; *Ja i tożsamość. Perspektywa psychologiczna*, red. A. Tesser, R.B. Felson, J.M. Suls, tłum. A. Karolczak, Gdańsk 2004.

sytuacjach relacyjnych i społecznych, jak np. świadomość siebie, poznanie siebie, zaufanie do siebie, zrozumienie siebie lub samorealizacja itp.⁴⁷

W teorii przedstawianej w niniejszej pracy *ja* i jego charakterystyka są punktem wyjścia do rozumienia różnych form transcendencji. Przekraczanie siebie jest bowiem możliwe, kiedy człowiek potrafi określić samego siebie i umie odpowiedzieć na pytanie, kim jest.

2.1.3.1. Pojęcie *ja* w antropologii powołania chrześcijańskiego a inne ujęcia

Na wstępie istotne wydaje się określenie terminologii dotyczącej pojęć *ja* i *self*. Oba bowiem są używane w antropologii powołania chrześcijańskiego⁴⁸.

We współczesnej psychologii istnieje pewne zamieszanie w związku z pojęciami *ja* i *self* (ang. 'jażń', 'ja'). *Ja* jest rozumiane przez większość autorów od czasów Z. Freuda jako element aparatu psychicznego złożonego z *id*, *ego* i *superego*. To bowiem, co do nas dociera, jest odbierane i przetwarzane w specyficzny sposób. Jak zaznacza Andrzej Kokoszka, struktury, które kierują wspomnianymi procesami, są złożone i w pewnych sytuacjach ten sam bodziec zewnętrzny może wywoływać różne intrapsychiczne reakcje. Wydaje się zatem, że w naszej psychice istnieją konflikty pomiędzy częściami aparatu psychicznego, który nią kieruje. Ten sam bodziec może wywoływać pożądanie lub zostać oceniony jako naganny lub upragniony. Dlatego – idąc za Z. Freudem – większość autorów przyjmuje istnienie w człowieku *id* (pragnienia, popędy), *superego* (ocena krytyczna) oraz *ja* (*ego*), które jest w stanie obserwować omawiany wcześniej konflikt i próbować znaleźć rozwiązanie⁴⁹.

Zaprezentowany model został wprowadzony przez Z. Freuda i potem wzbogacony przez jego następców o inne umowne struktury, które ułatwiają

⁴⁷ Zob. *Handbook of Self and Identity*, eds. M.R. Leary, J.P. Tangney, New York–London 2003, s. 12. Podobny opis możemy znaleźć u Philipa Zimbarda, który stwierdza, że badacze *ja*, interesując się jego różnymi aspektami, interpretują je zgodnie z podejściem idiograficznym lub nomotetycznym. Podejście idiograficzne jest skoncentrowane na osobie, skupia się na tym, w jaki sposób unikatowe aspekty osobowości jednostki tworzą zintegrowaną całość. Podejście to zakłada, że cechy i zdarzenia nabierają odmiennego znaczenia w życiu różnych ludzi. Dlatego ważne jest w tym podejściu tworzenie psychologicznej biografii danego człowieka opartej na rozmaitych źródłach. Natomiast podejście nomotetyczne jest skoncentrowane na zmiennych – przy założeniu, że te same cechy czy wymiary osobowości stosują się do każdego w ten sam sposób. Ludzie różnią się zatem stopniem, w jakim posiadają daną własność. Dlatego w metodzie nomotetycznej poszukuje się związków między różnymi cechami osobowości w populacji ogólnej. Zob. Ph.G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, tłum. E. Czerniawska [i in.], Warszawa 1999, s. 520.

⁴⁸ We włoskich wydaniach prac Rulli występuje termin „*io*” („*ja*”) (zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 447), natomiast w wersji angielskiej stosowane jest słowo „*self*” (zob. tenże, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 35-37). Niemniej w wydaniach włoskich niektórych innych autorów używa się pojęć *io* (*ja*) oraz *sé* (*self*) zamiennie jako synonimów. Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 288-291; H. Zollner, *Il Sé – contenuto, processi, mistero*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁹ Zob. A. Kokoszka, *Psychoanalityczne ABC*, Kraków 1999, s. 23.

zrozumienie przeżyć człowieka. W naszym kontekście najważniejsze okazuje się określenie *self*, ponieważ bywa ono często utożsamiane z *ja* lub odróżniane od tego pojęcia. *Self* oznacza znajdujący się w naszej psychice obraz siebie, który kształtuje się od samego początku życia człowieka. Poznanie to dokonuje się w sposób charakterystyczny dla poszczególnych etapów rozwoju⁵⁰.

W związku z takim pojmowaniem *self* niektórzy uznają, że jest ono reprezentacją psychiczną, która kształtuje się ciągle w interakcji ze środowiskiem. Zatem *self* jest niejako zatopione w *ego* i oznacza strukturę nieciągłą, wciąż kształtowaną i podlegającą zmianom w sytuacjach nieustannych interakcji społecznych. Roy Schafer stwierdza, że choć często pragniemy podtrzymać złudzenie ciągłego i spójnego *self*, w rzeczywistości wszyscy składamy się z wielu nieciągłych *self*, które są nieustannie kształtowane i definiowane przez rzeczywiste i wyimaginowane relacje z innymi⁵¹.

L.M. Rulla jest w kwestii stosowania pojęcia *ja* i *self* nieco niekonsekwentny. Z jednej strony bowiem używa tych terminów zamiennie, z drugiej – dostrzega pewną różnicę między *ja* i *self*. Nie wchodzi tutaj w polemikę czy dyskusję z reprezentantami wielu szkół terapeutycznych, ale odnosi oba pojęcia do możliwości doświadczania transcendencji. W ujęciu L.M. Rulli *self* jest najbardziej świadomą częścią *ja*, która pozostaje odpowiedzialna za wolność i samoświadomość jednostki. Ograniczenie wolności i samoświadomości ogranicza działanie łaski na człowieka. Nawet jeśli łaska może przekraczać tego rodzaju ludzkie ograniczenia, to jednak zazwyczaj skutek jej działania dla człowieka jest uzależniony od stopnia świadomości *self*⁵².

Dla potrzeb naszej pracy będziemy posługiwali się terminami „*ja*” i „*self*” zamiennie, pamiętając o wskazanej przez L.M. Rullę różnicy. Zarówno L.M. Rulla, jak F. Imoda rozumieją *ja* (*self*) jako jednostkę odróżnioną od innych, skończoną i ograniczoną, ale jednocześnie dynamiczną ze względu na działające na nią siły

⁵⁰ Zob. tamże, s. 23-24. Por. „Terminu «*self*» używano [...] na różne sposoby. Freud posługiwał się terminem «*ego*» w znaczeniu, które obecnie konotuje termin «*self*». [...] Hartmann nadał terminowi «*ego*» znaczenie zespołu funkcji, które wydzielił z *self*. [...] Jacobson używała pojęcia *self* w odniesieniu do całej osoby, a reprezentacje *self* uznała za budulec struktur wewnątrzpsychicznych. Schafer wyróżnił trzy znaczenia pojęcia *self*: *self* rozumiane jako czynnik działający, jako miejsce i jako obiekt. Kohut zdefiniował *self* jako niezależny ośrodek motywacyjny. Inni (Meissner, Lichtenberg, Stern) stosowali ten termin w odniesieniu do doświadczenia poczucia *self* lub rozwoju *self* w świecie subiektywnym i w świecie wzajemnych relacji. W każdym razie *self*, rozumiane jako struktura psychiczna lub jako subiektywny punkt odniesienia, bliższe jest doświadczeniu niż pojęcia *id*, *ego* i *superego*” (B.E. Moore, B.D. Fine, *Self*, w: ciż, *Słownik psychoanalizy*, dz. cyt., s. 299). Por. też: G.O. Gabbard, *Psychiatria psychodynamiczna w praktyce klinicznej*, tłum. M. Cierpisz, Kraków 2009, s. 50; A.M. Ravaglioli, *Psicologia*, Casale Monferrato 1992, s. 81; K. Drat-Ruszczak, *Teorie osobowości – podejście psychodynamiczne i humanistyczne*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2: *Psychologia ogólna*, dz. cyt., s. 631.

⁵¹ Zob. R. Schafer, *Narrative of the Self*, w: *Psychoanalysis. Toward the Second Century*, eds. A.M. Cooper, O.F. Kernberg, E.S. Person, New Heaven 1989, s. 153-167.

⁵² Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 168. Tę wzajemną zależność pomiędzy wolnością a łaską określił William Meissner, który wskazywał, iż wolność jest warunkiem działania łaski w człowieku, zdolnością do jego transcendencji. Łaska z kolei jest warunkiem ludzkiego wzrostu w wolności. Zob. W.W. Meissner, *Foundations for a Psychology of Grace*, New York 1966, s. 121.

motywacyjne oraz otwartą na przeżywanie coraz większej wolności prowadzącej do autotranscencji⁵³.

Wydaje się zatem, iż rozumienie *ja* w antropologii powołania chrześcijańskiego ma podwójne znaczenie w kontekście autotranscencji. Z jednej strony koncepcja ta jest bliska podejściu psychodynamicznemu (psychologii głębi), gdzie *ja* posiada swoją tożsamość, która jest rozumiana jako świadomość różnicy między *ja* i innymi, między *ja* i światem zewnętrznym. *Ja* jest jednostką, która posiada swoją historię, ciągłość i kierunek rozwoju. Dlatego człowiek tożsamy jest stabilny i przewidywalny niezależnie od środowiska, w jakim się znajdzie. Jego emocjonalność, sposób myślenia i zachowanie prezentują określony stopień powtarzalności i podobieństwa⁵⁴. *Ja* posiada zdolność do przystosowania się, prawidłowego testowania rzeczywistości poprzez używanie dojrzałych mechanizmów obronnych. W procesie dojrzewania i wzrostu *ja* rozwija się w toku procesów uczenia się i doświadczania. Wymaga to, zdaniem Freda Pine'a, jednego spójnego określonego *ja*, które będzie mogło konfrontować się z rzeczywistością i być zdolne do adaptacji w różnych sytuacjach społecznych. Jest to jednak to samo *ja* prezentujące się w różnych sytuacjach społecznych w sposób zaadaptowany⁵⁵.

Z drugiej strony *ja* będące w procesie rozwoju nie jest czymś rozwijającym się niezależnie od wpływów otoczenia. Rozwój *ja* zależy od relacji z osobami znaczącymi i od stosunku do wartości przez te osoby reprezentowanymi. Zdobyte w procesie rozwojowym wewnętrzne wzorce relacji nie zostają wchłonięte lub całkowicie zmienione w okresie życia dorosłego, lecz mają one wpływ na późniejsze decyzje człowieka i jego sposób realizowania transcendencji⁵⁶.

W tym kontekście warto wspomnieć o teorii relacji z obiektem, gdyż klasycy tego podejścia (zwłaszcza O.F. Kernberg) mieli wpływ na myśl L.M. Rulli i jego współpracowników w formułowaniu ich własnej teorii. Przy tym sam L.M. Rulla używał teorii relacji z obiektem w celu zrozumienia psychopatologii, która może

⁵³ Zob. H. Zollner, *Il Sé – contenuto, processi, mistero*, dz. cyt., s. 89-90.

⁵⁴ Zob. E. Jacobson, *The Self and the Object World*, New York 1984, s. 23. Por. „Siły działające w jego (pacjencie) osobowości stanowią organiczną całość, w której każdy element jest powiązany z innymi elementami. Dlatego żadnego z nich nie można zmienić, nie powodując zmian w całej strukturze” (K. Horney, *Autoanaliza*, tłum. A. Gomola, Poznań 2000, s. 100).

⁵⁵ Zob. F. Pine, *Drive, Ego, Object, and Self. A Syntesis for Clinical Work*, New York 1990, s. 34.

⁵⁶ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 201. Por. „Powstanie wielu zróżnicowanych środowisk ma duży wpływ na style zachowań. Jednostka musi więc sprostać nie tylko określonym przez pewne ogólne standardy zachowań w sytuacjach codziennych wymogom interakcji w miejscach publicznych, ale przy tym zachować się odpowiednio do wielu różnorodnych sytuacji i miejsc. [...] Fakt ten skłania wielu autorów do formułowania tezy, że tożsamość jednostki rozpada się na szereg różnych sytuacyjnych tożsamości, którym brak wewnętrznej osi tożsamości *ja*. Z pewnością jednak, co potwierdza całe mnóstwo badań nad tożsamością jednostki, tak nie jest. Jednostka zachowuje normalnie spójną tożsamość dzięki temu, że jej sposób bycia w różnych sytuacjach interakcyjnych pozostaje względnie stały i niezmienny” (A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2012, s. 139).

oddziaływać na motywację i tym samym może ograniczyć lub całkowicie zablokować możliwość transcendencji⁵⁷.

Teoria relacji z obiektem obejmuje zbiór dosyć luźno powiązanych psychodynamicznych i psychoanalitycznych modeli motywacji i funkcjonowania człowieka, zgodnie z którymi internalizacja wczesnych wzorców tworzenia relacji jest zasadniczym aspektem psychologicznego rozwoju, przy czym termin „obiekt” nie oznacza tylko osoby, z którą podmiot jest w relacji. Termin „obiekt wewnętrzny” odnosi się do reprezentacji lub obecności innych, idei w umyśle podmiotu⁵⁸.

W paradygmacie psychodynamicznym struktury psychiczne *ja* są stałymi wzorcami psychologicznego funkcjonowania, które w sposób powtarzalny i przewidywalny aktywizują się w określonych sytuacjach. Innymi słowy, psychologiczne struktury są czymś w rodzaju psychologicznych procesów, które można rozumieć jako skłonność do organizowania subiektywnego doświadczenia oraz zachowania w pewien przewidywalny sposób. Systemy motywacyjne, mechanizmy radzenia sobie ze stresem, wzory tworzenia relacji oraz procesy regulujące nastrój i kontrole impulsów są przykładami struktur psychologicznych. Natura i organizacja struktur psychologicznych danej jednostki jest zazwyczaj stabilna w czasie, chociaż może się zmieniać w wyniku dojrzewania, doświadczeń życiowych i skutecznego leczenia⁵⁹.

Jak zaznaczają współcześni autorzy, relacje ze zinternalizowanym obiektem stanowią budulec struktur psychologicznych i pełnią funkcję organizatorów motywacji i zachowania: „Te składowe cegiełki są jednostkami stworzonymi z reprezentacji *self* i reprezentacji innego, które łączy afekt związany z popędem reprezentującym go. Te jednostki *self*, innego oraz afekt je łączący tworzą diadę relacji z obiektem. Warto zauważyć, że *self* i obiekt w diadzie nie są ani dokładnymi reprezentacjami rzeczywistych interakcji z przeszłości – są raczej reprezentacjami *self* i innego, tak jakby były one doświadczane i internalizowane w konkretnych, naładowanych emocjonalnie chwilach podczas wczesnego rozwoju, a następnie przetwarzane przez siły wewnętrzne takie jak emocje pierwotne i fantazje”⁶⁰.

Wydaje się zatem, że *ja* w teorii psychodynamicznej jest zbiorem ciągłych i nieustannych diad spotkania *self* z obiektem. Charakterystyczne, że *ja* tworzy się zawsze w relacji do innego (człowieka, wartości, idei itp.). Teorie psychodynamiczne kładą szczególny nacisk na relacje we wczesnym dzieciństwie, wskazując je jako kluczowe. W trakcie bowiem rozwoju diady wewnętrzne powstają wielokrotnie na

⁵⁷ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 172-178. Por. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 238-242.

⁵⁸ Zob. E. Caligor, J.F. Clarkin, *An Object Relations Model of Personality and Personality Pathology*, w: *Psychodynamic Psychotherapy for Personality Disorders. A Clinical Handbook*, eds. J.F. Clarkin, P. Fonagy, G.O. Gabbard, Washington 2010, s. 6.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 7.

⁶⁰ F.E. Yeomans, J.F. Clarkin, O.F. Kernberg, *Psychoterapia skoncentrowana na przeniesieniu w leczeniu zaburzeń osobowości borderline. Podręcznik kliniczny*, Kraków 2015, s. 22.

kanwie intensywnych przeżyć emocjonalnych. Stają się one prototypami przeżywania przez osobę samego siebie i innych⁶¹.

2.1.3.2. Treść *ja*

Istotnym elementem działania człowieka jest analiza jego struktury intrapsychicznej⁶² – szczególnie wtedy gdy pragniemy zrozumieć jego motywacje i realizowanie przezeń planów i ideałów. Motywacje człowieka i jego zdolność do autotranscendencji można zrozumieć, przyglądając się temu i analizując, co stanowi tło dla podejmowanych przez jednostkę decyzji i określonych wyborów. Treść *ja* bowiem będzie wskazywać na te elementy, które osobę popychają do takiego, a nie innego działania⁶³.

2.1.3.2.1. Potrzeby człowieka

Potrzeby istnieją na wszystkich poziomach życia człowieka, czyli na poziomie fizjologicznym, psychicznym i racjonalno-duchowym. Z punktu widzenia naszej pracy istotne wydaje się stwierdzenie, że potrzeb nie można sprowadzić jedynie do aspektu braku, ale obejmują one także tendencje ku wzrastaniu, rozwijaniu samego siebie.

Jak zaznacza Leonardo Ancona: „Cała współczesna psychologia mówi faktycznie o tendencji normalnego człowieka do nieustannego łamania swojej równowagi homeostatycznej, ażeby podejmując ryzyko i doświadczając niepewności, osiągać nowe mety, które kończą się inną, czasową równowagą na wyższym poziomie. Wszystko to zdaje się ukazywać w funkcjonowaniu motywacji na płaszczyźnie poznawczej i wartościującej, właściwym miejscu, w którym działa zasada ekspansji”⁶⁴.

Na przestrzeni lat pojawiły się liczne teorie i autorzy, którzy starali się kłaść nacisk na znaczenie pragnienia rozwoju i którzy odrzucali rozumienie potrzeby tylko jako zaspokajania bodźców fizjologicznych i redukcji napięcia, np. Heinz Hartmann, Abraham H. Maslow, Harry Harlow, G. Allport. Jak wskazują A. Cencini i A. Manenti, wielu spośród wyżej wymienionych autorów, a także innych podkreślało jedną bądź drugą potrzebę jako szczególnie ważną, nie uwzględniając całej gamy potrzeb na

⁶¹ Zob. tamże, s. 25. Pomimo że istnieją różnice w sposobach opisywania i akcentowania znaczenia i okresu, w jakim relacje wywierają wpływ na nasze życie, we wszystkich współczesnych koncepcjach psychodynamicznych przypisuje się im najwyższą wagę w rozwoju *ja* i jego tożsamości. Zob. E. Caligor, O.F. Kernberg, J.F. Clarkin, *Handbook of Dynamic Psychotherapy for Higher Level Personality Pathology*, Washington–London 2007, s. 4-5.

⁶² Jak wskazuje wielu autorów, termin „*ja*” bywa używany zamiennie w funkcji synonimu określeń człowiek lub osoba, osobowość oraz odpowiednik struktury dynamicznej *ja* jako poznającego podmiotu i mnie jako obiektu poznania. Zob. H. Zollner, *Il Sé – contenuto, processi, mistero*, dz. cyt., s. 79-80; *Handbook of Self and Identity*, dz. cyt., s. 6-8; L. Mannetti, *Psicologia sociale*, Roma 2002, s. 153-154.

⁶³ Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psicologia a formacja*, dz. cyt., s. 67.

⁶⁴ L. Ancona, *La psicoanalisi*, Brescia 1970, s. 204-205 [tłum. własne].

pozostałych płaszczyznach. Z kolei Henry Murray dostrzegał, że niektóre z potrzeb mają większe znaczenie w obszarze psychospołecznym i racjonalno-duchowym i stąd można je uważać za powszechne, stanowiące część ludzkiej natury⁶⁵.

Murray był przekonany, że istnieje pewna stała grupa potrzeb, które są reprezentatywne dla wszystkich. Lista potrzeb H. Murraya (kilkakrotnie modyfikowana) nie dotyczy określonej grupy czy stanu społecznego, ale według autora może być reprezentatywna dla każdego człowieka⁶⁶. Dlatego potrzeby mogą być kreatywne, kiedy służą do tworzenia i zdobywania nowych rzeczy, negatywne, gdy służą do unikania sytuacji czy rzeczy nieprzyjemnych, świadome lub nie ze względu na stopień uświadomienia sobie tendencji działających aktualnie w człowieku, konkretne lub rozproszone – zważywszy na stopień określenia celu działania⁶⁷.

Koncepcja H. Murraya była bliska założeniom Z. Freuda i jego modelowi podziału psychiki na trzy instancje: *id*, *ego*, *superego*. Przy tym Murray zwracał szczególną uwagę na *id* jako źródło i motywacji działań, i zachowań człowieka. Uważał zatem, że potrzeby motywują i są tendencjami do działania i osiągnięcia celów. Sugerował wprowadzenie zestawu potrzeb, gdyż są one związane z licznymi celami, jakie człowiek stawia sobie w życiu⁶⁸.

Według H. Murraya „potrzeba jest konstruktem (wygodną fikcją lub hipotetycznym pojęciem), który oznacza siłę [...] działającą gdzieś w mózgu, siłę organizującą percepcję, apercpcję, myślenie, napęd do działania i działanie, po to, by zmienić w określonym kierunku istniejącą, niezadowolającą sytuację. Potrzeba jest bezpośrednio sprowokowana przez jakiś wewnętrzny proces [...], ale częściej (w stanie gotowości) przez zaistnienie jakiegoś skutecznego napięcia”⁶⁹.

Potrzeby wpływają na sposób percepcji, interpretacji, uczucia zaś na działanie, jakie człowiek podejmuje. H. Murray określał działanie czy zaistnienie poszczególniej potrzeby na podstawie czterech elementów: obserwacji wewnętrznego stanu człowieka, postrzegania przez niego zewnętrznej sytuacji, postawienia sobie celu lub zadania, określenia sposobu działania i rozpoznania budzących się w związku z tym emocji⁷⁰.

⁶⁵ Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 70-72.

⁶⁶ Do podobnego wniosku doszedł np. Amitai Etzioni, który na podstawie wieloletnich badań twierdził, że istnieje obszar osobisty, w którym każdy potrzebuje opieki, ciepła, uznania swojego statusu itp. Autor badał różne osoby w odmiennych kulturach i według niego potrzeby tego typu istnieją zawsze, chociaż mniej lub bardziej akceptowane w poszczególnych środowiskach czy kulturach. Zob. A. Etzioni, *Basic Human Needs, Alienation and Inauthenticity*, „American Sociological Review” 33 (1968), iss. 6, s. 870-885.

⁶⁷ Zob. H.A. Murray, *Exploration in Personality. A Clinical and Experimental Study of Fifty Men of College Age*, New York 1938, s. 111-115. Por. tenże, *Toward a Classification of Interaction*, w: *Toward a General Theory of Action*, eds. T. Parsons, E.A. Shils, Cambridge [Massachusetts] 1954, s. 447-450. Podaję za: S.R. Maddi, *Personality Theories. A Comparative Analysis*, 6th ed., Pacific Grove 1996, s. 56.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 50-51.

⁶⁹ H.A. Murray, *Exploration in Personality*, dz. cyt., s. 123-124 [tłum. własne]. Cyt. za: S.R. Maddi, *Personality Theories*, dz. cyt., s. 53.

⁷⁰ Zob. H.A. Murray, *Toward a Classification of Interaction*, dz. cyt., s. 456-463. Podaję za: S.R. Maddi, *Personality Theories*, dz. cyt., s. 53.

W swojej koncepcji H. Murray rozumiał potrzeby jako konstrukt dynamiczny i jego pojawianie się wiązało z odpowiednio odczuwaniem braku, chęcią zbliżenia lub unikania. Odczuwanie tych stanów według Murraya jest powodem powstawania napięcia, które prowadzi i pobudza do działania, aby zmniejszyć stan wewnętrznej frustracji i osiągnąć satysfakcję⁷¹.

L.M. Rulla, korzystając z prac H. Murraya, definiuje potrzeby w następujący sposób: „Potrzeby psychiczne to wrodzone tendencje do działania, wynikające z pewnego braku w organizmie człowieka lub rodzące się z jego naturalnych, wewnętrznych możliwości, które szukają aktualizacji”⁷².

Jest zatem przyjęte w teorii antropologii powołania chrześcijańskiego, że potrzeby są tendencjami wrodzonymi, które same z siebie nie prowadzą do działania. Działanie bowiem jest poprzedzone konkretną decyzją, aby je podjąć. Potrzeba psychiczna stoi u początku podejmowanego działania jako przeżywanie napięcia związanego z brakiem, niedoborem albo chęcią szukania realizacji i aktualizacji jakiegoś dobra⁷³.

Potrzeba jest rozumiana jako tendencja do postępowania. Oznacza to pewnego rodzaju energię psychiczną, bez której osoba nie mogłaby wykonać żadnej czynności – czy to zewnętrznej, czy też wewnętrznej. Chociaż sama potrzeba, jak wskazuje M. Arnold, jest tylko tendencją, czyli sama w sobie nie wystarczy do zainicjowania działania⁷⁴. Tak rozumiana potrzeba jest bardzo plastyczna, gdyż zawiera w sobie wrodzone ukierunkowanie, które jednak nie przesądza o konkretnym działaniu i które można wyrazić w wielorakiej ilości form. Potrzeba ponadto pozwala kształtować się poprzez sytuacje, doświadczenia, procesy poznania itp. Człowiek bowiem w swym

⁷¹ Zob. H.A. Murray, *Toward a Classification of Interaction*, dz. cyt., s. 445. Podaję za: S.R. Maddi, *Personality Theories*, dz. cyt., s. 53.

⁷² L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 31 [tłum. własne]. Por. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 15. Warto zwrócić uwagę, że L.M. Rulla odróżnia potrzeby od instynktów, rozumiejąc drugie z wymienionych jako powiązane z procesami organicznymi i biologicznym funkcjonowaniem organizmu. Wydaje się, iż w tym zakresie podążał on za myślą O.F. Kernberga, który komentując teorię Freuda, twierdził, że ten ostatni odróżniał popędy od instynktów. Instynkty bowiem w ujęciu Freuda to struktury biologiczne, dziedziczne i działające ze zmiennym natężeniem, aktywowane przez czynniki psychologiczne lub środowiskowe. Jak zaznacza O.F. Kernberg, instynkty od czasów Freuda aż po najnowsze są traktowane jako wzorce zachowań nieznacznie zmieniające się u przedstawicieli poszczególnych gatunków. Popęd natomiast według Freuda miał charakter stałej psychologicznej siły napędzającej aktywność człowieka. Zob. O.F. Kernberg, *Związki miłosne*, dz. cyt., s. 31-32. Wydaje się zatem, że można przyjąć z pewnym uproszczeniem i nie analizując dokładnie procesu powstawania potrzeb i popędów, iż L.M. Rulla używa terminu „potrzeba” podobnie, jak to czynił Z. Freud, charakteryzując popędy. Freud bowiem przyjmował istnienie zasady przyjemności, czyli procesu pierwotnego, który popycha człowieka do natychmiastowego zaspokojenia pragnień, eliminując wszystko, cokolwiek mogłoby zerwać owo ścisłe następstwo potrzeby i działania Z. Freud wskazywał także na istnienie zasady rzeczywistości, czyli proces wtórny, który pobudza podmiot do konfrontacji z otaczającym go środowiskiem, wprowadzając element zastanawiania się, decyzji między potrzebą a działaniem. Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt. s. 69; Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, dz. cyt., s. 21-25.

⁷³ Zob. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 66.

⁷⁴ Zob. M.B. Arnold, *Emotion and Personality*, vol. 1: *Psychological Aspects*, dz. cyt., s. 177-178.

działaniu nie musi być automatycznie zdeterminowany przez potrzeby, ponieważ pomiędzy nimi a działaniem jest jeszcze decyzja o działaniu⁷⁵.

Z punktu widzenia transcendencji potrzeby są oceniane subiektywnie przez jednostkę i dlatego mogą stać w pewnej opozycji do tego, co jest obiektywnie ważne. Dlatego L.M. Rulla wskazywał na potrzeby jako na tendencje, które pozostają w opozycji do autotranscendencji, ponieważ człowiek szuka gratyfikacji, tego, co go aktualnie zaspokaja i wynagradza. Innymi słowy, zachowanie człowieka zgodnie z potrzebą może być podyktowane gratyfikacją, która zatrzymuje się tylko na ocenie subiektywnej i emocjonalnej⁷⁶.

Istotną rolę w procesie przeżywania i doświadczania intensywności potrzeb odgrywa stopień uświadomienia ich sobie. Wpływ nieświadomości na autotranscendencję będzie omawiany w dalszej części pracy. Tutaj pragniemy zauważyć wstępnie, że stopień uświadomienia sobie (lub nie) potrzeb wpływa na transcendencję. Jeśli bowiem osoba uświadamia sobie swoje potrzeby, to może podjąć działanie inne, np. zgodne z wartościami przez siebie wyznawanymi. Jeżeli jednak proces rozpoznawania potrzeb jest osłabiony, to mogą one w sposób nieświadomy wpływać na działanie człowieka. Brak uzmysłowienia sobie istniejących w osobie tendencji powoduje zazwyczaj, że podejmuje ona wybory, czynności czy też działania pod wpływem tego, co nieświadome⁷⁷.

Istotną cechą przeżywania potrzeb w kontekście autotranscendencji jest ich intensywność i świadomość ich doświadczania. Człowiek odczuwa w różnym stopniu intensywność określonych potrzeb, co jest związane z ich ważnością dla danej osoby. Stąd można mówić o tzw. centralności potrzeb, które mają szczególne znaczenie funkcjonalne dla danego człowieka i zajmują dominującą pozycję w jego życiu psychicznym. Potrzeby centralne mają też zazwyczaj szczególne znaczenie emocjonalne w sensie ich atrakcyjności lub silnej awersji, jaką powodują w konkretnym doświadczeniu jednostki⁷⁸.

Zdolność do transcendencji nie jest celem samym w sobie, ale zawsze pozostaje ostatecznie powiązana z realizacją dobra obiektywnego, w tym przypadku z realizacją powołania i z życiem zgodnym z Ewangelią. Stąd L.M. Rulla i jego współpracownicy dokonali oryginalnego podziału potrzeb. Z listy H. Murraya wybrali 14, które ich zdaniem mogą mieć szczególny wpływ na rozwój chrześcijańskiego powołania człowieka. Podzielono je następnie na 7 potrzeb rozbieżnych i 7 potrzeb neutralnych – ze względu na wartości ewangeliczne. Obecność pierwszych potrzeb może znacząco wpływać negatywnie na rozwój powołania, czyli tym samym przeszkadzać w autotranscendencji i ją ograniczać. Obecność pozostałych 7 potrzeb może wywierać

⁷⁵ Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 68-69.

⁷⁶ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 125.

⁷⁷ Zob. A.M. Ravaglioli, *Psicologia*, dz. cyt., s. 188.

⁷⁸ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 39. Por. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 72.

pozytywny wpływ na zdolność do przekraczania samego siebie. W takim rozumieniu potrzeby zawsze będą tworzyły opozycję do wartości⁷⁹.

2.1.3.2.2. Przeżywanie wartości

Wydaje się, że istnienie i konieczność posiadania wartości jako takich jest czymś niepodważalnym. Wartości są niezbędne, aby człowiek mógł zachować i ocalić swoje człowieczeństwo. W konkretnych sytuacjach bowiem są one aktywnymi elementami rzeczywistości ludzkiej i angażują człowieka w sferę określonych działań. Uznanie wartości narzuca konkretne powinności oraz konieczność danych zachowań. Wszelkie decyzje, dążenia, spory, konflikty międzyludzkie zakładają opowiedzenie się po stronie określonych wartości, a pozostanie obojętnym pod tym względem oznaczałoby rezygnację z wszelkich dążeń⁸⁰.

O konieczności budowania odpowiedniego systemu wartości, który jednocześnie uwzględniłby rozwój antropologiczny człowieka, wspomina papież Franciszek, pisząc: „Gdy proponujemy wartości, trzeba iść krok po kroku, czynić postępy na różne sposoby, w zależności od wieku i konkretnych możliwości osób, nie usiłując stosować sztywnych i niezmiennych metod. Cenny wkład psychologii i nauk pedagogicznych wskazuje na potrzebę procesu stopniowego w osiągnięciu zmiany zachowań, ale także, iż wolność wymaga ukierunkowania i bodźców, ponieważ pozostawiona sama sobie nie może zapewnić dojrzewania. Wolność umieszczona w konkretnym kontekście, realna, jest ograniczona i uwarunkowana”⁸¹.

Dojrzałe przeżywanie wartości zawsze zakłada wolność i dojrzałość, zarówno w sferze duchowej, jak i osobowej. Dojrzałość osobowa warunkuje bowiem dojrzałe przeżywanie wartości powołaniowych. Uwarunkowania psychiczne i uczuciowe mogą ułatwiać lub utrudniać realizację powołania chrześcijańskiego⁸². Wartości w

⁷⁹ Potrzeby rozbieżne to: potrzeba agresji, seksualna, doznania opieki i wsparcia, unikania urazu fizycznego, ekshibicjonizmu, poniżania się, unikania urazu psychicznego, neutralne zaś to: potrzeba przeciwdziałania, relacji międzyosobowych, poznania, dominacji, sukcesu, opiekuńczości, porządku. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 333-335.

⁸⁰ Zob. M. Gołaszewska, *Internalizacja wartości*, „Etyka” 16 (1978), s. 87. W rozwoju człowieka możemy również wyróżnić konieczności rozwoju sfery duchowej. Anna Gałdowa przyjmuje za Albertem Krąpcem istnienie *ja* (rozumianego ontologicznie i fenomenologicznie) różnego od tego, co *moje*, czyli aktów upodmiotowionych przez *ja*. Rozwój jednostki w tak rozumianej koncepcji dokonuje się na dwóch płaszczyznach i pozostaje w ścisłym związku z motywacjami i źródłami rozwoju charakterystycznymi dla danego poziomu. Poziom pierwszy wynika z potrzeb biologicznych i psychicznych *ja*. Rozwój następuje do momentu osiągnięcia przez jednostkę pełni możliwości fizycznych i psychicznych. Drugi poziom jest poziomem duchowym (noetycznym) i wiąże się bezpośrednio z wartościami pozostającymi poza człowiekiem oraz z powstaniem ich wewnętrznej reprezentacji. Siła sprawcza rozwoju na drugim poziomie nie tkwi w samym człowieku, ale w wartościach istniejących niezależnie od podmiotu. Człowiek, przyjmując wartości w sposób wolny, dostrzega konieczność ochrania wartości lub służenia jej nawet za cenę własnych niedogodności. Zob. A. Gałdowa, *Rozwój i kryteria dojrzałości osobowej*, „Przegląd Psychologiczny” 23 (1990), nr 1, s. 16.

⁸¹ AL 273.

⁸² Zob. K. Dyrek, M. Kożuch, K. Trojan, *Powołanie, rozeznanie i rozwój*, Kraków 1993, s. 15.

antropologii powołania chrześcijańskiego są zawsze ukazywane jako cele i środki nieodzowne w realizacji tegoż powołania. Samo deklarowanie wartości i chęć ich praktykowania, także tych najwyższych, nie oznaczają jeszcze przejawiania w życiu codziennym postaw opartych na wartościach. W sytuacji powołania chrześcijańskiego istotne pozostaje pytanie, na ile osoba jest w stanie zinternalizować wartości jako własne i pod ich wpływem przyjmować określone postawy będące wyrazem autotranscendencji⁸³.

Człowiek bowiem od swojego dzieciństwa jest motywowany przez to, co jest dla niego ważne, co zaspokaja jego potrzeby. Na samym początku rozwoju człowieka główną rolę w procesie motywacyjnym odgrywa ocena emocjonalna. Dopiero wraz z rozwojem motywy racjonalne, wartości obiektywne zyskują w życiu jednostki coraz większą wartość i znaczenie. Refleksja i samoświadomość rozwija się powoli – kiedy dziecko zaczyna rozumieć, że oprócz tego, czego pragnie lub czego chce uniknąć, aktualnie istnieje także inny świat zawierający wartości. Są to ideały posiadające wartość samą w sobie, wartość obiektywną⁸⁴.

Pojęcie wartości w antropologii powołania chrześcijańskiego zakłada, że człowiek jest zdolny do autotranscendencji, czyli dostrzeżenia obiektywnych wartości rzeczy jako takich. Oznacza to, iż autotranscendencja jest uzyskiwana przez nabycie świadomej intencjonalności⁸⁵.

Wartości w przeciwieństwie do potrzeb fascynują, przyciągają, inspirują. Potrzeby natomiast kierują się pewną koniecznością zaspokojenia i usatysfakcjonowania. Wartości odwołują się do wolnego ludzkiego wyboru i decyzji jednostki, by realizować to, co ją pociąga i pasjonuje. Dlatego też wartości będą obliżowały człowieka do nabywania coraz większej świadomości tego, czego pragnie, i wybierania ideałów w sposób wolny od przymusu⁸⁶.

Innymi słowy, można powiedzieć, że potrzeba należy do kategorii immanentnych, a wartość – do horyzontu transcendentnego. Ta ostatnia jest pojęciem transcendentalnym, gdyż odnosi się do obiektywności bytu, a nie do subiektywnej oceny jednostki. Tylko zatem człowiek jest zdolny do zamierzonej autotranscendencji. Jak określił to B. Lonergan w komentarzach dotyczących pism św. Tomasza z Akwinu: „Obiektywność prawdy intencjonalnie jest niezależna od podmiotu, a ontologicznie znajduje się tylko w podmiocie: *veritas formaliter est in solo iudicio*. W sposób zamierzony wykracza ona całkowicie poza podmiot, ale tak się dzieje dlatego, że podmiot jest zdolny do zamierzonej autotranscendencji”⁸⁷.

Inspirację dla L.M. Rulli w określeniu wartości stanowią prace Milтона Rokeacha, według którego wartości to trwałe, abstrakcyjne ideały osoby, dotyczące

⁸³ Zob. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 164.

⁸⁴ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 127.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 136. Por. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 35.

⁸⁶ Zob. A.M. Ravaglioli, *Psicologia*, dz. cyt., s. 183.

⁸⁷ B.J.F. Lonergan, *A Second Collection. Papers by B.J.F. Lonergan*, eds. W.F.J. Ryan, B.J. Tyrrel, London 1974, s. 3 [tłum. własne].

idealnych sposobów postępowania i idealnych celów-stanów egzystencji⁸⁸. Podążając za myślą cytowanego autora, L.M. Rulla dzieli wartości na ostateczne (docelowe) i instrumentalne (pośrednie). Pierwsze z nich odnoszą się do celu ostatecznego, jaki osoba chce osiągnąć w życiu. Wartości instrumentalne odnoszą się do koniecznych sposobów działania, poprzez które jednostka może osiągnąć cel ostateczny⁸⁹. Wartości docelowe i pośrednie wiążą się bezpośrednio z wartościami religijnymi służącymi do realizacji powołania. Dlatego L.M. Rulla uważa, że wartości docelowe to naśladowanie Jezusa Chrystusa i szukanie jedności z Bogiem. Wartości pośrednie to przede wszystkim rady ewangeliczne, które służą jako środki do realizacji wartości ostatecznych⁹⁰.

W kontekście naszej pracy wydaje się istotne, jakie wartości są wskazywane jako docelowe, gdyż decydują one o sposobie realizowania transcendencji. L.M. Rulla zauważa, że wartości można rozważać z punktu widzenia obiektywnego lub subiektywnego. Wartości obiektywne nie są stworzone przez człowieka, ponieważ stanowią wartość samą w sobie i mogą być przez człowieka odkrywane, a nie tworzone. Wartości subiektywne są to ideały bardziej lub mniej uwewnętrznione, które określają normy postępowania człowieka i są środkami umożliwiającymi mu osiągnięcie wartości obiektywnych⁹¹.

Ze względu na ważność wartości człowiek przeprowadza pewną selekcję tego, co ma dla niego większą wartość i co w związku z tym będzie chciał bardziej realizować w życiu. To, co jest ważne dla człowieka subiektywnie, czasem pozostaje w opozycji do tego, co jest ważne samo w sobie. Stąd obecność wartości w życiu człowieka ma różne postacie i może zostać przedstawiona w formie skali lub hierarchii⁹².

W antropologii powołania chrześcijańskiego można znaleźć podział hierarchiczny wartości Josepha de Finance'a. Na samym początku autor określa wartości naturalne, które z kolei dzieli na wartości zmysłowe, związane z odczuwaniem (przyjemność, zaspokojenie), oraz wartości biologiczne (np. zdrowie). Wartości te dotyczą ludzkiej natury i w większości są wspólne także dla zwierząt. Dążenie do nich nie określa jeszcze człowieka jako moralnego lub ukierunkowanego na Boga. Następnie J. de Finance wskazuje na wartości ludzkie, które odróżniają naturę człowieka od

⁸⁸ Zob. M. Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values. A Theory of Organization and Change*, San Francisco 1968, s. 156-178.

⁸⁹ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 40.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 70. Por. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 15.

⁹¹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 150. Wartości pomimo pewnego rodzaju podobieństwa różnią się od norm. Jak wskazują A. Cencini i A. Manenti, wartości określają osobisty styl bycia i w przeciwieństwie do norm nie są czymś instrumentalnym. Normy bowiem mogą określać kryteria postępowania lub dyscypliny w pewnych sytuacjach lub instytucjach. Stąd też wartości przewyższają konkretne działania czy sytuacje. Wreszcie wartości są czymś bardziej osobistym i wynikają z wewnętrznych przekonań. Normy zaś są przestrzegane ze względu na aprobatę społeczną. Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psicologia a formazione*, dz. cyt., s. 195. Por. M. Rokeach, *The Nature of Human Values*, New York 1973, s. 19.

⁹² Zob. A.M. Ravaglioli, *Psicologia*, dz. cyt., s. 178-179.

zwierzęcia. Nie pociągają one człowieka do autotranscendencji i realizowania dobra obiektywnego, raczej są nastawione na realizację, na przekraczanie siebie w sensie subiektywnym, są zaproszeniem do poszukiwania swojego sukcesu i rozwoju. Są to wartości: ekonomiczne, noetyczne (związane z wewnętrzną potrzebą szukania prawdy), estetyczne i artystyczne, społeczne, a więc wartości związane z nastawieniem na własny rozwój i specjalizację⁹³.

Wartość moralna – w hierarchii J. de Finance’a – jest wymieniona w liczbie pojedynczej, gdyż według autora człowiek realizuje poszczególne wartości moralne, które konfrontują go z jego wolnością i zdolnością do przekraczania siebie w określonych obszarach, aby realizować dobro moralne przeciwko złu. Wartość moralna jest wartością samą w sobie, jeśli bazuje na wolności człowieka i wzywa go do pewnego działania na rzecz realnego dobra. Na najwyższym poziomie można umieścić wartość religijną, która wskazuje na relację z Absolutem. W sensie subiektywnym wartość religijna wyraża się w praktykach religijnych, w podporządkowaniu się i zaufaniu Bogu. W sensie szerszym wartość religijna ma charakter autotranscendentny i totalny, tzn. dotyka całego człowieka i zaprasza go do przekraczania siebie w każdym wymiarze na rzecz relacji z Bogiem⁹⁴.

L.M. Rulla, wychodząc od prac J. de Finance’a, proponuje trochę inną wersję hierarchii wartości. Punktem odniesienia jest dla niego rodzaj autotranscendencji, do jakiego wzywają poszczególne wartości. Dlatego Rulla dzieli wartości na naturalne i autotranscendentne. Te pierwsze są związane z naturą człowieka i odnoszą się do poszczególnych obszarów rozwojowych, w ramach których osoba ludzka poszukuje rozwoju i doskonalenia, np. praca, zdrowie itp. Wartości autotranscendentne, moralne i religijne, angażują całego człowieka w doskonaleniu jego wolności i odpowiedzialności i przynoszą zobowiązanie do przekraczania siebie w kierunku dobra obiektywnego⁹⁵.

Wrażliwość na wartości moralne i religijne jest związana bezpośrednio z nawróceniem – moralnym i religijnym. B. Lonergan pierwsze określa jako zdolność do porzucenia i pozostawienia tego, co człowieka satysfakcjonuje. Nawrócenie moralne umożliwia realizowanie tego, co jest dobre samo w sobie. Staje się to możliwe nawet wówczas, jeśli realizowanie wartości łączy się z konfliktem z potrzebami, które dążą do samozaspokojenia. Wybór wartości moralnych jest związany z rozwojem autentyczności i zdolności do odrzucania własnej natychmiastowej gratyfikacji. Nawrócenie religijne natomiast wiąże się z miłością i całkowitym powierzeniem się, oddaniem i zaufaniem Absolutowi. Przy tym nie jest to jednorazowy akt, ale sytuacja dynamiczna, w której człowiek odczytuje historię swojego życia w relacji z Bogiem i coraz pełniej Mu się poddaje⁹⁶.

⁹³ Zob. J. de Finance, *Etica generale*, traduz. G. Modica, Cassano Murge 1984, s. 54-55.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 56-57.

⁹⁵ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 154.

⁹⁶ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 240-241.

Wartości są tutaj rozumiane jako transcendentne i transpersonalne. Zawsze wzywają do wyjścia poza siebie i poza własny krąg zainteresowań, aby realizując dobro obiektywne, osiągać jednocześnie własne subiektywne korzyści. W tym sensie są one wezwaniem do ciągłego starania się o doskonałość w sensie ewangelicznym: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48).

2.1.3.2.3. Postawy

L.M. Rulla, przyjmując koncepcję G. Allporta, definiuje postawę jako „stan mentalnej i nerwowej gotowości do podjęcia działania, wynikający z doświadczenia, mający dyrektywny (kierunkowy) i dynamiczny wpływ na działalność mentalną i fizyczną”⁹⁷. Powyższa gotowość do działania dokonuje się w ramach doświadczenia. Stąd gotowość do podjęcia działania może stanowić punkt wyjścia do procesu analizowania postaw i ich funkcji w życiu jednostki⁹⁸.

W podobny sposób wypowiada się M. Rokeach, często cytowany przez autorów antropologii powołania chrześcijańskiego. Twierdzi on, że postawa jest względnie trwałą strukturą i przekonaniem dotyczącym świata zewnętrznego i siebie samego lub sytuacji, które to struktura i przekonania predysponują osobę do odpowiedzi według określonych preferencji i sposobów⁹⁹.

Postawy kształtują się pod wpływem zdolności człowieka do oceny własnego doświadczenia. Takie ewaluacje, które każdy przeprowadza w trakcie swojego rozwoju, wielokrotnie się powtarzają i tworzą swoistą matrycę emocjonalną, stanowiącą podstawę do dyspozycji habitualnej i gotowości do odpowiedzi¹⁰⁰.

Postawa jest syntezą oceny emocjonalnej i racjonalnej. Osoba za pośrednictwem postrzegania ma kontakt z rzeczywistością i z jakimś doświadczeniem. Tym doświadczeniem (obiektem) może być osoba, rzecz, sytuacja realna lub wyimaginowana, terażniejsza lub przeszła. Ów kontakt pomiędzy osobą a rzeczywistością jest odczuwany intuicyjnie jako dobry, pociągający – lub zły,

⁹⁷ L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 39. Cyt. za: S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt., s. 31.

⁹⁸ Zob. W.J. McGuire, *The Nature of Attitudes and Attitude Change*, w: *The Handbook of Social Psychology*, vol. 3: *The Individual in a Social Context*, eds. G. Lindzey, E. Aronson, Reading [i in.] 1969, s. 142.

⁹⁹ Zob. M. Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values*, dz. cyt., s. 112. Por. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 15. Por. też: „Postawą wobec dowolnego obiektu (przedmiotu, zdarzenia, idei, innej osoby) nazywamy względnie stałą skłonność do pozytywnego lub negatywnego ustosunkowania się człowieka do tego obiektu” (B. Wojciszke, *Postawy i ich zmiana*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3: *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, red. J. Strelau, Gdańsk 2003, s. 79).

¹⁰⁰ Zob. G. Vittigni, *Dialettica dello sviluppo* [praca niepublikowana], Pontificia Università Gregoriana. Istituto di Psicologia, Roma 2003 [mps], s. 16. Postawy są to predyspozycje, za pomocą których jednostka dokonuje oceny określonej sytuacji, innej osoby, zdarzenia itp. jako kogoś/czegoś pożądanego lub niechcianego. Właśnie ta predyspozycja do oceny i szacowania jest kluczem do zrozumienia kształtowania się postaw. Zob. D. Katz, *The Functional Approach to the Study of Attitudes*, w: *Readings in Attitude Theory and Measurement*, ed. M. Fishbein, New York 1967, s. 459.

wzbudzający reakcje negatywne. Dlatego osoba postrzega daną rzeczywistość jako dobrą lub złą, czyli pożądaną lub zagrażającą. Ten moment prowokuje reakcję emocjonalną, która jest tendencją w kierunku czegoś ocenionego jako dobre lub skłonnością do unikania czegoś ocenionego jako odpychające¹⁰¹.

To doświadczenie emocjonalne M. Arnold nazywa pamięcią emocjonalną, która polega na tym, że emocja, raz przeżyta, następnym razem jest łatwiej doświadczana w podobnych okolicznościach. Na podstawie przeżytych wcześniej odczuć osoba spontanicznie i bezrefleksyjnie ocenia aktualnie doświadczaną sytuację¹⁰².

Przez powtarzanie nieustannej sekwencji: postrzeganie – ocena intuicyjna – emocja formuje się postawa emocjonalna. Nie wystarczy jedynie doświadczenie emocjonalne, niezbędne jest również jego powtarzanie. Należy także podkreślić, że postawa emocjonalna krystalizuje się szybciej i bardziej radykalnie nie tylko na podstawie powtarzalności, ale też w związku z intensywnością doświadczanych emocji oraz wieku osoby, która poddaje się reakcji w opisany sposób. Jak wskazuje Grazia Vittigni, im większa intensywność doświadczenia i niższy wiek dziecka, tym większe prawdopodobieństwo, że skonkretyzuje się postawa emocjonalna¹⁰³.

Ocena racjonalna natomiast jest procesem, który następuje jako refleksja nad postawą emocjonalną i nie opiera się wyłącznie na tym, co jest tylko pociągające lub odpychające. Proces ten powoduje pewien stały sposób rozumienia i oceniania doświadczenia oraz podchodzenia do określonych sytuacji w życiu¹⁰⁴.

Postawa rozumiana jako habitualna dyspozycja lub gotowość do działania wynika także z faktu wywierania wpływu przez dwie przeciwstawne siły wewnątrz samej osoby. Z jednej strony bowiem zaznacza się oddziaływanie wartości i nakazów, z drugiej – własnych potrzeb człowieka. W postawach może więc ujawniać się szczególne położenie osoby, która czerpie swoją energię i gotowość do działania z dwóch niezależnych i przeciwstawnych sił: wartości i potrzeb¹⁰⁵.

Można zatem stwierdzić, iż zarówno wartości, jak i potrzeby mogą oddziaływać w tym samym kierunku, mogą być zbieżne lub nie. Postawa może znajdować się pod wpływem dwóch przeciwstawnych biegunów, kiedy wartości i potrzeby działają w różnych kierunkach i do czego innego dążą. Wówczas postawa dysponuje jakby „swoją siłą”, która wynika w napięcia pomiędzy dwiema wspomnianymi przejawiającymi się i odczuwanymi siłami. Ta „własna siła” (jak nazywa się ją w antropologii powołania

¹⁰¹ Zob. M.B. Arnold, *Perennial Problems in the Field of Emotions*, w: *Feelings and Emotions. The Loyola Symposium*, ed. M.B. Arnold, New York–London 1970, s. 176. Por. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 53-54.

¹⁰² Zob. M.B. Arnold, *Perennial Problems in the Field of Emotions*, dz. cyt., s. 176-177. Por. też, *Emotion and Personality*, vol. 1: *Psychological Aspects*, dz. cyt., s. 186-189.

¹⁰³ Zob. G. Vittigni, *Dialettica dello sviluppo*, dz. cyt., s. 17.

¹⁰⁴ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 121-122.

¹⁰⁵ Zob. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 165.

chrześcijańskiego) jest tym, co inni badacze określają mianem postawy emocjonalnej, habitualnej predyspozycji lub gotowości do odpowiedzi¹⁰⁶.

Strukturę postawy można analizować również ze względu na jej użyteczność jako środka do osiągnięcia celu. Z przyjętej perspektywy postawę wolno rozpatrywać, biorąc pod uwagę elementy: poznawczy, afektywny i wolitywny¹⁰⁷. Komponent poznawczy jest rozumiany jako stosunek do obiektu zewnętrznego, który jest postrzegany i oceniany przez osobę. Zachodzące procesy są wówczas związane nieodłącznie z tym, jakie wyobrażenie i koncepcję ma poznający podmiot. Komponent afektywny dotyczy z kolei emocji, jakie obiekt wzbudza w jednostce. W zależności od tego, czy są one pozytywne czy negatywne osoba będzie zbliżać się do przedmiotu lub oddalać od niego. Element wolitywny wskazuje na inklinacje osoby i jej dążenie do obiektu. Żaden z tych trzech komponentów nie występuje osobno, lecz są one ze sobą w postawie powiązane i wzajemnie się przenikają. Niemniej William J. McGuire podkreśla, iż niemal wszyscy autorzy piszący na temat postaw pozostają zgodni co do centrum postawy, którym jest komponent afektywny¹⁰⁸.

W antropologii powołania chrześcijańskiego powyższy podział jest używany, choć w sposób nieco zmodyfikowany. Do elementu afektywnego, jako podstawowego i głównego, L.M. Rulla dodaje część wolitywną. Uważa on bowiem, że jest ważne, by rozważać element afektywny wspólnie z wolitywnym, gdyż tendencja do działania (element wolitywny) podąża natychmiast za elementem afektywnym. Dlatego dla L.M. Rulli centrum postawy stanowi element afektywno-wolitywny¹⁰⁹.

Istotnym aspektem modyfikującym wydaje się również stwierdzenie, którego używa M. Rokeach, wskazujące, że postawa jest związana nie tylko ze strukturą osobowości, ale także z procesem społecznym. Postawa pozostaje czymś zależnym od sytuacji, w jakiej znajduje się jednostka, nie zaś czymś zawieszonym w próżni. Jaką postawę przyjmuje osoba w określonym położeniu, jest uzależnione z jednej strony od tego, jak ocenia daną okoliczność, a z drugiej – jak ocenia dany obiekt. Można zatem powiedzieć, że postawa jest związana zawsze z obiektem w danej sytuacji (*object-within-a-situation*)¹¹⁰.

Innymi słowy, postawy są pewną strukturą, która jest połączona z systemem przekonań, ideałami dotyczącymi jakiejś sprawy, osoby itp. Dlatego też wyżej wspomniane komponenty postaw: poznawczy i emocjonalny, są aktywowane w określonych warunkach spotkania z pewnymi sytuacjami. Postawa jest odbiciem

¹⁰⁶ Zob. tamże. Postawy powiązane z potrzebami i wartościami można także przedstawić jako wyrażenie swojego *ja* idealnego lub *ja* aktualnego, o czym będzie mowa w następnym paragrafie.

¹⁰⁷ Zob. W.J. McGuire, *The Nature of Attitudes and Attitude Change*, dz. cyt., s. 153-157.

¹⁰⁸ Zob. tamże, s. 156.

¹⁰⁹ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 39. Por. M. Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values*, dz. cyt., s. 113. Element afektywny sprawia, że rzeczywistość zewnętrzna jest spostrzegana i natychmiast oceniana nie racjonalnym osądem, lecz bezpośrednim wrażeniem, które prowadzi do odsunięcia się od przedmiotu bądź do zbliżenia się do niego. Spostrzegany przedmiot na poziomie intuicyjnym zyskuje przypisywaną mu przez człowieka wartość dodatnią albo ujemną. Zob. A. Bissi, *Il battito della vita*, dz. cyt., s. 21.

¹¹⁰ Zob. M. Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values*, dz. cyt., s. 126.

doświadczeń z przeszłości (także w sferze nieświadomej), które są aktywowane w momencie doświadczenia nowej sytuacji¹¹¹.

2.1.3.3. Dialektyka funkcjonowania *ja*

Byt ludzki objawia się jako dialektyczny, biegunowy. Człowiek bowiem nigdy nie jest człowiekiem w pełni, ale dopiero staje się nim. Nie może powiedzieć jak Bóg: „Jestem, który jestem”, ale winien raczej mówić o sobie: jestem, który będę. U Boga bowiem zachodzi kongruencja między tym, co istnieje, a tym, co istnieć powinno. Natomiast u człowieka zawsze przeciwstawiają się sobie z jednej strony – byt, a z drugiej – możliwość i powinność. Ta rozbieżność i dystans między bytem a istotą cechuje ludzkie życie¹¹².

Omawianą dialektyczność można rozpatrywać jako powszechną cechę ludzkiego rozwoju, która nieustannie prowadzi do przekraczania przez człowieka jego własnych ograniczeń. W antropologii powołania chrześcijańskiego dialektyka jest związana z opisem struktury *ja*. Jest ona tutaj rozumiana jako system wyrażający prawa lub właściwości organizacyjne całości postrzeganej jako taka. Właściwości te (struktura) tłumaczą, dlaczego została zrealizowana taka, a nie inna treść¹¹³.

2.1.3.3.1. Rola i znaczenie napięcia w funkcjonowaniu jednostki

V.E. Frankl wskazywał na potrzebę wewnętrznego napięcia, która jego zdaniem jest wynikiem pragnienia i poszukiwania sensu w życiu. Życie człowieka zatem jest według niego przeciwieństwem homeostazy. Frankl uważał bowiem, że stan wewnętrznej równowagi jest niebezpieczny, gdyż można go utożsamić z apatią i brakiem dążenia do rozwoju. Dlatego tym, czego człowiek naprawdę potrzebuje, jest wewnętrzna walka, dążenie do osiągnięcia wartościowego celu czy realizacja swobodnie wybranego zadania¹¹⁴. Pragnienie osiągnięcia czegoś więcej, czegoś lepszego jest elementem konstruktywnym działania człowieka i niezbędnym dla ludzkiego rozwoju. Człowiek w działaniu potrzebuje przewodnika i dlatego też nieodzowny jest dystans, jaki go od niego dzieli. Przewodnik przestaje być potrzebny, gdy się go doścignie. Byt ludzki urzeczywistnia się w napięciu między tym, co jest, a tym, co powinno być, i napięcie to jest potrzebne. Człowiek bowiem nie istnieje po to, by być, ale po to, by się stawać¹¹⁵.

¹¹¹ Zob. Th.M. Newcomb, R.H. Turner, Ph.E. Converse, *Social Psychology. The Study of Human Interaction*, Lincoln 1969, s. 41-42.

¹¹² Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, Z.J. Jaroszewski, Warszawa 1998, s. 68.

¹¹³ Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 119.

¹¹⁴ Zob. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, dz. cyt., s. 47. Por. tenże, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, Warszawa 2010, s. 67.

¹¹⁵ Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 47.

W podobny sposób, z punktu widzenia egzystencjalnego, wypowiadał się Rollo May, który używał raczej terminu „niepokój” na określenie wewnętrznych dylematów człowieka. Cytował w tym zakresie Paula Tillicha, który z perspektywy filozoficznej określał dylemat ludzki jako ograniczoną wolność człowieka. Jednostka jest bowiem ograniczona, podlega śmierci, chorobom, ograniczeniom inteligencji, percepcji itp. Ale człowiek może też zarazem odnieść się do tych ograniczających go sił. Może być świadomy ich wpływu, może także wskazane siły selekcjonować, nadać im znaczenie itp.¹¹⁶ R. May opisuje napięcie w życiu człowieka jako poczucie bycia przedmiotem i podmiotem jednocześnie. W pierwszym przypadku jednostka czuje się zdeterminowana czasem, obowiązkiem, sytuacjami, do których musi się dostosować. Najczęściej używane słowa, jakie opisują powyższą sytuację, to: „musieć”, „nieprzekraczalny termin”, „trzeba” itp. W drugim przypadku człowiek traktuje siebie jako podmiot, który chce, pragnie, posiada swoją wolę i niezależność. Zatem istnieje, według R. Maya, napięcie pomiędzy tym, co muszę, a tym, czego chcę, pomiędzy dostosowaniem się a wolnym wyborem. Inaczej mówiąc, świadomość człowieka jest procesem oscylowania pomiędzy tymi dwiema sytuacjami. Rozwiązanie istniejącego dylematu nie da się sprowadzić do dążenia, aby być tylko podmiotem, nie biorąc pod uwagę ograniczeń i innych nakazów. Człowiek może jednak doświadczać obu stanów życia w ich dialektycznej zależności¹¹⁷.

Problem dialektyki złożoności ludzkiego istnienia dostrzegał także Carl R. Rogers, chociaż bardzo mocno akcentował on wolność i racjonalność wyboru człowieka: „Jestem przekonany, że udziałem współczesnego życia jest konfrontacja z paradoksem polegającym na tym, że człowiek jest z jednej strony złożoną maszyną, z drugiej strony, w innym wymiarze swojej egzystencji, człowiek jest subiektywnie wolny; osobisty wybór i odpowiedzialność stanowią wy tłumaczenie jego własnego życia. [...] To właśnie jest głęboki paradoks, z którym musimy się nauczyć żyć”¹¹⁸.

Dialektyka obejmuje także sprawy związane z przyszłością i teraźniejszością. William James jako pierwszy podkreślił podział na *ja* jako podmiot poznawczy i na *mnie* – jako formę poznawaną. Ponadto rozróżnił *mnie* jako formę aktualnie istniejącą i *mnie* istniejące w przeszłości. Z. Freud z kolei opisywał *ja* idealne jako *superego*, czyli normy przejęte nieświadomie od opiekunów, starszych i z aktualnie obowiązującej kultury i religii. Karen Horney, przyjmując podział Z. Freuda, akcentowała szczególnie rolę *ja* idealnego w powstawaniu stanów neurotycznych. Według niej dzieje się tak dlatego, iż *ja* idealne znajduje się w centrum uwagi i myśli, więc pragnienia, wyobrażenia danej osoby są skoncentrowane na tej części osobowości. Z kolei C.R. Rogers w psychologii humanistycznej ukazywał różnicę pomiędzy *ja* aktualnym i idealnym, a także – jak postrzeganie owej różnicy wpływa na ocenę samego siebie¹¹⁹.

¹¹⁶ Zob. R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1989, s. 201.

¹¹⁷ Zob. tamże, s. 14-16.

¹¹⁸ C.R. Rogers, *Freedom and Commitment* [odczyt wygłoszony w San Francisco State College 1963]. Cyt. za: R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, dz. cyt., s. 28.

¹¹⁹ Zob. H. Markus, P. Nurius, *Possible Selves*, „American Psychologist” 41 (1986), no. 9, s. 955.

Postrzeganiem *ja* w przyszłości – jako jeden z pierwszych autorów – interesował się Daniel Levinson. Dlatego wprowadził termin „sen” na oznaczenie wyobrażenia człowieka o jego przyszłości. Według Levinsona sny stanowią nieświadomą konstrukcję zawierającą wyobrazeniowe *ja*, które jest połączone i skojarzone z pragnieniami, aspiracjami i wartościami człowieka. W procesie rozwoju człowieka jego wyobrazeniowe *ja* staje się motywacją do realizacji planów na przyszłość. Jeszcze inni, np. Erik Erikson, połączyli wizję własnej przyszłości człowieka z poczuciem jego tożsamości. Poszczególne zachowania i działania ludzkie, również te związane z przyszłością, zdaniem Eriksona zawsze wynikają z poczucia tożsamości człowieka¹²⁰.

Inaczej dialektyka i jej rola są przedstawiane w psychologii społecznej. Podstawową cechą człowieka jest tu zdobycie świadomości siebie i swojego działania. Proces ten odbywa się za pośrednictwem dwojakiego rodzaju doświadczenia. Jedno stanowi praktyka codzienna, natychmiastowa i nieprzewidywalna, wynikająca z codziennych spotkań, zachowań, sytuacji itp. Drugim pozostaje sięganie do koncepcji i wyobrażeń nabytych i uwewnętrznionych, które stają się pewnymi wzorcami i schematami myślenia i zachowania. Te dwa typy poznania nieustannie wchodzą w interakcję, tworząc swoistego rodzaju dialektykę, napięcie pomiędzy doświadczeniem natychmiastowym a myśleniem abstrakcyjnym i refleksyjnym¹²¹.

Proces poznawania siebie jest, innymi słowy, procesem interakcyjnym między informacjami pochodzącymi z własnego doświadczenia obejmującego świat fizyczny i organiczny oraz relacje społeczne. Z kolei myśl racjonalna i analityczna wzbogaca pierwsze doświadczenie i rozumienie człowieka. Inaczej mówiąc, proces poznawania siebie zakłada istnienie świadomości swojej fizyczności oraz relacji społecznych wzbogaconych procesem myślenia refleksyjnego¹²².

Osoba – z jednej strony – doświadcza siebie w różnych sytuacjach bezpośredniego kontaktu. Z drugiej – informacja, którą otrzymuje w ramach interakcji, jest weryfikowana przez różnego rodzaju schematy, wyobrażenia, koncepcje, jakimi człowiek dysponuje niezależnie od aktualnego i bezpośredniego doświadczenia. Pomiędzy doświadczeniem bezpośrednim a refleksyjnym toczy się nieustanny dialog, który bywa zgodny lub opozycyjny w zależności od treści, które są ze sobą w interakcji. Oba doświadczenia, ich siła i wpływ na człowieka są uzależnione od stopnia adaptacji w środowisku¹²³.

W związku z przystosowaniem jednostki do środowiska Hazel Rose Markus i Paula Nurius zakładają, że wyobrażenia ideałów mają dwa cele. Z jednej strony – pragmatycznej – stymulują one do zmiany zachowań i szukania nowych lepszych rozwiązań adaptacyjnych w środowisku. Cele, jakie człowiek wyznacza sobie jako

¹²⁰ Zob. tamże, s. 956. C. O'Dwyer, jak już wspominaliśmy, stworzyła specjalny test projekcyjny *Imagining One's Future* ('wyobrażając sobie własną przyszłość') / *Maszyna Czasu*. Został on przedstawiony jako dysertacja doktorska w Instytucie Psychologii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Zob. Cáit O'Dwyer, *Imagining One's Future*, dz. cyt.

¹²¹ Zob. P. Scilligo, *La nuova sinfonia dei molti Sé*, Roma 2005, s. 66.

¹²² Zob. tamże, s. 67.

¹²³ Zob. B.E. Wolfe, *Knowing the Self. Building a Bridge from Research to Clinical Practice*, „*Journal of Psychotherapy Integration*” 13 (2003), iss. 1, s. 86.

ideały, mają znaczenie dla poprawy jakości działań i stanowią wsparcie w kreatywnym i twórczym działaniu. Z drugiej strony autorzy podkreślają kontekst społeczny i jego wpływ na *ja* możliwe, czyli idealne. Ideały *ja* indywidualnego nie mają sensu według nich, jeśli nie zostaną odniesione do społecznego kontekstu i działania. Ideały bowiem mogą się urzeczywistnić w grupie bądź ze względu na innego człowieka. Inaczej mówiąc, *ja* indywidualne może istnieć jako *ja* działające wśród innych¹²⁴.

W konsekwencji można zobaczyć dialektykę jako ciągły proces harmonizacji lub dysharmonizacji życia w człowieku. Polega to na tym, iż w każdym okresie swojego życia człowiek podlega wpływom różnych dynamizmów życiowych: pragnień, potrzeb, aspiracji, ambicji, wpływów otoczenia itp. Wszystkie one, zdaniem Adriana van Kaama, mogą pozostawać w danym momencie w harmonii lub dysharmonii. Człowiek został stworzony jako istota historyczna, w określonym czasie i przestrzeni. Dlatego też na danym etapie swojego życia należy się przyglądać, jak poszczególne dynamizmy współdziałają lub nie współdziałają ze sobą, w jakiej są konfiguracji. Innymi słowy, trzeba być świadomym, jak w aktualnym okresie życia poszczególne witalności życiowe ze sobą współpracują i czy są zgodne z celem podstawowym człowieka, jakim jest jego powołanie chrześcijańskie¹²⁵.

2.1.3.3.2. Napięcie pomiędzy *ja* aktualnym a *ja* idealnym

W pojęciu L.M. Rulli *ja* jest rozumiane w sensie jakościowym jako jednostka stabilna, która posiada w sobie dwie opozycyjne siły, dwie tendencje, jakimi dysponuje *self*. Jedna część, motywowana potrzebami, nakierowana jest na gratyfikację siebie i swoich pragnień (*self as transcended*), druga, *ja-self*, pozostaje nastawiona na wyjście poza siebie w kierunku wartości znajdujących się na zewnątrz jednostki (*self as transcending*). Istnieją zatem jakby dwie części tej samej całości, z których jedna jest ukierunkowana na subiektywne dobro jednostki, druga zaś poszukuje wartości obiektywnych i ewangelicznych wymagających porzucenia siebie. Te dwie tendencje nie są czymś stojącym w opozycji, ale stanowią swego rodzaju kontinuum¹²⁶.

Istnieje pewna wewnętrzna opozycja w człowieku, która wskazuje, że potrzebuje on zrozumienia i racjonalnego wytłumaczenia tego, co się w nim dzieje. Człowiek znajduje się nieustannie pod wpływem swoich zmysłów i potrzeb skłaniających go do natychmiastowych i szybkich reakcji. Z jednej strony odwołuje się do czegoś poza nim, do *uniwersum*, by zrozumieć swoją egzystencję, z drugiej – jest w centrum wydarzeń i podlega wpływom chwili tu i teraz¹²⁷.

B. Lonergan, opisując dialektykę *ja*, zastanawia się nad pojęciem wartości. Według niego, człowiek, stawiając pytania, zawsze szuka prawdziwego dobra, nie zaś abstrakcji. W tym kontekście, dążąc do prawdziwych wartości, człowiek może zadawać

¹²⁴ Zob. H. Markus, P. Nurius, *Possible Selves*, dz. cyt., s. 955.

¹²⁵ Zob. A. van Kaam, *Religion and Personality*, Denville 1980, s. 192.

¹²⁶ Zob. H. Zollner, *Il Sé – contenuto, processi, mistero*, dz. cyt., s. 90-91.

¹²⁷ Zob. B.J.F. Lonergan, *Insight*, dz. cyt., s. 498. Por. także, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 10.

sobie pytania o swoje działanie – o to, na ile jest ono trafne i właściwe na drodze poszukiwania tego, co jednostka faktycznie pragnie odnaleźć. Ponadto prawdziwe wartości konfrontują człowieka z tym, co aktualnie on posiada, niejako zmuszają do odpowiedzi, na ile jest to zgodne z tym, czego poszukuje¹²⁸. Dialektyka zatem wyraża się w napięciu pomiędzy *ja* idealnym a *ja* aktualnym. *Ja* idealne zawiera w sobie ideały osobiste, określa, kim chciałby człowiek być lub zostać. Drugim składnikiem *ja* idealnego są ideały, jakie człowiek przyjmuje od instytucji, z którymi łączy swoje życie.

Ja aktualne, nazywane czasem *ja* realnym, obejmuje potrzeby i pragnienia człowieka¹²⁹. Ta część jest dzielona w antropologii powołania chrześcijańskiego na trzy kolejne. *Ja* jawne to część świadoma, zawierająca cechy osobowości i zachowania, których człowiek jest świadomy i z których zdaje sobie sprawę (*present behaviour*). *Ja* ukryte (*latent self*) jest częścią nieświadomą, która często determinuje zachowanie i sposób bycia człowieka. Może zostać ona odkryta jedynie za pomocą instrumentów psychologii głębi. *Latent self* zawiera w sobie elementy takie, jak: potrzeby, emocje i konflikty, które nie są do końca uświadomione przez jednostkę. Ostatni element, *ja* społeczne (*social self*), obejmuje to, jak jednostka jest postrzegana przez innych i w jaki sposób wchodzi w relacje czy też przynależy do jakiejś grupy społecznej¹³⁰.

Człowiek zatem w antropologii powołania chrześcijańskiego jest rozumiany zgodnie z wizją antropologiczną fundamentalnie bipolarną (*visione antropologica fondamentalemente bipolare*). Osoba jest jednostką niepodzielną, ale zorganizowaną bipolarnie, dialektycznie. L.M. Rulla powołuje się przy tym na kilku autorów. Henri Ey uważa, że bipolarność wyraża się w napięciu pomiędzy świadomością i nieświadomością. Jest to ponadto manifestacja tożsamości człowieka. Bipolarność wskazuje na wewnętrzny świat osoby ją prezentującej¹³¹.

Dla Paula Ricoeura istnieją dwa systemy hermeneutyczne i dwa systemy symbolizowania, które wyrażają historię człowieka oraz jego aspiracje i dążenia. Dlatego każde działanie, każda ekspresja życia człowieka może być rozumiana jako intencja skierowana ku czemuś, komuś, ku jakiejś wartości. Wówczas osoba kieruje się ku jakiejś transcendencji, ku obiektowi, który ją motywuje i określa jej działanie.

¹²⁸ Zob. tamże, s. 36.

¹²⁹ W antropologii powołania chrześcijańskiego *ja* aktualne reprezentuje cechy, jakie osoba zna u siebie i jakie zazwyczaj na sposób stały przejawia w różnych sytuacjach życiowych. Podczas gdy wartości i postawy są predyspozycjami do działania, cechy wskazują na zdolność do działania. Cecha oznacza możliwość przełożenia predyspozycji na działanie. Zob. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 67. Por. „Cechy to uogólnione skłonności do działania, które ludzie posiadają w zróżnicowanym stopniu, nadają one spójność ludzkim zachowaniom w różnych sytuacjach i w różnym czasie” (Ph.G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, dz. cyt., s. 522-523). Por. też: J. Strelau, *Różnice indywidualne: opis, determinanty i aspekt społeczny*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2: *Psychologia ogólna*, dz. cyt., s. 658.

¹³⁰ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 14. Por. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 289-290; K. Dyrek, M. Kożuch, K. Trojan, *Powołanie, rozeznanie i rozwój*, dz. cyt., s. 19-20.

¹³¹ Zob. H. Ey, *Consciousness. A Phenomenological Study of Being Conscious and Becoming Conscious*, transl. J.H. Flodstrom, London 1978, s. 145-146.

Z drugiej strony motywacją może być impuls wewnętrzny, pragnienie, które skłania jednostkę do działania z powodu jej własnych pragnień czy korzyści¹³².

Istnieje również dialektyka w sposobie interpretowania i rozumienia symboli w życiu człowieka. Każda symbolika może bowiem być objaśniana jako wyraz regresji i powtarzania swojego dzieciństwa albo jako wyraz nowych możliwości i otwarcia na nowe perspektywy. Dlatego dla P. Ricoeura istnieje hermeneutyka regresywna i progresywna. Świadomość może interpretować rolę znaczących osób w życiu człowieka czy symbole jako wyzwania – by przekraczać, by podążać za tym, na co wskazują lub do czego zapraszają. Natomiast część nieświadoma może te same osoby lub symbole interpretować w znaczeniu czegoś skończonego, posiadającego określony czas i przemijającego. Dlatego P. Ricoeur zakłada, że świadomość interpretuje to, co się dzieje, jako zdarzenie, które coś mówi, natomiast nieświadomość określa coś jako fakt przeszły i już odbyty¹³³.

Dla K. Wojtyły z kolei istnieją w człowieku dwa dynamizmy potencjalności (możności). Człowiek, który działa, jest świadomym podmiotem działania, ale to, co się w człowieku dzieje, ma także charakter wegetatywny, czyli nieświadomiony. Dynamizmy człowieka zachodzą w nim na dwóch poziomach strukturalnych: psycho-emocjonalnym i wegetatywno-somatycznym. Człowiek przeżywa swoje doświadczenie na poziomie psychicznym i emocjonalnym oraz na poziomie wegetatywnym i somatycznym. Relacje świadomości do obydwu poziomów są odmienne. Dynamizmy, które następują w sferze psychicznej i emocjonalnej, są w większości świadome lub dostępne w refleksji dla świadomości. Natomiast w sferze wegetatywno-somatycznej dynamizmy są niedostępne świadomości. Człowiek bowiem nie jest świadomy różnych procesów, jakie zachodzą na polu wegetatywnym, np. funkcji organicznych itp.¹³⁴

Wszystkich wyżej wspomnianych autorów łączy fakt, że przyjmują oni istnienie w człowieku dwóch systemów, niezależnych, oddzielonych i pozostających ze sobą w napięciu, a więc dialektycznych, bipolarnych. Powyższa dialektyka angażuje całą osobę na poziomie racjonalnym i emocjonalnym, świadomym i nieświadomym¹³⁵.

Podstawowa dialektyka zatem jest napięciem pomiędzy dwoma wewnętrznymi siłami, z których jedna znajduje się pod wpływem nieświadomych pragnień i popycha człowieka do szukania własnego dobra i zadowolenia, druga zaś – szuka dobra obiektywnego i realizowania wartości jako takich. Podstawowa dialektyka jest procesem wewnętrznym, który wiąże się z pojęciem nieświadomości. Część świadoma jest ukierunkowana (przynajmniej deklaratywnie) na transcendencję, a część nieświadoma – na nieświadomość wyrażającą się poprzez reakcje automatyczne¹³⁶.

¹³² Zob. P. Ricoeur, *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, transl. D. Savage, New Haven–London 1970, s. 457-458.

¹³³ Zob. P. Ricoeur, *Consciousness and the Unconscious*, w: tenże, *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, ed. D. Ihde, Evanston 1974, s. 117-119.

¹³⁴ Zob. K. Wojtyła, *The Acting Person*, transl. A. Potocki, Dordrecht 1979, s. 88-90. Por. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 113-114.

¹³⁵ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 104.

¹³⁶ Zob. H. Ey, *Consciousness*, dz. cyt., s. 377-378.

W ujęciu antropologii powołania chrześcijańskiego nieświadomość ogranicza motywację człowieka, wpływając na jego wolność. Nie jest to jednak wpływ kształtujący patologię, lecz obniżający możliwości transcendencji. Dzieje się tak, kiedy człowiek, chcąc uniknąć trudnych doświadczeń i emocji, stosuje określone mechanizmy obronne. Działa wówczas pod wpływem nieuświadomionych impulsów, choć pozornie jest od nich wolny. Jak wskazuje L.M. Rulla, część nieświadoma aktualnego *ja* (*self*) powoduje zniekształcenie w części *self* idealnego, a bardziej precyzyjnie *self* idealne zaczyna w sposób błędny interpretować rzeczywistość pod wpływem nieuświadomionych konfliktów *self* realnego. Stosując terminologię antropologii powołania chrześcijańskiego, można powiedzieć, że świadome deklaracje *self* idealnego mogą w rzeczywistości bronić nieświadomych konfliktów i potrzeb *self* aktualnego. Utrudnia to możliwość transcendencji, gdyż treści lub uczucia są usuwane i znajdują swoje miejsce w nieświadomości¹³⁷.

2.2. WYMIARY I RODZAJE AUTOTRASCENDENCJI W ANTROPOLOGII POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

W antropologii powołania chrześcijańskiego zdolność do transcendencji jest określeniem i wyznacznikiem „normy”. We współczesnej psychologii istnieje wiele definicji patologii, ale jak wskazują specjaliści, nie ma jednej i sprecyzowanej definicji normy. Nie ma bowiem doskonałego lub uniwersalnego modelu, który by odzwierciedlał prawidłowe funkcjonowanie człowieka pod względem psychicznym i behawioralnym¹³⁸.

W antropologii powołania chrześcijańskiego wyznacznikiem „normy” jest zdolność do transcendencji. Człowiek zdolny do transcendencji jest jednocześnie gotowy do rezygnacji. Z jednej strony taka sytuacja będzie wywoływała stan napięcia, gdyż człowiek, aby spełnić zobowiązanie wobec ideałów uznanych za własne, zaczyna odczuwać ciężar przywiązania do tego, co „moje”, a co było przez niego rozwijane w ramach rozwoju swojego *ja*. W związku z tym, co dzieje się między *ja* a wymaganiami stawianymi przez wartości, człowiek zaczyna zmieniać różne aspekty tego, co własne, „moje”. Można zatem dostrzec, że w sferze aksjologicznej z czasem dokonuje się coraz

¹³⁷ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 171. Por. H. Zollner, *Il Sè – contenuto, processi, mistero*, dz. cyt., s. 92. Zjawisko wypierania zostało bardzo precyzyjnie opisane przez psychoanalizę. Jest to usuwanie treści lub uczuć i utrzymywanie ich poza świadomością. Materiał wyparty wymaga od jednostki marnowania jej sił i energii, aby nie dopuścić do świadomości treści wypartych. Innymi słowy, wyparcie wywiera stały nacisk na kierunek tego, co świadome. Ten nacisk musi być nieustannie równoważony przez działania, które stanowią kontrnacisk. Zob. N. McWilliams, *Diagnoza psychoanalityczna*, tłum. A. Pałynyczko-Ćwiklińska, Gdańsk 2009, s. 135.

¹³⁸ Zob. R.C. Carson, J.N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń*, vol. 1, tłum. W. Dietrich [i in.], Gdańsk 2003, s. 29-30. Zdrowie określa się najczęściej jako stan braku choroby lub utożsamia się je z pełnym dobrostanem fizycznym, psychicznym i społecznym. Zob. I. Heszen-Niejodek, *Psychologia zdrowia*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3: *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, dz. cyt., s. 457-458.

większa harmonizacja, o ile podmiot rzeczywiście realizuje wartości, za którymi podąża. Natomiast w sferze psychicznej i fizycznej następuje coraz większa dysharmonizacja, gdyż *ja* jest wezwane do podporządkowania się wartościom¹³⁹.

Z drugiej strony transcendentja może jednak zostać osiągnięta w sytuacjach wewnętrznego spokoju i dystansu wobec aktualnie przeżywanych sytuacji czy wydarzeń. Człowiek dojrzały do transcendentji umie prowadzić refleksję nad swoimi stanami emocjonalnymi i nad każdą napotkaną rzeczywistością. Dzięki temu jego postawa nie jest dyktowana chwilowymi emocjami, ale refleksją¹⁴⁰.

Transcendentja będzie zatem opisywana w kolejnych paragrafach z punktu widzenia intencjonalnej świadomości, rzeczywistości intrapsychicznej i relacji do rzeczywistości zewnętrznej. Dlatego będziemy próbowali nakreślić ogólny kierunek i sposób rozumienia transcendentji, aby na tym tle wskazać wewnętrzne trzy wymiary charakteryzujące wnętrze każdego człowieka. W zakresie rodzajów transcendentji zostaną ukazane poszczególne odniesienia transcendentji do wartości zewnętrznych: teocentrycznych, filantropijnych i naturalnych.

2.2.1. POJĘCIE I TEORIA TRANSCENDENCJI

Celem naszej pracy nie jest zaprezentowanie teorii dotyczących transcendentji i jej rozumienia. Wydaje się jednak słuszne wskazanie – w bardzo ogólnym zarysie i w sposób selektywny – jak pojęcie transcendentji jest rozumiane na gruncie psychologii, antropologii, filozofii itp., tak aby móc lepiej uchwycić różnice w ujęciu i oryginalność podejścia do tego problemu w antropologii powołania chrześcijańskiego.

2.2.1.1. Definicje transcendentji

Coraz częściej można zaobserwować na gruncie nauk zajmujących się człowiekiem artykuły i prace badawcze nawiązujące do problemu duchowości i związanej z nią transcendentji. Dostrzeżenie problematyki duchowości oznacza często docenienie jej funkcji w wymiarze dziedziny zdrowia i w dopełnianiu wymiarów wcześniej już znanych: fizycznego, psychicznego, społecznego. Dostrzega się zatem znaczenie duchowości i transcendentji w funkcjonowaniu człowieka dojrzałego i jej rolę w prawidłowym rozwoju człowieka¹⁴¹. Pomimo licznych publikacji istnieje

¹³⁹ Zob. A. Gałdowa, *Rozwój i kryteria dojrzałości osobowej*, dz. cyt., s. 19.

¹⁴⁰ Zob. J.L. Janis, *Paura, vergogna, colpa*, w: *Psicologia e sviluppo morale della persona*, cur. A. Manenti, C. Bresciani, Bologna 1993, s. 283.

¹⁴¹ Zob. A.H.S. Harris, C.E. Thoresen, M.E. McCullough, D.B. Larson, *Spirituality and Religiously Oriented Health Interventions*, „Journal of Health Psychology” 4 (1999), iss. 3, s. 413-434; R.L. Hatch, M.A. Burg, D.S. Naberhaus, L.K. Hellmich, *The Spiritual Involvement and Beliefs Scale. Development and Testing of a New Instrument*, „The Journal of Family Practice” 46 (1998), no. 6, s. 476-478; *Casebook for a Spiritual Strategy in Counseling and Psychotherapy*, eds. P.S. Richards, A.E. Bergin, Washington 2004; *Spiritually Oriented Psychotherapy*, eds. L. Sperry, E.P. Shafranske,

problem pojęciowy, gdyż autorzy używają pojęcia duchowości w najrozmaitszym rozumieniu i odwołują się przy tym do tradycji chrześcijańskich, buddyjskich, hinduistycznych itp. Podobnie istnieje problem z precyzyjnym określeniem i opisaniem transcendencji. Jeśli potraktujemy duchowość jako atrybut człowieka, można jej wtedy nadać wymiar pewnej konstrukcji teoretycznej. Takie konstrukcje (np. osobowość, wola itp.) są wprowadzane w celu wyjaśniania zachowania i funkcjonowania człowieka. Duchowość jako konstrukcja psychologiczna odpowiada za specyficzny zakres funkcjonowania człowieka obejmujący aktywność obserwowalną i wewnętrzną. Cechą szczególną duchowości jest transcendencja, która polega na wykraczaniu poza aktualnie doświadczane *ja* czy jego aktualny obraz. Transcendencja jest wtedy ukierunkowana przez wartości, które osoba preferuje w życiu. To ukierunkowanie i dążenie ku może wyrażać się w poszukiwaniu osobowego Boga lub „Wyższej Istoty”, „Energii” itp., którym przypisuje się szczególną wartość. Dobro tej najwyższej wartości stawia się wyżej niż dobro własne. Transcendencja jest tutaj rozumiana jako relacja dynamiczna *ja* do wartości wyższej, ku której człowiek jest skierowany¹⁴².

Transcendencja jako słowo pochodzi od słowa łacińskiego „*transcendere*”, które oznacza ‘podnieść ponad’, ‘przekraczać’, ‘przeskakiwać’, ‘przeprawiać się’, ‘wstępować’, ‘przechodzić ponad’. Koncepcja transcendencji oznacza relację do czegoś, co jest poza osobą, co znajduje się wyżej, dalej itp. Stąd często używa się określeń takich jak: „przekraczać własne granice, ograniczenia”, „wstępować po coś” itp. Transcendencja, pierwotnie używana w sensie materialnym, obecnie służy do oznaczania procesu duchowego, w którym świat duchowy przekracza, transcenduje świat materialny, np. Bóg jest transcendentny w stosunku do świata lub wprost Boga nazywa się Transcendencją¹⁴³.

R. May przeprowadza analizę słowa „transcendencja” w powiązaniu z ludzką egzystencją. Angielski termin „*exist*” znaczy ‘być z dala od’. Egzystowanie oznacza zatem ciągle stawianie się w sensie stałego rozwoju, transcendowanie przeszłości i terażniejszości ku przyszłości. Dlatego też termin „*transcendere*”, który dosłownie oznacza wspinanie się ponad lub poza, opisuje to, co każdy człowiek czyni, w momencie gdy nie jest poważnie chory lub czasowo zablokowany psychicznie. Ta ciągła ewolucja jest dostrzegalna we wszystkich procesach życiowych¹⁴⁴.

Transcendencję można więc określić jako cechę specyficznej ludzkiej aktywności. Człowiek bowiem poprzez świadome i wolne działania skierowane ku przedmiotowi zewnętrznemu przekracza niejako samego siebie i pozostając sobą, przez działanie to staje się kimś innym. Jednostka w ten sposób ubogaca siebie poprzez

Washington 2005; J.L. Griffith, M.E. Griffith, *Odkrywanie duchowości w psychoterapii*, tłum. K. Gdowska, Kraków 2008.

¹⁴² Zob. I. Heszen-Niejodek, E. Gruszczyńska, *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar*, „Przegląd Psychologiczny” 47 (2004), nr 1, s. 21.

¹⁴³ Zob. B. Mondin, *Antropologia filozoficzna. L'uomo: un progetto impossibile?*, Roma 1983, s. 210-211.

¹⁴⁴ Zob. R. May, *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, tłum. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań 1995, s. 180.

odniesienie do zewnętrznych przedmiotów stanowiących korelaty jego działania¹⁴⁵. Inną definicję transcendencji, bardziej podkreślającą sam proces przekraczania granic, podaje Joseph Ch. Pearce. Według niego jest to „zdolność do wzrostu i wykraczania poza”¹⁴⁶. Podobne definicje możemy znaleźć u innych autorów. Słownik medyczny Mosby’ego podaje na przykład: „Wznoszenie się ponad uprzednio postrzegane granice lub ograniczenia”¹⁴⁷, zaś Pam Nugent uważa transcendencję za „stan istnienia lub rozumienia wykraczający poza typowe rozumienie lub doświadczenie”¹⁴⁸. Inną definicję podaje F. Imoda, który twierdzi, że jest to przekraczanie granic i horyzontów myślenia i rozumienia. Transcendencja (według Imody) jest procesem zależnym od stopnia wewnętrznej wolności człowieka, jego otwartości na nowe poznanie. Dzięki temu człowiek może odnaleźć siebie w pełni, szukając poza własnymi granicami. Formy i stopnie transcendencji zależą od tego, czy człowiek odnajdzie w nowej formule samego siebie (transcendencja egocentryczna), czy będzie się odnajdywał poprzez relację z drugim (transcendencja filantropijna) – czy też jego nową tożsamością będzie relacja i nastawienie na Boga (transcendencja teocentryczna)¹⁴⁹.

Transcendencja wydaje się czymś podobnym do procesu transgresji. Transgresję uważa się za naturalną zdolność do przekraczania swoich granic i ograniczeń – przy czym autorzy różnią się w rozumieniu jej przyczyn. A. Manenti uważa, że przyczyną transgresji jest naturalny niepokój, który towarzyszy człowiekowi w sytuacji braku zrozumienia tego, co się dzieje w nim i wokół niego. Transgresja jest tutaj nazywana aktem podjęcia refleksji i siłą wprowadzającą brak równowagi i samozadowolenia¹⁵⁰. Na gruncie polskim ideę transgresji prezentował Józef Koziński. Według niego przyczyną transgresji jest dążenie człowieka do potwierdzenia swojej wartości, czyli przejawianie tzw. motywacji hubrystycznej¹⁵¹.

Niezależnie od przyjętej definicji wydaje się, że wszystkie one mają dwie cechy wspólne. Odnoszą się do wychodzenia poza, szukania poza granicami, a proces transcendencji określają w ramach możliwości rozwoju i wzrostu¹⁵².

Transcendencja używana w stosunku do ludzi oznacza właściwość człowieka, który przekracza siebie i swoje ograniczenia, to, co myśli, to, czego pragnie, to, co czuje. B. Mondin dzieli transcendencję na horyzontalną i wertykalną. Pierwsza polega na spojrzeniu w przyszłość w ramach tego samego wymiaru przestrzennego, historycznego, czasowego itp. Transcendencja wertykalna natomiast stanowi inspirację do sięgania ku nieskończoności poprzez granice czasu i przestrzeni. Transcendencja

¹⁴⁵ Zob. L. Wciórka, *Transcendencja*, dz. cyt., s. 381.

¹⁴⁶ J.Ch. Pearce, *The Biology of Transcendence. A Blueprint of the Human Spirit*, New York 2004, s. 4.

¹⁴⁷ *Mosby's Medical Dictionary*, ed. M.T. O'Toole, 9th ed., St. Louis 2013. Cyt. za: J. Piotrowski, *Transcendencja duchowa*, dz. cyt., s. 21.

¹⁴⁸ Tamże. Por. P.M.S. Nugent, *Transcendence*, w: *Psychology Dictionary*, 29 kwietnia 2013, <https://psychologydictionary.org/transcendence/> [dostęp: 24 sierpnia 2019 r.].

¹⁴⁹ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt. s. 404.

¹⁵⁰ Zob. A. Manenti, *Życie idealami*, t. 2: *Między sensem danym a nadanym*, dz. cyt., s. 93-94.

¹⁵¹ Zob. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Warszawa 1997.

¹⁵² Zob. J. Piotrowski, *Transcendencja duchowa*, dz. cyt., s. 22.

horyzontalna nazywana bywa historyczną, dziejową, transcendencja wertykalna natomiast – metafizyczną¹⁵³. Dane fenomenologiczne dotyczące działania człowieka można zatem podzielić, uwzględniając cztery kategorie: somatyczność, duchowość, konieczność, realizację własnego powołania. Somatyczność wskazuje, iż działanie człowieka jest zawsze związane z ciałem i za jego pomocą oraz za pomocą zmysłów jednostka wyraża swoje reakcje; duchowość – iż działanie człowieka na każdym polu wymyka się interpretacji tylko materialnej; konieczność – iż postępowanie człowieka wynika także z długiego procesu rozwoju ludzkiej myśli, kultury itp. Z kolei realizacja własnego powołania podkreśla, że transcendencja w działaniu człowieka oznacza napięcie, aby przekraczać wszystko, co do tej pory uzyskał i co zdobył. Szczególnie dotyczy to sytuacji, kiedy człowiek doświadcza siebie samego jako niekompletnego, nie posiadającego wszystkiego itp. Wszystkie cztery charakterystyki działania wskazują na dwie fundamentalne prawdy. Człowiek jest duchem wcielonym, gdyż tylko w taki sposób może dokonywać dzieła, które jest zarazem duchowe i materialne. Jest też ponadto stworzeniem otwartym i niedokończonym, które odczuwa napięcie w kierunku nieskończoności¹⁵⁴.

2.2.1.2. Transcendencja jako szukanie sensu

Znaczenie i pojęcia słowa „sens” nie są jednorodne, dlatego warto zwrócić uwagę na niektóre jego określenia czy definicje. Słowo „sens” pochodzi od łacińskiego *sensus*. Język łaciński rozróżniał dwa znaczenia tego wyrazu. W odniesieniu do sfery fizycznej *sensus* oznaczał zmysł, władzę uczucia, spostrzeganie, przyjmowanie wrażeń bądź świadomość. W odniesieniu do intelektu termin „*sensus*” określał rozum, władzę myślenia, sąd. Dlatego słowo „*sensus*” łączyło w sobie dwie przeciwstawne dziedziny, mianowicie rozumu i odczuwania. Na gruncie języka polskiego można znaleźć wiele znaczeń tego słowa. Zazwyczaj oznacza ono treść, wymowę czegoś, właściwe, zgodne z prawidłowym myśleniem, z rozsądkiem, znaczenie czegoś, logiczność, trafność¹⁵⁵.

Wielu autorów uważa, iż w człowieku jest wrodzona potrzeba poznania rzeczywistości takiej, jaka ona jest naprawdę. Dlatego według nich nie jest prawdą stwierdzenie, iż człowiek selekcjonuje materiał poznawczy tak, aby widzieć, pamiętać i myśleć tylko o tym, co chce i czego pragnie. Np. M. Rokeach uważa, że człowiek z pomocą wiary i wiedzy próbuje zrozumieć, jak skonstruowany jest świat i otaczająca go rzeczywistość. Może też on chcieć wykorzystać swoją wiarę i wiedzę do tego, by bronić się przed światem, jeśli uzna go za niebezpieczny lub zagrażający¹⁵⁶.

¹⁵³ Zob. B. Mondin, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 211.

¹⁵⁴ Zob. tamże, s. 209-210.

¹⁵⁵ Zob. S. Głaz, *Sens życia*, Kraków 1998, s. 11.

¹⁵⁶ Zob. M. Rokeach, *The Open and Closed Mind. Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*, New York 1960, s. 400. Por. S. Garczyński, *Potrzeby psychiczne. Niedosyt, zaspokojenie*, Warszawa 1969.

Transcendencja jest nieodłącznie związana z możliwością i pragnieniem refleksji. R. May analizuje pojęcie transcendencji na przykładzie języka angielskiego. Wskazuje on, iż duża liczba słów służących opisywaniu ludzkich działań zaczyna się od przedrostka „od-” (*re-*), np. odpowiedzialny (*re-sponsible*), odtwarzać (*re-collect*), odnosić się (*re-late*) itd. Można wyciągnąć z tego wniosek, że działalność człowieka jest ściśle powiązana z jego zdolnością do powrotu do siebie samego jako kogoś podejmującego działania. W tym kontekście można zrozumieć szukanie sensu jako bycie odpowiedzialnym za siebie. Angielskie słowo „*responsible*” odwołuje się do łacińskiego *respondere*, składającego się z dwóch członów: *re-* i *spondere* (‘obiecować’). Oznacza ono kogoś, na kim można polegać, kogoś, kto obiecuje i odpowiada za to¹⁵⁷. Bycie odpowiedzialnym jest istotną i zasadniczą właściwością bytu ludzkiego. Z tej perspektywy analiza egzystencjalna ukazuje życie ludzkie jako zadanie, które jednocześnie ma też wymiar odpowiedzi. W praktyce oznacza to, iż człowiek nie tyle musi stawiać pytanie o sens życia, ile sam winien raczej odpowiadać na pytania, jakie ono stawia jemu. Ta odpowiedź jest istotą „bycia odpowiedzialnym” za swój byt, który nieustannie zadaje pytania i domaga się odpowiedzi¹⁵⁸.

Dzięki zdolności do transcendencji człowiek jest zdolny do wyjścia poza siebie. Daje mu to możliwość zrozumienia swojej egzystencji oraz nadania sensu własnemu życiu. Specyficzny sposób bycia i stawania się człowiekiem sprawia, że nie jest on kimś określonym, zamkniętym czy wprost zdefiniowanym. Realizacja człowieczeństwa zachodzi w czasie i przestrzeni, w procesie dynamicznym – w związku z ukierunkowaniem ludzkiej egzystencji ku czemuś lub komuś ją przekraczającemu¹⁵⁹.

Pytania o sens życia kształtują się w konkretnej sytuacji egzystencjalnej człowieka i dotyczą poszczególnych etapów jego funkcjonowania. Chociaż sens życia jest rzeczą indywidualną, nie można nie wskazać – jako ważnego – wpływu środowiskowego. Społeczeństwo lub grupa może w istotny sposób ułatwić lub utrudnić człowiekowi znalezienie poczucia sensu. Sytuacje życiowe i interakcje z innymi często prowokują do zadawania sobie pytań egzystencjalnych. Przybierają one różne formy w zależności od położenia, w jakim człowiek się aktualnie znajduje. Mogą to być sytuacje indywidualne lub okoliczności natury społecznej, np. wojny, kataklizmy itp.¹⁶⁰ To doświadczenie można ukazać w trzech wymiarach: intrapsychicznym, interpsychicznym i ekstraspsychicznym. Pierwszy oznacza wymiar psychologiczny egzystencji. W drugim czynnikiem dominującym są relacje międzyosobowe. Trzeci wymiar to odniesienie jednostki do społeczeństwa, do środowiska przyrodniczo-ekologicznego. Podmiot reaguje na tę rzeczywistość w sposób somatyczny, nieświadomy,

¹⁵⁷ Zob. R. May, *O istocie człowieka*, dz. cyt., s. 185.

¹⁵⁸ Zob. V.E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 12.

¹⁵⁹ Zob. K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1993, s. 40-41.

¹⁶⁰ Zob. S. Głaz, *Sens życia*, dz. cyt., s. 14-15. Por. M. Gołaszewska, *Człowiek jako wartość*, „Studia Filozoficzne” 61 (1969), nr 6, s. 119-133.

świadomy i emocjonalno-uczuciowy. Jednostka w ten sposób doświadcza życia, ocenia je, staje się ono dla niej doświadczeniem egzystencjalnym¹⁶¹.

Wydaje się zatem, że istnieją zasadniczo dwa podejścia w rozumieniu transcendencji jako szukania sensu. Jedno zakłada, że sens jest czymś bardzo zindywidualizowanym i jego poszukiwania mają charakter idiograficzny, specyficzny dla danej jednostki. Sens pozostaje czymś niepowtarzalnym i jest przeżywany bardzo subiektywnie. Nie istnieje zatem, według V.E. Frankla, pojęcie uniwersalnego sensu dla wszystkich. Istnieją natomiast poszczególne i wyjątkowe sytuacje, kiedy to jednostka powinna znaleźć sens i przypisać go do konkretnych okoliczności. Sens zatem nie jest czymś danym, ale czymś tworzonym na potrzeby określonych sytuacji egzystencjalnych¹⁶².

Nie zmienia tego fakt, iż czasami sytuacje bywają podobne, a co za tym idzie, również ich sens bywa wspólny dla poszczególnych jednostek w skali społeczeństwa czy nawet historii. Niemniej „wspólny sens”, dla cytowanego wyżej Frankla, tak naprawdę odnosi się nie do wartości obiektywnych, ale do kondycji człowieka. Innymi słowy, wartości można zdefiniować jako „uniwersalia sensu objawiające się w pewnych typowych sytuacjach, z jakimi musi zmierzyć się dana społeczność lub wręcz cała ludzkość”¹⁶³. Sens zatem w takim rozumieniu nie jest czymś nadanym, ale musi być subiektywnie odnaleziony. Jest to zadanie głównie intuicji sumienia, które jest rozumiane jako umiejętność odnajdywania i nadawania znaczenia określonym sytuacjom. Jednocześnie człowiek, pragnąc nadać jakiś sens temu, czego doświadcza, może stwarzać dla siebie subiektywne wartości, takie, które właśnie dla niego mają wartość i znaczenie¹⁶⁴.

Drugim podejściem w stosunku do sensu jest poszukiwanie go w oparciu o wartości obiektywne i powszechne. Egzystencja nabiera bowiem znaczenia, gdy człowiek jest w mocy uporządkować wewnętrzne i zewnętrzne doświadczenia i określić przyczyny istniejącego stanu rzeczy. O związku religii i sensu pisał Carl Gustaw Jung: „Człowiek bezwzględnie potrzebuje ogólnych idei i przekonań, które nadają sens jego życiu i umożliwiają znalezienie swojego miejsca we wszechświecie. Zdolny jest on wytrzymać najcięższe cierpienia, jeśli jest przekonany o celowości. Jednocześnie czuje się zdruzgotany, gdy po wszystkich swoich nieszczęściach musi przyznać, że bierze udział w historii zaprojektowanej przez idiotę. Religia usensownia życie człowieka”¹⁶⁵. W tym przypadku transcendencja człowieka jest rozumiana jako wyrastanie i przekraczanie czynników psychiczno-fizycznych i kierowanie się ku rzeczywistości

¹⁶¹ Zob. K. Popielski, *Noopsychosomatyka: propozycja nowego podejścia diagnostyczno-terapeutycznego*, „Przegląd Psychologiczny” 42 (1999), nr 4, s. 21.

¹⁶² Zob. V.E. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 78. Por. „[...] liczy się przede wszystkim nie jakiś ogólnie przyjęty sens, lecz to, co w danym momencie ma znaczenie w życiu konkretnej jednostki” (tenże, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, dz. cyt., s. 164).

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Zob. Ch. Buhler, *Some Observations on the Psychology of the Third Force*, „Journal of Humanistic Psychology” 5 (1965), no. 1, s. 54.

¹⁶⁵ C.G. Jung. Cyt. za: J. Kozielecki, *Człowiek wielowymiarowy*, Warszawa 1996, s. 92.

wyższej, czyli ku Logosowi¹⁶⁶, w stronę obiektywnych wartości. Istota ludzka jest sama w sobie niedoskonała i pełna różnego rodzaju niedoskonałości. Stąd wrodzone pragnienie do dopełnienia, które w tym przypadku może pochodzić tylko z rzeczywistości pozaludzkiej, z rzeczywistości obiektywnej¹⁶⁷. Wszystkie wartości, jakie człowiek posiada, powinny być podporządkowane dynamice szukania celowości swego życia. Dlatego istotną rzeczą jest hierarchia wartości, która nie jest przypadkowa. Hierarchizacja dokonuje się bowiem w miarę odkrywania coraz pełniej sensu swojej egzystencji przez jednostkę¹⁶⁸.

A. van Kaam połączył poszukiwanie sensu życia z transcendencją teocentryczną. Sądził on bowiem, że projekt życia nie jest gotowym schematem, który człowiek może zastosować w dowolnym momencie i w każdej chwili kontrolować. Van Kaam uważał, iż zmieniające się sytuacje życiowe, które stawiają jednostkę wciąż wobec nowych pytań, okażą się źródłem ciągłej frustracji i niezadowolenia, jeśli człowiek będzie próbował swoje życie kontrolować i je przewidywać. Sens nowych wydarzeń można zrozumieć tylko wtedy, kiedy „każda sytuacja będzie sakramentem, w którym *ja* spotyka Jego (Boga) objawiającą się obecność”¹⁶⁹.

Ten sposób rozumienia transcendencji połączonej z odkrywaniem własnego powołania jest także widoczny w antropologii powołania chrześcijańskiego. Człowiek bowiem nie zostaje wezwany przez Boga, aby był wierny sobie, ale by realizował Jego wolę i powołanie. To zaproszenie, aby przekraczać siebie, żyjąc tak, jak żył Jezus Chrystus, we wszystkich aspektach życia, myśli, emocji, pragnień itp.¹⁷⁰

2.2.1.3. Intencjonalna świadomość

Powszechnie jest przyjęte, że działaniami człowieka mogą kierować najrozmaitsze motywy. Mogą one być niejednokrotnie bardzo złożone i niejasne nawet dla samego zainteresowanego. W ludzkim działaniu istnieją zawsze motywy świadome oraz nieświadome. Człowiek dojrzały jest świadomy, przynajmniej w dużej mierze,

¹⁶⁶ Słowo „Logos” używane jest w chrześcijaństwie w odniesieniu do Wcielonego Słowa, Jezusa Chrystusa. Jest to pojęcie pierwotnie oznaczające wyliczenie, wykaz, uzasadnienie. Stąd wynikają jego dalsze znaczenia, takie jak: relacja, proporcja, wyjaśnienie, wykazanie, umysł, sprawozdanie, przedłożenie, wypowiedź, słowo, wyrażenie, przedmiot poszukiwań. Pojęcie *logosu* wskazuje na ludzkie rozumowanie i mówienie. W filozofii greckiej podkreśla się rozróżnienie mitu i *logosu*, czyli świadomego myślenia oraz podań i wierzeń, opinii i spostrzeżeń. Zob. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 24-25. W związku z tym autorzy piszący w swych pracach na temat transcendencji jako szukaniu sensu używają niekiedy słowa „logos” w różnych kontekstach i odwołują się nie tylko do tradycji chrześcijańskiej, np.: „«Logos» to greckie słowo oznaczające sens. Logoterapia zaś [...] skupia się na sensie ludzkiej egzystencji, jak również na poszukiwaniu owego sensu przez człowieka” (V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, dz. cyt., s. 151).

¹⁶⁷ Zob. K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości*, dz. cyt., s. 42.

¹⁶⁸ Zob. K. Popielski, *Miejsce i znaczenie analizy egzystencjalnej i logoterapii*, „Zdrowie Psychiczne” 23 (1982), nr 1/2, s. 9.

¹⁶⁹ A. van Kaam, *Religion and Personality*, dz. cyt., s. 10 [tłum. własne].

¹⁷⁰ Zob. L.M. Rulla, *Grazia e realizzazione di sé*, dz. cyt., s. 375.

motywów swojego postępowania, pomimo że zawsze podlega wpływom nieświadomości. Jak zaznacza Glen O. Gabbard, należy odejść od lansowanej kiedyś idei determinizmu psychicznego. Nie wszystkie zachowania są zdeterminowane nieświadomymi konfliktami. Ponadto z jego praktyki klinicznej i obserwacji wielu przypadków wynika, iż człowiek ma możliwość zmiany swojego zachowania, co byłoby niemożliwe przy założeniu wpływów tylko nieświadomych¹⁷¹.

Przeciwieństwem determinizmu psychicznego jest całkowite odrzucenie nieświadomości i wyłączne opieranie się na doświadczeniach jawnych. Dlatego nie chodzi o wybieranie pomiędzy wizją człowieka działającego tylko pod wpływem rozumu a poglądem wskazującym na całkowite ubezwłasnowolnienie jednostki z powodu wpływów nieświadomych. Ważniejsze jest raczej zbadanie relacji pomiędzy świadomością a nieświadomością, wypracowanie takiej antropologii, która wszystkie przejawy psychiki sprowadza do pojęcia jednolitego *ja*¹⁷². Nie ma bowiem najmniejszej wątpliwości, że to *ja* powoduje zachowaniem człowieka. W kontekście transcendencji istotne okazuje się pytanie, na ile działanie jest kierowane przez świadomą część *ja*. Jest to o tyle ważne, iż jeżeli składowa działania człowieka jest powodowana przez *ja* świadome, to wtedy człowiek ma możliwość odczuwać bodźce pochodzące od *ja* i je zaakceptować lub odrzucić. Jeśli zaś działaniem kieruje impuls nieświadomy (nieświadome *ja*), to – trzeba uznać – jednostka reagowałaby automatycznie bezrefleksyjnie, nie byłaby więc skłonna do refleksji, a tym samym jej autotranscendencja pozostawałaby zablokowana¹⁷³.

Jak wskazuje K. Wojtyła, świadomość jest rozpatrywana zawsze w kontekście całego człowieka: „Jedność dynamiczna podmiotu «człowiek» [...] jest przede wszystkim jednością życia, a wtórnie tylko i poniekąd ubocznie – jednością przeżycia”¹⁷⁴. Stwierdzenie to przemawia za pierwszeństwem potencjalności w stosunku do świadomości. Jakakolwiek analiza człowieka – analiza osoby i czynu – która wychodziłaby od samej świadomości, jest z góry skazana na nieadekwatność¹⁷⁵. Oznacza to rozpatrywanie świadomości jako wtórnej wobec wizji całościowej człowieka, nie może zatem być rozważana jako osobna władza. Św. Tomasz z Akwinu natomiast stwierdza, że zmysł wspólny stanowi instancję pierwszą świadomego

¹⁷¹ Zob. G.O Gabbard, *Psychiatria psychodynamiczna w praktyce klinicznej*, dz. cyt., s. 25-26. Por. M.B. Arnold, *Emotion and Personality*, vol. 1: *Psychological Aspects*, dz. cyt., s. 236-237.

¹⁷² Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 195. Z kolei B. Lonergan ujmował problem świadomości i nieświadomości, porównując wolność człowieka do pola: „Gdy przedstawimy pole wolności i odpowiedzialności jako obszar okrągły, wówczas można wyróżnić jasny rejon centralny, w którym jest on rzeczywiście wolny; okalający go półcień, w którym jego zakłócona świadomość nadal podsuwa mu, co lepiej uczynić, jeżeli tylko chce zdecydować; i jako ostatni – cień zewnętrzny, jaki zaledwie zauważa” (B.J.F. Lonergan, *Insight*, dz. cyt., s. 631-632, cyt. za: A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 196-197).

¹⁷³ Zob. tamże, s. 203-204. Stefano Guarinelli, pisząc o potrzebie świadomego rozwoju, wskazuje, iż nie oznacza on tylko, że wie się więcej, ale przede wszystkim – że polega on na pogłębianiu znajomości siebie przy użyciu nowych sposobów. Zob. S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale*, Bologna 2008, s. 108.

¹⁷⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 116.

¹⁷⁵ Zob. tamże.

charakteru poznania – przez to, że jest on odpowiedzialny za wydanie sądu rozróżniającego różne przedmioty poznania¹⁷⁶.

Być świadomym oznacza stan, w którym człowiek jest obecny jako przedmiot poznania, przedmiot świadomości. W związku z tym osoba zyskuje możliwość nawiązania i utrzymania kontaktu ze sobą, ze swoim wnętrzem, dzięki czemu człowiek staje się wówczas świadomy siebie i swojego działania. Samoświadomość oznacza zrozumienie siebie poprzez wielostronne, zróżnicowane poznanie człowieka, jakim jest on dla siebie. Człowiek nie tylko działa świadomie, ale również ma możliwość odkrycia, że działa świadomie, co wskazuje na związek całej osoby z podejmowanymi przez nią działaniami i aktami. W rzeczywistości świadomość nie tylko reflektuje nad osobą i jej egzystencją, lecz także modeluje, kształtuje działania w sposób specyficzny dla siebie, gdyż reflektuje nad relacją osoby do jej działania¹⁷⁷.

Jak wskazuje P. Ricoeur, samoświadomość i jej pogłębienie stanowi jednocześnie odkrycie, że obiekt pragnienia, transcendencji nie jest tożsamy z samym człowiekiem, który go pragnie. Obiekt jest zatem innym, jest poza podmiotem poznającym, czyli człowiekiem. Następuje zatem jakby podwójne wzmocnienie transcendencji, gdyż człowiek, pogłębiając samoświadomość, jednocześnie pogłębia pragnienie innego, do którego dąży. Te różnice można nazwać niepokojem, nienasyceciem. P. Ricoeur wyraźnie zaznacza, że wspomnianego niepokojem nie należy utożsamiać z pragnieniami popędowymi Z. Freuda. Jest to raczej świadomość własnego ograniczenia oraz pragnienia kogoś lub czegoś, co jest poza mną¹⁷⁸.

Poznanie obiektów, czyli świata nas otaczającego, jest możliwe tylko na drodze relacji z nim. Osoba, która szuka dobra, pragnie je zrozumieć, może to zrobić jedynie poprzez zrozumienie, czym jest prawda. Aby poznać to, co jest prawdziwe, musi uchwycić to, co jest zrozumiałe, za pomocą zmysłów i świadomości¹⁷⁹. Wydaje się, że L.M. Rulla podąża tutaj za B. Lonerganem, jeśli chodzi o ważność świadomości. Kanadyjski filozof przypisuje świadomości ważną funkcję. Uważa on bowiem, że czynności wchodzące w skład poznania są praktykami konkretnego działającego podmiotu. Poznający jest właśnie dlatego podmiotem poznania w sensie psychologicznym, ponieważ działa w sposób świadomy. Uświadamia on sobie, że to on działa i w ten sposób uobecnia siebie i doświadcza siebie jako działającego¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku (Suma teologii I, qq. 75-89)*, [tłum. i oprac. S. Swieżawski], Kęty 2000, q. 78, a. 4, ad 2. Podaję za: B. Węgrzyn, *Koncepcja wychowawcza Luigiego Rulli SJ w kontekście chrześcijańskiej pedagogii fundamentalnej Świętego Tomasza z Akwinu*, „Bieleńskie Studia Teologiczne” 3 (2017), s. 79.

¹⁷⁷ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 40-41.

¹⁷⁸ Zob. P. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, dz. cyt., s. 465-466.

¹⁷⁹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 136.

¹⁸⁰ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 8-9. Por. M. Walczak, *Wgląd i poznanie*, dz. cyt., s. 182. L.M. Rulla odwołuje się także do założeń Edmunda Husserla, choć czyni to okazjonalnie. Wspomniany autor zakładał bowiem, iż intencjonalna świadomość jest świadomością czegoś. Jest ona jednocześnie ujmowaniem przedmiotu, myśleniem o nim oraz nadawaniem mu sensu, ponieważ ujawnia się wyłącznie dzięki intencjonalnemu projektowi świadomości skierowanemu ku przedmiotowi. Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 173.

Świadomość ma kluczowe znaczenie dla transcendencji. Jest ona bowiem obecnością podmiotu wobec samego siebie. W czynnościach podmiotu jest obecnością podmiotu jako podmiotu. Jest to rodzaj innej obecności niż ta, jaką ma przedmiot wobec podmiotu. Obecność bowiem podmiotu w akcie poznawczym polega na skierowaniu. Dlatego czynności poznawcze podmiotu mają swój wymiar psychiczny. Nie są one tylko skierowane na przedmioty, nie tylko je uobecniają (uobecniają podmiotowi przedmioty dzięki swej intencjonalności), lecz poprzez to, że są świadome, odzwierciedlają działający podmiot wobec niego samego¹⁸¹. Dlatego też przez B. Lonergana byt jest rozumiany jako cel czystego poznania, pozostaje on zatem tym, co musi być poznane przez prawdziwe sądy, ponieważ poznanie jest określone. Jak wskazuje Monika Walczak, skoro pragnienie poznania wykracza poza aktualną wiedzę podmiotu, można przyjąć, że byt jest tym, co zostaje poznane przez całość wszystkich prawdziwych sądów¹⁸².

Człowiek dysponuje nieograniczoną zdolnością do poznawania tego, co daje się poznać. Może on to uczynić dzięki nieograniczonemu, bezstronnemu i bezinteresownemu pragnieniu poznania. Owa zdolność jest także związana z obiektywnością rozumianą jako rodzaj samotranscendencji. Taką bowiem postawę, nazwaną przez B. Lonergana autentycznością, przyjmuje podmiot w procesie poznania¹⁸³. Autentyczność polega zaś na tym, iż człowiek pomimo swojego nieskończonego pragnienia nie poznaje nieskończenia. Dlatego powinien on znajdować się ciągle pomiędzy tym, co poznane, a tym, co pragnąłby wiedzieć. Jedynie bowiem w tej mierze, w jakiej dopuszcza do głosu pragnienie poznania oraz nieustannie żyje w stanie „bycia pomiędzy”, jest autentycznym poznającym¹⁸⁴. Stawianie pytań transcenduje każde ograniczone poprawne rozumienie i poznanie ku poszukiwaniu bardziej całościowego i poprawnego rozumienia. Według B. Lonergana stawianie pytań jest potencjalnie nieograniczone, dlatego rzeczywistości nie opisuje się kategoriach tego, co człowiek poznaje, lecz celu, który zostaje osiągnięty, kiedy podmiot pozna poprawnie wszystko, co może być poznane¹⁸⁵. Aktualnie takie poznanie ma tylko Bóg.

Działanie świadome, które umożliwia autotranscendencję, to takie, które zakłada immamentną wiedzę w aktach poznawczych. Dzięki temu działający człowiek jest świadomy treści i aktu działania. Działanie świadome zakłada również świadomość powodu i celu podejmowanych posunięć. Innymi słowy, człowiek wie, po co i dlaczego coś robi. Dlatego można tutaj mówić o pewnego rodzaju mapie czy schemacie działania, który ukierunkowuje je i porządkuje w określonym celu. Tak więc działanie świadome jest zaplanowaną strategią prowadzącą do wyznaczonego celu¹⁸⁶.

¹⁸¹ Zob. tamże, s. 18.

¹⁸² Zob. M. Walczak, *Wgląd i poznanie*, dz. cyt., s. 197.

¹⁸³ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 110.

¹⁸⁴ Zob. J. Flanagan, *Insight: Appropriating Self as a Disembodied and Embodied Spirit*, [b.m.] 1991 [mps], s. 2-3. Podaję za: M. Walczak, *Wgląd i poznanie*, dz. cyt., s. 212.

¹⁸⁵ Zob. J. Flanagan, *Insight*, dz. cyt., s. 2. Podaję za: M. Walczak, *Wgląd i poznanie*, dz. cyt., s. 212. Por. B.J.F. Lonergan, *Insight*, dz. cyt., s. 372-375.

¹⁸⁶ Zob. tamże, s. 324-329. Por. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 200.

Precyzując stany i operacje świadomościowe, B. Lonergan zaznacza, że istnieją cztery poziomy świadomości i intencjonalności w życiu człowieka. Podczas snu nasza świadomość i intencjonalność jest częściowa i fragmentaryczna. Po przebudzeniu osoba zaczyna operować swoją świadomością na poziomach, które są ze sobą połączone, ale różnica ich jest jakościowa. Poziom empiryczny jest dostępny naszym zmysłom, w jego zakresie możemy zobaczyć, poczuć i mieć wyobrażenia na temat tego, czego doświadczamy itp. Następnym to poziom intelektualny, na którym zadajemy sobie pytania i próbujemy zrozumieć to, czego doświadczamy. Proces rozumienia jest jakby wykraczaniem poza doświadczenie. Na kolejnym wyróżnionym poziomie, nazywanym racjonalnym, następuje pewna klasyfikacja i osąd danych, którymi dysponujemy. Tutaj człowiek ocenia ze względu na kryterium prawdy, fałszu, klarowności lub przypuszczenia. Na ostatnim – czwartym – poziomie związanym z odpowiedzialnością następuje moment decyzyjny, podjęcia aktywności w stosunku do ideałów i celów, które człowiek sobie wyznacza. Aktywność na każdym poziomie prowokuje pytania, a te z kolei prowadzą do lepszego zrozumienia sytuacji, które wyraża się coraz głębszym i pełniejszym wglądem¹⁸⁷.

Powyższe poziomy operacyjne wskazują na autotranscendencję, która jest realizowana poprzez poznanie, moralność i miłość. Według L.M. Rulli można tutaj mówić o pewnym kontinuum od poznania do serca. Człowiek jest zatem poruszany, pobudzany przez pytania, jakie sobie stawia na poszczególnych poziomach poznania, przechodząc na kolejne, np. pytania intelektualne – przy przechodzeniu od doświadczenia do zrozumienia, pytania refleksyjne – przy przechodzeniu od zrozumienia do sądu i oceny, pytania o rozeznanie – przy przechodzeniu od oceny do decyzji. Widziane od strony podmiotu powyższe pytania są traktowane jako obecne w umyśle osoby i „poszukujące” odpowiedzi z uwagi na konkretny cel. Od strony zaś rzeczywistości następuje stopniowa akumulacja i połączenie elementów częściowych w jedną całość, jaką jest właśnie rzeczywistość¹⁸⁸.

2.2.1.4. Autotranscendencja jako forma realizacji siebie

Pytaniem, jakie stawia sobie antropologia powołania chrześcijańskiego w kontekście autotranscendencji, jest: czy człowiek jest powołany do autotranscendencji w miłości lub też do autorealizacji w miłości? Z jednej strony bowiem miłość stanowi fundament chrześcijańskiego powołania, ale z drugiej – może ona być rozumiana jako agape albo eros. L.M. Rulla, analizując to zagadnienie, zauważa, iż agape chrześcijańska jest owocem działania Boga i Jego inicjatywą. Jest zatem zaproszeniem do przekraczania siebie i porzucania własnego *ja* ze względu na większe dobro, jakie człowiek może uzyskać¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 9-10.

¹⁸⁸ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 135.

¹⁸⁹ Zob. tamże, s. 250.

Element agape wyraźnie zaznaczył Pan Jezus w Ewangelii, mówiąc: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. [...] Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10,37-39; por. J 12,24). Wskazanie na potrzebę autotranscendencji możemy znaleźć w innej wypowiedzi Pana Jezusa: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze siebie samego, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 16,24-25). W tym fragmencie wskazana jest zarówno autotranscendencja, jak i realizacja siebie, jednak pierwsza stanowi przyczynę, druga jest skutkiem. Innymi słowy, człowiek uzyskuje realizację siebie poprzez transcendencję. Wspomina o tym *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*: „Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, [człowiek – T.Ł.] nie daje się zwieść ułudną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, osiąga samej prawdziwej istoty rzeczy”¹⁹⁰.

W tym znaczeniu powołanie należy traktować nie jako wybór najlepszych warunków do realizacji siebie samego, ale jako sposób na przekraczanie siebie w związku z zaproszeniem doń przez Boga. Jak wskazuje Hans Urs von Balthasar, samorealizacja znajduje uzasadnienie i prawdziwy sens wtedy, kiedy człowiek bierze swój krzyż i podąża za Chrystusem. Umierając dla siebie, człowiek uzyskuje przystęp do życia wiecznego. Ludzki rozwój prędzej czy później wymaga bowiem odwołania się do wartości wiary, ponieważ wartości samospelnienia i integracji społecznej pozostają ostatecznie zawsze związane z faktem zmartwychwstania Chrystusa¹⁹¹. Podążanie za swoim powołaniem jest rozumiane jako zdolność do miłosego dialogu z Bogiem, który to dialog stanowi instrument realizacji człowieka i jego powołania. Ten dialog może i powinien opierać się na wolności. Wolność jest zawsze samorealizacją człowieka, który wybiera realizację siebie w świetle obecności Boga i Jego wskazań. Dlatego zdolność serca jest tak naprawdę zdolnością do miłości¹⁹².

Praktykowanie wolności w sensie chrześcijańskim nie jest tylko zdolnością psychiczną, aby dokonać jakiegokolwiek wyboru. Jest raczej realizacją siebie poprzez wybór wartości transcendentnych pochodzących z Objawienia. Innymi słowy, nie chodzi tutaj o rodzaj samodeterminacji, ale o rodzaj wolnego wyboru wartości transcendentnych. Powołanie chrześcijańskie zaczyna się od wolnego i hojnego wyboru wartości ewangelicznych. Realizacja tych ideałów jest jednak uzależniona od postawy człowieka. Ideały ewangeliczne mają wymiar transcendentny, ale zawierają także elementy egocentryczne. Jeśli osoba jest skoncentrowana na elementach egocentrycznych i samorealizacyjnych, będzie się oddalać od wymiaru transcendencji.

¹⁹⁰ KDK 14. W podobny sposób w tym samym dokumencie wskazuje się, iż każdy, kto podąża za Chrystusem, staje się przez to bardziej człowiekiem. Zob. tamże, nr 41.

¹⁹¹ Zob. H.U. von Balthasar, *Nove tesi per un'etica cristiana*, „Rivista del Clero Italiano” 56 (1975), n. 10, s. 730.

¹⁹² Zob. K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 4: *More Recent Writing*, transl. K. Smyth, London–New York 1974, s. 187.

Osoba realizuje wówczas swoje potrzeby, używając do tego wartości w sposób obronny lub utylitarny¹⁹³.

Antropologia powołania chrześcijańskiego jest systemem określonym jako *run target orientation*, bieg, wysiłek skierowany ku określonemu celowi. Autotranscendencja jest środkiem do samorealizacji człowieka. Człowiek bowiem realizuje się tylko wtedy, kiedy siebie przekracza, pokonuje, wychodzi od siebie, by stać się dla innych. Im bardziej jest transcendentny, tym silniej spełnia i aktualizuje własne życie. Człowiek osiąga swoją autentyczność poprzez autotranscendencję, ale nie poprzez sam fakt przekraczania siebie (transcendencja nie jest celem samym w sobie, ale staje się nim dzięki dążeniu do i osiągnięciu wartości, które są poza człowiekiem)¹⁹⁴.

Dlatego też autorzy antropologii powołania chrześcijańskiego wykazywali, że klasyczna psychoanaliza z poszukiwaniem homeostazy, samorealizacja C.R. Rogersa, hierarchia motywacji A.H. Maslowa, funkcjonalna autonomia G. Allporta, poszukiwanie tożsamości E. Eriksona czy szukanie sensu V.E. Frankla nie mogą w sposób dostateczny wyjaśnić motywacji człowieka do bycia poza sobą, aby realizować cele wyższe¹⁹⁵.

Proces realizacji tak rozumianego powołania stanowi także formę własnego rozwoju i integracji. Istnieje bowiem głęboki związek pomiędzy poznawaniem i rozwojem osobistym oraz transcendencją teocentryczną. Jak wskazuje Josef Maureder, powołując się na studia Brendy Dolphin, im dojrzały człowiek, tym lepiej dostrzega, głębiej rozumie i potrafi wyrazić tajemnicę Chrystusa. Im ktoś natomiast jest mniej dojrzały, tym bardziej jednostronny i subiektywny jest jego sposób widzenia. Jest to niezależne od przygotowania intelektualnego, jakie człowiek posiada. Ta sama korelacja jest odwrotna, kto bowiem rozumie tajemnicę Chrystusa obiektywnie, ten wzrasta i dojrzewa w sposób bardziej pełny. Analizowanie życia Jezusa stanowi, jak wskazuje wspomniany autor, wielką szansę zdobycia pogłębionego rozumienia i lepszego rozwiązywania ludzkich konfliktów, a wskutek tego – również uruchomienia procesu wewnętrznego wzrostu. Nie istnieje bowiem zdrowy wzrost duchowy, który by nie był jednocześnie rozwojem własnego człowieczeństwa¹⁹⁶.

W tym kontekście autotranscendencja stanowi istotne narzędzie integrujące i zespalające wszystkie aspekty ludzkiego doświadczenia. W życiu każdego człowieka powinna występować uprzywilejowana relacja, która wciąga niejako jednostkę całkowicie i sprawia, że jest ona w stanie zaangażować się w pełni. W przypadku

¹⁹³ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 186-187.

¹⁹⁴ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 104.

¹⁹⁵ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 107. Trzeba tutaj zaznaczyć, że pomimo polemiki wiele cennych uwag innych autorów w zakresie ujmowania autotranscendencji było wykorzystywanych w antropologii powołania chrześcijańskiego, np. L.M. Rulla podkreślał tezę V.E. Frankla, który twierdził, że samorealizacja jest „skutkiem ubocznym” transcendencji. Realizacja bowiem wartości transcendentnych wykracza poza nią samą, poza własne cele i oczekiwania jednostki. Podążając za nimi, człowiek osiąga satysfakcję jak gdyby przy okazji, nie koncentrując się na samym zadowoleniu. Zob. tamże, s. 49. Por. V.E. Frankl, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, 5a ed., Brescia 2002, s. 59-65; tenże, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, dz. cyt., s. 167.

¹⁹⁶ Zob. J. Maureder, *Wybierz własną drogę*, tłum. U. Poprawska, Kraków 2008, s. 48.

autotranscendencji chodzi o relację z Bogiem, która jest w centrum życia psychicznego i duchowego człowieka. Z tej właśnie relacji jednostka może czerpać i rozeznawać ze względu na nią wszystkie wydarzenia swojego życia, ponieważ „każde wydarzenie nabiera smaku i sensu, prawdziwości i wartości w takim wymiarze, w jakim wytryska z tego źródła i wpada do morza Bożej miłości, podczas gdy jednostka odnajduje się w niej pełnią jedności swojej osobowości”¹⁹⁷. W tym kontekście można mówić także o integracji potrzeb i wartości, która może stać się wewnętrzną siłą i energią popychającą jednostkę w kierunku dobra. Zintegrowana z resztą osobowości uczuciowość jest bardzo pomocna w doświadczaniu miłości i dobra moralnego. Dzieje się tak dlatego, iż człowiek zaczyna poszukiwać dobra, kierując się nie chwilowym pragnieniem, ale motywacją transcendentną ku szukaniu dobra obiektywnego¹⁹⁸.

Jak wskazuje bowiem Charles Bernard, wysiłek moralny człowieka zmierza ostatecznie do kontroli emocjonalnej, przy czym kontrola nie oznacza tutaj zaprzeczania, ale przekraczanie doświadczeń bezpośrednich na rzecz projektu większego, projektu całego swojego życia¹⁹⁹. Tomasz z Akwinu twierdził w tym zakresie, że emocjonalność, uczuciowość może być integrowana przez moralność. Im silniejsza i pełniejsza jest ta integracja, tym mocniej utwierdzony jest akt woli. W tym znaczeniu przyjemność nie jest sama w sobie przeciwieństwem powinności²⁰⁰.

2.2.2. ZŁOŻONOŚĆ AUTOTRASCENDENCJI INTRAPSYCHICZNEJ

Antropologia powołania chrześcijańskiego kieruje się podstawowym założeniem, iż człowiek ma zdolność do transcendowania siebie, do przekraczania swoich ograniczeń. Powodem tej autotranscendencji jest wezwanie Boga i powołanie przez Niego człowieka. L.M. Rulla zakłada, że jest to związane z celowością natury ludzkiej. Stąd też wynika zdolność osoby do aktywnego poznawania Boga oraz potencjalność człowieka w zakresie pasywnego przyjmowania łaski od swego Stwórcy. Taka wizja integruje w sobie element naturalny i nadnaturalny, wskazuje, że człowiek jest zdolny do transcendencji, ponieważ z jednej strony posiada naturę ludzką, a z drugiej otrzymuje dar łaski²⁰¹.

Zdolność do autotranscendencji wiąże się z teleologicznym charakterem natury ludzkiej, co oznacza, że każdy człowiek ma w życiu jakieś cele, które pragnie osiągnąć. L.M. Rulla stosuje tutaj terminologię Arystotelesowską, która określa dwie przyczyny działania człowieka: formalną i celową. Przyczyną formalną są dwie struktury ludzkiej

¹⁹⁷ A. Cencini, *Będziesz miłował Pana, Boga swego. Psychologia spotkania z Bogiem*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 1995, s. 146.

¹⁹⁸ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 146.

¹⁹⁹ Zob. Ch.A. Bernard, *Teologia affettiva*, dz. cyt., s. 192.

²⁰⁰ Zob. tamże, s. 199.

²⁰¹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 65-66.

motywacji: *self* aktualny i *self* idealny, które stanowią wewnętrzną zasadę organizującą podmiot i nadającą mu strukturalną formę. Przyczyną celową natomiast byłaby podstawowa dialektyka, napięcie, jakie istnieje pomiędzy różnymi strukturami *self*²⁰².

W praktyce oznacza to, że cele i ideały w życiu człowieka stanowią przyczynę celową ludzkiego działania. Człowiek widzi bowiem dobro, które jest dla niego inspiracją i stymulacją do działania na rzecz osiągnięcia powyższego dobra. Człowiek przekracza siebie, ponieważ pragnie osiągnąć to, co jest obiektywnie dobre i trwałe. W otaczającym ją świecie jednostka spotyka wartości autotranscendentne i naturalne²⁰³.

Istnieje jeszcze jedna grupa wartości, które zostały nazwane i określone już przez samego L.M. Rullę – wartości naturalne i autotranscendentne połączone. Chodzi zatem o trzy różne nierozdzielne klasy wartości, w stosunku do których powstają w człowieku trzy odmienne rodzaje skłonności, dyspozycji do autotranscendencji. Zostały one nazwane w terminologii antropologii chrześcijańskiej „wymiarami”²⁰⁴.

Wymiar oznacza naturę i relację elementów (jednostek) albo struktur, które wchodzi w skład podmiotu lub *self* i predysponują człowieka do określonego sposobu działania²⁰⁵. Między poszczególnymi wymiarami istnieje różnica jakościowa, a nie ilościowa. Wynika to z faktu, iż każdy wymiar ma swój własny obiekt formalny, który determinuje i określa horyzont, w jakim są rozważane zachowanie i motywacja człowieka²⁰⁶.

Wszystkie trzy wymiary przejawiają różnicę jakościową, ale nie są rozdzielone. Człowiek bowiem stanowi jedność i zawsze działa według trzech dyspozycji do działania: cnota vs. grzech, dobro realne vs. dobro pozorne, norma vs. patologia. Zachowanie człowieka można oceniać z różnych perspektyw: moralnych, naturalnych, pozytywnych, negatywnych itp. Następuje wówczas koncentracja na pewnym aspekcie, który w danej chwili wydaje się najbardziej aktualny i ważny. Pozostałe wymiary zachowania człowieka nadal jednak istnieją i stanowią o całości i jedności jego zachowania²⁰⁷.

²⁰² Zob. tamże, s. 161.

²⁰³ Zob. J. de Finance, *Persona e valore*, traduz. B. Vitali, Roma 2003, s. 5-18.

²⁰⁴ Zob. S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt., s. 139. Weryfikacja empiryczna istnienia wymiarów oraz ich funkcji została przeprowadzona w badaniach trwających kilka lat. Ostateczne wyniki zostały opublikowane w: L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 48-56.

²⁰⁵ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 164. Por. S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt., s. 140.

²⁰⁶ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 178. Termin „horyzont” został zapożyczony przez L.M. Rullę od B. Lonergana, który używa go na określenie granic wyznaczających ramy rozważań na temat ludzkiego działania i zachowania. Zob. B.J.F. Lonergan, *Insight*, dz. cyt., s. 662.

²⁰⁷ Zob. A.M. Ravaglioli, *Psicologia*, dz. cyt., s. 255.

2.2.2.1. Wymiar cnoty i grzechu

„Oto, czego uczyć, postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie” (Ga 5,16-17) – według L.M. Rulli jako autora antropologii powołania chrześcijańskiego pierwsza część wypowiedzi św. Pawła podkreśla napięcie, dialektykę w obszarze cnoty lub grzechu, gdyż odwołuje się do świadomego działania osoby. Wskazuje ona ponadto na nieustanne działanie ducha, do którego człowiek powinien się odwoływać, chcąc postępować według powołania, jakie otrzymał²⁰⁸.

Thomas Deidun, komentując nieco szerszy fragment Listu św. Pawła do Galatów (zob. Ga 5,16-25), zaznacza istnienie dialektyki, która wskazuje na odpowiedzialność człowieka, jaką powinien on ponosić jako osoba wolna i świadoma w swoim działaniu. Odpowiedzialność jest stopniowym przechodzeniem od nakazu do wskazania lub rady, które człowiek otrzymuje od Ducha Św. Duch Św. bowiem podczas chrztu zaczyna aktywnie działać i wpływać na człowieka. Zaczyna On komunikować człowiekowi swoją wolę i wskazywać możliwości realizacji powołania. Autor szczególnie podkreśla konieczność odchodzenia od rozumienia działania Ducha Św. jako nakazów – na rzecz przeżywania ich jako wskazówek, potrzebę przechodzenia od doświadczenia przymusu – do wolności (zob. 1 Tes 4,1-12; Flp 2,12; Rz 8,1-14)²⁰⁹.

Dlatego też chrześcijanin, działając według wolności, powinien porzucić ciało (*sarx*, zob. Ga 5,19; 1 Kor 6,9; Rz 6,19), a wejść w sferę działania ducha (Ga 5,16.22; Rz 8,9). Oznacza to wejście w *agape*, czyli w miłość teocentryczną. Podobną myśl zawiera fragment Listu św. Pawła do Galatów (zob. Ga 5,22-25). Wskazuje on, że chrześcijanin otrzymuje dary ducha, które są dla niego wskazaniem i źródłem odkrycia, jak działa w nim Duch Św.²¹⁰ Innymi słowy, zachodzi wzajemna zależność pomiędzy darami Ducha Św., jakie człowiek otrzymuje, a dialektyką, jaką w sobie nosi. Owa dialektyka bowiem skłania go do szukania cnoty, darów ducha lub kierowania się do grzechu, do owoców ciała. Dlatego zadaniem człowieka jest chronić wolność, która pozostaje zagrożona pragnieniami ciała²¹¹.

Pierwszy wymiar jest zatem wyrazem dialektyki, jaka istnieje między *ja* idealnym, świadomym a *ja* aktualnym, które jest przeważnie świadome. *Ja* aktualne, świadome wyraża się poprzez *ja* jawne i jest obrazem siebie samego, jaki w danym czasie człowiek posiada²¹². W wymiarze pierwszym mamy zatem do czynienia z

²⁰⁸ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 272.

²⁰⁹ Zob. T.J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul*, Rome 1981, s. 78-82.

²¹⁰ Zob. H.D. Betz, *Galatians*, dz. cyt., s. 287.

²¹¹ Zob. tamże, s. 272.

²¹² L.M. Rulla wyjaśnia, iż słowo „przeważnie” oznacza, że struktura *ja* jawnego może zawierać także elementy nieświadome. Są one jednak bardziej lub mniej zgodne z pragnieniami *ja* idealnego, wobec czego nie powodują konfliktów i ograniczenia w dążeniu do wartości transcendentnych. W ten sposób nieświadomość może pełnić funkcje użyteczne w funkcjonowaniu człowieka. Dzieje się tak wtedy, kiedy potrzeby nieświadome są w zgodzie z pragnieniami autotranscendencji człowieka

przewagą spójności nieobronnych, gdyż *ja* aktualne jest wolne od znaczącego wpływu nieświadomych konfliktów. Oznacza to, że potrzeby *ja* aktualnego nie stoją w opozycji do *ja* idealnego. Niespójności psychiczne obronne nie należą do wymiaru pierwszego²¹³.

Obie struktury dialektyki są świadome, dlatego można mówić o wolności i odpowiedzialności osoby, jeśli chodzi o dążenie do autotranscendencji. Osoba, mając świadomość swojego działania, może podążać za transcendencją lub ją odrzucić. Odrzucenie wartości transcendentnych jest w tym przypadku świadome i wpływ nieświadomości jest niewielki. Dlatego w pierwszym wymiarze spotkanie z wartościami prowadzi człowieka do cnoty lub grzechu. Wybieranie i podążanie za wartościami jest umacnianiem się w cnotie, chociaż dialektyka nadal istnieje w człowieku i w związku z tym odczuwa on określone napięcie. Wybór wartości wynika z założenia, że w życiu jednostki ideały transcendentne przewyższają rzeczywistość potrzeb²¹⁴.

Wymiar pierwszy postępowania człowieka nie jest tak nazwany ze względów chronologicznych. Można powiedzieć, że paradoksalnie sytuacja jest odwrotna, gdyż w sensie rozwojowym obszar świadomego postępowania i decydowania za siebie pojawia się najpóźniej²¹⁵.

2.2.2.2. Wymiar pozornego dobra

Wspomniany na początku poprzedniego paragrafu fragment Listu św. Pawła do Galatów (Ga 5,16-17), wspomina o napięciu, jakie istnieje w człowieku i może skutkować popełnianiem błędów, nie zawsze do końca uświadomionych. Jest to opis walki wewnętrznej człowieka, która jest zmaganiem pomiędzy duchem a ciałem rozumianymi jako siły motywacyjne osoby²¹⁶. Heinrich Schlier, komentując fragment Listu św. Pawła (Ga 5,17), wskazuje, iż przeciwstawienie ciała i ducha wpływa na osłabienie woli człowieka, gdyż człowiek znajduje się w sytuacji napięcia i

wyrażanymi przez jego *ja* idealne. Zob. L.M. Rulla *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 170.

²¹³ Zob. tamże, s. 208-209.

²¹⁴ Zob. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 131.

²¹⁵ Zob. A.M. Ravaglioli, *Psicologia*, dz. cyt., s. 259. Jest to zgodne z podejściem rozwojowym przyjmowanym w teorii psychodynamicznej. *Superego* reprezentuje reguły i zakazy zinternalizowane przez dziecko początkowo wskutek ich narzucania przez rodziców, a później jako rezultat przejęcia. Wyraża się to w samodyscyplinie niezależnej od aprobaty rodziców albo odczuwanych stanów emocjonalnych. Początek tego stadium przypada na ok. 4-6. rok życia. Zob. A. Birch, T. Malim, *Psychologia rozwojowa w zarysie. Od niemowlęctwa do dorosłości*, tłum. J. Łuczyński, M. Olejnik, Warszawa 2002, s. 88; J.W. Glaser, *Coscienza e super-io: una distinzione chiave*, w: *Psicologia e sviluppo morale della persona*, dz. cyt., s. 266; K. Drat-Ruszczak, *Teorie osobowości – podejście psychodynamiczne i humanistyczne*, dz. cyt., s. 611.

²¹⁶ Zob. H.D. Betz, *Galatians*, dz. cyt., s. 278.

przyciągania do ducha i do ciała, co ujawnia się praktycznie w konkretnych sytuacjach życiowych²¹⁷.

Słowo greckie „*thelein*” (‘chciecie’), jakie zostało w cytowanym fragmencie użyte przez św. Pawła, wskazuje na inklinację woli, a nie na decyzję jako taką²¹⁸. W tym kontekście św. Paweł mówi o aspiracjach, nie zaś o decyzjach, ponieważ brakuje tu rozważania czy też namysłu krytycznego. Dlatego dialektyka drugiego wymiaru wskazuje, że człowiek nie czyni zawsze tego, czego pragnie i ku czemu aspiruje.

Wymiar drugi postępowania człowieka podobnie jak pierwszy zawiera wartości autotranscendentne (wartości religijne i moralne). Jednak wpływ nieświadomości sprawia, iż drugi wymiar jest opisywany w perspektywie wartości połączonych: autotranscendentnych i naturalnych. Podstawowa dialektyka w charakteryzowanym wymiarze polega na tym, iż obejmuje ona także większy wpływ nieświadomości. Relacja pomiędzy *self* idealnym a *self* aktualnym uwzględnia też składnik nieświadomy pomiędzy *self* idealnym i *self* ukrytym (częścią *ja* aktualnego). Wpływ nieświadomości ma znaczenie, jeśli chodzi o realizowanie wartości transcendentnych, może on bowiem znacząco osłabić lub nawet uniemożliwić autotranscendencję teocentryczną. W związku z tym nie ma tu mowy o cnotach i grzechu, gdyż świadomość może być ograniczona. Natomiast pod wpływem nieświadomości i niezgodności potrzeb ze świadomie deklarowanymi ideałami człowiek może wybierać tzw. dobro pozorne, a nie dobro realnie obiektywne. Dobro realnie obiektywne umożliwia wzrost człowiekowi i nie jest związane z upodobaniem czy gratyfikacją. Z innej perspektywy w tym wymiarze można mówić o błędach, a nie o winie²¹⁹.

²¹⁷ Zob. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, dz. cyt., s. 249. Podaję za: L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 275.

²¹⁸ Zob. S. Lyonnet, *Les étapes de l'histoire du salut selon l'épître aux Romains*, Paris 1969, s. 147. Podaję za: L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 275.

²¹⁹ Zob. tamże, s. 169-171. Teoria antropologii powołania chrześcijańskiego ma na celu dostarczenie instrumentów do pracy z człowiekiem nie podlegającym patologii i nie wymagającym leczenia za pomocą leków czy psychoterapii. Dlatego L.M. Rulla i jego współpracownicy wzięli pod uwagę strukturę psychodynamiczną opartą na 14 zmiennych (potrzebach). Sposób funkcjonowania jednostki autorzy zaprezentowali według 14 typów funkcjonowania wewnątrzpsychicznego albo według 56 różnych schematów. Pierwszy ze sposobów (14 typów) posiada dwie charakterystyki: społeczną i psychologiczną. Charakterystyka społeczna uwzględnia interakcje pomiędzy jednostką a otoczeniem, gdzie opis wskazuje, jaka potrzeba jest dominująca w określonej sytuacji lub w sytuacjach w funkcjonowaniu społecznym osoby. Z perspektywy charakterystyki psychologicznej uwzględnia się funkcjonowanie zmiennej (potrzeby) jako części *ja* aktualnego i jej wpływ na rozwój powyższej części *ja* i jego relacji do *ja* idealnego.

Drugi sposób (56 schematów) opisuje sytuację, w której każda zmienna (potrzeba) jest w interakcji z wartościami i postawami, czego wynikiem są formy spójności i niespójności: spójność psychiczna, spójność społeczna, niespójność psychiczna, niespójność społeczna. Każda zmienna (potrzeba) pomnożona przez cztery sposoby spójności lub niespójności daje wynik 56.

Powyższe typy i schematy określają sposób funkcjonowania danej osoby, a nie jej stadia rozwoju. Oba powyższe sposoby (typy i schematy) są próbą określenia zdolności do internalizacji wartości transcendentnych, co jest warunkiem przeżywania autotranscendencji. Z punktu widzenia praktycznego nasuwają się dwa wnioski. Pierwszy – że niezależnie od przyjętego sposobu opisu według typologii czy też według schematów – cechą wspólną jest uznanie wpływu spójności i niespójności na funkcjonowanie człowieka, przy czym nie istnieje jedna i jasno określona granica oddzielająca spójność

Warto wskazać, że zdolność przystosowania się osoby do określonego środowiska, sytuacji czy do danej relacji pozostaje poza możliwością obserwacji tylko zewnętrznej. Wydaje się bowiem, że dwie pozycje skrajne są wykluczone już na wstępie rozważań. Nie istnieje bowiem, według L.M. Rulli i jego współpracowników, totalna integracja i całkowita niespójność czy dezintegracja (nie wspominając o patologii psychotycznej). Raczej chodzi o sytuacje, w których działania łaski i używanie środków religijnych, takich jak: modlitwa, Eucharystia, spowiedź, nie pomagają we wzroście i rozwoju. Innymi słowy, istnieje w człowieku uporczywa tendencja psychodynamiczna. Nie zawsze jest ona widoczna w jego zachowaniu zewnętrznym i w sposobie działania. Efektem jej obecności jest brak spójności i wewnętrznej integracji²²⁰.

W perspektywie czasu osoba żyjąca pod wpływem niespójności zaczyna odczuwać frustrację, niezadowolenie, rozczarowanie otoczeniem, drugim człowiekiem, wspólnotą, wyborem swojej drogi życiowej. Dzieje się tak, gdy pozornie dojrzałe intencje i pozornie dojrzałe poranienia z czasem przeradzają się we frustrację i niezadowolenie, gdyż nie mogą zostać zaspokojone w takim stopniu, w jakim pragnęłyby tego zainteresowana jednostka. Zazwyczaj osoby żyjące pod wpływem niespójności mają trudność z rozeznaniem i właściwym spojrzeniem na własne życie. Są one przyciągane do złego albo do tzw. dobra pozornego, które jest odzwierciedleniem ich nieświadomych pragnień i gratyfikacji. Pomimo braku znaków i cech psychopatologii nieświadome niespójności wpływają silnie na zdolności tych osób do podejmowania dojrzałych decyzji, zwłaszcza w zakresie decydowania o wyborze swojej drogi życia²²¹.

Ograniczenie wolności nie oznacza patologii lub jakiegoś zaburzenia. Wyraził to w sposób obrazowy P. Ricoeur w swoim artykule *Explanation and Understanding*. Wskazuje on tutaj, iż zachowanie człowieka można tłumaczyć przyczynowością lub racjonalnością. Z jednej strony są przyczyny biologiczne i psychiczne, które wyjaśniają postępowanie człowieka, z drugiej – jest rozum, który stara się określić wszystko bez wstępnych przyczyn i założeń. P. Ricoeur sądził, że człowiek w swojej egzystencji zawsze znajduje się między przyczynowością a racjonalnością. Motywacja ludzka jest rodzajem kombinacji pomiędzy tymi dwoma polami²²².

L.M. Rulla wykorzystuje ten sposób myślenia, aby wskazać, iż w życiu codziennym bardzo wiele zachowań nie nosi cech patologii lub zaburzeń. Mogą one jednak pozostawać pod wpływem konfliktów nieświadomych i dlatego są albo pozorne, albo czynione z innych pobudek, niż jawnie jest to deklarowane. Innymi słowy, istotą

od niespójności w psychice. Zazwyczaj obie te rzeczywistości są ze sobą w interakcji i przenikają się wzajemnie. Drugi wniosek wskazuje na to, iż opis zachowań człowieka nie jest opisem cech, ale raczej rezultatem procesów zachodzących w interakcji pomiędzy potrzebami, podsystemami *ja*, *ja* i rzeczywistością zewnętrzną. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 134. Por. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 210.

²²⁰ Zob. tamże, s. 159.

²²¹ Zob. tamże, s. 222-223.

²²² Zob. P. Ricoeur, *Explanation and Understanding*, w: *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work*, eds. Ch.F. Reagan, D. Steward, Boston 1978, s. 149-166.

drugiego wymiaru jest to, iż osoby prezentują pewien sposób przeżywania obronnego, który w języku klinicznym można przedstawić jako styl funkcjonowania, styl charakteru. Wykazują one zatem pewien sposób funkcjonowania, inklinacje, co nie musi oznaczać klinicznego zaburzenia²²³.

Drugi wymiar zawierający w sobie wartości autotranscendentne i naturalne można opisywać także językiem duchowości i teologii. Istnieją zasadniczo trzy środki, za pomocą których Bóg przemawia do człowieka – przy czym słowo „środki” oznacza tutaj pewien zbiór sposobów tak czy inaczej podzielonych i nazwanych. Są to: wpływ nadnaturalny poprzez objawienia, świętych, demony itp., poprzez natchnienia (np. w terminologii św. Ignacego „duchy dobre i złe”) oraz poprzez struktury ludzkie: wyobraźnię, intelekt, myśli itp., uczuciowość. Zazwyczaj wszystkie te sposoby są ze sobą połączone²²⁴.

Autorzy antropologii powołania chrześcijańskiego, pisząc o poszukiwaniu dobra pozornego z punktu widzenia duchowego, używali terminologii św. Ignacego z Loyoli, który w swoich ćwiczeniach duchowych opisał powyższą sytuację. Człowiek bowiem podlega różnym wpływom, które św. Ignacy nazywa duchami dobrymi i złymi, a które obejmują natchnienia Boga, wyobraźnię, intelekt, myśli i sferę uczuciową²²⁵.

Jak wskazuje sam św. Ignacy, kiedy człowiek odczuwa, że jest pod wpływem dobrego ducha, doznaje pocieszenia, kiedy zaś złego – strapienia. Te dwa stany korespondują z dwoma sposobami myślenia i odczuwania: „Albowiem jak pocieszenie jest przeciwieństwem strapienia, tak i myśli rodzące się z pocieszenia są przeciwieństwem myśli rodzących się ze strapienia”²²⁶. Przy tym trzeba tutaj dodać, iż termin „dobry i zły duch” nie jest tylko określeniem anioła czy diabła, nie jest zatem wyłącznie przedmiotem teologii. Jak wskazuje Mark Thibodeaux, fałszywy duch jest to diabeł, ale także koszmar tragicznych okoliczności, np. choroby, nieszczęśliwego zdarzenia. Ponadto są to różne destrukcyjne doświadczenia i zachowania, багаż psychologiczny, słabość emocjonalna. Innymi słowy, fałszywy, zły duch jest tym wszystkim w sensie duchowym i psychologicznym, co odciąga człowieka od Boga i Jego miłości, co stoi na drodze do transcendencji. Dobry duch natomiast nie dotyczy

²²³ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 161. Por. „[...] charakterystyczne wzorce osobowościowe nie pojawiają się jedynie w najcięższych postaciach chorób psychicznych. W sposób przejrzysty udokumentowano ich istnienie w normalnej populacji i w grupach obciążonych mniej poważną patologią” (S.M. Johnson, *Style charakteru*, tłum. B. Mizia, Poznań 1994, s. 13).

²²⁴ Środki nadnaturalne polegają na nadzwyczajnych interwencjach Boga typu objawienia, spotkania ze świętymi. Mają one charakter wpływu bardzo jasnego i konkretnego, co do którego nie ma wątpliwości, że interweniuje sam Bóg. Natchnienia natomiast są działaniem Boga na człowieka, ale w sposób wymagający pewnego rozeznania, czasu, kierownictwa duchowego itp. Natchnienia nie wiążą się z nadnaturalnymi i cudownymi doświadczeniami człowieka. Struktury ludzkie są to sytuacje naturalne, spotkania, ludzie, wydarzenia, przez które Bóg także przemawia do człowieka. Zob. M.J. Buckley, *The Structure of the Rules for Discernment of Spirits*, „The Way. Supplement” 6 (1973), no. 20, s. 25.

²²⁵ Zob. F. Imoda, *Esercizi spirituali e psicologia. L'altezza, la larghezza e la profondità (Ef 3,18)*, Roma 2000, s. 9-14. Por. F. Tata, *La dinamica oggettiva degli esercizi*, w: *Dare gli esercizi personalmente guidati*, vol. 3: *1° Convegno regionale autunno 1987. Relazioni, documenti, sussidi*, Roma 1987, s. 4-5.

²²⁶ I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, Kraków 1991, p. 317, reguła 4.

tylko tego, co mówi Duch Św., oznacza też bowiem dobro na świecie, szczęśliwe okoliczności, zdrowie, zachowania i doświadczenia będące afirmacją życia, dobre samopoczucie itp.²²⁷

2.2.2.3. Wymiar normy i patologii

W procesie wzrostu i rozwoju chrześcijańskiego wydaje się, że istnieje kilka typów problemów dotyczących zdolności człowieka do transcendencji. Są one bezpośrednio związane z poziomem rozwoju człowieka. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick wymieniają tutaj problemy natury duchowej, np. wątpliwości w wierze, trudności na modlitwie, trudności natury moralnej, problemy wynikające z niespójności, nie mające cech psychopatologii, ale ograniczające dojrzałe podejmowanie decyzji, związane ze sferą nieświadomą, trudności pochodzące z przyczyn psychopatologicznych, zaburzenia osobowości, psychozy²²⁸.

Rezultatem rozwoju człowieka, podczas którego jednostka wchodzi w relacje z otoczeniem, jest w trzecim wymiarze obszar wartości naturalnych. Można je ująć jako wartości, które wpływają na zachowanie jednostki w poszczególnych sytuacjach społecznych. Wartości naturalne są określane na podstawie kultury panującej aktualnie w środowisku, do którego należy jednostka. Dlatego opozycja norma vs. patologia jest konkretyzowana na podstawie akceptowanego przez dane społeczeństwo spisu zachowań przyjętych jako nienormalne²²⁹.

Wartości naturalne wskazują elementy życia człowieka, takie jak zdolności do budowania relacji, posiadania stabilnego systemu wartości, któremu jednostka jest wierna, umiejętności stawiania czoła przeciwnościom i trudnościom życia codziennego²³⁰. Z perspektywy autotranscendencji wartości naturalne są, jak wspomniano wyżej, istotnymi elementami rozwojowymi. Odnoszą się one jednak tylko do pewnego aspektu osoby, wartości transcendentne natomiast dotyczą całej osoby²³¹.

W procesie rozwojowym wymiar trzeci jest pierwszym, jaki człowiek przechodzi, w sensie chronologicznym. Dlatego wymiar trzeci może wykazywać zablokowanie i trudności rozwojowe (oprócz wpływów nieświadomych konfliktów) w postaci niespójności psychicznych²³². Trzeci wymiar zachowania człowieka jest obszarem pomiędzy normalnością i patologią. Dlatego też w teorii antropologii powołania chrześcijańskiego sięgnięto po specjalistyczne opracowania z zakresu

²²⁷ Zob. M. Thibodeaux, *Dobre i złe duchy w naszym życiu*, tłum. E. Kopocz, Kraków 2012, s. 30.

²²⁸ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 157. Por. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 222-232.

²²⁹ Zob. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*, 5th ed., Washington–London 2013.

²³⁰ Zob. O.F. Kernberg, *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 58.

²³¹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 176. Por. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 135.

²³² Zob. A.M. Ravaglioli, *Psicologia*, dz. cyt., s. 261-262.

psychopatologii i psychoterapii, przy czym głównie wykorzystano prace O.F. Kernberga i jego współpracowników²³³.

Punktem wyjścia do uchwycenia dialektyki w trzecim wymiarze były opisy pacjentów wykazujących problemy w zakresie zaburzenia *borderline*, gdyż podobnie jak O.F. Kernberg, L.M. Rulla uważał, że zaburzenie to obejmuje szerokie spektrum dezorganizacji osobowości, które w konsekwencji ma znaczący wpływ na możliwość przeżywania powołania i transcendencji. W takich przypadkach historia życia zazwyczaj wskazuje na słaby w dzieciństwie kontakt jednostki z rodzicami lub osobami znaczącymi. Tego typu utrwalone sytuacje prowadzą do zablokowania rozwoju emocjonalnego. Odpowiada to fazie separacji i indywidualizacji opisanej przez Margaret Mahler. Autorka przedstawia mianowicie rozwój osobisty dziecka w trakcie tzw. fazy powtórnego zbliżenia. Przechodząc tę fazę pozytywnie, dziecko, a potem dorosły jest w stanie skonfrontować się z wyzwaniem życia codziennego, szukać niezależności i wchodzić w bliskie relacje itp.²³⁴

Zatrzymanie się na tej fazie (fiksacja) powoduje skutki w sferze poznawczej i osobowościowej. W tej pierwszej jednostka, jako dziecko, a potem już jako dorosła osoba, nie potrafi sformułować koncepcji siebie i drugiego jako jednostek indywidualnie niezależnych²³⁵. W sferze zaś osobowościowej osoba zatrzymuje się na etapie rozszczepienia opisanym przez O.F. Kernberga jako faza rozwojowa, w której składające się na poczucie *self* relacje z obiektem wewnętrznym są spolaryzowane, czyli „zupełnie dobre” lub „zupełnie złe”, a więc związane jednoznacznie z pozytywnymi lub negatywnymi stanami emocjonalnymi²³⁶.

Konsekwencją tego rodzaju sytuacji jest to, że osoba dorosła rozwija w sobie z biegiem lat patologię, która może utwalić się jako tzw. stabilna niestabilność, co z kolei może skutkować trudnościami w stworzeniu trwałych relacji oraz rozproszeniem tożsamości. Rozproszenie tożsamości odnosi się do struktury psychologicznej

²³³ O.F. Kernberg stworzył oryginalną teorię opisującą pacjentów nie na podstawie symptomów, ale z uwzględnieniem procesów dynamicznych dziejących się w człowieku. Procesy te są opisywane i ujmowane za pomocą języka teorii relacji z obiektem. Relacje z obiektem dotyczą jakości relacji podmiotu z innymi. Niemniej jednak relacja z obiektem w sensie ścisłym w teorii O.F. Kernberga odnosi się do wewnętrznego świata podmiotu, gdzie obiekt wewnętrzny oznacza obecność (reprezentację) innych w umyśle podmiotu, osoby. Innymi słowy, stworzona przez O.F. Kernberga odmiana teorii relacji z obiektem obejmuje zbiór dosyć luźno powiązanych psychodynamicznych i psychoanalitycznych modeli motywacji i funkcjonowania, zgodnie z którymi internalizacja (uwewnętrznienie) wczesnych wzorców tworzenia relacji jest zasadniczym aspektem psychologicznego rozwoju i funkcjonowania jednostki. Zob. E. Caligor, J.F. Clarkin, *An Object Relations Model of Personality and Personality Pathology*, dz. cyt., s. 6.

²³⁴ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 209-210. Por. M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino. Simbiosi e individuazione*, traduz. M. Ammaniti, A. Zambon, Torino 2010, s. 110-114.

²³⁵ Zob. J. Piaget, *The Psychology of Intelligence*, transl. M. Piercy, D.E. Berlyne, London 1967, s. 127.

²³⁶ Zob. O.F. Kernberg, *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 35. Por. J.D. Lichtenberg, J.W. Slap, *Notes of the Concepts of Splitting and the Defence Mechanism of the Splitting of Representations*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 21 (1973), iss. 4, s. 780; R. Melito, *Cognitive Aspects of Splitting and Libidinal Objects Constancy*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 31 (1983), iss. 2, s. 530.

charakteryzującej się bardziej fragmentacją niż integracją reprezentacji *self* i innych, które to reprezentacje ulegają internalizacji w toku rozwoju danej osoby. Osoby z dyfuzją tożsamości mogą odczuwać brak istoty (sedna) lub środka (centrum). W obliczu życia pozostają bez stałych przekonań, wartości czy celów oraz nie mają jasnego poczucia kierunku, w którym podążają. To, co dla nich znaczące, może być nadmiernie zdeterminowane przez kontekst, w którym się znajdują. Rozproszenie tożsamości polega także na tym, iż silnie afektywnie obciążone relacje z obiektem wewnętrznym tworzą strukturę o słabej i niestabilnej organizacji. Na poziomie opisowym rezultatem takiej organizacji strukturalnej jest brak centralnego, spójnego poczucia *self* lub innych osób. Zamiast tego subiektywne przeżywanie siebie i innych jest fragmentaryczne, pozbawione ciągłości, skrajne i niestabilne²³⁷.

W terminologii antropologii powołania chrześcijańskiego sytuacja opisana powyżej wskazuje na niestabilną i przeciwstawną dialektykę *ja* idealnego i *ja* aktualnego, nieświadomego. Dialektyka powyższa utrzymuje się między wartościami *self* idealnego i wartościami naturalnymi *self* aktualnego i będzie ona podtrzymywana przez mechanizm rozszczepienia i rozproszenia tożsamości. Rozszczepienie jest tutaj rozumiane nie w sensie rozwojowym jako etap, przez który każda jednostka przechodzi, ale jako forma patologii²³⁸.

W przypadku lekkiej psychopatologii, która mniej więcej mogłaby odpowiadać zaburzeniom neurotycznym, nie dochodzi do dezorganizacji *self*, gdyż osoba nie używa mechanizmów rozszczepienia, lecz wyparcia. Charakteryzuje się to przeżywaniem siebie i innych w sposób realistyczny (nie zniekształcony przez patologię), co ma miejsce w przypadku prawidłowo ukształtowanej tożsamości. Osoby takie mają stabilną i elastyczną strukturę osobowości. Odpowiada ona dobrze zintegrowanemu poczuciu *self*, które subiektywnie przejawia się w przeżywaniu siebie oraz znaczących osób w sposób całościowy, różnorodny, cechujący się głębią i przenikliwością. Zintegrowane poczucie *self* jawi się jako stabilne na przestrzeni czasu i w różnych kontekstach jest elastyczne i realistyczne. Oprócz tego prawidłowo ukształtowana tożsamość wiąże się ze zdolnością do trafnej oceny wewnętrznych przeżyć innych osób, do angażowania się w rozciągnięte w czasie działania przynoszące zawodowe, poznawcze lub rozrywkowe korzyści oraz do określenia swojego własnego zdania w kwestiach takich, jak wartości, opinie, gust i przekonania²³⁹.

W związku z powyższym dialektyka w tym zakresie jest bardzo zbliżona do dialektyki drugiego wymiaru, gdzie *ja* idealne pozostaje w opozycji do *ja* aktualnego, *ja* nieświadomego²⁴⁰.

²³⁷ Zob. E. Caligor, J.F. Clarkin, *An Object Relations Model of Personality and Personality Pathology*, dz. cyt., s. 17.

²³⁸ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 172.

²³⁹ E. Caligor, O.F. Kernberg, J.F. Clarkin, *Handbook of Dynamic Psychotherapy for Higher Level Personality Pathology*, dz. cyt., s. 19-21.

²⁴⁰ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 176.

Jakkolwiek L.M. Rulla używa systemu O.F. Kernberga do określenia postępowania człowieka w zakresie stosunku do wartości naturalnych, występuje tutaj pewna zasadnicza różnica. O.F. Kernberg bowiem zajmuje się patologią z perspektywy klinicznej i podkreśla znaczenie budowania diadycznych lub bipolarnych reprezentacji wewnątrzpsychicznych (reprezentacji *self* i obiektu) jako odbicia pierwotnej relacji niemowlę – matka, a także późniejszego rozwoju relacji interpersonalnych, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych o charakterze diadycznym, trójkątnym i wielokątnym. Istotą jest jednak diadyczny lub bipolarny charakter internalizacji, w ramach których każda reprezentacja *self* i obiektu jest utrwalana w określonym kontekście afektywnym²⁴¹.

O.F. Kernberg zatem, jak wskazuje L.M. Rulla, rozpatruje patologię z punktu widzenia formalnego, przyczynowego jako działanie popędowe, głównie działanie popędu libido i popędu agresji. Natomiast trzeci wymiar w ujęciu antropologii powołania chrześcijańskiego jest rozumiany jako trudności wynikające z rozwoju i konfliktu człowieka, które zaburzają funkcjonowanie *self* i dlatego utrudniają realizowanie wartości transcendentnych i obiektywnych. Dlatego w tym wymiarze motywacja ludzkiego działania jest motywacją teleologiczną i aksjologiczną. Bierze ona pod uwagę struktury obronne i działanie pragnień, popędów, emocji itp. Uznaje je jednak za niewystarczające, aby określić w pełni i opisać działanie człowieka²⁴².

2.2.3. RODZAJE AUTOTRASCENDENCJI W RELACJI DO RZECZYWISTOŚCI ZEWNĘTRZNEJ

Miłość jako taka prowokuje człowieka do wyjścia z izolacji i szukania dobra dla siebie samego lub drugiego człowieka. Różne rodzaje transcendencji są uwarunkowane niejednorodnymi rodzajami miłości, jakich człowiek poszukuje. Jednostka zatem może szukać własnego rozwoju lub dobra drugiego człowieka (męża, znajomego, przyjaciela, pacjenta itp.), może ona szukać także dobra dla wspólnoty: narodowej, wyznaniowej itp. Może w końcu szukać miłości samego Boga. Dlatego autotranscendencja jest pewnym procesem, który wymaga z jednej strony współpracy z łaską Boga, a z drugiej – pracy nad sobą. Ponadto to nieustanne napięcie, zmaganie pomiędzy szukaniem czegoś poza sobą a zaspokajaniem siebie może zostać pod wpływem motywacji nieświadomych zniekształcone lub zatarte²⁴³.

Opisując rodzaje autotranscendencji, autorzy antropologii powołania chrześcijańskiego opierali się na założeniach i klasyfikacji B. Mondina. Wykazywał on, że transcendencja jest wznoszeniem, ruchem, w którym człowiek systematycznie przekracza samego siebie, przekracza to, czego chce, o czym myśli, co odczuwa. Dlatego też można wskazać pewnego rodzaju stopniowanie transcendencji – w zależ-

²⁴¹ Zob. O.F. Kernberg, *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 57.

²⁴² Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 172.

²⁴³ Zob. tamże, s. 136-137.

ności od tego, jakiego rodzaju miłości człowiek poszukuje, jakiego obiektu pożąda. Z tej perspektywy poszukiwania człowieka są procesem niezaspokojonym i nienasyconym. Aktywność wolitywna człowieka tworzy nowe hipotezy, teorie itp. Człowiek nieustannie poszukuje czegoś nowego, przekracza raz wyznaczone granice. Autor wskazuje tutaj, że zaznacza się to nawet wtedy, gdy popatrzy się na ciało ludzkie. Z jednej strony przejawia ono wiele ograniczeń i słabości, z drugiej zawiera świadomość, która pozostaje otwarta na nieskończoność. Dlatego transcendencja jest charakterystyczna dla bycia człowiekiem²⁴⁴.

Rodzaje autotranscendencji opisane poniżej (egocentryczna, filantropijna, teocentryczna) są zatem przyjętą koncepcją, zaproponowaną przez B. Mondina a wpisującą się w rozumienie powołania, którego ostatecznym celem jest realizacja planu Boga wobec człowieka, przy czym autotranscendencja jest wybierana nie jako cel, ale jako środek do uzyskania określonej wartości i rozwoju osobistego, dobra drugiego człowieka lub realizacji swojego powołania²⁴⁵.

2.2.3.1. Podstawy filozoficzne autotranscendencji egocentrycznej

Transcendencja egocentryczna stawia sobie za cel doskonałość, perfekcję podmiotu, który transcenduje. B. Mondin, charakteryzując dzieła niektórych filozofów (jak Fryderyk Nietzsche, Jean-Paul Sartre), stwierdza, że wszyscy oni piszą o tym, iż człowiek im współczesny znalazł się w sytuacji przejściowej i w poczuciu niepewności jutra. Ta sytuacja powoduje brak powagi, wyalienowanie, nieautentyczność w człowieku. Dlatego też rodzi się w jednostce pragnienie wyzwolenia z powyższej niestabilnej sytuacji. Dokonuje się to nie poprzez alienację, ale przez ponowne odnalezienie siebie bardziej prawdziwego, bardziej doskonałego, kompletnego, a więc jako człowieka zdolnego do dokonywania wielkich dzieł, bo sam jest niemal doskonały²⁴⁶.

Ten sposób rozumienia transcendencji nie pragnie niczego zniszczyć, ale zamierza zdobyć za pomocą poznania, nowej kultury, poszukiwania doskonałości. Jednocześnie jednak zdobycie i nabywanie nie wiąże się w tym przypadku z porzuceniem czegokolwiek już osiągniętego. B. Mondin porównuje owo nastawienie do pracy mechanika, który nie tyle próbuje zastąpić stary samochód nowym modelem, ile chce udoskonalić stary²⁴⁷.

Wymienieni wyżej filozofowie byli zwolennikami ateizmu egzystencjalnego. Wskazywali oni, że współczesny świat jest pozbawiony logiki, rozumności i

²⁴⁴ Zob. B. Mondin, *Antropologia teologica*, dz. cyt., s. 67.

²⁴⁵ Dobór cytowanych autorów jest uwarunkowany propozycją B. Mondina rozwinętą w antropologii powołania chrześcijańskiego. Wskazani autorzy, podobnie jak w antropologii powołania chrześcijańskiego, nie będą omawiani w całości, ale ich prace zostaną przedstawione wybiórczo w celu zobrazowania idei autotranscendencji egocentrycznej, filantropijnej i teocentrycznej.

²⁴⁶ Zob. tamże, s. 69.

²⁴⁷ Zob. tamże, s. 70.

sensowności. Istnienie człowieka pozostaje obarczone pesymizmem i cierpieniem, gdyż w świecie nie ma żadnych trwałych wartości lub nadrzędnych norm, jakimi ludzie mogliby się kierować. Istnienie człowieka jest naznaczone chaosem i przypadkowością. Ponadto los człowieka jest obojętny innym bytom. Wspomniani filozofowie wskazywali na ciągłe zagrożenie, gdyż ich zdaniem otaczający człowieka świat jest silniejszy i w każdej chwili może go zmiażdżyć lub zniszczyć. Stąd rodzi się niepokój i świadomość, że życie człowieka przebiega pomiędzy dwiema nicościami: tą, z której wyszedł, i tą, do której nieustannie dąży²⁴⁸.

Ponieważ filozofowie ci odrzucili istnienie Boga, uważali, że człowiek jest zupełnie osamotniony, zaś życie nabiera cech absurdu i przysparza mu poczucia niepewności i alienacji niezależnie od tego, czy człowiek jest sam, czy też znajduje się wśród innych ludzi. Uświadomienie sobie przygodności i przypadkowości ludzkiego życia sprawia, że pojawia się niepewność istnienia jako element stale towarzyszący istnieniu człowieka. Na końcu zjawia się śmierć jako najbardziej absurda, ale nie do uniknięcia możliwość zakończenia życia. W konsekwencji prowadzi to do bardziej lub mniej otwartego reprezentowania stanowiska rozpaczy²⁴⁹.

Można tu zwrócić uwagę na centralne pojęcie w filozofii F. Nietzschego, czyli pojęcie życia, mającego charakter zmysłowo-witalny i będącego po prostu podmiotem, wokół którego wszystko się obraca. Witalizm F. Nietzschego stanowi przeciwstawienie się prawom empirycznym i biologicznym, jak również stoi w opozycji do wszelkich racjonalistycznych, transcendentnych czy religijnych form pojmowania ducha i rzeczywistości. Według F. Nietzschego rozum funkcjonuje jako instrument życia i jest witalistycznie zinstrumentalizowany²⁵⁰.

W filozofii F. Nietzschego można jakby zauważyć swoistą dialektykę, ponieważ życie według niego jest zdeterminowane przez różnicę jakościową dwóch przeciwstawnych sił. Jedną z nich jest siła aktywna, drugą – reaktywna. Podstawowym zaś fenomenem życiowym jest tzw. wola mocy, czyli popęd do tego, aby zwyciężać nad przeciwną siłą. W obu siłach panuje wola mocy, ma ona jednak inny charakter w każdej z nich. W aktywnej wola mocy akceptuje życie i zwycięża, zezwalając siłom na to, do czego są zdolne, w reaktywnej zaś – neguje życie i zwycięża, oddzielając siły aktywne od tego, do czego są zdolne, działa więc ona wtedy nihilistycznie. Z tym z kolei jest związany determinizm, który tutaj oznacza wieczny powrót do tego samego. Z jednej strony polega to na tym, że życie ma nieustanny bieg, bez początku i końca, a z drugiej – powrót do tego samego w siłach aktywnych jest pewnego rodzaju selekcją ukierunkowaną na wszystko, co silne, zdrowe i żywotne. Przeciwnie zaś w siłach reaktywnych siły nihilistyczne, niczego nie budując, nie są zdolne do powrotu, niszczą aktywne życie i dążą do samozniszczenia i samorozkładu²⁵¹.

To, co jest istotne z perspektywy autotranscendencji egocentrycznej, u F. Nietzschego znalazło wyraz w szukaniu – zamiast Boga – prawdziwego człowieka,

²⁴⁸ Zob. F. Głód, *Odnalezienie szczęścia w małżeństwie i rodzinie*, dz. cyt., s. 57.

²⁴⁹ Zob. tamże, s. 58.

²⁵⁰ Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 212.

²⁵¹ Zob. tamże, s. 212-213.

który afirmowałby własne życie i popędy. Tym człowiekiem byłby nadczłowiek, wyzwolony z dotychczasowej kultury i moralności chrześcijańskiej, ideał, wyjątkowa osobowość. Nadczłowiek powinien afirmować to, co według F. Nietzschego – zajmując się przede wszystkim transcendencją – negowało chrześcijaństwo, a więc świat ziemski, naturalny, popędowy. Nadczłowiek to powrót do świata natury, której ludzie zostali pozbawieni poprzez transcendencję²⁵².

Dążenie do nadczłowieczeństwa należy się wyłącznie grupie ludzi uprzywilejowanych, elicie. F. Nietzsche uważał bowiem, że ten wzór do naśladowania nie jest dostępny dla wszystkich ludzi, lecz jest zjawiskiem wyjątkowym, którego wytworzenie ma niezwykłą wartość dla każdej kultury. Nadczłowieczeństwo to ideał dostępny tylko dla elity i stanowiący o jej wartości²⁵³. Nadczłowiek zatem jest kreowany przez wrodzone i naturalne skłonności człowieka, kieruje się on własną siłą i energią oraz indywidualną wolą mocy. Nadczłowiek nie musi więc liczyć się z narzuconą mu jakąkolwiek moralnością, ale sam promuje i urzeczywistnia swoje ideały. Nadczłowiek zatem powstaje wskutek odrzucenia istniejącej kultury i moralności w imię kierowania się świadomymi dążeniami oraz naturalnymi popędami, które stanowią podstawę jego wyobraźni i twórczości²⁵⁴. Zanegowanie transcendencji oznacza u F. Nietzschego ściślejsze powiązanie człowieka z przyrodą, naturą i doczesnością: „Zaklinam was, bracia, pozostańcie wierni ziemi i nie wiercie tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach! Truciciele to są, wredni czy nieświadomi”²⁵⁵.

Idee nadczłowieka i woli mocy miały według F. Nietzschego prowadzić do ponownego odkrycia swoistej linii przewodniej, jakiejś podstawy, która pozwoliłaby stać się człowiekowi jemu współczesnemu znowu silnym. W związku z tym Nietzsche utrzymywał, że jednostka powinna rozważać sądy o rzeczywistości nie tylko w laboratorium, ale przede wszystkim w kontekście własnego doświadczenia. Każda prawda zatem powinna odpowiadać na pytanie, czy jednostka może z nią żyć. Stąd Nietzsche zarzucał religijnym przywódcom wyobcowanie z intelektualnej wspólnoty i oskarżał ich, że nigdy nie czynią swych doświadczeń przedmiotem sumienia przez wzgląd na skrupulatnie pojmowaną wiedzę²⁵⁶. F. Nietzsche zmierzał do odzyskania przez człowieka wolności. Ów cel wiązał z koniecznością uśmiercenia Boga jako źródła nieustannego imperatywu i nacisków na człowieka. Nieuniknione jest więc według filozofa wyzbycie się wszystkiego, co nie jest czystą świadomością dążącą do swego spełnienia²⁵⁷.

L.M. Rulla polemizował także z poglądami J.P. Sartre’a, głównie dotyczącymi wolności, którą ten ostatni uważał za wartość absolutną, tworzącą wartości, a nie

²⁵² Zob. P. Ibek, *Nadczłowiek Fryderyka Nietzschego i chrześcijanin. Studium porównawcze*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 8 (2009), s. 101.

²⁵³ Zob. Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1990, s. 139.

²⁵⁴ Zob. P. Ibek, *Nadczłowiek Fryderyka Nietzschego i chrześcijanin*, dz. cyt., s. 101.

²⁵⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Warszawa 1990, s. 7.

²⁵⁶ Zob. W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1950, s. 93.

²⁵⁷ Zob. A. Domańska-Pękala, *Karen Horney. Filozoficzne podstawy koncepcji nerwicy*, Warszawa 2004, s. 71.

podlegającą im w znaczeniu aksjologicznym²⁵⁸. Odwołując się do fenomenologii, Sartre zajmował się naukowym i niekrytycznym badaniem świadomości. Uważał przy tym, że podstawowym narzędziem jest tutaj intuicja. J.P. Sartre odróżnił ją wyraźnie od świadomości. Jedynie bowiem świadomość kształtuje transcendentale pole, które jest bezosobowe. Dopiero wewnątrz tego bezosobowego lub przedosobowego pola konstytuuje się *ja*. J.P. Sartre określał świadomość nie poprzez *ja*, ale poprzez intencjonalność. Dlatego też świadomość osiąga jedność w swym odniesieniu do przedmiotu, a nie dzięki *ja* jako poprzedzającemu koniecznemu punktowi odniesienia²⁵⁹.

W związku z powyższym J.P. Sartre wyraźnie odrzucał ideę transcendencji jako przekraczania *ja*. Uważał, że „fenomenologowie z powrotem wtopili człowieka w świat, przywrócili właściwy ciężar jego niepokojom i cierpieniom, jak również buntom”²⁶⁰. Konsekwencją tego było odrzucenie idealizmu, ponieważ istnienie *ja*, według francuskiego filozofa, posiada te same własności, co istnienie świata. Pole świadomości jest organizowane przez intencjonalny przedmiot, a nie przez jakiś biegun podmiotowy. Świadomość transcendentálna jest zatem pozbawiona wszelkiego *ja*²⁶¹.

Istnienie Boga byłoby dla J.P. Sartre’a sprzeczne z wolnością człowieka, ponieważ sposób ludzkiego egzystowania okazywałby się wówczas zdeterminowany przez ideę Boga, która istnieje w jego umyśle. Innymi słowy, istniałaby niezmienna natura ludzka i stała wrodzona esencja, która warunkowałaby przejawy ludzkiego istnienia. Zachowanie człowieka i jego reakcje na poszczególne sytuacje byłyby z góry wyznaczone przez Boga. Człowiek nie byłby wówczas twórcą swego losu i nie byłby wolny²⁶². Według Sartre’a człowiek wobec Boga zawsze jest obiektem. Podobnie jak współistnienie z innymi ludźmi taka relacja pociąga za sobą groźbę alienacji. Określając się przez innych, podlegając ich ocenom i wartościowaniu, co jest faktem nieuchronnym, łatwo jest się identyfikować z narzuconymi z zewnątrz przedmiotowymi formami istnienia. Człowiek staje się wówczas „niby-obiektem”. Może on jednak odzyskać własną subiektywną świadomość poprzez ocenianie innych i przekształcenie ich w obiekt swojego wartościowania. Istnienie Boga jest więc czymś alienującym, ponieważ wytwarza złudzenie, że pełnia wolności koncentruje się w Bogu, podczas gdy człowiek jest jej wówczas całkowicie pozbawiony²⁶³.

Odrzucając ideę Boga, J.P. Sartre postulował zatem koncentrację człowieka na sobie, gdyż nie ma możliwości spotkania się ze sobą dwóch wolności. Wykluczona jest też jakakolwiek wzajemna pomoc czy pocieszenie, gdyż takie działanie stanowiłoby ograniczenie wolności drugiego i próbę włączenia go w swój system wartości.

²⁵⁸ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 181.

²⁵⁹ Zob. J.P. Sartre, *Transcendencja ego. Próba opisu fenomenologicznego*, tłum. U. Idziak, Warszawa 2006, s. 24.

²⁶⁰ Tamże, s. 63.

²⁶¹ Zob. J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 36.

²⁶² Zob. W. Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969, s. 269.

²⁶³ Zob. tamże, s. 257-258.

Konsekwencją tej niemożliwości spotkania się dwóch wolności jest brak wszelkiej tolerancji, konfliktowość, ale także nienawiść. Człowiek, aby odzyskać siebie, musi odzyskać wolność bez granic, to znaczy pozbyć się własnego niemożliwego do ujęcia bycia przedmiotem dla innego i usunąć swój wymiar alienacji. Jest to równoznaczne z projektowaniem realizacji takiego świata, w którym inny nie istnieje²⁶⁴.

Człowiek zatem – z punktu widzenia Sartre’a – staje się indywidualnym i odosobnionym stworzeniem, które stoi na fundamencie swojego samotnego buntu przeciwko Bogu i społeczeństwu. Podstawą tej zasady jest stwierdzenie, że wolność oznacza istnienie, gdzie egzystencja poprzedza esencję. Ta teza J.P. Sartre’a wskazuje, że nie byłoby żadnej prawdy, żadnej struktury w rzeczywistości, żadnych logicznych form, żadnego Boga ani moralności, gdyby człowiek, potwierdzając swoją wolność, nie stworzył tych prawd²⁶⁵.

2.2.3.2. Podstawy psychologiczne autotranscendencji egocentrycznej

Podobnie jak w przypadku filozofów L.M. Rulla cytował niektórych autorów z dziedziny psychologii. Jego wybór jest arbitralny i dyktowany lekturą prac B. Mondina oraz własnymi refleksjami. L.M. Rulla nie analizował całej teorii poszczególnych autorów, ale zazwyczaj odwoływał się tylko do określonej koncepcji w kontekście rozumienia celów i rozwoju człowieka. Wskazywał przy tym na zasadnicze różnice pomiędzy antropologią opartą na autotranscendencji teocentrycznej i filantropijnej a antropologią opartą na autotranscendencji egocentrycznej, która polega na tym, iż człowiek ma inne cele ostateczne. W przypadku autotranscendencji teocentrycznej i filantropijnej, wychodząc poza siebie, człowiek staje się darem poprzez zapomnienie o sobie i swoich potrzebach. W sensie zaś relacyjnym człowiek szuka dobra drugiego, zapominając o własnym, przyjmuje inną osobę bez uprzedzeń, a więc taką, jaką ona jest. Dlatego antropologia chrześcijańska jest antropologią personalistyczną *Ty i ty*. W przypadku zaś realizacji siebie – jak w autotranscendencji egocentrycznej – człowiek jest w centrum i jego cele są stawiane na pierwszym miejscu²⁶⁶.

Tak też w antropologii powołania chrześcijańskiego jest rozumiana teoria Z. Freuda, chociaż niektóre jej elementy zostały tu wykorzystane w tworzeniu koncepcji osobowości. Pesymistyczna i deterministyczna wizja austriackiego psychoanalityka była wynikiem oddziaływania dwóch silnych tendencji na jego teorię. Z jednej strony brał on pod uwagę wpływ biologii i pojmował życie człowieka jako układ dynamiczny i zamknięty, powodowany przez prawa natury, zgodnie zaś z ówczesnymi zasadami zachowania energii – jako życie organizmu rządzonego przez wewnętrzne siły energetyczne przekazujące sobie nawzajem energię. Z drugiej strony odwoływał się

²⁶⁴ Zob. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 33-34.

²⁶⁵ Zob. R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, dz. cyt., s. 158.

²⁶⁶ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 251.

Freud do idei Artura Schopenhauera, który głosił pogląd, iż bezprzyczynowa wola jest osnową wszelkiego istnienia. Wola sama w sobie jest pozbawiona sensu, jest ślepą siłą istnienia, żądzą życia dla samego życia. Człowiek opanowany popędami i nie dającymi się okiełznać instynktami nie jest w stanie niczego zmienić w swoim życiu w sposób znaczący. Natura ludzka jest w swej istocie zła i jako taka niezmienna. Jeżeli wola staje się u człowieka świadoma, to wchodzi automatycznie w permanentny konflikt z własnym źródłem, wolą pierwotną. Te dwie koncepcje organizmu – jako żywej jednostki i systemu energetycznego oraz głębinowej siły, pędu urzeczywistniającego się w stającym się życiu człowieka, wypełniającego je treścią – stanowiły osnowę psychoanalitycznej teorii osobowości skonstruowanej przez Freuda²⁶⁷.

Z. Freud konsekwentnie w całej swojej teorii uznawał dwa instynkty: instynkt życia i instynkt śmierci. W autorskich pracach stopniowo rozszerzał te pojęcia tak, że niemal wszystkie zjawiska (rozwój, twórczość, miłość, agresję, działania destrukcyjne) tłumaczył wzajemnym zwalczaniem się i ścieraniem sił popędowych. Celem pierwszego, instynktu życia, ma być tworzenie i zachowywanie więzi, celem zaś drugiego, instynktu śmierci, przeciwnie – likwidowanie związków i tym sposobem niszczenie rzeczy. Najbardziej wysublimowanym tworem powyższej walki była według Z. Freuda kultura. Ona to, w postaci wymagań społecznych, przyswojonych sobie przez jednostkę, wykształca *superego*, poprzez które wtórnie wywiera presję na prymitywne przejawy energii libidynalnej pochodzącej z *id*. Powodowało to konieczność opanowania popędów oraz ich sublimowania przez *ego*²⁶⁸.

W ujęciu klasycznej psychoanalizy wpływ warunków zewnętrznych na człowieka jest znacznie pomniejszony, jeśli nie całkiem usunięty. Człowiek w tym ujęciu jest istotą, której rozwój jest zdeterminowany bez reszty przez wrodzony układ sił popędowych, decydujących o wszystkim, co jest w człowieku nie tylko psychiczne, lecz również fizyczne. Zmiany, jakie zachodzą w człowieku, dotyczą jedynie dzieciństwa i sprowadzają się do tarć i zaburzeń pomiędzy sferą popędów a wyłonioną z nich jaźnią, późniejsze zaś przeżycia, włączając w nie wszelkie aktualne doświadczenia człowieka dorosłego, niczego w tym układzie już zmienić nie mogą, nawet jeśli są bardzo silne czy drastyczne²⁶⁹.

²⁶⁷ Zob. W. Szewczuk, *Zygmunt Freud i jego koncepcja człowieka*, w: Z. Freud, *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, tłum. L. Jekels, H. Ivánka, W. Szewczuk, Warszawa 2003, s. 8-9.

²⁶⁸ Zob. A. Domańska-Pękała, *Karen Horney*, dz. cyt. s. 11. Por. Z. Freud, A. Adler, C.G. Jung, E. Fromm, K. Horney, *Psychoanaliza i neopsychoanaliza. Wybór tekstów*, red. R. Saciuk, tłum. J. Prokopiuk [i in.], Wrocław 1992, s. 11. Por. też: „Stąd [z powodów kulturowych] obfitość metod, które mają skłaniać ludzi do wzajemnego upodabniania się i do hamowania związków erotycznych, stąd ograniczenie popędu płciowego, a także idealny nakaz miłowania bliźniego jak siebie samego, który w istocie można usprawiedliwić tym, że nic bardziej nie sprzeciwia się pierwotnej naturze ludzkiej” (Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 283).

²⁶⁹ Zob. R.D. Chessick, *The Death Instinct and the Future Humans*, „American Journal of Psychotherapy” 43 (1989), iss. 4, s. 546-547. Por. N. Cameron, *Personality Development and Psychopathology. A Dynamic Approach*, Boston 1963, s. 138-140. Por. też: „[...] widzimy to samo *ego* jako żalosny twór, który pełni potrójną służbę i tym samym zagrożone jest przez trzy rodzaje niebezpieczeństw – przez niebezpieczeństwa mające swe źródła w świecie zewnętrznym, w libido *id* i w surowości *superego*” (Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, dz. cyt., s. 140).

W tak ujętym systemie człowiek jest istotą ograniczoną, której podstawą jest dynamiczny system energetyczny, w wyniku ciągłych oddziaływań świata znajdujący się w stanie chwiejnej równowagi. Tym, co najistotniejsze dla naszej pracy, jest koncepcja libido – jako popędu, energii działania oraz motywu ukierunkowującego działanie, wyznaczającego cel. Przedmioty działania, poprzez które ów cel bywa realizowany, mogą się w ciągu życia zmieniać. W tych przemianach wyraża się plastyczność jednostkowa, ale plastyczność ta jest ukierunkowana jedynie przez przemieszczanie się tej samej energii psychicznej, energii libido²⁷⁰.

W związku z powyższym w rozumieniu Z. Freuda brak jest transcendencji ukierunkowanej na wartości istniejące poza człowiekiem. Religia i związane z nią praktyki są przede wszystkim zakorzenione w lękach i pragnieniach z dzieciństwa, szczególnie tych, które tworzą kompleks Edypa. Można tutaj mówić o sublimacji, ponieważ Bóg Ojciec jest przetworzeniem wszechwiedzącego i wszechmocnego ojca z dzieciństwa. Pierwotnie ojciec wywołuje w dziecku miłość i gniew, a zatem uczucia, jakie cechują postawę głęboko wierzącego człowieka wobec swojego bóstwa. Irracjonalność motywów religijnych i represja, które maskują ich całkowicie ludzkie pochodzenie, sygnalizowane są atmosferą nieskalanej świętości otaczającej idee religijne, a kompulsywne cechy świętych rytów przypominają rytuał neurotyczny²⁷¹.

Innymi słowy, Z. Freud interpretował religię jako wyraz rzutowania psychologicznych potrzeb na zewnętrzny świat. Dlatego Bóg Ojciec jako osoba jest tylko wywyższonym ojcem. Ujmując religię za pomocą analogii biologicznej, religijność można zrozumieć jako wyraz bezradności i potrzeb zależnościowych małego dziecka. Kiedy w sytuacjach trudnych swojego życia jednostka spostrzeże, jak krucha i słaba jest jej natura w momentach konfrontacji z potężnymi siłami i przeciwnościami życiowymi, zaczyna wspominać warunki, jakie miała w dzieciństwie, i potrzebuje przezwyciężyć porażki poprzez regresywny powrót do tych sił, które chroniły ją w dzieciństwie²⁷².

O ile klasyczna psychoanaliza charakteryzowała się pesymistyczną wizją egzystencji człowieka, jej przeciwieństwem jest psychologia humanistyczna. L.M. Rulla uważał, że tacy autorzy jak C.R. Rogers i A.H. Maslow tworzą „absoluty zastępcze”. Według niego pojęcia i wartości: miłość, sprawiedliwość, prawda, są tu prezentowane jako ponadczasowe i absolutne, by stymulowały dążenia człowieka. Stąd też Rulla widział w tym rodzaj autotranscendencji egocentrycznej, która wyznacza ideały humanistyczne jako punkt docelowy dążenia człowieka. Ten rodzaj szukania siebie prowadzi, według L.M. Rulli, zazwyczaj do ateizmu lub antropocentryzmu²⁷³.

²⁷⁰ Zob. W. Szewczuk, *Zygmunt Freud i jego koncepcja człowieka*, dz. cyt., s. 13. Por. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, dz. cyt., s. 152.

²⁷¹ Zob. D.M. Wulff, *Psychologia religii*, tłum. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Warszawa 2009, s. 47.

²⁷² Zob. tamże, s. 245.

²⁷³ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 253.

W transcendencji egocentrycznej nie ma zasadniczej różnicy między tym, kim człowiek jest, a tym, kim chciałby być. Jak wskazuje A.H. Maslow, istotne jest przyznanie, że człowiek dojrzały ceni sobie prawdę, dobro i piękno i podąża za nimi. Ceni sobie także wartość przeżycia (odczuwania, bezpośredniego doświadczania) oraz homeostatyczne wartości spokoju i ciszy, snu i wypoczynku, poddania się, zależności i bezpieczeństwa lub ochrony przed rzeczywistością i uwolnienia się od niej. Innymi słowy, człowiek zdrowy pragnie i podąża za wartościami wzrostu i samorozwoju oraz wartościami pasywno-regresywnymi. Te dwa rodzaje potrzeb układają się w zintegrowaną hierarchię, w której jedna opiera się na drugiej. Jednostki zdrowe, najdojrzałe wybierają i preferują ten rodzaj wartości tylko wtedy, kiedy ich niższe potrzeby są zaspokojone. Wówczas bowiem potrzeby niższe, ponieważ są zaspokojone, pozostają jakby uśpione lub nieczynne i nie wywierają regresywnego wstecznego wpływu na rozwój jednostki²⁷⁴.

W przypadku autotranscendencji egocentrycznej przekraczanie siebie nie dotyczy rzeczywistości, która jest poza człowiekiem. Raczej mamy tu do czynienia z postawą fascynacji i obawy przed osobistym wzrostem. Według Stephena Cohena jednostka może unikać osobistego wzrostu, ponieważ wiąże się on potencjalnie z obawą w postaci uczucia słabości lub nieudolności. Stąd człowiek może opierać się przed rozwojem swojej najlepszej i najbardziej kreatywnej strony. Innymi słowy, toczy walkę z własną wielkością²⁷⁵.

Jak wskazuje A.H. Maslow, ambiwalencja postawy wobec tego, co w człowieku boskie, jest jednym z podstawowych dylematów ludzkiego życia. Według Masłowa człowiek skłania się do tego, co go w sobie fascynuje, zarazem się przed tym broniąc. Jednostka może być zatem jednocześnie bogiem i robakiem²⁷⁶.

²⁷⁴ Zob. A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, s. 170-171. A.H. Maslow posługiwał się terminem „transcendencja”, ponieważ trudno mu było znaleźć bardziej adekwatne pojęcie: „Używam wyrazu transcendencja z braku lepszego. Niezależność od sugeruje zbyt bezpośrednio dychotomię między ja a środowiskiem” (tamże, s. 177). Terminowi temu Maslow nadawał jednak nieco inne znaczenie niż ma ono w antropologii powołania chrześcijańskiego. A.H. Maslow uważał, że transcendencja jest to chwilowa, czasowa utrata świadomości, zawieszenie samoobserwacji i rodzaj czasowej depersonalizacji; rodzaj stanu ekstazy będący wynikiem fascynacji, skupienia na czymś szczególnym, absorbującym świadomość. Ponadto transcendencja w praktyce mogła oznaczać przekraczanie w czasie np. swojej przeszłości, przekraczanie opinii innych ludzi w postaci niezależności, wolności od ich opinii, mogła także równać się akceptacji naturalnego świata i poczuciu z nim jedności itp. Zatem u A.H. Masłowa transcendencja traci owo nadawane jej gdzie indziej znaczenie poszukiwania Boga jako bytu osobowego. Zob. A.H. Maslow, *Various Meaning of Transcendence*, „The Journal of Transpersonal Psychology” 1 (1969), no. 1, s. 56-66.

²⁷⁵ Zob. S. Cohen, *A Growth Theory of Neurotic Resistance to Psychotherapy*, „Journal of Humanistic Psychology” 1 (1961), no. 1, s. 48-63. Wydaje się, że ze względu na duży wpływ nauk humanistycznych panuje dzisiaj przekonanie, ufnie podzielane przez przeciętnych, zwykłych ludzi, o wrodzonej zdolności odnoszenia sukcesów w życiu. Brak osiągnięć oznacza po prostu brak dostatecznego wysiłku i brak dostatecznej motywacji. Przeświadczenia tego rodzaju oznaczają zarazem koncentrację na sobie i niedostrzeganie własnych granic lub możliwości. Przy tym nie ma wtedy miejsca dla Boga jako osoby, do której człowiek się zwraca i przekracza granice swojego ja i świata. Zob. W.K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie*, tłum. R. Lewandowski, Poznań 1997, s. 66.

²⁷⁶ Zob. A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, dz. cyt., s. 67.

Podstawowe pragnienie ludzkiej natury wyraża aspiracje do tego, kim człowiek chciałby być, gdyby tylko mógł. Dlatego pragnienie samospelnienia jest tożsamy z pragnieniami opisywanymi przez różne konfesje. Stąd też psychologia humanistyczna bardziej opiera się na empirycznym, naturalnym fakcie niż na zwyczajach i obrzędach religijnych. Proponuje ona rodzaj pozytywnej i naturalnej wiary, która może być wyrażana zarówno w formach tradycyjnych, jak w zupełnie nowych odsłonach. Każde doświadczenie świętości może być akcentowane przez ateistę i teistę. Wiedza bowiem wywiedziona z ducha empiryzmu może dochodzić coraz bliżej prawdy. Transcendencja w tym ujęciu polega na osiągnięciu doświadczenia szczytowego. Przy tym owo doświadczenie nie jest związane z żadną religią. A.H. Maslow uważał, iż należy oddzielić „wewnętrzne jądro religii”, które rozumiał jako osobiste oświecenie jakiegoś cechującego się wyjątkową wrażliwością proroka, od wszelkich form religii i włączyć w sferę nauki humanistycznej. Jak wskazuje David M. Wulff, A.H. Maslow chciał w ten sposób uzyskać głębsze zrozumienie nowego jądra religii. Ponadto proponowany przezeń zabieg miał na celu wykazanie, że materialne dobra zorganizowanej religii są czymś wtórnym, prawdziwe zaś doznanie szczytowe można osiągnąć w swoim wnętrzu i jako takie jest ono dostępne dla każdego, kto postępuje w samorealizacji²⁷⁷.

Odwoływanie się do form religijnych w przypadku autotranscendencji egocentrycznej nie jest konieczne, gdyż pragnienia natury mają charakter moralny i wartościujący. C.R. Rogers uważał, że jednym z najbardziej doniosłych i ważnych odkryć klinicznych XX wieku jest uznanie natury ludzkiej za dobrą. Najgłębsze podstawy ludzkiej osobowości są w gruncie rzeczy pozytywne. Dlatego można zaufać naturze człowieka, która jest uspołeczniona, postępową, racjonalną i realistyczną. C.R. Rogers w związku z tym postrzega religie (szczególnie protestancką) oraz postulaty klasycznej psychoanalizy jako szkodliwe i blokujące naturalny rozwój człowieka²⁷⁸.

Organizm (czy natura ludzka sama) jest na równi świadomy potrzeb fizjologicznych, relacji interpersonalnych oraz wymagań kulturowych. Kiedy zatem świadomość ludzka funkcjonuje bez przeszkód, bez skrupowania, można odkryć, że człowiek nie jest zły jako taki, że jest to organizm zdolny do integracji poszczególnych aspektów swojego życia dzięki własnej świadomości²⁷⁹.

Wskutek takiego rozumienia człowieka w transcendencji egocentrycznej najważniejszym punktem odniesienia jest tu to, co subiektywnie dobre, bo wynikające z natury. Dzięki niej człowiek może odkryć najlepszy sposób zachowania się w każdej sytuacji. Dlatego jeśli człowiek robi to, co odczuwa jako słuszne, to jego pragnienie okazuje się kompetentnym i godnym zaufania przewodnikiem prowadzącym do

²⁷⁷ Zob. D.M. Wulff, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 512. A.H. Maslow krytykował bowiem rozdział religii od nauki. Jego zdaniem ten podział sprawił, iż z jednej strony religia jest skazana na klęskę, ponieważ może tylko deklarować nieustannie to samo bez uwzględniania nowych empirycznych odkryć. Z drugiej strony nauka przestała się zajmować czymkolwiek, co wykracza poza fakt doświadczalny i obserwowalny. Zob. A.H. Maslow, *Religions, Values and Peak-Experiences*, Columbus 1964, s. 15.

²⁷⁸ Zob. C.R. Rogers, *O stawianiu się osobą*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2014, s. 124.

²⁷⁹ Zob. tamże, s. 139.

zachowania, które jest w pełni satysfakcjonujące²⁸⁰: „Doświadczenie jest dla mnie najwyższym autorytetem. Probierzem wartości jest moje własne doświadczenie. Żadne idee, cudze ani własne, nie mają takiego znaczenia, jak moje doświadczenie. To do niego muszę ciągle na nowo powracać, aby zbliżyć się ku prawdzie w toczącym się we mnie procesie. Ani Biblia, ani Prorocy, ani Freud, ani badania naukowe, ani objawienie Boga czy człowieka nie mogą stać wyżej niż moje doświadczenie”²⁸¹.

Człowiek, aby mógł opierać się na własnym doświadczeniu, potrzebuje odpowiednich i właściwych ludzkich stosunków. Oznacza to w praktyce zgodę na wszystkie uczucia drugiego człowieka i akceptację ich. Wówczas jednostka – na drodze całkiem naturalnej – mogłaby stopniowo osiągnąć dojrzałość, poczucie odpowiedzialności. C.R. Rogers podkreślał bowiem na wiele sposobów, że człowiek jest istotą niezwykle racjonalną i wybiera z racjonalnego punktu widzenia to, co jest dla niego najlepsze, pod warunkiem że ma ku temu sposobność²⁸². Niemniej osoba może sobie uświadomić i przyjąć te doświadczenia, które są zgodne z treścią *ja*, czyli z własnymi doświadczeniami i przekonaniem wraz z nadanym im znaczeniem. Wszystkie inne doświadczenia, które są niezgodne z *ja* i jego pragnieniami, będą zniekształcane lub nie zostaną dopuszczone do świadomości²⁸³.

2.2.3.3. Szukanie dobra drugiego jako autotranscendencja filantropijna

Punkt widzenia relacyjno-społeczny wydaje się próbą zażegnania niebezpieczeństwa, kiedy człowiek zaczyna przesadnie wsłuchiwać się w siebie, drobiazgowo analizować własną psychikę, odczucia i myśli, pozostając jedynie na etapie rozważań. Analiza taka może powstrzymać przed konkretną aktywnością na rzecz drugiego człowieka. Staje się ona wówczas instrumentem do analizowania samego siebie i stanowi element rozwoju transcendencji egocentrycznej, gdzie celem jest dobro samej jednostki²⁸⁴. B. Mondin, na którym opiera się L.M. Rulla, wskazuje, że pozostaje nierozwiązana kwestia, w jaki sposób można osiągnąć samorealizację, kiedy cały wysiłek jest skierowany na samego człowieka i wszystkie siły jednostki są tutaj zaangażowane. Koncentracja na własnym obrazie, zdaniem B. Mondina, jest

²⁸⁰ Zob. P.C. Vitz, *Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia*, tłum. P.O. Żylicz, Ł. Nowak, Warszawa 2002, s. 74.

²⁸¹ C.R. Rogers, *O stawaniu się osobą*, dz. cyt., s. 49. Por. „Teza, że człowiek rodzi się z tym, co dla niego (ale też dla innych) najlepsze, i należy jedynie pozwolić mu to ujawnić, stała się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych tak popularna, że krytycy nurtu uznali go nawet za świecki odpowiednik religii” (K. Drat-Ruszczak, *Teorie osobowości – podejście psychodynamiczne i humanistyczne*, dz. cyt., s. 649).

²⁸² Zob. R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, dz. cyt., s. 26-27.

²⁸³ Zob. K. Drat-Ruszczak, *Teorie osobowości – podejście psychodynamiczne i humanistyczne*, dz. cyt., s. 643-644.

²⁸⁴ Zob. J. Maureder, *Wybierz własną drogę*, dz. cyt., s. 20.

zamknięciem na drugiego człowieka, jest brakiem dialogu i prowadzi w konsekwencji do bycia samemu z sobą²⁸⁵.

Uniknięciu tego niebezpieczeństwa służy perspektywa filantropijno-społeczna autotranscendencji, wskazująca za cel główny dobro drugiego człowieka lub wspólnoty, do której jednostka należy. Autotranscendencja filantropijna jest skoncentrowana na transcendencji historycznej i materialnej, czyli horyzontalnej. Człowiek jest zatem stymulowany do nieustannej pracy na rzecz dobra, poprawy bytu innych ludzi, chociaż nigdy tego wprost nie osiągnie. W sposób szczególny ten typ autotranscendencji można realizować poprzez zaangażowanie na rzecz nauki, poznania. Jest to forma projektowania wizji lepszego społeczeństwa na przyszłość²⁸⁶.

Człowiek nadaje sens rzeczom, ponieważ świat jest niepełny, niedoskonały i nie spełnia wszystkich oczekiwań jednostki. Można jednak w ramach swoich możliwości ulepszać go, tworząc nowe rzeczy lub nadając nowe znaczenie już zastanym. Dzięki temu świat staje się bardziej przyjazny i człowiek ma poczucie, że odgrywa w nim rolę dominującą i koordynującą²⁸⁷. Nadawanie sensu rzeczom można przeprowadzać w rozmaity sposób: przez tworzenie przedmiotów nowych (co odnosi się szczególnie do dziedziny sztuki, nauki czy techniki), przez nadawanie rzeczom znanym nowego znaczenia (np. twory przyrody stają się dziełami kultury) oraz przez nadawanie sensu swojemu życiu, szukanie własnego miejsca w społeczeństwie i realizację własnych ideałów²⁸⁸.

Postawa autotranscendencji filantropijnej zawiera w sobie elementy relacji. Przekraczanie siebie obejmuje w tym przypadku elementy społeczne, odniesienia do drugiego czy grupy. Człowiek przekracza siebie na rzecz drugiego człowieka czy grupy. Dobro grupy czy drugiego człowieka jest dobrem, dla którego jednostka przekracza własne ograniczenia²⁸⁹.

W sensie praktycznym powyższa autotranscendencja ma dwa wymiary: społeczny – na rzecz społeczeństwa grupy, wspólnoty, i relacyjny, związany głównie z interakcjami osobistymi (małżeństwo, przyjaźń itp.). Rozpatrując pierwszy z wymienionych aspektów w konfrontacji z poszukiwaniem siebie jako ostatecznego celu transcendencji, niektórzy myśliciele rozumieli ją jako przekraczanie dobra indywidualnego na rzecz tworzenia lepszej wspólnoty czy lepiej zorganizowanego społeczeństwa. Jak pisze Roger Garaudy, autotranscendencja czyni człowieka skłonny do przyjęcia nowej perspektywy, gdyż świadomość własnej niekompletności powinna być czynnikiem prometejskim, otwierającym nowe horyzonty. W tym znaczeniu człowiek nie jest tylko tym, kim jest, ale także tym, kim nie jest, tym, czego mu jeszcze brakuje. Dlatego według wspomnianego autora należy wykluczyć tzw. transcendencję

²⁸⁵ Zob. B. Mondin, *Umanesimo cristiano. Saggio sulle implicazioni culturali della fede*, Roma–Brescia 1980, s. 227-228.

²⁸⁶ Zob. tamże, s. 228-229.

²⁸⁷ Zob. M. Gołaszewska, *Człowiek jako wartość*, dz. cyt., s. 122.

²⁸⁸ Zob. tamże, s. 120-121.

²⁸⁹ Zob. B. Mondin, *Antropologia teologica*, dz. cyt., s. 72.

małostkową (*basso*), która sama w sobie jest skończona, oraz transcendencję abstrakcyjną (*alto*), która szuka jedynie absolutu i rzeczy pozamaterialnych²⁹⁰.

Podobnie transcendencję tego typu rozumie Ernest Bloch. Uważa on, że daje ona możliwość wyjścia poza własne granice. Dla Blocha momentem otwarcia jest wyrażenie „jeszcze nie”. Jest to motto stanu, który sprawia, iż człowiek ciągle podąża w poszukiwaniu czegoś poza sobą. Jeszcze nie jest bowiem spełniony. Takie nastawienie jest typowe dla postawy transcendencji, która sprawia, że człowiek jeszcze nie osiągnął tego, czego pragnie²⁹¹.

W wymiarze społecznym tego typu transcendencja jest obecna we wszelkich grupach pomocowych. Jak pisze Irvin Yalom: „W grupach terapeutycznych [...] członkowie zyskują poprzez dawanie – nie tylko otrzymując pomoc w ramach sekwencji zachowań polegających na obustronnym dawaniu i przyjmowaniu, ale także odnosząc korzyść z czegoś, co kryje się w samym akcie dawania”²⁹². Praca w tego rodzaju grupach jest formą czynienia dobra dla innych, umożliwiającą zamianę ról, przechodzenie od roli biorcy do roli dawcy i na odwrót. Tym, co koryguje i pomaga zmienić nastawienia innych do rzeczywistości, jest altruizm²⁹³.

Autotranscendencja filantropijna społeczna ma także swoje znaczenie w budowaniu wspólnoty chrześcijańskiej. Z jednej strony wspólnota chrześcijańska powinna być miejscem budowania Królestwa Bożego i zaangażowania wspólnotowego, z drugiej stanowi obszar, w obrębie którego nie można zapominać o ludzkich uwarunkowaniach i ludzkiej osobowości oraz o kształtowaniu zdolności do prawidłowej komunikacji międzyludzkiej²⁹⁴.

Tym, co wydaje się słabym punktem takiego podejścia (a więc rozumienia transcendencji w sensie kolektywistycznym), pozostaje fakt, iż autorzy, formułując myśl o przekraczaniu siebie przez jednostkę na rzecz społeczeństwa, nigdzie tak naprawdę nie wyjaśniają, jak ma się dokonywać osobista, jednostkowa autotranscendencja. Wskazują oni bowiem, że doskonale realizujące się społeczeństwo lub grupa, w stadium najwyższego rozwoju, są w stanie zaspokoić wszystkie pragnienia człowieka. Przy czym pragnienia społeczeństwa czy grupy są traktowane jako suma indywidualnych pragnień ich członków. Jednocześnie idealny kolektyw jest pojęciem nieco abstrakcyjnym, które nie stanowi przedłużenia, zdaniem B. Mondina, ideałów każdej jednostki²⁹⁵.

²⁹⁰ Zob. R. Garaudy, *Matérialisme et transcendance*, w: J. Cardonnel [i in.], *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris 1964, s. 24-25. Podaję za: B. Mondin, *Antropologia teologica*, dz. cyt., s. 71. Autotranscendencja w wymiarze społecznym na rzecz grupy jest tylko tutaj wspomniana, gdyż nie stanowi ona zagadnienia niniejszej pracy.

²⁹¹ Zob. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e dell Regno*, Milano 1971, s. 29-31.

²⁹² I. Yalom, M. Leszcz, *Psychoterapia grupowa. Teoria i praktyka*, tłum. R. Andruszko, Kraków 2006, s. 12.

²⁹³ Zob. tamże, s. 13.

²⁹⁴ Zob. A. Manenti, *Życ razem*, tłum. D. Kamieniecki, Kraków 1997, s. 12.

²⁹⁵ Zob. B. Mondin, *Umanesimo cristiano*, dz. cyt., s. 229-230.

Myślenie kolektywistyczne zakłada, że wartościowe jest tylko to, co wspólne – ze względu na wspólnotę, grupę. Innymi słowy, podejście to uznaje, iż jedyną wartością jest użyteczność społeczna. Tak jednak, według V.E. Frankla, można mówić o społeczeństwie, podczas gdy – w opinii badacza – różni się ono od społeczności. Ta ostatnia bowiem jest tworzona dzięki relacjom *ja do ty* i konstytuuje określone *my*. Społeczeństwo natomiast mieści się, daje się opisać w kategoriach bezosobowych. Można bardziej wyraziście to podkreślić, gdy używa się słowa „masa” na określenie społeczeństwa²⁹⁶.

Dlatego też Erich Fromm uważał, że człowiek nie zaspokoi swoich pragnień, jeśli nie umie zbudować więzi z drugim człowiekiem. Poczucie osamotnienia, wyalienowania jest dla autora wyrazem patologii. Potrzeba bowiem więzi z innymi ludźmi stanowi niezbywalne pragnienie, od którego zależy zdrowie psychiczne jednostki. Potrzeba ta pozostaje źródłem wszystkich zjawisk, tworzących całą gamę związków międzyludzkich, namiętności i miłości²⁹⁷. Człowiek w różny sposób może poszukiwać owej więzi i w różny sposób próbować ją zrealizować we własnym życiu. Może on bowiem przewyciężyć egzystencjalną alienację tylko wtedy, gdy nauczy się kochać i jednocześnie będzie umiał żyć miłością. Jeśli tego nie uczyni, to pozostaje mu inna droga, a więc podporządkowanie się jakiemuś autorytetowi, co sprawi, że będzie swoje życie przeżywał jako niewolnik. Człowiek pokonuje w ten sposób własną samotność, gdyż staje się częścią kogoś lub czegoś większego niż on sam²⁹⁸.

Sensem prawdziwej i głębokiej relacji nie jest szukanie powiernika, kogoś, komu z wzajemnością będzie się ufać, kogoś, kto w swoim postępowaniu będzie zawsze pamiętał o wchodzącej w relację jednostce. Byłoby to działanie egoistyczne. Istotą głębokiej relacji jest dążenie do otwarcia się przed drugim człowiekiem. Relacja taka obejmuje zdolność do narażania się dla drugiej osoby i jednocześnie obopólne i wzajemne działanie na polu aksjologii i moralności²⁹⁹. Dlatego Jerzy Bukowski uważa, że spotkanie z drugim człowiekiem jest i może być świadomym pragnieniem „przewyższenia siebie”, czyli wyzwolonym pod wpływem spotkania poczuciem moralnej siły dążącej do realizacji przyjętych przez jednostkę norm. To właśnie spotkanie jest momentem zwrotnym i inspiracją do urzeczywistnienia swoich wartości. W momencie spotkania odczuwa się moralną siłę i konieczność, by urzeczywistnić swe wartości, wszelkie zaś przeszkody zostają zapomniane lub przewyciężone. Źródłem inspiracji jest spotkanie i poczucie jedności z drugim człowiekiem. Jednocześnie spotkanie jest odkryciem, że bycie z drugim jest to dar, który należy właściwie wykorzystać poprzez narzucanie sobie wyższych moralnych, aksjologicznych i poznawczych celów. Dlatego pod wpływem spotkania człowiek może zacząć domagać się od siebie poświęcenia wielu spraw dla innego lub ze względu na relację z nim³⁰⁰.

²⁹⁶ Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 57.

²⁹⁷ Zob. E. Fromm, *O nieposuszeństwie i inne eseje*, tłum. S. Baranowski, Kraków 2015, s. 7-8.

²⁹⁸ Zob. E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Poznań 2004, s. 29. Por. tenże, *O nieposuszeństwie i inne eseje*, dz. cyt., s. 8.

²⁹⁹ Zob. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 256-257.

³⁰⁰ Zob. tamże, s. 167-168.

Transcendencję filantropijną powinien cechować charakter służebny. Słowo „służyć”, jak wskazuje Elżbieta Sujak, jest używane w znaczeniu ‘być do dyspozycji innych ludzi’. Tymczasem inaczej i bardziej adekwatnie można objaśnić służebny charakter działania jako oddanie się staraniom o dobro innych. W tym kontekście może ono dotyczyć praktycznie każdej czynności lub aktywności, których efekty nie są tak łatwo uchwytny. W tym przypadku transcendencja filantropijna polega na rozwoju i poprawie własnego działania, które obejmują starania o dobro jednostki, dobro drugiego człowieka i wspólnoty. Paradoks tego działania polega na tym, że im więcej człowiek doskonali siebie i poświęca się służbie, tym bardziej zapomina o sobie na rzecz dobra innych³⁰¹. Przy tym istotnym elementem jest nie tyle wiedza o drugim człowieku, ile pogłębiona z nim relacja. Badania przeprowadzone w tym zakresie wskazały na fakt, iż wiedza o człowieku w takich obszarach, jak: sfera uczuciowo-emocjonalna, wspólne zadania i cele, sfera erotyczno-seksualna, wartości, nie jest jedynym wyznacznikiem jakości interpersonalnych. Wprawdzie sama wiedza na temat drugiego, np. współmałżonka, sprzyja efektywnemu wspólnemu działaniu i zaangażowaniu w relacje, ale teoretyczne zgłębianie wiedzy na temat wartości czy zbieranie informacji dotyczących sfery emocjonalno-uczuciowej mają niewielki wpływ na jakość relacji. Potrzeba zatem nieustannego wzrastania i wysiłku, aby osiągnąć pogłębienie relacji poprzez wyrozumiałość, tolerancję i cierpliwość³⁰².

2.2.3.4. Autotranscendencja teocentryczna

Autotranscendencja teocentryczna ma za cel przemianę człowieka powołanego przez Boga, który kierując się natchnieniami Ducha Św., stopniowo przekształca swoje życie według miłości Jezusa Chrystusa. Z tego punktu widzenia potrzebne są dwa komponenty: uprzedzające działanie Boga w postaci łaski i współpraca człowieka zdolnego do dystansu do siebie i skierowanego w kierunku Boga³⁰³.

Człowiek z natury jest skłonny do egoizmu i szukania własnego szczęścia. Dlatego Bóg poprzez swego Syna uwolnił człowieka niejako od niego samego. Jak pisze św. Paweł: „A właśnie za wszystkich umarł [Chrystus] po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5,15). Przemiana wewnętrzna człowieka polega zatem na tym, żeby uwolnił się on od swojego egoizmu poprzez „obrzezanie” swojego serca: „[...] a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery” (Rz 2,29; por. Ga 5,6; Kol 2,11, 1 P 3,21).

Innymi słowy, życie chrześcijanina polega na nieustannym ofiarowywaniu swojej egzystencji przemienionej, tzn. na ofiarowywaniu siebie w procesie odchodzenia

³⁰¹ Zob. E. Sujak, *Żyć lepiej*, Warszawa 2002, s. 26-27.

³⁰² Zob. M. Piasecka, *Wiedza o sobie i wiedza o partnerze a ocena jakości małżeństwa*, w: *Psychologia w służbie rodziny*, red. I. Janicka, T. Rostowska, Łódź 2003, s. 84-88.

³⁰³ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 254.

od siebie i swojej woli (zob. Rz 15,1-13). W Ewangelii możemy przeczytać słowa Chrystusa: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity (J 12,24), a także: „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10,39). Powyższe słowa można zinterpretować jako zaproszenie, aby każde działanie zwykłe i codzienne było naznaczone możliwością przekraczania siebie. Istnieje bowiem napięcie między tym, co naturalne, a tym, co religijne. Przekraczanie siebie z motywów religijnych oznacza poszerzenie perspektywy. Pierwsza bowiem perspektywa sprowadza wszystko do sytuacji dzisiejszej i stanowi to ostateczny i finalny wymiar sprawy. Wymiar religijny, teocentryczny otwiera inny horyzont, nie ograniczony tylko do spraw dzisiejszych³⁰⁴.

Forma transcendencji teocentrycznej jest możliwa, gdy człowiek odkrywa podwójny sens wszystkich sytuacji, jakie go spotykają. Proste i z pozoru banalne wydarzenia są wówczas interpretowane nie tylko w ich warstwie zewnętrznej, ale jako posiadające jakiś głębszy i ukryty sens. W przypadku transcendencji religijnej wiąże się to z obecnością Boga w każdej rzeczywistości³⁰⁵. W tym znaczeniu człowiek powinien zawsze być otwarty na nowe wyzwania i nowe doświadczenia, jakie mu przynosi kontakt z rzeczywistością, jednocześnie będąc skierowanym do Boga, który jest Stwórcą świata. Autotranscendencja nie ma sensu, jeśli jest określana przez kierunek w stronę Kosmosu czy bezosobowego wszechświata lub kieruje się w stronę jakiegoś produktu człowieka. Zatem człowiek – w perspektywie transcendencji teocentrycznej – jest otwarty na świat, ale jednocześnie przekracza chwilowe swe doświadczenie. Poszukuje wtedy zrozumienia tego, co jest siłą napędową świata, co sprawia, że on istnieje. Jeśli człowiek nie będzie motywowany do takiego podążania ku rozumieniu, nie będzie w stanie pojąć poszczególnych wydarzeń ze swojego życia. Dlatego jest konieczne, aby człowiek miał ciągle przed sobą postać Boga jako źródła każdego doświadczenia i sytuacji w swoim życiu. Słowo „Bóg” może być użyte tylko wtedy, kiedy oznacza Tego, który stoi naprzeciwko człowieka i jest punktem odniesienia każdego doświadczenia jednostki³⁰⁶.

W podobny sposób problem opisuje B. Mondin, który wskazuje, że autotranscendencja teocentryczna ma swoje źródło w ontologii, ponieważ człowiek posiada sferę duchową. W tym przypadku chodzi o umysł i duszę. Rzeczywistość, która człowieka otacza, reprezentuje wartość nie tylko materialną, ale także duchową, czyli oprócz faktów i zdarzeń przeżywanych w konkretnym momencie obejmuje ona również wartość znaczeniową. Dlatego człowiek może dokonywać transcendencji, przekraczać wymiar wyłącznie materialny tego, co go otacza, i w tym sensie należy do świata materialnego, który posługuje się wartościami instrumentalnymi. Osoba ma jednak także wymiar duchowy, niematerialny, kierujący się w stronę wartości absolutnych.

³⁰⁴ Zob. A. van Kaam, *On Being Involved. The Rhythm of Involvement and Detachment in Daily Life*, Denville 1970, s. 88.

³⁰⁵ Zob. tamże, s. 81.

³⁰⁶ Zob. W. Pannenberg, *Che cosa è l'uomo. L'antropologia contemporanea alla luce della teologia*, traduz. E. Paschetto, Brescia 1974, s. 18-19.

Dlatego też człowiek nie jest wyposażony jedynie w wartości instrumentalne, aby gratyfikować swoje pragnienia, lecz dysponuje również wartościami absolutnymi, obiektywnymi, dążącymi do nadania ostatecznego sensu ludzkim doświadczeniom³⁰⁷. Transcendencja horyzontalna (historyczna) i wertykalna (metafizyczna) w rozumieniu chrześcijańskim nie są ze sobą sprzeczne. Obie znajdują swój punkt kulminacyjny w objawieniu biblijnym, szczególnie w osobie Jezusa Chrystusa. Objawienie pokazuje bowiem, że człowiek realizuje swoją transcendencję i podążanie za Bogiem (wymiar wertykalny) w określonych warunkach, w czasie i przestrzeni, którymi jest ograniczony (wymiar horyzontalny)³⁰⁸.

Poszukiwania w kierunku teocentrycznym mają charakter wskazówki i nakazu, imperatywu. Aktywność duchowa osoby rozwija się w kierunku pogłębienia i zrozumienia swojego *ja* i jest ona zawsze związana z poszukiwaniem wartości. Oznacza to, że nasze bycie jest nakierowane teocentrycznie. Tendencja do poszukiwania Absolutu wciąga całego człowieka wraz z jego subiektywnością. Dlatego bycie podmiotu jest ukierunkowane na to, co poza nim, na byt absolutny. Innymi słowy, spotkanie ze swoim być oznacza nierozzerwalny związek z przedmiotem, którym jest wartość absolutna. Dlatego jest to związek pomiędzy *ja* i wartością, w tym przypadku związek pomiędzy *ja* i Bogiem. To spotkanie jest autotranscendencją teocentryczną, która ma charakter powinności, nakazu i imperatywu³⁰⁹. Ponadto człowiek nie jest tylko duchem lub rozumem, nie tylko zawiera w sobie element duchowości lub racjonalności. Człowiek jest jednym i drugim. Wartość duchowa nie pochodzi z oderwania się od materii, lecz raczej jest efektem bycia otwartym na absolut, na prawdę, na wartości, wreszcie – efektem bycia otwartym na Boga. Zdaniem J. de Finance'a jest w naturze ludzkiej element duchowy, polegający na otwarciu się na nieskończoność i na kontakt z Bogiem. Ta możliwość kontaktu wynika z tego, iż człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26-27). Powyższa otwartość wyklucza determinizm, określa ona wolę umiejscowioną poza wartościami skończonymi, która to wola poszukuje tego, co nieskończone³¹⁰.

Wolność jest istotnym elementem autotranscendencji teocentrycznej, gdyż jest nie tylko cechą ludzkiego działania, ale przede wszystkim *l'essere* (byciem) każdego człowieka jako podstawa jego bytowania³¹¹. Na wolność jako podstawę transcendencji teocentrycznej wskazuje z kolei K. Rahner. Stwierdza on, że wolność nie jest zdolnością do zrobienia czegoś, ale jest możliwością do czynienia czegoś finalnego, czegoś, co jest ważne z punktu widzenia obiektywnego i trwałe ze względu na wartości

³⁰⁷ Zob. B. Mondin, *Antropologia filosofica*, dz. cyt., s. 219-220. Por. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 140.

³⁰⁸ Zob. B. Mondin, *Antropologia teologica*, dz. cyt., s. 78.

³⁰⁹ Zob. J. de Finance, *Filosofia e vita morale*, „La Rivista del Clero Italiano” 60 (1979), s. 847. Por. tenże, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, traduz. B. Vitali, Roma 2004, s. 366.

³¹⁰ Zob. J. de Finance, *Filosofia e vita morale*, dz. cyt., s. 840.

³¹¹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 223. Por. E. Quarello, *Coscienza, libertà e morte dell'uomo*, w: *La Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel Mondo Contemporaneo*, Torino 1966, s. 453-477.

autotranscendentne. Wolność jest możliwością dla wieczności. Bóg, według K. Rahnera, jest obecny w każdym wolnym działaniu człowieka³¹².

Spotkanie Boga i człowieka dokonuje się w dwóch punktach: w wolności i w autotranscendencji. Obie te rzeczywistości zbiegają się i tworzą miłość teocentryczną, czyli agape. Wolność i autotranscendencja wpływają na siebie wzajemnie, są one współzależne i dopełniają się. Autotranscendencja teocentryczna jest nakierowana na wolność, bez której to wolności nie może istnieć. Wolność z kolei jest nakierowana na autotranscendencję skierowaną ku Bogu. Człowiek bowiem jest bardziej wolny, kiedy jest zdolny do realizowania wartości moralnych i religijnych, niż gdy realizuje wartości naturalne³¹³. Przemiana wewnętrzna człowieka, którą charakteryzuje transcendencja miłości, jest osiągnięta poprzez dystans (w sensie wolności) do samego siebie. Pociąga to za sobą nową orientację w kierunku Boga i drugiego człowieka. W rzeczywistości dystans do samego siebie jest połączony nierozzerwalnie z wiarą i agape. Jak pisze św. Paweł w Liście do Galatów, dynamizm wiary rozkwita w rzeczywistości agape i ta aktywność znajduje swoje pełne urzeczywistnienie w miłości braterskiej: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie!” (Ga 5,13).

Metoda transcendentálna antropologii powołania chrześcijańskiego opiera się na poznaniu. Według B. Lonergana istnieją jego dwa rodzaje. Pierwsze jest zgodne z łacińską zasadą „*nihil amatum nisi praecognitum*”, co znaczy, że poznanie poprzedza miłość, gdyż nie można kochać tego, czego się nie zna. Tego typu działanie jest zwyczajne w procesie poznawania faktów i wydarzeń. Ma ono jednak dwa wyjątki dotyczące relacji. Mianowicie, człowiek doznaje głębokiego uczucia miłości w stosunku do osoby, której jeszcze do końca nie poznał. W momencie zakochania bowiem świat wewnętrzny i priorytety działania człowieka ulegają zmianie pod wpływem uczucia miłości. Drugi sposób poznania ma miejsce, kiedy człowiek otrzymuje dar łaski od Boga, gdy jego możliwość poznania jest uprzedzona darem miłości od Stwórcy. Zdolność człowieka do autotranscendencji teocentrycznej jest odkrywana właśnie wtedy, kiedy człowiek doświadcza głębokiego pokoju i radości, która jest darem. Ta uprzedzająca miłość, zdaniem B. Lonergana, objawia człowiekowi wartości, jakich dotąd jeszcze nie poznał i nie rozumiał. Człowiek, rozpoznając to, co się w nim dzieje, będzie mógł teraz poznawać te wartości poprzez rozeznawania, szukanie rady, próbując zintegrować powyższe wartości z resztą swojego życia³¹⁴.

L.M. Rulla, bazując na powyższym opisie, wskazuje na trzy momenty, które rozwijają w człowieku autotranscendencję teocentryczną. W momencie otrzymania daru łaski serce, wewnątrz człowieka zostaje zmienione. Zatem człowiek dotknięty darem Boga doświadcza wartości autotranscendentnych i naturalnych, odkrywając w sobie tendencję do, nieograniczoną możliwość w kierunku Absolutu, który będzie jego

³¹² Zob. K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 4: *More Recent Writing*, dz. cyt., s. 186.

³¹³ Zob. L.M. Rulla, *Grazia e realizzazione di sé*, dz. cyt., s. 363-364.

³¹⁴ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 122-123.

ostatecznym celem. Ten stan, wywołany aktem Boga, jest świadomy, ale nie poznany, tzn. człowiek odczuwa zmiany, ale nie wie i nie umie jeszcze skonkretyzować przedmiotu tego stanu³¹⁵.

W podobny sposób ujmuje to A. Manenti, który uważa, iż doświadczenie duchowe oznacza uświadomienie sobie wyzwalaających i autotranscendujących celów stopniowo zmieniających sposób życia człowieka. Chodzi tutaj o doświadczenie, które obejmuje całego człowieka, wszystkie jego sfery psychiczne: umysł, serce i wolę. Mowa jest przy tym o pozytywnym doświadczeniu duchowym, które jest bodźcem, inspiracją do przeżywania codzienności i obejmuje sferę poznawczą, uczuciową i woliową. Innymi słowy, jest to stan, w którym człowiek w sposób świadomy otwiera się na możliwość rozważania, brania pod uwagę, rozeznawania i działania pod wpływem tego, co go pociąga, do czego jest zapraszany³¹⁶.

W drugim momencie, opisywanym przez L.M. Rullę, człowiek zaczyna dokonywać przekroczenia, rozpoczyna transcendowanie swych ograniczeń na rzecz wartości obiektywnych. Można powiedzieć, że doświadczenie pierwszego daru, miłości od Boga, w drugim etapie jest pogłębiane poprzez wiarę i jej akty, takie jak modlitwa, adoracja. Dzięki temu jednostka odkrywa, jak Bóg wchodzi osobiście w historię jej życia w Osobie Jezusa Chrystusa.

Na ostatnim etapie następuje integracja nowych doświadczeń z resztą życia człowieka. Jest to moment decyzji i działania, wyznaczania opcji fundamentalnej swojego życia. Jeśli osoba podąży za tym doświadczeniem, wówczas owocem będzie działanie Ducha Św. i obecność Jego darów w życiu chrześcijanina³¹⁷.

³¹⁵ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 243. Por. K. Rahner, *The Dynamic Element in the Church*, transl. W.J. O'Hara, Montreal 1964, s. 131. L.M. Rulla odwoływał się tutaj także do duchowości założyciela jezuitów: „Sam tylko Bóg, Pan nasz, daje duszy pocieszenie bez jakiegokolwiek poprzedzającej przyczyny; bo tylko Bogu właściwą jest rzeczą wchodzić do duszy, wychodzić z niej, sprawiać w niej poruszenia, pociągając ją całą do miłości swego Boskiego Majestatu. Mówię bez przyczyny, bez żadnego odczuwania czy poznania uprzedniego jakiegoś przedmiaru, dzięki któremu przyszłoby takie pocieszenie za pośrednictwem aktów własnych rozumu i woli” (I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., p. 330, reguła 2).

³¹⁶ A. Manenti, *Żyć idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 19-20. Autor ujmuje kwestię również od strony negatywnej, sugerując, iż doświadczenie duchowe nie polega na intelektualnej refleksji nad Pismem św., nie jest też postawą sentymentalną, kiedy to człowiek oddaje się marzeniom i fantazji, ani doświadczeniem oazy i spokoju, sesją terapeutyczną lub programem reform społecznych. Zob. tamże, s. 20.

³¹⁷ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 244-245.

3. INTRA- I INTERPSYCHICZNY WYMIAR TRANSCENDENCJI W PRZYGOTOWANIU DO SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

W relacji końcowej po synodzie biskupów w 2015 roku zwrócono uwagę na fakt, iż wszystkie programy duszpasterskie dotyczące przygotowania do małżeństwa powinny ukazywać, że jest ono prawdziwym Bożym powołaniem, które wymaga starannego rozeznania, ustawicznej modlitwy i odpowiedniej dojrzałości¹.

Małżeństwo zatem nie należy do tradycji kulturowej i nie może być traktowane jako zwykła umowa prawna, dlatego przygotowanie do niego powinno obfitować w treści. W przygotowaniu do małżeństwa trzeba więc pamiętać o trzech etapach: dalszym, bliższym i bezpośrednim, które przypomniał Jan Paweł II w *Familiaris consortio* i które są wymienione w kan. 1063 Kodeksu Prawa Kanonicznego².

W niniejszym rozdziale zostanie ukazane przygotowanie osoby do podjęcia zadań małżeńskich w różnych okresach jej życia z punktu widzenia modelu transcendencji zaproponowanego w teorii antropologii powołania chrześcijańskiego.

W pierwszej części zostanie zaprezentowana transcendencja jako metoda rozwoju, począwszy od najwcześniejszych chwil życia osoby. W tym kontekście będzie także zaznaczony wpływ relacji pochodzących z pierwszych okresów życia na zdolność jednostki do transcendencji w relacjach małżeńskich.

W drugiej części zostanie przedstawiona dialektyka świadomości i nieświadomości z punktu widzenia antropologicznego, moralnego i duchowego. Efektem będzie wskazanie, jak transcendencja i trudności w jej przeżywaniu wpływają na relacje z drugim człowiekiem, współmałżonkiem/-ką lub innym członkiem rodziny.

3.1. TRANSCENDENCJA JAKO METODA ROZWOJU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO POWOŁANIA

Antropologia powołania chrześcijańskiego opisuje rozwój ludzki jako tajemnicę. Przy czym nie chodzi tutaj o zagadkę w sensie problemu do rozwiązania, ale o miejsce i przestrzeń do dialogu pomiędzy teologią i psychologią. Tajemnica jest tutaj rozumiana jako miejsce spotkania świata transcendencji ze światem ludzkich pragnień i uczuć. Jak pisze F. Imoda: „Nie chodzi nam o to, by odpowiedzieć w sposób wyczerpujący na wszystkie pytania. Raczej chcemy ukazać możliwość znalezienia wspólnej przestrzeni

¹ Zob. XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relacja końcowa Synodu Biskupów dla Ojca Świętego Franciszka* (24 października 2015), nr 57, Città del Vaticano 2015.

² Zob. P. Kroczek, J. Krzywda, A. Sosnowski, *Droga do „Amoris laetitia”*, dz. cyt., s. 121.

czy miejsca wzajemnej konfrontacji, dialogu i możliwej integracji między psychologią a teologią, wziętymi z całą ich złożonością”³.

W podobny sposób, ujmując rzecz innymi słowami, pisał wcześniej J. Bukowski, wskazując z kolei na konieczność poznawania drugiego człowieka jako tajemnicy, a nie zagadki. Ta ostatnia bowiem może być traktowana jako coś, co należy jak najszybciej rozwiązać, przeważnie zaś głównym motywem tego działania pozostaje tutaj ciekawość. Stąd już tylko krok do uprzedmiotowienia człowieka jako „czegoś”, co trzeba jak najszybciej poznać, „rozwiązać”. Dlatego drugi człowiek – jako osoba – powinien być, zdaniem J. Bukowskiego, tajemnicą, która intryguje. Musi być fascynującym fenomenem stojącym przed jednostką na jej drodze nie jako przeszkoda, ale jako osoba⁴.

Z perspektywy transcendencji rozwój w antropologii powołania chrześcijańskiego ma wymiar ciągłości i nieskończoności. Z jednej strony bowiem zostaje on zapoczątkowany we wstępnym okresie życia człowieka, wówczas gdy relacje z osobami znaczącymi mają istotny wpływ na dalszy rozwój jednostki. Nie jest to jednak proces skończony, ale kontynuacja i ciągle pogłębianie, często polegające na osiągnięciu coraz większej złożoności. Ponadto proces ciągłości mieści w sobie ważną informację, która wskazuje, iż osobowość dorosłej osoby obejmuje wszystkie elementy osobowości z poprzednich okresów, np. osobowość dziecka, adolescenta, młodego człowieka itp. Ten wymiar złożoności może być kluczem do zrozumienia aktualnej sytuacji jednostki i jej reakcji na określone zdarzenie lub interakcję z drugim człowiekiem⁵.

Innymi słowy, rozwój człowieka z punktu widzenia transcendencji uwzględnia uwarunkowania i powiązania stadiów rozwojowych z okresu dzieciństwa i stadiów rozwojowych relacji jednostki ze znaczącymi osobami – w kontekście celu ostatecznego ludzkiego życia. Rozpatrywanie *ja* jako tajemnicy jest w antropologii powołania chrześcijańskiego unikaniem identyfikowania się z perspektywą zbyt koncentrującą się na danych psychologicznych lub bazującą tylko na samych danych Objawienia. W tym kontekście tajemnica rozwoju nie oznacza czegoś pustego, nieokreślonego i niemożliwego do zrozumienia. Jest ona objaśniana jako pełna znaczenia, którego nie można osiągnąć w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością, a więc nie wykraczając poza aktualne dane dostępne tu i teraz. Wymaga to zatem podjęcia refleksji, która jest trudna z powodu nacisku współczesnego świata na bezpośredniość i konieczność uzyskiwania natychmiastowych wyników i osiągnięć⁶.

³ F. Imoda, *Odkryj w sobie tajemnicę*, dz. cyt., s. 16.

⁴ Zob. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 148-149.

⁵ Zob. S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale*, dz. cyt., s. 112-113.

⁶ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 20-33. Por. „[...] jedynym wyjściem dla człowieka jest utracić «ja», pozwolić mu odejść i niezwłocznie, chętniej niż kiedyś stać się znów przedmiotem. Ale nie przedmiotem prostodusznie stopionym z prądem życia (poza krótkimi chwilkami nie jest to już możliwe) ani przedmiotem, nad którym kontrolę sprawują inne «ja» działające jako podmioty – lecz przedmiotem miłości Boga w Jego służbie” (P.C. Vitz, *Psychologia jako religia*, dz. cyt., s. 185).

3.1.1. DIALEKTYKA ROZWOJU

Aktualna sytuacja życiowa człowieka żyjącego określonym powołaniem jest wypadkową dwóch rzeczywistości.

Z jednej strony proces rozwojowy jest przez jednostkę w sposób indywidualny rozumiany. Dlatego też istotne jest podkreślanie osobistego i jednostkowego podejścia do rozwoju osobistego w celu rozumienia różnego rodzaju procesów działających w niejednorodnych kierunkach i z różną siłą na osobę. Poszczególne okresy i fazy rozwojowe nie są prostym przejściem od jednych do drugich. Rozwój jest swoistego rodzaju ciągłością i kontynuacją, która wymaga osobistej integracji i refleksji. Wtedy dopiero kolejny etap rozwojowy może być indywidualnie dostosowany do nowych wyzwań i potrzeb człowieka⁷.

Z drugiej strony proces rozwoju oznacza osiągnięcie pewnego etapu wynikającego z przemian biologicznych, psychicznych, społecznych. W człowieku istnieje też pewna stała i ciągła walka dwóch przeciwstawnych tendencji, które Bartholomew Kiely nazywa metaforycznie „światami”. „Światy” oznaczają u tego autora dwa różne sposoby doświadczania i przeżywania przez człowieka własnej egzystencji, jego funkcjonowania w świecie. Ludzki rozwój od początku jest określony przez napięcie pomiędzy tymi modelami. Na jednym biegunie napięcia mieści się „świat” pragnień. Zawiera on wszystkie elementy, o których człowiek może marzyć, które są przedmiotem jego pragnienia. Charakterystyczną cechą tego „świata” jest brak kresu. Człowiek bowiem może pragnąć wszystkiego i jego wyobraźnia nie zna w tym zakresie granic. Na drugim biegunie możemy znaleźć „świat” ograniczeń. W tym wymiarze wielu rzeczy nie można zmienić, lecz trzeba je zaakceptować. B. Kiely ujmuje tutaj wszystkie aspekty funkcjonowania człowieka, które wiążą się z ludzkim wymiarem istnienia i są często obciążone kosztami: doświadczaniem straty i rozczarowania, lękiem przed cierpieniem i śmiercią, utratą bliskich i przyjaciół oraz wszelkiego rodzaju ograniczeniami i granicami doświadczanymi przez człowieka⁸.

Dlatego też antropologia powołania chrześcijańskiego wskazuje na metodę genetyczną jako na konkretny sposób patrzenia i rozumienia ludzkiego rozwoju, który to rozwój jest procesem aktywnym trwającym całe życie. Jest on owocem nieustannej integracji zachodzącej pomiędzy organizmem i otoczeniem. Powyższy proces jest nie tylko aktywny, ale też przebiega według schematów i pewnego uporządkowania. Innymi słowy, można powiedzieć, że istnieją określone zasady, kierunki rozwoju, które w konsekwencji kierują człowieka do coraz większej dojrzałości i otwartości. Dialektyka jest nie tylko wynikiem ścierania się w człowieku przeciwstawnych rzeczywistości, lecz także przechodzeniem pomiędzy kolejnymi etapami wzrostu ku transcendencji. Inaczej mówiąc, napięcie będzie tworzyło nieustanny brak równowagi, który będzie prowokował do szukania nowych dróg rozwiązań i konstruowania nowych struktur psychicznych. Dzięki nim jednostka będzie bliżej skupienia się na sobie lub na

⁷ Zob. A. van Kaam, *Religion and Personality*, dz. cyt., s. 188.

⁸ Zob. B. Kiely, *Psychology and Moral Theology*, dz. cyt., s. 173-174.

zdolności do otwarcia się na innych, co ukażemy, omawiając parametr inności. Parametr czasowości będzie z kolei określał, czy osoba skoncentruje się wyłącznie na tym, co jest terażniejsze, czy będzie szukała zrozumienia tego, co dzieje się aktualnie w jej życiu – w nawiązaniu do przeszłości i przyszłości. Natomiast parametr stadiów będzie wskazywał, czy osoba zafiksuje się na określonych i niezmiennych sposobach funkcjonowania, czy też będzie poszukiwać nowych rozwiązań dostosowanych do aktualnej sytuacji życiowej.

3.1.1.1. Metoda genetyczna

Metoda narracyjna jest czymś odmiennym od budowania rozumienia człowieka na podstawie tylko danych racjonalnych lub danych statystycznych. Stanowi ona sposób konstruowania rozumienia osobowości określonej osoby w oparciu o jej historię i przeszłość w konfrontacji z terażniejszością i planowaną przyszłością. Ta metoda pozwala na gromadzenie i ujmowanie poszczególnych sytuacji i wydarzeń w życiu człowieka nie jako suchych faktów, ale jako momentów do interpretacji⁹.

Każda bowiem sytuacja może być rozumiana w sposób indywidualny i odmienny ze względu na charakter danej osoby, jej historię życia itp. Metoda narracyjna docenia złożoność i unikalność każdej sytuacji w życiu jednostki jako niepowtarzanego momentu motywacyjnego¹⁰.

Antropologia powołania chrześcijańskiego korzysta zatem z metody narracyjnej, wzbogacając ją o wymiar transcendentny. Metoda transcendentna zastosowana do procesu rozwoju człowieka staje się metodą genetyczną. Polega ona na szukaniu i rozpoznaniu różnych połączeń między odmiennymi punktami odniesienia, takimi jak stadia rozwoju, czas rozwoju, inność itp. Innymi słowy, metoda ta próbuje określić sposób transformacji i przechodzenia od jednego stadium do następnego. Usiłuje to jednak zrobić w sposób bardzo indywidualny¹¹. Inaczej mówiąc, nie tyle dąży się tu do wykrycia określonych znaków i symptomów, ile szuka się przede wszystkim i chce się poznać prawa i zasady przejścia, transformacji, pomiędzy kolejnymi stadiami rozwojowymi, biorąc pod uwagę zdolność do przekraczania wcześniejszych struktur i stadiów rozwoju. Metoda genetyczna ma na celu znalezienie adekwatnego sposobu interpretacji zachodzącej zmiany schematów i struktur psychicznych¹².

W metodzie genetycznej istotne jest podejście indywidualne do osoby nie z pozycji gotowych schematów i rozwiązań, ale z uwzględnieniem aktualnej sytuacji i jej rozumienia przez jednostkę. Należy zwrócić uwagę na to, iż motywacja człowieka jest systemem złożonym i może zawierać różne formy i struktury. Jest ona zatem czymś

⁹ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano, luogo del mistero, e i colloqui di crescita*, dz. cyt., s. 166.

¹⁰ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 296.

¹¹ Przeciwnieństwem tej metody są: metoda tradycyjna, koncentrująca się na określonych stadiach rozwoju, metoda klasyczna, która bierze pod uwagę rozwój społeczny i kulturalny, oraz metoda subiektywna, skupiająca się na indywidualnym i subiektywnym rozwoju. Zob. tamże, s. 112-116.

¹² Zob. tamże, s. 116-117.

unikalnym, właściwym danej osobie i stanowi konglomerat wielu czynników i struktur wewnętrznych aktualnie funkcjonujących w jednostce, które aktywizują się w spotkaniu z określoną sytuacją egzystencjalną i relacyjną¹³.

Istotnym elementem jest zatem określenie aktualnego stanu, sposobu przeżywania życia oraz ewentualnych problemów aktualnie doświadczanych przez jednostkę. Drugim tak samo ważnym elementem byłoby zrozumienie aktualnego i indywidualnego stanu na tle osobowości i historii życia osoby¹⁴. W metodzie genetycznej istotniejsze wydaje się zwrócenie uwagi na to, jak osoba postrzega swoją historię życia niż jakie fakty naprawdę miały miejsce. W tym zakresie można powiedzieć, iż metoda genetyczna korzysta z odkrycia Z. Freuda. Uważał on bowiem, iż zniewolenie przeszłością nie musi oznaczać, że przytaczane przez osobę fakty przebiegały dokładnie w taki sposób, jak jest to przez nią opisywane. Okazuje się, że silne doświadczenie jest możliwe, nawet jeśli istnieje tylko w fantazji. Jak pisze R. May, odnosząc się do tego zagadnienia, ważniejsze jest zatem, w jaki sposób osoba reaguje na swoje doświadczenie, niż to, czy zaistniało ono faktycznie. Kiedy zaś odkrywamy, że najistotniejsze jest, jaki stosunek ma dany człowiek do rzeczywistości, niezależnie od tego, czy ona istniała czy też nie, otwieramy nowe perspektywy postrzegania psychicznych dynamizmów rządzących życiem konkretnej osoby¹⁵.

H. Hartmann i Ernst Kris w swojej pracy podkreślają, że rozwój nie polega tylko na ciągłych próbach przekraczania przeszłości. Raczej chodzi o zastanowienie się, jak dana sytuacja była doświadczana kiedyś: czy jako konflikt, kryzys, deficyt itp., jakie sposoby jej rozwiązania zostały zastosowane i jak są one dzisiaj rozumiane przez określoną jednostkę. Umożliwia to bowiem zastosowanie podobnych rozwiązań, jeśli były korzystne, nawet jeżeli aktualna sytuacja jest całkowicie odmienna od poprzednich¹⁶.

Drugi człowiek, grupa lub osoby oddziałują na jednostkę i pod wpływem relacji i interakcji z nimi może dochodzić do regresji. Regresję O.F. Kernberg rozumie, w tym przypadku, jako powrót do wcześniejszych poziomów funkcjonowania czy fazy rozwoju psychoseksualnego. Autor zakłada, że w każdym człowieku istnieje możliwość regresji, która może uaktywnić się w jednostce pod wpływem relacji i interakcji ze środowiskiem. Zatem relacja z drugim człowiekiem może aktywować w osobie różne poziomy zachowania, które będą odpowiadały określonym etapom rozwoju, do którego *ja* zostanie aktualnie zregresowane¹⁷.

Sytuacja egzystencjalna osoby jest niejako punktem wyjścia do konfrontowania człowieka z wartościami. Samo bowiem zebranie formacji i określenie aktualnego położenia nie wystarczy. Trzeba na drugim etapie starać się dostrzec, jaki model, styl

¹³ Zob. F. Imoda, *Lo sviluppo della relazione come contributo al discernimento*, w: *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 3: *Aspetti interpersonali*, dz. cyt., s. 120-121.

¹⁴ Zob. S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale*, dz. cyt., s. 243.

¹⁵ Zob. R. May, *O istocie człowieka*, dz. cyt., s. 86-87.

¹⁶ Zob. H. Hartmann, E. Kris, *The Genetic Approach in Psychoanalysis*, „The Psychoanalytic Study of the Child” 1 (1945), iss. 1, s. 11-30.

¹⁷ Zob. O.F. Kernberg, *Le relazioni nei gruppi. Ideologia, conflitto e leadership*, traduz. C.M. Xella, Milano 1999, s. 8.

życia ukrywa się za bieżącą sytuacją. Pojedyncze działania, decyzje, wybory itp. nie są od siebie odizolowane (chyba że w przypadku poważnej patologii osobowości). Dlatego należy ustalić wspólny kierunek, jaki nadaje im osoba w życiu i w relacjach, określić łączące się z nimi jej dążenia i pragnienia. Aktualna sytuacja życiowa człowieka powinna zostać skonfrontowana z wartościami obiektywnymi, jakie są proponowane w antropologii powołania chrześcijańskiego. Innymi słowy, trzeba skłonić jednostkę do oceny, czy styl jej życia jest zgodny z wartościami obiektywnymi, z tym, co proponuje Ewangelia w zakresie powołania. W podobny sposób należy również podchodzić do rodziny i jej aktualnego położenia, a także rozwoju i prób naprawienia sytuacji, w jakiej się ona znajduje¹⁸.

Jak wskazuje F. Imoda, rzeczywistość wzrostu i wychowania jest czymś złożonym i niejednorodnym. W związku z tym metoda genetyczna uwzględnia z jednej strony obiektywne wartości i zasady, jakie ma do zaoferowania antropologia chrześcijańska, z drugiej zaś zważa na i dostrzega indywidualność każdego człowieka i jego aktualny stan rozwoju. Wielość różnych obserwacji powinna zostać zintegrowana przez odpowiednią metodę, która respektuje także życie nadprzyrodzone w człowieku. W tym sensie dostosowanie określonej metody i interwencji do indywidualnej sytuacji osoby lub osób powinno prowadzić w konsekwencji do umożliwienia/możliwej transcendencji w relacjach z drugim człowiekiem¹⁹.

Z przedstawianej perspektywy małżeństwo jest punktem wyjścia i zarazem dojścia. Jest ono punktem wyjścia do procesu wzrostu dla obojga małżonków. Od tego momentu będą oni wzrastali razem jako osoby mające ze sobą głęboką więź. Małżeństwo jednak jest także punktem dojścia. Osoby wchodzące w relację małżeńską mają za sobą określoną historię życia. Sposób bycia w małżeństwie i wchodzenia w relacje jest uwarunkowany ich dotychczasowymi modelami życia i jego przez nich rozumieniem. Innymi słowy, osoby wchodzące w relację małżeńską przejawiają tendencję do odtwarzania (przeważnie nieświadomie) stylu funkcjonowania, jaki prezentowały przed zawarciem ślubu. Każdy bowiem odnosi się do relacji małżeńskiej według modelu relacyjnego ukształtowanego w swojej przeszłości. Na te modele miały wpływ relacje – z najbliższymi w dzieciństwie (diadyczne, triadyczne) oraz pozostałe w późniejszym okresie życia²⁰.

Wydaje się zatem, że najlepszą metaforą przybliżającą przebieg rozwoju człowieka w kontekście transcendencji jest spirala. Obraz ten bowiem wskazuje na nieustanną interakcję pomiędzy powrotem do aspektów rzeczywistości, wydarzeń, które

¹⁸ Zob. A. Manenti, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 229-230.

¹⁹ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 111-112.

²⁰ Zob. L.M. Rulla i współpracownicy powołują się często w tym zakresie na prace O.F. Kernberga, jednego z twórców teorii relacji z obiektem. Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 172-174. Z kolei Robert Emde rozszerzył prace nad rozwojem *ja* i rozwojem relacji z drugim w życiu jednostki oraz nad wynikającym stąd wpływem na rozwój poczucia *my*. To poczucie *my*, według tego autora, jest stale obecnym elementem rozwoju od 7-8 miesiąca życia dziecka, a w sposób szczególny zajmuje centralne miejsce w drugim i trzecim roku życia. Zob. R. Emde, *Il centro affettivo del sé e le prime motivazioni morali*, w: *Psicologia e sviluppo morale della persona*, dz. cyt., s. 258-262.

mają być zmienione czy przekształcone, a możliwościami, które mają być zaktualizowane. Obraz spirali wydaje się ponadto zabezpieczać przed popadnięciem w skrajność polegającą na całkowitym uznaniu determinizmu związanego z przeszłością lub na rozumieniu rozwoju jako serii spontanicznych niepowiązanych ze sobą doświadczeń czy też autokreacji²¹.

W rozwoju człowieka bowiem – według antropologii powołania chrześcijańskiego – należy przyjąć model rozwoju spiralnego, który ma zastosowanie również w życiu dorosłym – także w życiu rodzinnym i małżeńskim. Chodzi o podkreślenie faktycznego rytmu nieustannych postępów i nawrotów. Można powiedzieć, że spirala opisuje ruch falisty, który nie realizuje się na tym samym poziomie, ale w kołach koncentrycznych w głąb lub wzwyż. Ta metafora pokazuje dokładnie, iż w życiu małżeńskim pokonywanie trudności nie następuje jednorazowo, raz na zawsze. Kwestia, która stanęła przed rodziną jakiś czas temu, może wrócić w inny sposób. Nie znaczy to, że poprzednie rozwiązania musiały być błędne, ale być może ponowne zaistnienie danej sytuacji stanowi zaproszenie do zmierzenia się z głębszymi korzeniami problemu, które odsłaniają się po jakimś czasie. Dlatego wzrost nie odbywa się po linii prostej, ale jest umiejętnością odkrywania nowych znaczeń w rzeczach starych²².

3.1.1.2. Parametry jako obszary dialektyki rozwojowej

Rozwój ludzki jest rozumiany jako pewnego rodzaju napięcie, dialektyka tworząca i konstytuująca fundament antropologiczny osoby ludzkiej. Rozwój, według F. Imody, nie jest wyłącznie rozrostem potencjalności człowieka i jego sił witalnych. Roli środowiska nie można zatem sprowadzać tylko do oporowania wobec pragnienia rozwoju sił żywotnych osoby ludzkiej. Podobnie człowiek nie rodzi się jako biała tablica, na której są zapisywane kolejne doświadczenia i przeżycia związane z określonymi wydarzeniami, na co dana jednostka nie ma wpływu²³.

Rozwój człowieka zatem polega na przechodzeniu od zachowań będących pochodną wpływu środowiska, od postaci „człowieka partykularnego” – do podmiotowego i świadomego spotkania z rzeczywistością. „Człowiek partykularny” wzrasta w konkretnej społeczności. W określony sposób narzuca mu ona język, pewne

²¹ Zob. F. Imoda, *Odkryj w sobie tajemnicę*, dz. cyt., s. 95.

²² Zob. A. Manenti, *Żyć razem*, dz. cyt., s. 170. Rozwój psychologiczny nie jest paralelny do fizycznego. Ten ostatni jest procesem wzrostu o kierunku zdeterminowanym przez uwarunkowania biologiczne. Natomiast rozwój psychiczny jest procesem rozwoju i regresji, co oznacza, że człowiek osiąga pewien poziom rozwoju, bazując na poprzednich osiągnięciach i stadiach rozwoju, przy czym istnieje zawsze ryzyko powrotu do wcześniejszych rozwiązań i stanów psychicznych. Zob. A. Bissi, *Maturità umana. Cammino di trascendenza*, Casale Monferrato 1991, s. 36. W sensie klinicznym i rozwojowym proces ten został opisany przez M. Mahler „jako uniwersalne zjawisko występujące pod koniec drugiego roku życia dziecka, kiedy to po zadeklarowaniu niezależności od matki dziecko powraca do niej i chowa się w fałdach jej spódnicy” (N. McWilliams, *Diagnoza psychoanalityczna*, dz. cyt., s. 137).

²³ F. Imoda, *Esercizi spirituali e psicologia*, dz. cyt., s. 41-42.

wartości, sposoby zachowania itp. Człowiek staje się więc uczestnikiem społeczeństwa na początku w sposób ograniczony, to znaczy funkcjonuje jako odbicie i emanacja osiągnięć i ograniczeń własnej społeczności. Z czasem jednak winien stać się bardziej podmiotem niż przedmiotem w relacji do niej. Nie chodzi tutaj o wyzbycie się własnego i partykularnego dziedzictwa, ponieważ ich wpływ na jednostkę będzie zawsze niezatarty, lecz bardziej na przesunięcie akcentu na świadome przeżywanie wartości, które – wcześniej narzucone – obecnie stają się ideą przejętą i zinternalizowaną jako wiodąca w relacjach do świata i ludzi²⁴.

Dlatego też istotne jest, by ukazać rozwój jako wymianę, napięcie pomiędzy osobą a środowiskiem, pomiędzy tym, co w człowieku wrodzone, a tym, czego się nauczył w kontekście celu ostatecznego osoby ludzkiej. Z tego względu F. Imoda wprowadza oryginalne pojęcie parametrów rozwojowych: inności, czasowości i stadiów rozwoju. Wskazane powyżej parametry są to pewne stałe, w ramach których istnieje zmienność. Określenie i rodzaj parametrów autor założył niejako z góry, przyjął apriorycznie. Jak sam pisze: „Przejście od tajemnicy do parametrów, jak ich wybór są w pewnym sensie arbitralne. Nie można oczekiwać, że będą w pełni wyczerpujące, tj. że przez wyłonienie tych parametrów możliwe stanie się wyrażenie całej rzeczywistości człowieka jako tajemnicy. Podobnie nie sposób sprawić, że całe bogactwo i różnorodność zjawisk związanych z rozwojem człowieka «wpisze się» w te parametry i znajdzie w nich pełny wyraz i właściwy wyraz. Trzy parametry «przekładają» w jakiś sposób rzeczywistość tajemnicy, przygotowują do stosownej lektury i organizacji danych, także w horyzoncie interwencji pedagogicznych. Nie mogą jednak wyczerpać ani bogactwa tajemnicy, ani złożoności zjawisk rozwoju”²⁵.

W rozwoju człowieka istnieje bowiem wiele czynników, które pozostają ze sobą w rozmaity sposób powiązane. Parametry są zatem konstrukcjami umożliwiającymi połączenie danych psychologii rozwojowej i antropologii chrześcijańskiej. Dzięki temu F. Imoda pragnie uniknąć z jednej strony abstrakcyjności założeń antropologicznych, które przez pośrednictwo parametrów mogą dostarczyć konkretnych danych w procesie rozwoju poszczególnego człowieka. Z drugiej strony same dane pozbawione szerszego kontekstu antropologicznego mogą okazać się bez znaczenia jako materiały pozostające bez związku. Innymi słowy, parametry mają pełnić tę samą funkcję co wyobraźnia transcendentna, pośrednicząc pomiędzy konkretnymi danymi uzyskiwanymi przez psychologię rozwojową na drodze obserwacji a tajemnicą człowieka rozumianą jako rzeczywistość antropologiczna, uniwersalna i wszechobecna, jednocześnie zaś niesprowadzalna do ścisłych informacji pozyskiwanych w toku jej oglądu²⁶.

F. Imoda wskazuje za pomocą parametrów, jaki związek zachodzi pomiędzy rzeczywistością tajemnicy osoby a konkretyzacją tejże w historycznej, jedynej i niepowtarzalnej egzystencji człowieka. Inność, czasowość, wielowymiarowość stadiów rozwoju wyrażają z jednej strony podstawowe właściwości tajemnicy osoby, a z drugiej

²⁴ Zob. Z. Pietrański, *Rozwój człowieka dorosłego*, dz. cyt., s. 47-48.

²⁵ F. Imoda, *Odkryj w sobie tajemnicę*, dz. cyt., s. 23.

²⁶ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 77.

są ukierunkowane na poszczególne wydarzenia na drodze rozwoju jednostki, określają je, wzbogacają oraz intensyfikują ich oddziaływanie. Parametry pomagają zatem ustalić związek pomiędzy tajemnicą osoby a konkretnymi wydarzeniami rozwojowymi. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że tajemnica osoby bez poszczególnych zdarzeń może okazać się pusta, podczas gdy same wydarzenia wyrwane z kontekstu najprawdopodobniej pozostaną ślepe²⁷.

Funkcja pedagogiczna trzech parametrów sygnalizuje trzy typy napięcia, jakie istnieją w człowieku: między *ja* a drugim, między przeszłością a teraźniejszością i przyszłością, pomiędzy różnymi etapami życia człowieka. W tym kontekście pierwszy parametr wskazuje na konfrontację z rzeczywistością, którą reprezentuje druga osoba, będąca zawsze zaproszeniem do powiększenia swego horyzontu, swojego sposobu patrzenia. Alternatywą jest powrót do własnego „świata”, do zamknięcia się w swym sposobie myślenia i do alienacji. Relacje i spotkanie z drugim człowiekiem są naznaczone doświadczeniem wewnętrznego zmagania, pozostają one rezultatem licznych napięć i dialektyki *ja* i innych w toku rozwijającej się historii życia. Formowanie się *ja* następuje poprzez wielość wyobrażeń, jakie kształtują się w kontaktach z innymi w ciągu życia jednostki. Mimo że jest to praca samej osoby, pierwsze wyobrażenia zostają przekazane przez innych, zwłaszcza w relacjach rodzicielskich²⁸.

Parametr czasowości konfrontuje człowieka i wyobrażenia, które zdobył on w przeszłości – z nowymi, które powstają na skutek aktualnych, właśnie następujących w życiu jednostki interakcji z otoczeniem i jej rozwoju poznawczego. Zaznacza się tutaj możliwość wpływu sfery nieświadomej, która kreuje sytuacje skłaniające (prowokujące) do powtarzania dawniejszych schematów i konfiguracji, tym samym ograniczając w różnym stopniu wolność jednostki.

Ostatni parametr jest wezwaniem do integrowania nowych pojęć i wyobrażeń bez dokonywania redukcji lub negacji poprzednich bądź aktualnych. Dlatego też coraz bardziej złożone reprezentacje poznawcze koordynują i pomagają w integracji obszarów emocjonalno-afektywnych, potrzeb, motywacji itp. Każdy z określonych etapów lub stadiów wskazuje na specyficzny w danej fazie moment rozwojowy z właściwymi mu zmianami emocjonalnymi, moralnymi i religijnymi/duchowymi²⁹.

W każdym wymiarze można także wyznaczyć mniej lub bardziej dokładnie stopień i zakres dojrzałości. W pierwszym, dotyczącym inności, punktem krytycznym jest relacja między subiektywizmem i egoizmem a próbą obiektywizacji i dopuszczeniem do siebie sposobu widzenia i rozumienia świata przez innego człowieka.

W parametrze czasowości ważnym elementem jest przechodzenie od przeszłości do teraźniejszości i do przyszłości, od koncentrowania się na tym, co przeszłe i

²⁷ Zob. F. Imoda, *Odkryj w sobie tajemnicę*, dz. cyt., s. 135-136. F. Imoda nawiązuje tu do Immanuela Kanta, który pisał: „[...] myśli bez treści są puste, intuicje bez pojęć są ślepe” (I. Kant, *Critica della ragion pura*, dz. cyt., A 51/B 75 [tłum. własne], cyt. za: F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 17).

²⁸ Zob. tamże, s. 329-330.

²⁹ Zob. tamże, s. 330.

traktowane jako determinujące, do poszukiwania rozwiązań w teraźniejszości lub przyszłości z uwzględnieniem swojej historii życia. Dojrzałość w trzecim parametrze jest rozumiana jako pewnego rodzaju synteza dwóch poprzednich, gdzie każde stadium rozwojowe można określić szczegółowo pod kątem integracji albo podziału i rozłamu poszczególnych aspektów życia jednostki. Istotnym elementem decydującym o dojrzałości jest unikanie skrajności i sztywności³⁰.

3.1.1.2.1. Parametr inności jako otwarcie na transcendencję

F. Imoda posługuje się pojęciem horyzontu, który według niego każda teoria psychologiczna posiada – w sposób jawny lub ukryty. Horyzont jest pewnego rodzaju założeniem arbitralnie przyjmowanym przez autorów czy też twórców teorii. Granice horyzontu ustanawiają cel i zakres poznania, jaki wyznaczają człowiekowi przyjęte ramy. Innymi słowy, każda teoria stawia pytania, jaki rodzaj inności jest proponowany i jaki rodzaj odpowiedzi na tę inność (a w konsekwencji rodzaj transcendencji) jest obecny w danym teoretycznym ujęciu. Obrany horyzont narzuca bowiem sposób, w jaki się żyje. Analiza podstawowych założeń i metafor wybranych przez poszczególnych autorów umożliwia odpowiedź na pytanie, jaki rodzaj transcendencji jest proponowany³¹.

³⁰ Zob. tamże, s. 118. Por. L. Kohlberg, *Stage and Sequences. The Cognitive-Developmental Approach to Socialization*, w: *Handbook of Socialization*, ed. D. Goslin, New York 1969, s. 347-480. W sferze życia psychicznego wszystkie aspekty zdysocjowane stanowią znak patologii lub zaburzeń osobowości. Natomiast dojrzałość przejawia się w tym, że wszystkie doświadczenia, zarówno te duże, jak i drobne, są zharmonizowane, zostają zaakceptowane, zintegrowane w jedną całość i stanowią punkt wyjścia dla daru z siebie. Zob. KDK 24, Łk 17,33.

³¹ Zob. F. Imoda, *Odkryj w sobie tajemnicę*, dz. cyt., s. 54. Don Browning w swojej pracy analizuje metafory, jakimi posługują się autorzy poszczególnych koncepcji, chcąc opisać rozwój człowieka: konflikt i separacja w psychoanalizie, harmonia i radość w teoriach humanistycznych, troska u E. Eriksona czy empatia Heinza Kohuta, dobór naturalny i adaptacja w teoriach behawioralnych. W każdym z tych przypadków można zauważyć z pewnym uproszczeniem, że drugi człowiek jest postrzegany jako wyzwanie. D. Browning rozumie przez to, że jest on interpretowany jako przeszkoda na drodze rozwoju albo jako źródło zaspokojenia potrzeb, przedmiot troski, szacunku bądź jako środowisko, do którego trzeba się dopasować i dostosować. Zob. D. Browning, *La psicologia può evitare la religione? Dovrebbe farlo?*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, dz. cyt., s. 61-65. Uwzględniając te punkty widzenia, można wyróżnić poszczególne obszary transcendencji, zaczynając od transcendencji antropocentrycznej (skoncentrowanej na rozwoju własnej osoby), a kończąc na otwarciu perspektywy religijnej (obejmującej znaczenie i pojęcia ostatecznie związane z Absolutem). Zob. tamże, s. 70-72. F. Imoda z kolei analizuje przykładowo dzieła E. Eriksona i J. Piageta w kontekście rozwojowym i otwarcia się na transcendencję. Ten pierwszy wskazał bowiem na istnienie trzech kolejnych obszarów doświadczenia w rozwoju dziecka, które otwiera je na świat. Na początku można mówić o „autokosmosie”, na który składa się własne ciało dziecka, następnie o „mikrosferze” budowanej przez świat zabawek. Później dziecko wkracza w „makrosferę” tworzoną przez inne osoby. Można w ten metaforyczny sposób zobrazować trzy fazy stopniowego otwierania się człowieka na świat, trzy podstawowe horyzonty transcendencji. J. Piaget natomiast, zgodnie z założeniami epistemologii genetycznej, naszkicował ogólne fazy otwierania się na rzeczywistość zewnętrzną, poprzez które dojrzewające dziecko tworzy struktury świata przedmiotów za pomocą operacji przeprowadzanych dzięki inteligencji praktycznej powiązanej ze zmysłami i ruchem fizycznym. Zob. E.H. Erikson, *Infanzia e società*, traduz. L.A. Armado, Roma 1960; J. Piaget, *Piaget's Theory*, w: *Carmichael's Manual of Child*

Spotkanie z drugim i jego obecność jest zawsze momentem wzywającym do otwartości i przekraczania swojego punktu widzenia. W sensie poznawczym parametr inności oznacza istnienie równowagi wewnętrznej w podmiocie w spotkaniu z drugim człowiekiem. Obecność tego ostatniego jawi się jako natychmiastowa, spontaniczna lub jest owocem pośredniczenia, refleksji. Podobnie jak w innych wymiarach rozwoju, który jest nakierowany na transcendencję i nacechowany tym dążeniem, działanie człowieka nie pozostaje uwarunkowane tylko przechodzeniem pomiędzy poznaniem intelektualno-racjonalnym a wolitywno-emocjonalnym. W rzeczywistości można tu mówić o dialektyce, która oznacza różny stopień doświadczenia bezpośredniości i pośredniczenia, natychmiastowości i refleksji³².

W tym kontekście transcendencja oznacza otwarcie się na rzeczywistość otaczającą człowieka i na relacje, jakie są z tym związane. Dlatego transcendencja jest czymś przeciwnym podtrzymywaniu zastanego *status quo*. Może ona zostać osiągnięta tylko wówczas, gdy osoba zaangażuje się całkowicie i autentycznie jako cała osobowość. Aby tak się stało, potrzebny jest pewien poziom równowagi pomiędzy bezpośredniością a refleksją. Bez określonego poziomu spójności, zgodności, koherencji powyższych aspektów nie istnieje poczucie pewności w jednostce, co może prowadzić do zagrożenia podmiotowego sposobu poznawania rzeczywistości. Alternatywą bowiem jest stan chaosu, konfuzji, zamieszania wewnętrznego, który uniemożliwia dojrzałe relacje ze światem zewnętrznym, gdyż powoduje brak poczucia bezpieczeństwa i równowagi³³.

Konfrontacja z rzeczywistością, która zawsze jest odmienna od poznającego ją podmiotu, stanowi też wyzwanie, aby poznać rzeczywistość obiektywną. Dlatego w kontekście rozwoju poznawczego parametr inności zaproponowany przez F. Imodę pełni funkcję mediatora, pośrednika, za pomocą którego człowiek może lepiej zinterpretować otaczającą go rzeczywistość, w tym także spotkanych ludzi. Obiektywność zakłada bowiem zdolność do poznania innej rzeczywistości, gdzie punktem wyjścia jest kontakt w własnym subiektywnym sposobem poznania. F. Imoda zakłada również, że im człowiek jest bardziej autentyczny, tym większa szansa na poznanie obiektywne, transcendentne³⁴.

Jak wskazuje Tadeusz Styczeń, człowiek dopiero wtedy widzi w pełni samego siebie, kiedy jest zwrócony ku drugiemu, kiedy jest zainteresowany innym od siebie. Bycie drugiego w sposób odrębny, odmienny powinno fascynować człowieka i skłonić go do odkrywania inności, z czym winno współwystępować rozeznawanie samego siebie – w aspektach dotąd niedostępnych, nieznanach: „Odkryciu odrębności osoby ludzkiej wśród świata rzeczy towarzyszy – jako element samoodkrycia się *ja* jako *ja* –

Psychology, vol. 1, ed. P.H. Mussen, New York 1970. Podaję za: F. Imoda, *Odkryj w sobie tajemnicę*, dz. cyt., s. 55.

³² Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 254.

³³ Zob. tamże, s. 248-249. Por. K.E. Davis, *Needs, Wants, and Consistency*, w: *Theories of Cognitive Consistency. A Sourcebook*, ed. R.P. Abelson, Chicago 1968, s. 327-330.

³⁴ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 236.

odkrycie powinności miłowania każdej osoby dla niej samej ze strony każdej osoby, powinności nawiązywania z każdą z nich osobowej więzi”³⁵.

Dlatego też niezwykle istotnym elementem jest, jaki obraz drugiej osoby jednostka nosi w sobie. Na poziomie bowiem poznawczym, wolitywnym i afektywnym człowiek staje się tym, kim jest, poprzez poznawanie świata wraz z całą jego głębią i bogactwem. W zależności od tego, jak jednostka będzie postrzegała i rozumiała świat, takich będzie używała środków i działań, by do tej rzeczywistości się przybliżyć lub od niej się oddalić. W przypadku drugiej osoby potrzebne jest przeprowadzenie analizy i oceny, z jaką osobą podmiot pragnie się spotkać, jaki inny jest przezeń brany pod uwagę jako ten, który pozwoli jemu samemu odnaleźć siebie. W tym znaczeniu druga osoba jest postrzegana i przeżywana jako punkt docelowy albo sytuacja otwierająca na coś nowego³⁶.

Ludzka egzystencja bowiem jest naznaczona ambiwalencją i polega na ciągłym trwaniu na granicy dwóch światów, nieskończonego i ograniczonego, pomiędzy tymczasowością a wiecznością, wśród tego, co cielesne, i tego, co duchowe. W związku z tym relacja z drugim może być rozumiana i przeżywana jako coś ostatecznego, absolutnego albo też jako swoistego rodzaju mediacja, pośredniczenie, które prowadzi do relacji z Innym³⁷.

Parametr inności w odniesieniu do Innego, Boga, można zauważyć u św. Pawła podczas przemówienia na Areopagu: „Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,27-28). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* podkreśla, że zrozumienie, kim jest człowiek, pozostaje uwarunkowane jego poznaniem i otwarciem się na Boga Stwórcę i drugiego człowieka: „Pismo Święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony na «obraz Boży», zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu. [...] Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku «mężczyznę i niewiastę stworzył ich» [Rdz 1,27– T.Ł.]; a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może żyć, ani rozwinać swoich uzdolnień”³⁸.

3.1.1.2.2. Moment obecności i absencji

Spotkanie z drugim człowiekiem ma trzy wymiary: obecności, absencji i transformacji, czyli zmiany. Moment obecności osoby może oznaczać uzyskanie odpowiedzi, zadośćuczynienia, dopełnienia lub urzeczywistnienia. To chwila, kiedy osoba znajduje się w sytuacji harmonii, będącej pochodną gratyfikacji wynikającej z

³⁵ T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie*, dz. cyt., s. 77.

³⁶ Zob. F. Imoda, *Lo sviluppo della relazione come contributo al discernimento*, dz. cyt., s. 139.

³⁷ Zob. tamże, s. 139-140.

³⁸ KDK 12.

obecności drugiego człowieka. To moment pozytywny, gdy drugi daje satysfakcjonującą, tj. odzwierciedlającą jego potrzeby odpowiedź na pragnienia i potrzeby jednostki. Bez takich chwil człowiek doświadczałby ciągłej dezintegracji i niepewności, toteż momenty takie są szczególnie ważne w relacji małżeńskiej i rodzicielskiej. Obecność matki, żony, męża przynosi poczucie bezpieczeństwa i poczucie satysfakcji. Zaufanie do innych opiera się bowiem na wewnętrznym i indywidualnym poczuciu bezpieczeństwa, które zostało zbudowane we wczesnych fazach rozwojowych w relacjach z postaciami opiekunów. Osoby opiekunów, rodziców i interakcje z nimi stanowią podstawę uogólnionego aspektu intersubiektywnej natury życia społecznego. Zaufanie, stosunki międzyludzkie i przekonanie o realności rzeczy są nierozdzielne w sytuacjach społecznych w życiu dorosłym, stanowią podstawę do relacji i bycia poza sobą w spotkaniu z drugim jako formą transcendencji³⁹.

Obecność drugiego człowieka nie może jednak być czymś stałym i niezmiennym. W sytuacji bowiem pełnej nieustannej satysfakcji nie może nastąpić żaden czynnik niepokoju, braku równowagi lub zadawania sobie nurtujących pytań. Stąd taka sytuacja może prowadzić do przesadnego przywiązania do określonych sposobów budowania i podtrzymywania relacji oraz podejmowania działań. Jak wskazuje Ellen Jane Langer, istotnym elementem przekraczania siebie jest moment braku równowagi, niezgodności, który wyraża się w dwóch parametrach: „organizacyjnym” i „energetycznym”. Poczucie dysharmonii jest czynnikiem pociągającym za sobą i kreującym dynamikę zmiany, a także prowokującym do znalezienia rozwiązania w celu osiągnięcia powtórnej harmonii. Ponowna harmonia zawiera element organizacyjny i energetyczny w tym znaczeniu, że obejmuje ona nowy sposób myślenia i oryginalne schematy, różne od poprzednich, zaś element motywacyjny („energetyczny”) stanowi stymulację do podjęcia weryfikacji osiągniętego nowego poziomu⁴⁰.

Moment absencji osoby może wyrażać brak, potrzebę, pytanie, pragnienie czy aspirację. Moment braku obecności jest sytuacją pewnego rodzaju niepokoju, utraty równowagi, doświadczenia niepewności. W takiej sytuacji osoba pragnie uczynić wszystko, aby powtórnie osiągnąć stan ponownego uspokojenia, gratyfikacji. Stąd szuka sposobu (mediatora), za pomocą którego mogłaby powtórnie doznać emocjonalnej równowagi. Innymi słowy, sytuacja braku bliskiej osoby może determinować człowieka do określonych działań i poszukiwań⁴¹.

³⁹ Zob. D.W. Winnicott, *Dom jest punktem wyjścia. Eseje psychoanalityczne*, tłum. A. Czownicka, Gdańsk 2010, s. 28-29.

⁴⁰ Zob. J. Langer, *Disequilibrium as a Source of Development*, w: *Trends and Issues in Developmental Psychology*, eds. P.H. Mussen, J. Langer, M. Covington, New York 1969, s. 22-37.

⁴¹ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 134. Tego rodzaju brak na polu poznawczym wyjaśniał J. Piaget, który twierdził, iż system poznawczy człowieka dąży do zrównoważenia. Dzieje się tak w następstwie dwóch procesów: asymilacji i akomodacji. Asymilacja polega na włączaniu struktur zewnętrznych do już ukształtowanych struktur poznawczych. Akomodacja zaś (odpowiadająca opisywanemu przez F. Imodę momentowi absencji) to proces polegający na dostosowaniu struktur wewnętrznych do struktur asymilowanych, w wyniku czego dochodzi do przekształcenia tych pierwszych. Zob. J. Trempała, *Koncepcje rozwoju człowieka*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1: *Podstawy psychologii*, red. J. Strelau, Gdańsk 2003, s. 262-263.

Z perspektywy transcendencji opisywany brak może wzbudzać poczucie niezgodności lub niespójności poznawczej, gdyż nieobecność lub brak drugiej osoby jest sytuacją zaniepokojenia, zdziwienia, utraty równowagi itp. Sytuacja taka staje się wtedy punktem wyjścia do poszukiwania i przejścia od poznania automatycznego do poznania aktywnego, bardziej świadomego⁴². W tym kontekście Jean Piaget i Bärbel Inhelder wskazują na nieodzowność progresywnego rozwoju struktur poznawczych dziecka, jaki się dokonuje w procesie interakcji z otoczeniem. Kontakt z innymi, poprzez nowe doświadczenia, zapewnia człowiekowi coraz większą otwartość i stwarza możliwość większej obiektywizacji swoich doświadczeń. Początkowy niepokój i wprowadzenie swoistego rodzaju „braku równowagi”, brak natychmiastowego zrozumienia faktu pojawienia się nowego obiektu oraz niemożność adekwatnego nazwania go i wejścia z nim w relację powodują napięcie, które może skutkować poszukiwaniem rozwiązania, tworzeniem nowego pojęcia, przyjęciem nowej, adekwatnej perspektywy⁴³.

Z tego punktu widzenia nieobecność lub czasowe rozstanie może być traktowane jako element pozytywnego rozwoju i transcendencji. Frustracja spowodowana nieobecnością może stanowić zaproszenie do poszukiwania rozwiązania i zwrócenia uwagi na rzeczywistość nową, która do tej pory była poza subiektywną świadomością podmiotu. Proces ten zazwyczaj rozpoczyna się, gdy człowiek spotyka coś lub kogoś, kto jest trudny do zrozumienia w zgodzie z dotychczasowymi sposobami myślenia. To doświadczenie – budzące w relacjach niezrozumienie lub nudę – staje się zachętą do poszukiwania innych interpretacji, innego rozumienia⁴⁴. Uwaga jest wówczas pobudzona w sposób szczególny, kiedy zostaje zakłócony zwyczajny proces informacyjny i dotychczasowe schematy myślenia i rozumowania wydają się niewystarczające. Jednostka zostaje wtedy zmotywowana przez wewnętrzne niespójności, wskazujące na nowe konfiguracje w relacjach, napięcia związane z podejmowaniem nowych ról i zadań w życiu osobistym⁴⁵.

Tego rodzaju sytuacje nieobecności są okazjami, by osoba mogła rozwijać się w kierunku transcendencji. Z jednej strony bowiem zbyt duża frustracja i stymulacja będą powodowały przeciążenie i brak możliwości rozwoju. Podobnie jak z drugiej strony brak stymulacji i pełna satysfakcja mogą stanowić element zadowolenia i zarazem braku motywacji do rozwoju⁴⁶.

⁴² Zob. M.J. Packer, *Hermeneutic Inquiry in the Study of Human Conduct*, „American Psychologist” 40 (1985), no. 10, s. 1083.

⁴³ Zob. J. Piaget, B. Inhelder, *The Psychology of the Child*, transl. H. Weaver, New York 1969, s. 52-91.

⁴⁴ Zob. M.R. Louis, *Surprise and Sense Making. What Newcomers Experience in Entering Unfamiliar Organizational Setting*, „Administrative Science Quarterly” 25 (1980), no. 2, s. 241.

⁴⁵ Zob. S. Kiesler, L. Sproull, *Managerial Response to Changing Environments. Perspectives on Problem Sensing from Social Cognition*, „Administrative Science Quarterly” 27 (1982), no. 4, s. 561; D.A. Schön, *The Reflective Practitioner. How Professionals Think in Action*, New York 1983, s. 62-63.

⁴⁶ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 134-135. Przedstawioną koncepcję można porównać do teorii E. Eriksona, który wyróżnił osiem stadiów rozwoju, przy czym trzy ostatnie przypadają na poziom dorosłości. W ramach każdego z tych stadiów jednostka konfrontuje się ze specyficznym kryzysem psychospołecznym lub konfliktem. Osoba powinna najpierw powyższy konflikt

Moment zmiany, transformacji, czyli transcendencji, jest rezultatem i syntezą dwóch poprzednich (obecności i absencji). Jak wskazano wyżej, brak stymulacji, zbyt ni niepokój lub nadstymulacja i poczucie całkowitego bezpieczeństwa blokują rozwój transcendencji. Połączenie obydwu sytuacji jest momentem wzrostu i rozwoju. Z jednej strony bowiem jednostka powinna czuć niedosyt, brak równowagi, ale z drugiej – poczucie względnej możliwości znalezienia równowagi i poczucie bezpieczeństwa⁴⁷.

W podobny sposób w odniesieniu do procesów rozwoju wypowiada się wielu klinicystów, np. O.F. Kernberg, który sugeruje, iż fundamentalny proces rozwojowy opiera się na komponencie poznawczym połączonym z postrzeganiem i pamięcią afektywną. Proces ten przebiega jako balansowanie pomiędzy satysfakcją i gratyfikacją a brakiem i frustracją. Obie formy są konieczne, gdyż wstępnie dokonuje się proces dezintegracji, po którym zachodzi faza integracji. Ów przebieg przeobrażeń można ująć w terminach interpersonalnych – najpierw następuje proces większej separacji, potem zaś większego zbliżenia⁴⁸.

Parametr inności wskazuje zatem, iż rozwój człowieka powinien przebiegać w oparciu o napięcie, dialektykę odpowiedzi, które gratyfikują jednostkę, i tych, które nie zaspokajają w pełni jej potrzeb, pragnień i oczekiwań. Innymi słowy, proces ten powinien dokonywać się pomiędzy momentem obecności i nieobecności, absencji. W tym zakresie uczeń L.M. Rulli, Stefano Guarinelli, wskazuje na przydatność tzw. frustracji optymalnej pochodzącej z psychologii *self*. W sensie ścisłym wprowadzony termin zaczerpnięty zostaje z rzeczywistości terapeutycznej, gdzie jest używany na określenie metody dialogu, jednak S. Guarinelli uważa, iż można ten sposób podejścia rozumieć nie tylko w sensie dosłownym, ale także jako ogólną zasadę ubogacającą stanowisko F. Imody dotyczące obecności i nieobecności. Zwłaszcza iż samo pojęcie, choć stosowane przez Heinza Kohuta w terapii, przez niego samego zostało wzięte z teorii rozwojowej⁴⁹.

sobie uświadomić, a następnie przejść przez fazę kryzysu, którą charakteryzuje podatność na wpływ negatywnych i pozytywnych czynników zewnętrznych. Stadium kończy się pozytywnie, jeśli jednostka rozwiązuje problem i ukształtuje funkcje, które pozwalają jej na dalszy rozwój. Zob. J. Trempała, *Koncepcje rozwoju człowieka*, dz. cyt., s. 260.

⁴⁷ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁸ Zob. O.F. Kernberg, *Narcisismo, aggressività e autodistruttività nella relazione psicoterapeutica*, traduz. F. Gazzillo, Milano 2006, s. 6-7. W podobny sposób opisują rozwój M. Mahler i jej współpracownicy. Wskazują oni na momenty frustracji i gratyfikacji jako na kluczowe w procesie rozwoju. Gratyfikacja i frustracja są konieczne, aby móc ustalić i ukonstytuować struktury *ja* oraz zastąpić poszukiwanie przyjemności zasadą realności. Dlatego też powyżsi autorzy uważają, iż okresy frustracji i gratyfikacji powinny zmieniać się w sposób przewidywalny. Ponadto jest rzeczą istotną, by okresy i czynniki gratyfikujące przeważały w relacjach. Wytwarza to zdolność do widzenia relacji w sposób bardziej obiektywny, głęboki i obejmujący różne stany emocjonalne. Jednostka nabywa wówczas zdolność znoszenia frustracji i napięcia w sytuacjach międzyosobowych. Zob. M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino*, dz. cyt., s. 235-236.

⁴⁹ Zob. S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale*, dz. cyt., s. 207-208. H. Kohut twierdzi, że niezastąpiona w procesie rozwoju człowieka jest empatia. Idealna sytuacja zachodzi wtedy, gdy druga osoba dostraja się do potrzeb jednostki i reaguje na nie od razu. Jednak w rzeczywistości człowiek nie jest w stanie dostosowywać się do potrzeb drugiego przez cały czas. W praktyce jest to niemożliwe i stąd nieunikniona staje się także porażka w postaci braku empatii czy zrozumienia. Dlatego H. Kohut wskazuje na istnienie tzw. optymalnej frustracji, która zaspokaja potrzeby drugiego, chociaż nie

W praktyce frustracja optymalna oznacza, że w procesie dialogu i rozwoju pomiędzy ludźmi istnieją sytuacje pęknięcia, potknięcia, niezadowolenia czy niezaspokojenia na każdym etapie życia czy relacji. Innymi słowy, nawet w najbardziej dojrzałej i spójnej osobowości zdarzają się konflikty, momenty regresji itp. W procesie bowiem dojrzałego rozwoju jednostka nie może zawsze być zaspokojona i gratyfikowana, istotne są również te elementy, które ją frustrują, stymulują czy też pobudzają do wychodzenia naprzeciw trudnościom⁵⁰.

3.1.1.2.3. Parametry czasowości i stadiów rozwoju

Dwa pozostałe ze wskazanych wyżej parametrów są w naszej pracy rozważane razem, gdyż czasowość jest nieodłącznie związana z kolejnymi fazami, jakie człowiek przechodzi w trakcie swojego rozwoju. Dlatego też F. Imoda wprowadza termin „mediacja, pośredniczenie”. Są to różnego rodzaju sposoby pośrednictwa pomiędzy podmiotem a przedmiotem, pomiędzy człowiekiem a światem zewnętrznym, organizmem a środowiskiem. Rozwój jednostki ludzkiej można lepiej określić za pomocą mediacji, jakie zachodzą w człowieku w trakcie jego wzrostu. Dają się one zauważyć w każdym wymiarze rozwoju: poznawczym, emocjonalnym, moralnym, a także na poziomie pierwszych doświadczeń życiowych: sensorycznych, motorycznych, emocjonalno-uczuciowych. Mediacje są, według F. Imody, nie przypadkowe, ale występują zawsze we właściwym porządku, odpowiednim na danym etapie rozwoju, przez to warunkując kolejne kroki w czasie i w rozwijaniu działań najbardziej charakterystycznych i typowych dla tego, co ludzkie. Inaczej mówiąc, człowiek z jednej strony pozostaje zawsze w swej istocie ten sam, a z drugiej – podlega zmianom i procesowi rozwoju⁵¹.

John E. Gedo i Arnold Goldberg, określając istotę ludzkiego rozwoju i wyznaczając jego kolejne fazy, kładą zauważalny nacisk na fakt, że w poszczególnych wymiarach, sektorach lub stadiach zawsze chodzi o tego samego człowieka. W wielu bowiem teoriach rozwój jest przedstawiany jako kolejne fazy, które zaczynają się od zera, co tworzy sztuczny obraz braku kontynuacji. J.E. Gedo i A. Goldberg twierdzą, że w realnym życiu nie istnieje nieciągłość. Natomiast można mówić o stadiach prostych lub prymitywnych, które w procesie rozwoju składają się w struktury bardziej złożone, unifikując poprzednie stadia wraz z nabytymi rozwiązaniami rozwojowymi⁵².

w sposób doskonały, co umożliwia mu przyjęcie i akceptację otrzymywanej niedoskonałej empatii. Proces ten H. Kohut nazwał internalizacją przekształcającą. Zob. H. Kohut, *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, Chicago 2009, s. 64-65.

⁵⁰ Zob. S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale*, dz. cyt., s. 208. Por. V. Lingiardi, *La personalità e i suoi disturbi. Lezioni di psicopatologia dinamica*, Milano 2004, s. 71.

⁵¹ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 96.

⁵² Zob. J.E. Gedo, A. Goldberg, *Models of Mind. A Psychoanalytic Theory*, Chicago 1973, s. 9-14. Jak podkreśla O.F. Kernberg, wśród teoretyków zajmujących się rozwojem istnieją dwie przeciwstawne tendencje. Z jednej strony niektórzy próbują rozwój ludzki przedstawić linearnie,

Jednostka ludzka pozostaje więc w relacji do świata na poziomie ciała i na poziomie psychiki. Interakcja następuje za pomocą określonych struktur, konfiguracji, konstrukcji – czy to biologicznych, czy to psychicznych. Na poziomie fizycznym struktury odwołują się do praw biologicznych, zaś na poziomie psychicznym zbudowane są ze wspomnień, wyobrażeń, emocji, z afektywnych nawyków. Ale interakcja zachodzi również na poziomie duchowym – poprzez mediacje ideałów, wartości kulturowych, społecznych i religijnych. F. Imoda podkreśla, że z jednej strony złożoność struktur polega na tym, iż żadna konfiguracja nie ustanawia wyczerpujący sposób jedności osoby jako całości. Z drugiej – bez którejkolwiek z tych mediacji osoba nie może być do końca sobą. Rozwój ludzki jest zatem płaszczyzną, na której te różnorakie struktury przybierają określoną formę w postaci stadium lub fazy rozwojowej. Osoba ludzka, jak się wydaje, nie funkcjonuje więc nigdy na jednym poziomie (np. duchowym, psychicznym czy fizycznym). Na przykład od samego początku życia tworzy własne sposoby doświadczania i działania, jednocześnie nie pomijając aspektu biologicznego i duchowego. Rozwój zatem można określić jako transformacje sposobów bycia kimś subiektywnym w obiektywnej rzeczywistości⁵³.

W związku z powyższym istnieją trzy procesy lub inaczej trzy postawy, które korespondują z parametrem czasowości i są odpowiedzią człowieka na problem przeżywania siebie w czasie. Te trzy postawy mają znaczenie w procesie rozwoju każdego człowieka. Bez uzyskania przynajmniej podstawowego poziomu owych postaw rozwój w kierunku transcendencji pozostaje niepełny, zafiksowany itp.

Pierwsza postawa to akceptacja, która w sposób szczególny jest związana z przeszłością, z tym, co człowiek dziedziczy w sensie biologicznym, genetycznym, a także z jego uwarunkowaniami psychospołecznymi. Akceptacja pozostaje w nierozrwalnej łączności z faktem naszego narodzenia, bycia i dorastania w określonym środowisku i kulturze. F. Imoda wskazuje, że akceptacja realna i rzeczywista dotyczy wszystkich obszarów życia człowieka (poziom cielesny, psychiczny, duchowy itp.) i oznacza również przyjęcie pewnych ograniczeń wynikających z posiadania takich, a nie innych uwarunkowań biologicznych, psychicznych i społecznych. Akceptacja w swojej skrajnej postaci może być postawą pasywną i powtarzaniem tych samych schematów, co F. Imoda porównał do postawy mitycznego Syzyfa.

Drugą, odmienną postawą jest odpowiedzialność, która zakłada pewien stopień aktywności i kreatywności. Rozwój w tym zakresie jest realizacją projektu życia, kreowaniem i określaniem nowych dążeń i celów. Osoba, podejmując odpowiedzialność, nie poddaje się zwykłemu biegowi czasu i rzeczy, ale realizuje

podkreślając znaczenie kolejnych faz rozwojowych i bardziej lub mniej dojrzałego przechodzenia na kolejne etapy rozwoju. Wówczas rozwój jest zdeterminowany poszczególnymi stadiami, np. analnym, oralnym, edypalnym itp. Według obserwacji O.F. Kernberga ludzki rozwój nie przebiega linearnie, ale zawsze w późniejszych okresach życia można zauważyć wcześniejsze rozwiązania rozwojowe (Kernberg zgodnie z zasadami analityków nazywa je konfliktami). Zob. O.F. Kernberg, *Convergences and Divergences in Contemporary Psychoanalytic Technique*, „The International Journal of Psychoanalysis” 74 (1993), iss. 4, s. 664.

⁵³ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 97. Por. tenże, *Odkryj w sobie tajemnicę*, dz. cyt., s. 96.

własny plan życiowy. Skrajną formą tej postawy jest idealistyczny i nierealistyczny obraz realizowania samego siebie, co F. Imoda porównał do Prometeusza.

Ostatnia postawa wynika jakby z przyjęcia dwóch poprzednich i jest związana z powołaniem. Człowiek, według F. Imody, zaakceptowawszy swoje ograniczenia i założywszy jakiś projekt życia, przyjmuje też, że rozwój nie polega na jednorazowym akcie przekraczania jakichś barier, ale jest ciągłym i nieustannym dążeniem do transcendencji, która zakłada dialog z Innym, powołującym i zapraszającym do odpowiedzi na Jego wołanie⁵⁴.

Dlatego człowiek, według J. de Finance'a, nie może zapominać o swoich uwarunkowaniach i aktualnej sytuacji życiowej. Nie jest Absolutem ani duchem, lecz kimś, kto posiada element duchowy, kto pod pewnymi warunkami należy do świata duchowego. Dlatego przeszłość, przyszłość, konieczność i wolność istnieją w ścisłej zależności jedna od drugiej⁵⁵.

Problem dialektyki przeszłości i przyszłości, przed jakim stają osoby powołane (w szerokim tego słowa znaczeniu), można ująć jako wolność uwarunkowaną i umiejscowioną nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie. W tym kontekście jest rzeczą nieuniknioną powstawanie różnego rodzaju napięć oraz pojawianie się przed człowiekiem wyzwania jako konsekwencji rozumienia, przyjmowania i akceptacji swojej przeszłości i zdolności do realizacji swego powołania w przyszłości⁵⁶.

3.1.2. FAZY ROZWOJU A TRANSCENDENCJA

Życie małżeńskie, relacje dwojga małżonków są usytuowane między wspólnotą a indywidualizmem, jednością a zróżnicowaniem⁵⁷ itp. Każdy moment zbyt dużego przesunięcia akcentu w jedną lub w drugą stronę powoduje konflikty. Można powiedzieć, że jest to swego rodzaju wspólnotowa dialektyka. Kiedy zanika zróżnicowanie, indywidualność, małżonkowie nie mogą osiągnąć dojrzałej wspólnoty. Ich związek staje się wówczas symbiotyczny i infantylny. Natomiast utrata jedności czy wspólnoty skutkuje relacją dwojga indywidualności, które nie tworzą bliskiej więzi, ale są razem na zasadzie umowy z zamiarem osiągnięcia indywidualnych celów itp.

Wskazane wyżej linie, przebiegające pomiędzy wspólnotą a indywidualizmem oraz jednością a zróżnicowaniem, nie tworzą się w momencie powstania relacji małżeńskiej. Rozwój człowieka od najwcześniejszych jego lat odbywa się bowiem w odniesieniu do tych dwóch wartości: indywidualności i wspólnoty. Relacja małżeńska

⁵⁴ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano, luogo del mistero, e i colloqui di crescita*, dz. cyt., s. 173-174. Por. tenże, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 88-91.

⁵⁵ Zob. J de Finance, *Persona e valore*, dz. cyt., s. 49.

⁵⁶ Zob. M. Szentmártoni, *Maturità affettiva. Aspetti psico-dinamici*, „Orientamenti Pedagogici” (32) 1985, n. 1, s. 125-127.

⁵⁷ Model rozwojowy zaproponowany w tym paragrafie jest wynikiem studium nad pracami głównie dwojga autorów: A. Bissi i A. Manentiego [zob. *Bibliografia*]. Oboje są absolwentami Instytutu Psychologii na Uniwersytecie Gregoriańskim. W swoich pracach opracowali modele rozwojowe dotyczące transcendencji osobistej i relacyjnej.

jest zaś odbiciem intrapsychnicznego stosunku do nich. Więź łącząca małżonków pozostaje zatem uzależniona od ich dojrzałości w tych dwóch zakresach. Brak dojrzałości z kolei powoduje nieświadome przeniesienie swojego stosunku do indywidualności i wspólnoty na więź i relację małżeńską. Transcendencja w sytuacjach relacji przeniesienia będzie więc utrudniona, gdyż następuje wówczas nieświadomy i zniekształcony wpływ przeszłości na aktualne życie małżonków⁵⁸.

3.1.2.1. Zróżnicowanie, autonomia a zależność

Zróżnicowanie jest procesem, który rozpoczyna się już pierwszych miesiącach życia dziecka. W prawidłowym przebiegu rozwoju następuje wzrost niezależności i autonomii jednostki w stosunku do otaczającego ją świata i ludzi. Zachodzi zatem przejście od fazy narodzenia i całkowitej zależności do indywidualności i niezależności w życiu dorosłym, co będzie podstawą do tworzenia trwałych i dojrzałych relacji międzyludzkich, w tym także małżeńskich. Jak wskazuje H. Hartmann, początki tego procesu sięgają korzeniami pierwszych miesięcy życia i są fundamentem relacji w życiu dorosłym przez fakt osiągnięcia takiego rozwoju *ja*, że (w jakimś zakresie) jest ono wolne od sfery konfliktów⁵⁹.

Na pierwszym etapie, tzw. autystycznym, dziecko nie odróżnia *ja* od świata zewnętrznego. Nie ma ono zdolności odróżniania *ja* od *ty*, siebie od drugiego człowieka. Dlatego można tę fazę określić jako okres niezróżnicowania od świata zewnętrznego. W tym okresie dziecko nie kształtuje jeszcze żadnych relacji, nie postrzega żadnego oddzielnego obiektu, matka zaś jest włączona w życie jednostki jako jedna z nią całość. Jest to etap tworzenia się jednostki pod względem biologicznym, nie zaś psychologicznym⁶⁰. Dziecko pozostaje „zainteresowane” podtrzymywaniem homeostazy i równowagi. Wszelkie jego zachowania są motywowane i regulowane przez zasadę przyjemności⁶¹.

W kolejnej fazie, tzw. symbiotycznej, rozpoczyna się świadomość odróżniania swojego *ja* od innych. Jak wskazuje René Spitz, dziecko w tej fazie (drugi, trzeci miesiąc życia) posiada zdolność rozpoznawania twarzy kogoś innego, a także jej części, jak nos, oczy itp. W sensie ścisłym nie zawiązuje się tutaj jeszcze relacja z obiektem, z drugim człowiekiem jako całością. Następuje zaś powolny proces rozróżniania i oddzielania siebie od świata zewnętrznego. Dziecko reaguje spontanicznie na bodźce zewnętrzne⁶². W tej pierwszej konfiguracji matka odgrywa najważniejszą rolę i to

⁵⁸ Zob. H.E. Richter, *The Role of Family Life in Child Development*, „The International Journal of Psychoanalysis” 57 (1976), iss. 4, s. 385-395. Por. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché. Aspetti psicologici*, Bologna 2000, s. 127.

⁵⁹ Zob. H. Hartmann, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, transl. D. Rapaport, New York 1939, s. 107. Podaję za: J.R. Greenberg, S.A. Mitchell, *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, traduz. C. Mattioli, Bologna 1986, s. 260.

⁶⁰ Zob. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 43-44.

⁶¹ Zob. J.E. Gedo, A. Goldberg, *Models of the Mind*, dz. cyt., s. 175.

⁶² Zob. R. Spitz, *Il primo anno di vita*, traduz. G. Galli, A. Arfelli-Galli, Roma 1975, s. 97-107.

właśnie relacja z nią umożliwia pierwsze rozróżnienie *ja* i *nie ja*. Symbioza i interakcje z matką są płaszczyzną, na której tworzy się tożsamość osoby i jej autonomia. Kiedy relacja z matką jest w jakiś sposób zaburzona, zwłaszcza przez zaniedbania i opuszczenia, dziecko (a potem dorosły) może prezentować pewien niedobór czy brak stabilnej tożsamości⁶³.

W tym kontekście działania matki są nastawione przede wszystkim na uspokajanie dziecka i na dostarczanie mu poczucia bezpieczeństwa niezależnie od nagromadzonych bodźców. Na bazie pozytywnego doświadczenia rodzi się w dziecku zaufanie oraz nadzieja⁶⁴. Zaufanie pojawia się jako konsekwencja doznania zaspokojenia własnych potrzeb w obecności matki. Dlatego poziom symbiotyczny jest tym, który będzie miał duży wpływ na konstruowanie relacji opartych na zaufaniu do drugiego człowieka. Na owym poziomie można mówić także o powstawaniu pierwszych załączków nadziei rozumianej jako zdolność do wierzenia w sposób trwały, że potrzeby i pragnienia jednostki zostaną zaspokojone pomimo pojawiających się niedogodności, przeszkód itp.⁶⁵

Kolejna faza to faza właściwa zróżnicowania, indywidualizacji, przypadająca na okres od ok. szóstego miesiąca do trzeciego roku życia. Jej istotą jest proces stopniowego i systematycznego oddzielania się psychicznego dziecka od matki i uzyskiwania przez nie tożsamości opierającej się na własnej odrębności. Dziecko zaczyna bowiem doświadczać emocji związanych z faktem dysponowania czymś, np. jakimś przedmiotem w trakcie zabawy. Koncepcja posiadania zakłada zatem separację od innych, skoro dany przedmiot „jest mój, nie twój”. Ta rodząca się świadomość może być wyrażana przez używanie słowa „ja” przez dziecko. Jest to moment bardzo istotny, gdyż oznacza uzyskanie świadomości siebie nie jako kogoś przypadkowego, ale siebie jako kogoś oddzielnego, jedyne, innego niż pozostali⁶⁶.

Od tego momentu fakty separacji i indywidualizacji są czymś, co określa bardzo wiele działań w człowieku. Osoba bowiem pogłębia przekonanie o swojej niepowtarzalności, a to wyraża się w rozeznawaniu własnej drogi życiowej, wyznawaniu wartości i celów swej drogi. Rezultatem końcowym jest tożsamość: świadomość siebie, swoich możliwości, celów i pragnień, także poszukiwania towarzyski, towarzysza drogi życiowej. Tożsamość daje możliwość posiadania wartości, które stają się uwewnętrznione i otwierają człowieka ku transcendencji. Małżeństwo zaś będzie okazją do pogłębienia i skonkretyzowania swojej tożsamości⁶⁷.

⁶³ Zob. E.L. Lipton, *Psychoanalytic Child Development Research and the Practice of General Psychiatry*, „The International Journal of Psychoanalysis” 57 (1976), iss. 1/2, s. 113-126.

⁶⁴ Zob. E. Erikson, *Dopełniony cykl życia*, tłum. C. Matkowski, Gliwice 2012, s. 127.

⁶⁵ Zob. tamże. Por. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 45.

⁶⁶ Zob. J. Kagan, *The Form of Early Development. Continuity and Discontinuity in Emergent Competences*, „Archives of General Psychiatry” 36 (1979), iss. 10, s. 1047-1054. Na tym etapie nie ma jeszcze zdolności do przeżywania stałości obiektu, do syntezy cech pozytywnych i negatywnych. Obiekt-matka jest tylko dobra, gdy zaspokaja potrzeby, i tylko zła, kiedy nie odpowiada na pragnienia i ich nie zaspokaja.

⁶⁷ Zob. A. Manenti, *Copia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 131. Faza separacji i indywidualizacji, która charakteryzuje część ludzkiego rozwoju psychicznego poprzez nabycie przez jednostkę cech charakterystycznych dla niej samej, przez M. Mahler jest dzielona na cztery podfazy.

W konsekwencji inni są postrzegani nie tylko jako osoby autonomiczne, niezależne od *ja*, ale także jako indywidualności, które mają swoje własne zainteresowania i pragnienia. Nie zawsze muszą być one zgodne z aktualnymi pragnieniami dziecka i jego potrzebami.

Równocześnie i równoległe z procesem oddzielenia, nabywania autonomii rozpoczyna się proces uzdalniający człowieka do tworzenia relacji i bycia razem z innymi. Owocuje on w życiu dorosłym zdolnością do głębokich i trwałych relacji miłości, zdolnością przebywania z drugim człowiekiem. Z perspektywy relacji i tworzenia więzi można zatem mówić o fazie narcyzmu pierwotnego, w której dziecko nie rozróżnia własnego *ja* i innych. Dlatego też postrzega świat przez pryzmat siebie i tylko swoich potrzeb. Dziecko w tej fazie pozostaje całkowicie pochłonięte przez własne *ja*. W tym kontekście matka jest przez nie traktowana jako źródło zaspokojenia i gratyfikacji podstawowych potrzeb. Nie jest natomiast – z punktu widzenia dziecka – oddzielną osobą, mającą także swoje potrzeby⁶⁸. Jeśli dorosły już człowiek odnosi się (w formie stałej fiksacji lub okresowych regresji) do tego momentu rozwojowego, to pozostaje zainteresowany tylko sobą i swoimi potrzebami. Cała energia jednostki zostaje wówczas przekierowana na nią samą i na *ja* podmiotu. Może to powodować stany zamknięcia się na drugiego, włącznie z poczuciem megalomanii (przecenianiem własnych myśli i pragnień, przypisywaniem szczególnego znaczenia swoim słowom i gestom)⁶⁹.

W fazie symbiotycznej natomiast – postrzeganej z perspektywy relacyjnej – dziecko zauważa pojawienie się obiektów zewnętrznych w swym otoczeniu. Jest to czas obserwacji i wychodzenia przez dziecko poza świat skoncentrowany tylko na nim. Matka w tym okresie jest rozpoznawana i odróżniana od innych osób i – chociaż odseparowana – stanowi z dzieckiem diadę, nierozłączną i jednolitą. Zarówno matka, jak i dziecko potrafią rozpoznawać stany i rytmy funkcjonowania drugiego bez słów. Matka staje się punktem odniesienia dla wzrostu i rozwoju dziecka. Ono zaś oczekuje

Dyferencjacja (od piątego do dziesiątego miesiąca życia) oznacza, że dziecko postrzega siebie jako różne od matki i ostatecznie odróżnia ją od innych ludzi. W fazie praktyki – od około dziesiątego do osiemnastego miesiąca – dziecko, które może raczkować i eksplorować otoczenie, poszerza sferę swoich zainteresowań. M. Mahler specyficznie określa wyprostowaną lokomocję jako marker „psychologicznych narodzin” dziecka. Zauroczony światem dokoła dziecko często wraca do matki jako do bezpiecznej bazy. Faza ponownego zbliżenia – od osiemnastego do około trzydziestego miesiąca życia – wprowadza kolejną zmianę. Dziecko zaczyna uzmysławiać sobie, że matka jest naprawdę odrębną osobą. Rozwój języka w tym czasie pomaga dziecku zbudować most ponad potencjalnie mu zagrażającą przepaścią odosobnienia. Wraz z doskonaleniem się testowania rzeczywistości dziecięce poczucie wszechmocy zmniejsza się, ale rośnie frustracja. W miarę jak dziecko przechodzi na przemian od intensywnej potrzeby matki do wrogiego jej odrzucania, rozszczepienie staje się pierwotnym mechanizmem adaptacyjnym. Faza libidynalnej stałości obiektu, obejmująca resztę życia człowieka, pociąga za sobą łączenie rozszczepionych reprezentacji obiektu. Dziecko, a później dorosły dowiaduje się, że osoby w jego otoczeniu są przeżywane jako stałe, nawet jeśli doświadczenia z nimi związane zmieniają się z dobrych na złe. Zob. D. Bienenfeld, *Teoria psychodynamiczna dla klinicystów. Psychodynamic Theory for Clinicians*, tłum. A. Zaborska, Materiały Krakowskiego Centrum Psychodynamicznego, [Kraków b.r.], s. 61. Por. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 208-209.

⁶⁸ Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 132.

⁶⁹ Zob. P. Dessuant, *Narcyzm. Przegląd koncepcji psychoanalitycznych*, tłum. Z. Stadnicka-Dmirtiew, Gdańsk 2007, s. 31.

od niej odpowiedzi, gestu, słowa itp. Zaczyna także rozpoznawać reakcje matki – czy potrafi ona przyjąć zachowanie dziecka, czy też je porzuca i go nie akceptuje. To wczesne przywiązanie określa podstawy wchodzenia w relacje w późniejszym czasie. Zaufanie lub podejrzliwość, dobroduszość lub oschłość będą owocami właściwie albo niewłaściwie przeżytej tej fazy rozwojowej – dzięki czemu dziecko może rozwinąć w sobie zdolność do traktowania własnych emocji jako wewnętrznych i wiarygodnych sygnałów⁷⁰.

3.1.2.2. Faza separacji i obiekt przejściowy

W fazie separacji, zanim stworzy się dojrzała relacja z całościowym, niezależnym obiektem, mającym swoje odmienne cele i pragnienia, różniące się od tych właściwych danej jednostce, zachodzi relacja częściowa, parcjalna z obiektem⁷¹. Pod

⁷⁰ Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 132-133. Por. D.D. Gray, *Adopcja i przywiązanie. Praktyczny poradnik dla rodziców*, tłum. M. Lipińska, M. Kowalska, S. Kot, Sopot 2010, s. 15.

⁷¹ Wydaje się, że w tym miejscu warto doprecyzować niektóre terminy w związku z prezentowanym przez nas modelem rozwoju relacji w kontekście transcendencji. Jak wskazują Eve Caligor i John Clarkin, termin „obiekty” zazwyczaj jest używany (choć nie zawsze trafnie) w odniesieniu do osoby, z którą podmiot jest w relacji. Na podobnych zasadach fraza „relacja z obiektem” odnosi się do jakości relacji podmiotu z innymi. Odchodząc od zewnętrznego interpersonalnego świata na rzecz wewnętrznej rzeczywistości podmiotu, stosujemy termin „obiekty wewnętrzne” (*internal object*), określając tak reprezentacje lub obecność innych w umyśle podmiotu. Teoria relacji z obiektem obejmuje zatem zbiór luźno powiązanych ze sobą psychodynamicznych i psychoanalitycznych modeli motywacji i funkcjonowania, zgodnie z którymi internalizacja wczesnych wzorców tworzenia relacji jest zasadniczym aspektem psychologicznego rozwoju i funkcjonowania. Zob. E. Caligor, J. Clarkin, *An Object Relations Model of Personality and Personality Pathology*, dz. cyt., s. 6. Można zatem powiedzieć, iż relacje ze zinternalizowanym obiektem stanowią budulec struktur psychologicznych i pełnią funkcję organizatorów motywacji i zachowania. Te składowe części (cegielki – ang. *blocks*) są jednostkami powstałymi z reprezentacji *self* i reprezentacji innego. Obie te reprezentacje pozostają połączone afektem lub jego reprezentacją. Jednostki *self*, innego oraz afekt je łączący tworzą diady relacji z obiektem. Przy czym trzeba pamiętać, iż *self* i obiekt występujące w jednej diadzie nie są dokładnymi wewnętrznymi reprezentacjami całości *self* czy też innego ani także dokładnymi reprezentacjami rzeczywistych interakcji z przeszłości. Są one raczej reprezentacjami *self* i innego, tak jak były one doświadczane i internalizowane w konkretnych, określonych i naładowanych emocjonalnie chwilach podczas wczesnych etapów rozwoju, a następnie przetwarzane przez wewnętrzne siły, takie jak emocje czy fantazje. Zob. F.E. Yeomans, J.F. Clarkin, O.F. Kernberg, *Psychoterapia skoncentrowana na przeniesieniu w leczeniu zaburzeń osobowości borderline*, dz. cyt., s. 21-22.

Przyjęta definicja wskazuje na potrzebę rozróżnienia „relacji z obiektem” i „miłości do obiektu”. Pierwszy termin bowiem oznacza pewien proces ewolucyjny, który następuje w życiu jednostki, drugi natomiast ukazuje rodzaj inklinacji, nachylenia, tendencji, jaki osoba przejawia w dorosłości, demonstrując tym samym określony wcześniej poziom rozwoju. Zob. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 43. Por. W.W. Meissner, *What is Effective in Psychoanalytic Therapy. The Move from Interpretation to Relation*, Northvale–London 1991, s. 59.

Ważne w tym kontekście wydaje się także rozróżnienie terminów „relacja z obiektem” i „interakcja z obiektem”. Ta ostatnia bowiem zakłada relację w sensie zewnętrznym jako styczność, która nie wymaga wewnętrznych struktur intrapsychoicznych. W takiej sytuacji osoba reaguje na dany bodziec wysyłany przez drugiego, lecz bez refleksji lub głębszego zrozumienia, dlaczego to robi. Relacje z obiektami są natomiast opisem sytuacji spotkania i wzajemnego oddziaływania podmiotu i obiektu, gdzie

wpływem mechanizmu rozszczepienia obiekt jest postrzegany i przeżywany pozytywnie lub negatywnie w zależności od tego, czy zaspokaja on całkowicie potrzeby jednostki czy też nie. Relacje uczuciowe zatem pozostają uwarunkowane doświadczeniem emocjonalnym zmiennym i przeciwstawnym (obiekt jest albo cały dobry, albo cały zły)⁷².

W tej fazie rozwoju relacja *ja* z obiektem jest utylitarystyczna. Druga osoba jest szukana lub porzucana za względu na subiektywne pragnienia *ja*, ze względu na jego pragnienia zdobycia i wykorzystania otaczającego je świata. Jeśli zatem stopień rozwoju i integracji *ja* odzwierciedla jakość relacji z innymi, to na tym etapie *ja* okazuje się słabo zintegrowane, fragmentaryczne. Odpowiada to sytuacji, kiedy *self* i obiekty są prawie niezróżnicowane, afekt je łączący jest często gwałtowną i niezmodyfikowaną pochodną popędów. Na tym etapie relacje *ja* z innymi zazwyczaj są chaotyczne, często zrywane, pozbawione głębi i możliwości przechodzenia w bliższe i bardziej intymne⁷³.

Znaczącą analizę tego okresu w kontekście autonomii jednostki i tworzenia się dojrzałych relacji osobowych przeprowadził D.W. Winnicott. Stwierdził on, że dziecko musi pokonać pewną drogę od tego, co wczesne, w celu nabrania dojrzałości potrzebnej, aby być głębokim człowiekiem, by stać się w pełni, by osiągnąć pełnię. Musi ono bowiem przejść etap od zainteresowania własnym ciałem do zainteresowania drugim, od subiektywnej projekcji swoich pragnień otrzymywania od innych do aktywności kreatywnej na rzecz drugiego człowieka, od świadomości własnych potrzeb do zrozumienia potrzeb innego⁷⁴.

D.W. Winnicott, obserwując dzieci i ich rozwój, wprowadził pojęcia zjawisk i obiektów przejściowych. W praktyce oznaczają one różnego rodzaju przedmioty (np. pluszowy miś, szmatka itp.), których dziecko używa w rozmaitych sytuacjach swojego życia w celu obniżenia lęku i uzyskania uspokojenia. Przy czym nie jest istotne, jaki przedmiot jest wykorzystywany, lecz samo użycie tego przedmiotu⁷⁵.

Wskazane wyżej oba pojęcia (zjawisk i obiektów przejściowych) opisują przejście od konieczności postrzegania fizycznego obiektu (matki) do uwewnętrznienia

mamy do czynienia z określoną strukturą *ja* (*self*) oraz wewnętrznym obrazem obiektu (drugiego). Zob. tamże, s. 43.

W kontekście naszej pracy jest to swoistego rodzaju kontinuum, gdyż im bardziej osoba jest zaburzona lub niedojrzała, tym bliżej jej do interakcji, która koncentruje się na okolicznościach zewnętrznych bez refleksji i oceny wewnętrznej relacji. Taka sytuacja wskazuje na duży wpływ patologii (III wymiar) w relacjach, co uniemożliwia transcendencję. Jednostki bardziej dojrzałe natomiast prezentują poziom relacji z obiektem, a to pozwala im reflektować i zachowywać wewnętrzną aktywność w stosunku do drugiego człowieka.

⁷² Zob. P. Fonagy, M. Target, *Psicopatologia evolutiva. Le teorie psicoanalitiche*, traduz. F. Agostinoni [i in.], Milano 2005, s. 234.

⁷³ Zob. O.F. Kernberg, *Le relazioni nei gruppi*, dz. cyt., s. 7.

⁷⁴ Zob. D.W. Winnicott, *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko. Badania nad teorią rozwoju emocjonalnego*, tłum. A. Czownicka, Gdańsk 2018, s. 133. Por. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 210.

⁷⁵ Zob. D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, tłum. A. Czownicka, Gdańsk 2011, s. 17. Por. tenże, *Transitional Object and Transitional Phenomena. A Study of the First Not-Me Possession*, „The International Journal of Psychoanalysis” 34 (1953), iss. 2, s. 89-97; E.J. Jendrzey, *Winnicott: tra soggetto e oggetti. Un compendio*, Palermo 2015, s. 194-196.

relacji z nim – bez utraty poczucia bezpieczeństwa. Dziecko bowiem jest w stanie uspokoić się i poczuć bezpiecznie dzięki innemu obiektowi nie będącemu matką, która aktualnie może nie przebywać przy dziecku, nie towarzyszyć mu w sensie fizycznym. Jest to moment niezwykle istotny, gdyż umożliwia on podtrzymywanie wewnętrznej relacji z obiektem nieobecnym, nie widzianym przez dziecko z powodu dystansu przestrzennego. Stanowi więc pierwszy krok w kierunku budowania wewnętrznych relacji z obiektem zewnętrznym⁷⁶.

Z perspektywy przyjętej w naszej pracy obiekt przejściowy ma duże znaczenie dla możliwości i zdolności budowania dojrzałych relacji w przyszłości, także tych małżeńskich. Wskazuje on na moment przechodzenia od zewnętrznej relacji do relacji uwewnętrznionej z obiektem. Tworzą się wtedy bowiem wewnętrzne struktury, które umożliwiają internalizację, od czego zależy postrzeganie stałości obiektu i tym samym związku i relacji. Struktura mentalna pełni funkcję podtrzymywania równowagi wewnętrznej, która to równowaga wcześniej zależała od obecności fizycznej obiektu, który gratyfikował jednostkę⁷⁷.

W życiu psychicznym człowieka i w czasie jego rozwoju struktury wewnętrzne mogą być rozumiane jako instancje kontrolujące granice pomiędzy człowiekiem a światem zewnętrznym. Świat wewnętrzny jest złożony z potrzeb wewnątrzpsychicznych i relacyjnych obejmujących, zgodnie z terminologią O.F. Kernberga, relacje z obiektem. Wspomniany autor jest zdania, że obydwa światy wzajemnie się przenikają, tzn. człowiek swoje relacje prowadzi w oparciu o świat wewnętrzny, intrapsychniczny. Z kolei relacje i ich jakość wpływają na sposób rozumienia i widzenia siebie w rzeczywistości wewnętrznej⁷⁸.

Tworzy się zatem przestrzeń pośrednia, w której dziecko doświadcza uspokojenia, satysfakcji i (co szczególnie istotne) relacji znaczących i osobistych. Obiekt jest w tym znaczeniu źródłem gratyfikacji, ale przestaje być anonimowy i bezosobowy. Jest ważny, jedyny, niepowtarzalny, niezastąpiony i dobry dla danej osoby. Obiekt przejściowy oznacza więc zastępowanie relacji fragmentarycznych i utylitarystycznych formą bardziej dojrzałą, bo bardziej personalną. Jest to punkt wyjścia do tworzenia relacji z całościowym obrazem osoby i do uczynienia możliwymi relacji opartych na transcendencji, gdzie tożsama i spójna jednostka (*ja*) posiada głęboką, znaczącą i osobistą relację z drugim człowiekiem postrzeganym jako cała, pełna osoba⁷⁹.

⁷⁶ Zob. D.W. Winnicott, *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko*, dz. cyt., s. 206-207. Por. „Znaczące jest, że skoro obiekt przejściowy jest pierwszym wytworem umysłu dziecka, może być spostrzegany jako początek ludzkiej kreatywności” (D. Bienenfeld, *Teoria psychodynamiczna dla klinicystów. Psychodynamic Theory for Clinicians*, dz. cyt., s. 64).

⁷⁷ Zob. A.J. Horner, *Stages and Processes in the Development of Early Object Relations and Their Associated Pathologies*, „The International Review Psycho-Analysis” 2 (1975), iss. 1, s. 103.

⁷⁸ Zob. O.F. Kernberg, *Le relazioni nei gruppi*, dz. cyt., s. 14-17.

⁷⁹ Zob. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 48. Jak wskazują niektórzy autorzy, poziom zaburzeń osobowości jest powiązany z brakiem obiektów przejściowych, opieraniem się na mechanizmie obronnym rozszczepienia i z relacją oscylującą pomiędzy postrzeganiem innych jako tylko dobrych lub tylko złych. Zob. P.C. Horton, J.W. Louy, H.P. Coppolillo, *Personality Disorder and Transitional Relatedness*, „Archives of General Psychiatry” 30 (1974), no. 5, s. 621-622; O.F. Kernberg, *Severe*

3.1.2.3. Przestrzeń pośrednia jako pierwowzór transcendencji

Podstawą do rozwoju transcendencji w człowieku pozostaje to, co nazwaliśmy za D.W. Winnicottem, przestrzenią pośrednią, z psychologicznego punktu widzenia pozwalającą dziecku doświadczyć uspokojenia, satysfakcji i relacji, które są znaczące i osobiste. Faktycznie jest ona bowiem strukturą przestrzenno-czasową, w której pojawia się relacja, ale zarazem dystans między dzieckiem a opiekunem. Powstanie tej przestrzeni pozwala na odejście od omnipotencji *ja* i przyjęcie zasady rzeczywistości. Innymi słowy, jest to pewna sfera w życiu człowieka, która znajduje się pośrodku doświadczenia, utworzona zarówno przez rzeczywistość wewnętrzną, jak i świat zewnętrzny⁸⁰.

Jak stwierdza D.W. Winnicott, dziecko cały czas funkcjonuje jakby na krawędzi niewyobrażalnego lęku. Musi jak gdyby dopiero zostać powołane do istnienia przez środowisko, gdyż samo nie ma jeszcze żadnej świadomości i odrębności *ja* i nie *ja*. Sytuacje powtarzającej się opieki i przewidywalnych schematów zachowania są przyczyną powstawania wykształconych struktur istnienia, ponieważ dają poczucie „bycia” i tworzą zasadniczą dla bezpieczeństwa różnicę w stosunku do nie *ja*⁸¹.

A. Manenti, uczeń L.M. Rulli, w swoich pracach wykorzystał pojęcie przestrzeni pośredniej zaproponowane przez D.W. Winnicotta w celu zrozumienia i objaśnienia początków transcendencji w rozwoju człowieka. Szczególnie ważne okazało się określenie tego, co pośredniczy pomiędzy rzeczywistością zewnętrzną a wewnętrzną, gdzie badana jest relacja między obiektywnie istniejącym a subiektywnym tego postrzeganiem. Transcendencja jest bowiem związana z możliwością stworzenia pewnego dystansu do otaczającej człowieka rzeczywistości. Trudno inaczej zrozumieć otaczający świat, jeśli nie podejdziesz się z rezerwą do rzeczy otaczających człowieka. A. Manenti wykorzystuje zatem wprowadzone pojęcie przestrzeni pośredniej, aplikując je do badania stosunku człowieka wobec określonej rzeczywistości, w której on żyje i działa: „Jeśli chcę odkryć znaczenie rzeczywistości, muszę ustosunkować się do niej z pewnego dystansu, aby między mną i rzeczywistością powstała pewna pośrednicząca przestrzeń różnych stanów ducha, gustów, celów, która dostarczyłaby mi odpowiedniej perspektywy. Im bogatsza jest ta perspektywa, tym wymowniejsza staje się rzeczywistość”⁸².

Wymiar transcendentalny jest w istocie pewnego rodzaju przestrzenią pośrednią, która ustanawia kontekst sytuacji i umożliwia przez to zrozumienie poszczególnych wydarzeń jako fragmentów całości. Dlatego – z jednej strony – istnieje konieczność stworzenia pośredniej przestrzeni, dzięki której unika się niebezpieczeństwa

Personality Disorders. Psychotherapeutic Strategies, New Haven–London 1984, s. 12-15; D.W. Winnicott, *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko*, dz. cyt., s. 67-70.

⁸⁰ Zob. D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, dz. cyt., s. 23.

⁸¹ Zob. D.W. Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, London 1965, s. 57.

⁸² A. Manenti, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 236. Por. D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, dz. cyt., s. 23-24.

subiektywizacji poznawanego świata i interpretowania go tylko według własnego sposobu patrzenia. Z drugiej strony bez przestrzeni pośredniej brakuje kategorii interpretacyjnych, nie zachowuje się bowiem dystansu do rzeczywistości, tak że wydaje się ona jedynie zbiorem bezbarwnych, następujących po sobie faktów. Wówczas perspektywa byłaby zdominowana przez to, co się widzi i ogląda, a wydarzenia jako takie dyktowałyby interpretacje⁸³.

Treścią przestrzeni pośredniej jest zatem świat pragnień i znalezienie odpowiedzi na pytanie, do czego człowiek dąży. Wydaje się bowiem, że otaczająca rzeczywistość, przedmioty, wydarzenia, osoby itp. są piękne, jeśli harmonizują z pragnieniami osoby zainteresowanej, stają się natomiast brzydkie, trudne i szkodliwe, gdy tłumią aspiracje jednostki. Zdolność do pragnienia staje się więc treścią przestrzeni pośredniej, za pomocą której człowiek nawiązuje kontakt z rzeczywistością i odczuwa różne stany emocjonalne: radość, ból, entuzjazm, zniechęcenie, smutek itp. Człowiek zostaje poruszony tym, co potwierdza jego poszukiwania i pragnienia oraz skłania go do dalszego przekraczania siebie i nowej kreatywności. Zdolność żywienia pasji zakłada doświadczenia twórczości i sprawczości. Odkrycie tego, na czym człowiekowi zależy, powoduje, że zaczyna on przekształcać swe pragnienia w rzeczywistość, używa instrumentów do konkretyzacji swoich intuicji, kształtuje i troszczy się o nie. Inaczej mówiąc, człowiek zaczyna przekraczać zewnętrzne formy za pomocą własnych pragnień, może wpływać na rzeczy i porządkować je⁸⁴.

Przestrzeń pośrednia, opisywana przez D.W. Winnicotta jako proces rozwojowy, wykształca zdolność do myślenia symbolicznego, które jest podstawą do umożliwienia autotranscendencji. Za kształtowanie się przestrzeni pośredniej odpowiedzialne są akty przedracjonalne, takie jak: marzenia, wyobrażenia, fantazje, oraz ponadracjonalne, czyli wiara. W tej przestrzeni fantazje tworzą iluzje, wyobrażenia przewidują to, co może nastąpić lub co mogłoby istnieć, a czego jeszcze nie ma. Marzenia natomiast kreują alternatywne światy, podczas gdy wiara wskazuje na przestrzeń wartości zasługujących na szukanie i dążenie poza *ja* aktualne. Innymi słowy, wszystkie wyżej wymienione elementy odrywają człowieka od rzeczywistości aktualnej, tej tu i teraz⁸⁵.

⁸³ Zob. A. Manenti, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 237-238. Według wskazań licznych autorów poznawana rzeczywistość nie jest prostym rezultatem spojrzenia i oglądu. Istnieje bowiem ścisła zależność pomiędzy strukturą osobowości a rodzajem percepcji rzeczywistości. Zob. D. Shapiro, *Stili nevrotici*, tłum. S. Reginelli, Roma 1969; S.M. Johnson, *Style charakteru*, dz. cyt.; V. Lingiardi, *La personalità e i suoi disturbi*, dz. cyt.

⁸⁴ Zob. A. Manenti, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 236.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 241. Trzeba w tym miejscu dodać, iż oderwanie od rzeczywistości za pomocą wiary jest realistyczne, natomiast pochodzące od innych władz człowieka – nierealistyczne. Wiara bowiem tworzy prawdziwą przestrzeń pośrednią, gdyż umożliwia wzajemne przenikanie się świata idealnego i świata materialnego. Ponadto wiara jest oparta na wartościach obiektywnych i dlatego pozwala na istotne związanie ze środowiskiem. Po trzecie – pozwala ona interpretować rzeczywistość, rozbudzając w człowieku pragnienie realistycznych ideałów, dostarcza człowiekowi odpowiednich kryteriów oceny rzeczywistości, które pomogą mu lepiej się z nią pojednać i ją zasymilować. Natomiast fantazje, marzenia i wyobrażenia nie dają narzędzi do interpretacji rzeczywistości, ale tworzą otaczający świat alternatywny. Ma on charakter ucieczki, zaprzeczenia temu, co rzeczywiste. Zob. tamże, s. 242-243. Por. K. Sztuka, *Wyobrażenia a rozwój duchowy*, Kraków 2010, s. 166-179.

3.1.2.4. Faza stałości obiektu

Faza stałości obiektu jest fazą docelową zarówno procesu autonomii, jak i relacyjności⁸⁶. Zawiera ona dwa istotne elementy: określenie swojej własnej tożsamości oraz przeżywanie drugiego jako osoby. W sytuacji rozwojowej dochodzi do tego, że matka nie zawsze satysfakcjonuje dziecko, czasami musi też od niego odejść, co powoduje jego frustrację i niezadowolenie. W tej fazie, jak pisze M. Mahler, obiekt kochany (matka) nie jest odrzucany lub zmieniany, jeżeli nie zaspokoi lub nie usatysfakcjonuje dziecka. Matka nadal pozostaje kimś upragnionym i pożądanym, nawet jeśli aktualnie jest nieobecna⁸⁷. W praktyce oznacza to, że dziecko jest w stanie utrzymywać stały i trwały kontakt na poziomie poznawczym i afektywnym z drugim człowiekiem. Od strony klinicznej odpowiada to fazie, kiedy następuje integracja elementów pozytywnych i negatywnych osoby w całość. Drugi nie jest już wówczas przeżywany tylko jako dobry, gdy jest blisko i gratyfikuje, lub tylko jako zły, gdy się oddala i frustruje jednostkę, podmiot⁸⁸.

Z punktu widzenia założonego w naszej pracy stałość obiektu oznacza zdolność do integrowania obrazów pozytywnych i negatywnych określonej osoby i postrzeganie jej jako jednej całej osobowości. W konsekwencji następuje odniesienie się do drugiego w sposób stały i dojrzały – niezależnie od tego, czy dana osoba gratyfikuje potrzeby podmiotu czy też nie. Na tym etapie rodzi się zdolność do transcendencji w relacji do obiektu, gdyż jego zachowanie, sposób bycia nie jest podstawą do pragnienia (lub nie) dla niego dobra. Odnosząc się do drugiego człowieka, osoba jest w stanie pamiętać jego dodatnie cechy pomimo chwilowych trudności w relacjach⁸⁹.

Faza ta będzie decydowała o tym, iż osoba rozciąga sobie właściwe i dobre relacje z obiektem (matką) na inne osoby, czuje się przy tym samodzielna i niezależna w relacjach. W relacjach zatem jest widoczna efektywna wolność. Niezależność i autonomia z jednej strony oraz z drugiej – zdolność do widzenia innego jako osobowości (z cechami pozytywnymi i negatywnymi) nadają relacji charakter nie tylko praktyczny, ale także docelowy, finalny. Człowiek może więc szukać sposobu na przekraczanie siebie dla dobra drugiego⁹⁰.

Faza stałości obiektu jest przygotowaniem do miłości totalnej, całościowej. Musi ona zawierać, jak wskazuje O.F. Kernberg, takie elementy, jak spójna i realistyczna ocena samego siebie, realistyczna i spójna wizja drugiej osoby, a także

⁸⁶ W antropologii powołania chrześcijańskiego jest używanych kilka teorii psychoanalitycznych na określenie integralnego rozwoju: O.F. Kernberga, M. Mahler, D.W. Winnicotta. Wszyscy ci autorzy opisują fazy rozwojowe w sposób nieco różniący się od pozostałych, koncentrując się na innym aspekcie funkcjonowania jednostki. Elementem wspólnym jest kwestia konsolidacji, spójności i stałości *self* lub *ja* i obiektu, co stanowi podstawę do funkcjonowania człowieka w sposób dojrzały i jako jednostki, i jako osoby w relacjach.

⁸⁷ Zob. M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino*, dz. cyt., s. 110-111.

⁸⁸ Zob. O.F. Kernberg, *Severe Personality Disorders*, dz. cyt., s. 12-14.

⁸⁹ Zob. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 50-51.

⁹⁰ Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 134.

zdolność do zainicjowania i podtrzymywania relacji dojrzałych, czyli takich, które nie będą bazowały na powtarzanych automatycznie nieświadomych schematach. Relacje takie są oparte na zdolności jednostki do integrowania w sobie odczuć ambiwalentnych⁹¹. Miłość dojrzała bowiem potrafi podtrzymywać i integrować stany przeciwne, takie jak miłość i agresja. Jest w stanie opanowywać i wytrzymać tego rodzaju napięcie, jakie tworzy się w relacjach z drugim człowiekiem, i uczucia, które rodzą się w tej relacji, a które bywają przeciwstawne. Człowiek prezentujący taką miłość potrafi zauważyć elementy infantylne w swoim zachowaniu i je zintegrować, tzn. przyjąć i zaakceptować. Potrafi on także wytrzymać i rozumieć stany chwilowej niechęci, złości, jakie pojawiają się w relacji miłości. Innymi słowy, jest on zdolny zachować dobry i ciepły obraz osoby kochanej, nawet jeśli zdarzają się sytuacje trudne i konfliktowe. Dlatego też osoba, gdy jest w pełni skonsolidowana, postrzega siebie oraz innych w sposób realistyczny. Jest ona zdolna do identyfikowania się i realizowania długoterminowych celów i związków. Relacje z innymi cechuje wtedy zdolność do tolerowania niepokoju, wzajemnej zależności i intymności⁹².

Taki rodzaj integracji jest charakterystyczny dla drugiego wymiaru antropologii powołania chrześcijańskiego, gdzie są obecne wartości transcendentne i wartości naturalne. W tym wymiarze jednostka jest w nieustannym napięciu pomiędzy transcendencją a realnością, wartościami i potrzebami. Integracja zaś polega na zaakceptowaniu faktu, że obie te rzeczywistości są w człowieku i działają zazwyczaj w przeciwne strony. Stopień i możliwości integracji pozostają uzależnione od tego, jaki jest wpływ *ja* ukrytego (nieświadomej części *ja* aktualnego) na proces podejmowania decyzji przez osobę⁹³.

Dlatego faza stałego obiektu zapewnia w życiu dorosłym zdolność do integracji i oceny obiektywnej. Osoba jest w stanie dostrzec wówczas i ocenić sytuację czy spotkanie z drugim człowiekiem, odwołując się do wartości obiektywnych, wartości dobrych samych w sobie, które wskazują na szukanie dobra dla drugiej osoby ze względu na nią samą. Dlatego osoba odnosi się do drugiego człowieka jako wartości nie na podstawie swojego egocentryzmu, ale ceniąc drugą osobę jako dobro samo w sobie. Stąd konieczna jest akceptacja różnicowania relacji, które generują różne uczucia, mogące być znakiem wzrostu i trwałości relacji. Aby tak się stało, potrzebne jest przyjęcie miłości jako wyboru wartości⁹⁴.

⁹¹ Zob. O.F. Kernberg, *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 215-217.

⁹² Zob. E. Caligor, O.F. Kernberg, J.F. Clarkin, F.E. Yeomans, *Psychoterapia psychodynamiczna patologii osobowości. Leczenie self i funkcjonowania interpersonalnego*, tłum. M. Bazan, Kraków 2019, s. 60.

⁹³ Zob. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 171.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 54.

3.2. WYMIAR INTERPSYCHICZNY TRANSCENDENCJI

Relacje człowieka ze światem zewnętrznym mają różny charakter, ale tylko międzyludzkie mogą wzbudzić pragnienie transcendencji. Można w tym momencie odwołać się do Pisma św. i do stwierdzenia, że „mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom podniebnym i wszelkiemu zwierzęciu dzikiemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,20).

Jak widać, pośród różnych stworzeń i rzeczy materialnych człowiek nadal czuł się sam. Relacja bowiem, która może człowieka wyrwać z samotności i pozwolić mu wyjść poza własny krąg potrzeb, jest relacją z kimś do niego podobnym, tzn. z kimś, kto posiada także życie wewnętrzne, intrapsychiczne. W tym kontekście możemy mówić o relacjach międzyludzkich czy interpersonalnych jako o spotkaniu dwóch wewnętrznych światów dwóch osób, mężczyzny i kobiety, w małżeństwie. Relacja bowiem ze światem materialnym lub zwierzętami prowadzi, najogólniej rzecz ujmując, do podporządkowania lub dominowania. Dlatego też tym, co decyduje, iż osoba ma relacje międzyludzkie, jest wzajemne zaangażowanie wewnętrzne dwóch osób, które staje się międzypsychicznym dialogiem⁹⁵.

Innymi słowy można powiedzieć, iż zachowania określonej jednostki „należą” do niej jako części jej osobowości. Zachowanie osoby jest wyrazem jej wnętrza, co w sposób szczególny widać z punktu widzenia intrapsychicznego. Niemniej trzeba pamiętać, że świat wewnętrzny osoby kształtuje się pod wpływem relacji i interakcji, a zatem w jakiś sposób to, co osoba prezentuje, jest także obrazem jej relacji i interakcji ze światem zewnętrznym, z drugim człowiekiem⁹⁶.

Dlatego też punktem wyjścia do dalszej części pracy będzie analiza intersubiektywna traktowana jako wyraz nakierowania na drugiego człowieka. To z kolei pozwoli nam zobaczyć w pogłębiony sposób zjawiska zewnętrznej komunikacji i kontaktu międzyosobowego między mężczyzną i kobietą w kontekście relacji miłości.

3.2.1. KONTAKT PSYCHICZNY I JEGO UWARUNKOWANIA W RELACJI MAŁŻEŃSKIEJ

Pojęcie kontaktu w relacji jest różnie definiowane i nie zawsze łatwo jest je określić. W szerokim tego słowa znaczeniu „kontakt” to pewnego rodzaju styk, który np. w elektrotechnice umożliwia przepływ energii. W odniesieniu do człowieka można mówić o np. kontakcie słownym, gdy ludzie mają możliwość porozumiewania się werbalnego, o kontakcie rzeczowym można powiedzieć z kolei, kiedy chodzi o kontakt w zakresie jakiejś sprawy. W kontekście ludzkiego życia i rozwoju, jak zaznacza E. Sujak, to właśnie spotkania i relacje mają decydujący wpływ na jego przebieg. Poprzez interakcje z drugim człowiekiem zyskuje wiedzę o sobie samym, o przeżywanych

⁹⁵ Zob. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 153-154.

⁹⁶ Zob. S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale*, dz. cyt., s. 200.

wartościach, potrafi łatwiej siebie samookreślić. Poprzez kontakt z drugim człowiekiem zarysowuje się i koryguje kształt osobowości ludzkiej⁹⁷.

W tym zakresie antropologia powołania chrześcijańskiego wskazuje, że podstawowym założeniem wszelkiego rodzaju kontaktu czy relacji międzyludzkich jest to, iż świat intrapersonalny osoby odzwierciedla się w relacjach interpersonalnych⁹⁸.

Relacje małżeńskie w przyjętym kontekście są wynikiem wzajemnego odniesienia i obopólnej współpracy. Miłować drugiego to znaczy miłować go takim, jakim jest, i starać się rozwijać te cechy, których on w sobie nie ma, czyli rozwijać w sobie to, co może stanowić przeciwieństwo słabości partnera⁹⁹. Aby ta rzeczywistość mogła się spełnić, potrzebne są określone warunki. Osoba musi przyjąć ubogacającą wartość obecności drugiego człowieka, być spójna w kontaktach z drugim oraz świadoma wpływu nieświadomości na jakość relacji w narzeczeństwie i małżeństwie.

3.2.1.1. Otwartość na drugiego jako wyraz transcendencji

Z punktu widzenia filozoficznego i teologicznego osoba ludzka jest rozumiana jako ktoś esencjalnie otwarty na relacje, na drugiego człowieka. Jest ona z natury swojej otwarta na transcendencję. Ta otwartość na relacje (*ad alium*) jest wewnętrzna i powiązana z szukaniem dobra, piękna, czegoś, co przekracza wyłącznie własny horyzont myślenia i działania jednostki. Dlatego – będąc w sobie i dla siebie – osoba ludzka nie jest wystarczająca dla samej siebie, ale potrzebuje w swoim rozwoju osobowym pomocy drugiego. Sama bowiem osoba nie potrafi do końca skonstruować swej własnej dokonaności w sensie fizycznym, moralnym itp. Potrzebuje do tego (lecz nie w sensie używania) drugiego człowieka¹⁰⁰.

Aby zatem być całkowicie sobą, niezbędny jest drugi człowiek. Zarazem ze względu na swoją niepowtarzalność i jedyność relacja z innym nie jest pozbawianiem się siebie swojej tożsamości. Oznacza to, że każda relacja, każde wyjście, każdy ruch w

⁹⁷ Zob. E. Sujak, *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Katowice 1982, s. 12-14.

⁹⁸ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 98. Jest to pogląd prezentowany dzisiaj przez wielu przedstawicieli teorii psychodynamicznych, tzw. teorii relacji z obiektem, odnośnie do relacji międzyludzkich. W najprostszym ujęciu teoria relacji z obiektem mówi o przekształcaniu uwewnętrznionych reprezentacji relacji w związku międzyludzkie. W procesie rozwoju osoba nie uwewnętrznia jedynie obiektu czy osoby, lecz całą relację. Prototyp doświadczenia pozytywnego obejmuje pozytywne doświadczenie *self*, pozytywne doświadczenie obiektu (np. matki) oraz doświadczenie pozytywnego nastroju (jak przyjemność, nasycenie, opieka itp.). Natomiast prototyp doświadczenia negatywnego wskazuje na negatywne doświadczenie *self* (np. sfrustrowanie, niepokój), nieuważny, negatywny obiekt (np. krytyczna matka lub ojciec) oraz negatywne doświadczenie afektywne, np. złość, trwoga. Oba te przykładowe doświadczenia zostają uwewnętrznione jako dwa przeciwstawne układy relacji z obiektem, zawierające reprezentację *self*, reprezentację obiektu oraz łączący je afekt. Zob. G.O. Gabbard, *Psychiatria psychodynamiczna w praktyce klinicznej*, dz. cyt., s. 46; T.H. Ogden, *The Concepts of Internal Object Relations*, „The International Journal of Psychoanalysis” 64 (1983), iss. 2, s. 227-241.

⁹⁹ Zob. Jan Paweł II, *Najśmielsza i najwspanialsza umowa. Homilia* (Kinszasa 3 maja 1980), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, dz. cyt., s. 119.

¹⁰⁰ Zob. J. Endres, *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo*, Roma 1972, s. 26.

stronę transcendencji ma swój początek w człowieku i do niego wychodzi (*esse cum alio*). Następuje tu więc dopełnienie *ja* i *ty*¹⁰¹.

Dlatego też bliska, intymna relacja z drugim człowiekiem nie stanowi identyfikacji z drugim, co znaczy, że w rzeczywistości relacyjnej bliskość i intymność nie powodują rozproszenia i zagubienia się jednostki. Spójność, tożsamość jest podstawą do możliwego otwarcia się na drugiego, na potencjalność transcendencji, czyli szukania dobra drugiego jako dobra obiektywnego bez utraty własnej tożsamości i spójności¹⁰².

3.2.1.1.1. Rozszerzenie granic *ja* o drugą osobę

Podmiot, osoba odnajduje własne *ja* w relacji z drugim. Człowiek bowiem, poznając siebie, podąża za swymi pragnieniami i swoim ideałem, pragnąc czegoś lub kogoś. Ten świat pragnień jest zawsze miejscem spotkania z drugim – upragnionym – człowiekiem. Relacja ta nigdy nie jest statyczna, ale charakteryzuje się zmianą, dzięki czemu dana osoba może zbliżyć się do drugiej. Jak wskazuje F. Imoda, pragnienie człowieka jest innym uczuciem niż pragnienie czegoś. Człowiek może bowiem osiąść przedmiot, ale drugi jawi się jako odmienny ze swoją indywidualnością i funkcjonowaniem¹⁰³.

Osoba ludzka jest jednostką jedyną i niepowtarzalną. To założenie stanowi podstawę transcendencji i zdolności wychodzenia poza siebie. Unikalność i niepowtarzalność osoby ludzkiej znajdują swoje potwierdzenie tylko w relacji i spotkaniu z drugim człowiekiem. Podmiot staje się podmiotem w relacji do obiektu, w relacji z drugim człowiekiem. Dlatego też rozwój polega na nieustannym przeżywaniu napięcia pomiędzy indywidualnością a relacyjnością. Nie ma bowiem indywidualizacji bez relacji i na odwrót. Im ktoś osiągnął wyższy stopień rozumienia własnej świadomości i osobowości, tym posiada większą zdolność do relacji i spotkania. Dlatego też J. de Finance uważa, że stawanie się osobowością wiąże się z podwójnym napięciem – pomiędzy dwoma procesami i ciągłościami: tym wewnętrznym i tym

¹⁰¹ Zob. L. Stefanini, *Persona*, w: *Enciclopedia filosofica*, Firenze 1967, vol. 4, s. 1507. Podaję za: C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 144.

¹⁰² Zob. L. Stefanini, *Personalismo*, dz. cyt., s. 1512. Podaję za: C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 145. Wyjątkiem jest relacja z Bogiem jako swoim Stwórcą: „Jeśli więc jest jakieś napomnienie w Chrystusie, jeśli jakaś moc przekonywająca Miłości, jeśli jakieś uczestnictwo w duchu, jeśli jakieś serdeczne współczucie – dopełnijcie mojej radości przez to, że będziecie mieli te same dążenia, tę samą miłość i wspólnego ducha, pragnąc tylko jednego, a niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały, lecz w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie. Niech każdy ma na oku nie tylko swoje sprawy, ale też i drugich. To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,1-5). Jak wskazuje A. Cencini w swoim komentarzu, greckie słowo „*fronein*” użyte w tekście biblijnym podkreśla głęboki sposób odczuwania osoby, a nie tylko przelotne emocje i doznania. Zob. A. Cencini, *Synowskie uczucia. Droga formacyjna w życiu konsekrowanym*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 32.

¹⁰³ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 195-196.

społecznym¹⁰⁴. Rozwój ku transcendencji oznacza zatem z jednej strony stawanie się indywidualnością, osobą tworzącą swą niepowtarzalność i inność w stosunku do innych. Rozwój ten oznacza nieustanne przekraczanie. Z drugiej strony osoba doświadcza także swoich ograniczeń i konieczności komunikowania się z otoczeniem i drugim człowiekiem¹⁰⁵.

Bardzo oryginalną analizę w tym względzie przeprowadził R. May, który zauważył, iż w starożytnych językach greckim i hebrajskim czasownik „poznać” był utożsamiany ze słowem, które oznaczało ‘mieć stosunek płciowy’. Podobne znaczenie słowa „poznać” można odnaleźć w szesnastowiecznym i siedemnastowiecznym języku angielskim. Istnieje zatem etymologiczna relacja poznania i miłości. Poznanie zakłada bowiem zjednoczenie z innym istnieniem ludzkim, jakiś rodzaj współuczestnictwa. Trzeba więc być gotowym, otwartym do obdarzenia miłością inną osobę, innymi słowy, trzeba być gotowym do zrozumienia jej¹⁰⁶. Człowieka bowiem odróżnia od zwierzęcia to, iż ma on możliwość pogłębionego wchodzenia w relacje bliskie, ciepłe, pełne miłości, podczas gdy natura podąża za instynktem i nie wymaga żadnego specjalnego zaangażowania. To ostatnie jest istotne dla procesu stawania się człowiekiem. Szacunek do samego siebie i zaangażowanie się są nieodzowne, jeśli *ja* ma posiadać jakąś realność. Człowiek bowiem osiąga znaczenie i godność na skutek wielości podejmowanych decyzji¹⁰⁷. R. May wymienia kilka rodzajów odwagi i zaangażowania, jak odwaga fizyczna czy moralna. Ostatnią formą jest według niego odwaga społeczna, która polega na śmiałości współżycia z innymi ludźmi. Ten rodzaj zaangażowania wymaga zdolności do zaryzykowania własnego *ja* i wejścia w związek intymny, który nierozzerwalnie wiąże się ze szczerością i gotowością do poświęcenia siebie dla drugiego¹⁰⁸.

Kształtowanie prawdziwych postaw opartych na transcendencji winno dokonywać się za pomocą kontaktów, które są same w sobie wartością, takich jak przyjaźń czy małżeństwo. Te formy kontaktu wydają się najbardziej wzbogacać osobowość człowieka poprzez szczerą akceptację i przeżywanie wartości zarówno własnej, jak i przyjętej – w postaci kogoś, w postaci bliskiego człowieka. To zmusza, w normalnych warunkach, do stopniowego odchodzenia od prymitywizmu psychicznego do postawy transcendentnej, wyrażającej się w przyjmowaniu drugiego człowieka jako wartości, która wymaga dbałości, uszanowania i opieki¹⁰⁹.

Dojrzała miłość zakłada pewnego rodzaju regresję i wyznaczenie granic swojego *ja* tak, aby móc wejść w relacje zależnościowe z drugim człowiekiem. Zakochanie zawiesza bowiem, przynajmniej czasowo, procesy ewaluacji drugiego

¹⁰⁴ Zob. J. de Finance, *Le continu social et le discontinu personnel*, „Gregorianum” 57 (1976), n. 1, s. 5-36. Podaję za: F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 196.

¹⁰⁵ Zob. tamże, s. 196-197. Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu organizowanego przez Papieski Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 32 (2011), nr 7, s. 27.

¹⁰⁶ Zob. R. May, *O istocie człowieka*, dz. cyt., s. 116.

¹⁰⁷ Zob. R. May, *Odwaga tworzenia*, tłum. E. i H. Hornowscy, Poznań 1994, s. 9.

¹⁰⁸ Zob. tamże, s. 13.

¹⁰⁹ Zob. E. Sujak, *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, dz. cyt., s. 16-17.

człowieka. Pod wpływem silnego uczucia aktywują się raczej procesy spontaniczne, oceniające drugą osobę bardziej pod kątem emocjonalnym niż racjonalnym. W dalszym ciągu następuje proces wzbogacenia, redefiniowania swego *ja* w oparciu o relacje z drugą osobą. Zatem zakochanie osłabia granice *ja*, pozostawanie w relacji miłości na nowo buduje granice *ja* w relacji z *ty*¹¹⁰.

Inaczej mówiąc, relacja miłości jest możliwa wtedy, gdy człowiek posiada swoje wnętrze, swoją tożsamość, która jest jednocześnie odmiennością od innych. To samo dotyczy drugiej osoby, która także posiada swoją tożsamość, a wskutek tego jest inna i niepowtarzalna. Jeśli w jakimś przypadku brakowałoby tożsamości, wówczas relacja zamieniłaby się w podporządkowanie drugiej osobie lub w uzależnienie od niej. Warunkiem relacji jest istnienie przynajmniej dwóch tożsamości, które są odmienne¹¹¹. Powyższa inność stanowi ubogacenie i wymóg relacji. Dlatego relacja jest otwartością na drugiego, a nie rozproszeniem swojej tożsamości. Relacja bliskości nie powstaje zatem na zasadzie aktywności jednej ze stron, gdyż jakakolwiek inicjatywa osoby nie będzie tworzyć jeszcze relacji, o ile druga osoba, na którą zostało ukierunkowane określone działanie, nie rozpozna, nie przyjmie go i nie odpowie aktywnie na stymulację ze strony danego człowieka. To w praktyce oznacza otwartość i wyjście do drugiego¹¹².

L.M. Rulla uważa, że tym, co najlepiej charakteryzuje dojrzałe relacje bliskie i zażyłe jest współzależność. W tym przypadku chodzi o zdolność do autodeterminizmu bazującego na dojrzałej ocenie siebie i innych. Współzależność to możliwość podejmowania decyzji respektująca wolność własną i drugich¹¹³. Oznacza to, że człowiek jest w stanie przyjmować lub przejmować opinie innych ludzi, jednocześnie nie tracąc własnego zdania i własnego punktu widzenia. Jak wskazuje A. van Kaam, osoba, która nie posiada wystarczająco silnej i zintegrowanej osobowości, nie będzie umiała słuchać drugiego człowieka ani zastanawiać się nad jego opinią. Sytuacja taka będzie dla tej osoby równoznaczna ze stanem zagrożenia i poczuciem bycia atakowaną

¹¹⁰ Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 178. Omawiając z perspektywy psychologii społecznej rozszerzenie granic *ja*, Constantine Sedikides i Lowell Gaertner, by opisać możliwości integracji innych przez jednostkę do jej własnego *ja*, zaproponowali model *self* (*ja*) określany jako *the boomerang model of the self* (BMS). Według powyższych autorów *ja* indywidualne ze względu na motywacje i doświadczenia emocjonalne ma pierwszeństwo nad wszelkimi innymi formami *ja* społecznego. *Ja* indywidualne jest konstrukcją stabilną i nie zmienia się w różnych kontekstach społecznych. Może funkcjonować jako punkt wyjścia do wszelkiego rodzaju działania w interakcjach społecznych. Osoba indywidualna, wchodząc w relacje, musi dokonać pewnego rodzaju porzucenia lub rezygnacji z niektórych cech indywidualnych, aby lepiej przystosować się do sytuacji i wymogów społecznych. Kiedy osoba jest związana z kimś drugim albo z jakąś grupą, ich ideały i pragnienia mogą wzmocnić pragnienia i ideały indywidualne. C. Sedikides i L. Gaertner nazwali to efektem bumerangu, kiedy osoba po spotkaniu z innymi wraca niejako do *ja* indywidualnego wzmocniona i „poszerzona” o wartości i ideały drugiego. Następuje wówczas proces integracji, w którym druga osoba zostaje włączona w *ja* indywidualne i staje się jego częścią. Zob. C. Sedikides, L. Gaertner, *A Homecoming to the Individual Self. Emotional and Motivational Primacy*, w: *Individual Self, Relational Self, Collective Self*, dz. cyt., s. 18-19.

¹¹¹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 259.

¹¹² Zob. L. Stefanini, *Persona*, dz. cyt., s. 1507.

¹¹³ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 149.

lub nierozumianą. Osoba, która czuje się niepewna co do siebie i swoich przekonań, będzie miała tendencję do zamykania się w sobie i unikania wszelkiej konfrontacji, ponieważ zmiana opinii lub oceny określonej sytuacji może oznaczać u tej osoby zagrożenie poczucia jej tożsamości¹¹⁴. Joseph Endres wyraża to w podobny sposób, pisząc, iż osoba powinna być tożsama w relacji nie tylko z sobą, ale także dla siebie, czyli winna mieć takie same odniesienia do innych, jak i do siebie. Dlatego też może ona cieszyć się swoją niezależnością, niepowtarzalnością, godnością i nie sposób zastąpić jej przez kogoś innego¹¹⁵.

3.2.1.1.2. Bliskość emocjonalna

Obecność drugiej osoby, jak zaznacza F. Imoda, nie jest tylko obiektywnym faktem, konieczne jest również osobiste i subiektywne zaangażowanie, aby mogła zaistnieć relacja. Drugi człowiek pozostaje wyzwaniem, ponieważ stanowi do końca nie poznana tajemnicę – ze swoimi granicami, możliwościami i bogactwem świata wewnętrznego. Obecność drugiego może oznaczać zagrożenie w tym sensie, że zaczyna się go postrzegać częściowo, biorąc pod uwagę jedynie niektóre aspekty jego osobowości. Fakt ten może być szczególnie widoczny w poznawaniu emocjonalnym, gdy zazwyczaj szukamy tego, co jest nam bliskie¹¹⁶.

Dlatego też niezwykle istotnym elementem relacji jest kontakt psychiczny, komunikacja lub spotkanie. E. Sujak sądzi, że najodpowiedniejszym terminem odpowiadającym złożonej sytuacji relacji dwojga ludzi jest „kontakt psychiczny”. Obejmuje on bowiem w sobie pewną ciągłość, a także przepływ energii. Wyraża zatem stan, kiedy ludzie są dla siebie nawzajem, okazują sobie zainteresowanie, odnajdują wspólne zainteresowania lub zbieżności myślenia. Wydaje się to istotne, gdyż obecność fizyczna, bycie obok drugiego człowieka nie wystarczą, aby mówić o kontakcie psychicznym w małżeństwie. Kontakt psychiczny oznacza bowiem bardziej bycie dla, a więc nadawanie jakichś treści i przyjmowanie ich od drugiego. Jest to forma transcendencji, czyli koncentrowania uwagi na drugim i byciu dla niego¹¹⁷.

¹¹⁴ Zob. A. van Kaam, *Religion and Personality*, dz. cyt., s. 62-63.

¹¹⁵ Zob. J. Endres, *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo*, dz. cyt., s. 20.

¹¹⁶ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 197.

¹¹⁷ Zob. E. Sujak, *Małżeństwo pielęgowane*, Katowice 1989, s. 6. Niektórzy autorzy, mówiąc o kontakcie psychicznym, podkreślają szczególną rolę emocjonalności. Wydaje się, że element emocjonalny kontaktu psychicznego jest niezwykle istotnym składnikiem budującym relację i bliskość między małżonkami. Uczucia bowiem silnie wpływają na przywiązanie małżonków do siebie. Sfera emocjonalna stanowi podstawową płaszczyznę kontaktu międzyosobowego w małżeństwie. Jest to relacja współistnienia i bycia razem małżonków, która wyraża się we wzajemnej trosce i czułości, dzieleniu i współodczuwaniu stanów psychicznych i emocjonalnych, wspólnym przeżywaniu zjawisk i doświadczeń świata zewnętrznego, w przyjmowaniu w podobny sposób świata wartości, a także w podobnych prezentowanych postawach. Zob. J. Szopiński, *Rozwój kontaktu osobowego we współczesnym małżeństwie*, „Zdrowie Psychiczne” (14) 1973, nr 4, s. 29; A. Pryba, *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, Olsztyn 2002, s. 73; P. Poręba, *Psychologiczne uwarunkowania życia rodzinnego*, Lublin 1977, s. 8-9.

Obecność zatem powinna być wyrażana całym sobą, całym ciałem lub też którymś ze zmysłów. Nie można bowiem przekraczać tego, czego nie ma. Zatem najpierw trzeba zadbać w relacji małżeńskiej o podkreślenie swojej obecności, tak aby była ona wyczuwalna dla drugiej osoby. W sposób szczególny dotyczy to zmysłów. Są one niezbędnym i niezastąpionym pośrednikiem, dzięki któremu możemy wchodzić w kontakt z rzeczywistością zewnętrzną. Za pomocą zmysłów człowiek jest zdolny przekazać rzeczywistości coś od siebie. Dzięki słowom, spojrzeniu, spotkaniom, kontaktom, które wędrują poprzez zmysły, jednostka współtworzy rzeczywistość. W tym znaczeniu świat zewnętrzny jest taki, jakim tworzą go nasze zmysły. Przede wszystkim to drugi człowiek, współmałżonek lub współmałżonka, powinien znajdować się w sferze działania zmysłów danej osoby. Druga bowiem osoba ulega jakiemś wpływowi, pozytywnemu lub negatywnemu, związanemu ze zmiennymi cechami osobowości jednostki. W każdym razie działanie zmysłów ma zawsze jakiś skutek dla drugiej osoby i posiada jakby dwa kierunki – od rzeczywistości do osoby i od osoby ku rzeczywistości¹¹⁸.

Wanda Półtawska wskazuje, że klimatem miłości przedmałżeńskiej i małżeńskiej winna być czułość. Autorka przeciwstawia czułość pożądaniu, które według niej pozostaje na usługach egoizmu. Pragnienie spotkania i bycia z drugą osobą powinno być wolne od egoizmu, gdyż powinno być wolne od pożądania. Pożądanie jest raczej związane z pragnieniem satysfakcji i samozadowolenia dla siebie. Natomiast klimat czułości wydaje się obejmować całego człowieka i nie zmierza do dominacji czy przyjęcia postawy zagarnięcia. Czułość jest wyrazem serdecznej troski i uwagi zwróconej ku drugiemu. Czułość można określić jako zatrzymanie uwagi człowieka na podmiocie jego miłości – przy jednoczesnym unikaniu zranienia czy odrzucenia. Czułość jest pewnym procesem, tzn. narasta w miarę rozwoju miłości, ale nigdy nie traci z pola widzenia dobra drugiego człowieka i jego wzrostu. Po stronie mężczyzny wyraża się ona w opiece i trosce o kobietę i dzieci. Po stronie kobiety zaś ma podobny wyraz, jest troszczeniem się o męża i dzieci, co buduje podstawę do bycia żoną i matką¹¹⁹.

W swoich pracach L.M. Rulla często powoływał się na O.F. Kernberga, który rozumie czułość jako wyraz zdolności do pełnego zaangażowania się w relację. Autor wskazuje na potrzebę i poszukiwanie symbiotycznego związku przy jednoczesnej zdolności do utworzenia intymnej relacji ze zróżnicowanym, zintegrowanym i

¹¹⁸ Zob. A. Cencini, *Czy straciliśmy zmysły?*, dz. cyt., s. 18-19. Por. „Komunikacja jest zatem [...] wzajemnym oddziaływaniem na siebie osób, które to oddziaływanie dokonuje się poprzez udzielanie sobie informacji semantycznych, czyli jest oddziaływaniem na siebie bytów samoświadomych, racjonalnych, dysponujących zdolnością do reagowania na różnego rodzaju wartości oraz posiadających autonomię w stosunku do tego, co fizyczne, jak również autonomię w stosunku do innych osób (S. Judycki, *Tajemnica komunikacji pomiędzy osobami*, w: *Intersubiektywność*, red. P. Makowski, Kraków 2012, s. 91).

¹¹⁹ Zob. W. Półtawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, Kraków 1993, s. 102-108. Jednym z pierwszych, którzy docenili rolę czułości w relacjach, był Michael Balint. Wskazywał on, że „żądanie trwałej, nieprzerwanej uwagi i wdzięczności spycha nas do archaicznej i infantylnej formy niedojrzałej miłości, a nawet nie pozwala z niej wyrosnąć” (M. Balint, *On Genital Love*, w: tenże, *Primary Love and Psychoanalytic Technique*, London 1948, s. 114).

całkowitym obiektem. Taki rozwój zakłada połączenie agresji i miłości we wczesnych związkach z obiektem. Dzięki temu człowiek osiąga zdolność łączenia w sobie wątków miłości, poranienia oraz agresji, czyli jest zdolny tolerować różne stany uczuciowe zarówno u siebie, jak i u innych. Autor wskazuje tutaj na dwie ścieżki wpływające na zdolność do pełnej miłości. Pierwszą z nich jest tak zwana regresywna siła, która stanowi poszukiwanie przynajmniej chwilowego przywrócenia upragnionej, symbiotycznej struktury idealnego związku z matką i dąży do połączenia z ukochaną osobą. Druga siła jest progresywna i pozostaje związana ze zdolnością do łączenia różnic. Polega to na integrowaniu części libidynalnej i agresywnej najpierw w sobie, aby stworzyć skonsolidowaną koncepcję *self (ja)*, potem pomagającą w scalaniu powstałych obrazów osoby partnera/małżonka, które zawierają wyraźne rozróżnienie ich ról oraz widzenia ich jako jednej – posiadającej różne stany uczuciowe i emocjonalne¹²⁰.

Dlatego też czułość i troska są warunkami powstania miłości w jej dojrzałej postaci. Powyższe właściwości dojrzałego związku wskazują na konieczność poznania drugiego, żyjącego obok człowieka jak siebie, także – na potrzebę identyfikacji z jego cierpieniem, szczęściem, z poczuciem winy i żalu, wymagają też one świadomości, że wszyscy egzystujemy na bazie człowieczeństwa i że z niego się wywodzimy¹²¹.

3.2.1.2. Znaczenie komunikacji w relacjach małżeńskich

L.M. Rulla, pisząc o komunikacji, definiuje ją jako wzajemne oddziaływanie na siebie dwóch lub więcej jednostek, oddziaływanie grup albo jednostki i grupy, polegające na obustronnym wpływaniu na swoje zachowania¹²².

Problem komunikacji międzyludzkiej jest niezwykle szeroki i wielowątkowy. Jak wskazuje wielu autorów, nie można nie komunikować. Człowiek bowiem znajduje się w nieustannym procesie interakcji, potrzebuje i domaga się relacji i to relacji wzajemnej. Wyraża się on określonym językiem (często zaszyfrowanym), wywołuje mechanizmy i zmiany nie zawsze do końca zrozumiałe i nie w pełni przez sam podmiot

¹²⁰ Zob. O.F. Kernberg, *Związki miłosne*, dz. cyt., s. 51. Konflikty i patologie w związkach i relacjach, łączące się z brakiem umiejętności wyrażania koniecznego ciepła i czułości, mają swoje źródło w powstawaniu fałszywego *ja* w pierwszych latach rozwojowych dziecka. Kiedy matka jest w stanie przyjąć i zrozumieć zachowania zarówno pozytywne, jak i negatywne dziecka, zaczyna się ono zachowywać w sposób wyrażający jego prawdziwe pragnienia i potrzeby, mając przekonanie, że nie zostanie za nie ukarane, chociaż nie muszą one być zaspokojone lub w stopniu zadowalającym zrealizowane. W przeciwnym przypadku, kiedy dziecko odkrywa, że jego gesty i pragnienia są lekceważone lub odrzucane, zaczyna ono przystosowywać się do istniejącego świata, eliminując swoje prawdziwe pragnienia, zaprzeczając im. Tworzy w ten sposób fałszywe *ja*, zbudowane na zaprzeczeniu lub wypieraniu wątków np. agresywnych bądź zależnościowych itp. Za pomocą fałszywego *ja*, które nie integruje albo miłości i pragnienia bliskości, albo agresji, dziecko, a potem dorosły buduje swoje relacje fałszywie oparte na przystosowaniu lub podporządkowaniu innym. Zob. M. Ammaniti, *Introduzione*, w: M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino*, dz. cyt., s. 12.

¹²¹ Zob. R. May, *Miłość i wola*, dz. cyt., s. 289.

¹²² Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 363.

znane czy kontrolowane. Zarówno aktywność, jak i pasywność, słowa i milczenie mają znaczenie i walor jako przekaz, wiadomość dla drugiego człowieka¹²³.

Istotnym zatem elementem jest zgodność między subiektywnym a obiektywnym znaczeniem symbolu w komunikacji małżeńskiej. Innymi słowy, osoby komunikują się, wyrażając swoje wnętrze, swoje stany. Jeśli więc oboje małżonkowie co innego rozumieją w dialogu, np. inaczej pojmują określony gest wykonany przez jednego z nich, to wówczas dochodzi do braku porozumienia i komunikacji. Dlatego konieczne jest posiadanie przynajmniej na poziomie podstawowym zgodności co do znaczenia przekazu danej osoby¹²⁴. Odpowiedzialność za własne postawy w stosunku do drugiego człowieka w relacjach jest nieodzowna w życiu małżeństwa. Polega to na tym, iż osoba powinna komunikować drugiej to, czym aktualnie żyje, i jaki ma do tego stosunek. W przeciwnym razie mówienie traci swoje znaczenie, gdyż postawa jest sprzeczna z deklarowanymi słownie wartościami¹²⁵.

W kontekście naszej pracy warto zauważyć, że nie chodzi o prostą komunikację, lecz o jasny sposób przekazu. Idzie o to, że osoba powinna znać swoje wnętrze, potrzeby, pragnienia itp. oraz prezentować poziom spójności wewnętrznej. Dzięki temu będzie mogła wysyłać przekaz zgodny z jej wewnętrznymi przekonaniem. Jednocześnie osoba będzie umiała także z większą łatwością odczytywać przekaz drugiego, biorąc pod uwagę świadomość własnych uwarunkowań i ograniczeń. Dotyczy to komunikacji w każdym wymiarze życia małżeńskiego, także intymnym i seksualnym.

3.2.1.2.1. Komunikacja a transcendencja

Jak podkreśla K. Hemmerle, istnieje trojaki sposób transcendencji odnośnie do relacji małżeńskich i rodzinnych: od *ja* do *ty*, od *ja* i *ty* do przyszłości, od *ja* i *ty* oraz *my* do świata. *Ty*, przyszłość i świat stanowią wspólnie trzy bieguny, których nie można od siebie oddzielać. Intymność oraz otwarcie się na przyszłość przynależą łącznie do ludzkich konturów płciowości, które ona sama z siebie, jako swoją niezbywalną przestrzeń, wnosi w małżeństwo i rodzinę¹²⁶.

W tym kontekście wydaje się, że dwa sposoby opisu powyższego zjawiska okazują się bardzo pomocne. Herbert Franta i Giovanni Salonia twierdzą, że

¹²³ Zob. P. Watzlawick, J.H. Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, dz. cyt., s. 40-41. Por. P. Hartley, *Interpersonal Communication*, dz. cyt., s. 16-19.

¹²⁴ Zob. W.J. Lederer, D.D. Jackson, *The Mirages of Marriage*, New York 1968, s. 52.

¹²⁵ Por. „Komunikacja interpersonalna jest to taki rodzaj, typ lub jakość kontaktu, jaki występuje wówczas, gdy dwoje lub więcej istot ludzkich pragnie i jest w stanie spotkać się, czyniąc dostępną część swojej wyjątkowości, aspektów niemierzalnych, wyborów, refleksyjności i adresowalności, będąc jednocześnie świadomymi i reagując na część bytu osobowego partnera. Mówiąc krócej, komunikacja interpersonalna to kontakt, który zdarza się wówczas, gdy każda z zaangażowanych osób mówi i słucha w sposób maksymalizujący to, co osobiste” (J. Stewart, *Komunikacja interpersonalna. Kontakt między osobami*, tłum. J. Suchecki, w: *Mosty zamiast murów*, dz. cyt., s. 55).

¹²⁶ Zob. K. Hemmerle, *Małżeństwo i rodzina w antropologii trynitarnej*, t. 2, dz. cyt., s. 16.

komunikacja jest procesem relacyjnym, w którym partnerzy przyjmują na siebie na przemian rolę nadawcy i słuchacza. W zależności od tego, na ile osoby zaangażowane w dialog będą potrafiły przyjąć na siebie wskazane wyżej role, na tyle proces wzajemnej komunikacji stanie się obustronną relacją¹²⁷. Komunikacja interpersonalna nie jest zatem procesem linearnym, ale sytuacją interakcyjną, w której uczestnicy wpływają na siebie wzajemnie i sprawują kontrolę nad obustronnymi zachowaniami i postawami¹²⁸. Tego rodzaju doprecyzowanie jest istotne, gdyż wskazuje, że komunikacja pozostaje zależna od zdolności podmiotu do adekwatnego i właściwego przyjmowania roli nadawcy i odbiorcy. Obie role w procesie dialogu są i powinny być odgrywane w sposób elastyczny, dobrany odpowiednio do sytuacji¹²⁹.

Drugie ważne objaśnienie interesującego nas terminu pochodzi od Henri Nouwena, który stwierdza, iż komunikowanie się jest dojściem do najbardziej ukrytych elementów swojego *ja* i drugiego człowieka: „Pośród niespokojnego, często chaotycznego życia wszyscy jesteśmy wezwani, by docierać – z odważną szczerością – do tajników naszego wnętrza, z nieugiętą troską do naszych bliźnich i z wciąż doskonalszą modlitwą do naszego Boga”¹³⁰. Zatem niezwykle istotny okazuje się fakt, że komunikacja nie stanowi przekazywania treści jako takich, ale jest przede wszystkim ujawnianiem siebie, ujawnianiem się *ja* samemu sobie oraz ujawnianiem siebie drugiej osobie¹³¹.

Tylko to, co jest osobiste i intymne, może być przedmiotem komunikowania, może być przedmiotem daru dla drugiego człowieka. W relacji małżeńskiej nie chodzi o znalezienie odpowiednich technik i sposobów wyrażania siebie, ale o to, aby zaangażować swoją osobowość i swoją relację w treści, które pragnie się przekazywać. Innymi słowy, idzie o zdolność do uchwycenia tego, co chce się przekazać, i ukazanie stosunku własnej osoby do tej rzeczywistości. Jedynie zatem wtedy, gdy to, co chce zakomunikować nadawca, staje się osobiste, może potem zostać przekazane jako coś od niego, jako prawda o nadawcy. W tym kontekście, jak podaje A. Manenti, chodzi także o stosunek do prawdy obiektywnej¹³².

W tym znaczeniu A. Cencini wprowadził znaczące różnienie pomiędzy szczerością a prawdą¹³³. Szczerość jest subiektywną swobodą w odsłonięciu przed samym sobą i przed drugim człowiekiem swojego wnętrza. Jest to element istotny, który pozwala na zobaczenie i uświadomienie sobie swych doznań. Z jednej strony szczerość stanowi więc cechę pozytywną, gdyż tylko osoba może prezentować ten typ

¹²⁷ Zob. H. Franta, G. Salonia, *Comunicazione interpersonale*, dz. cyt., s. 53.

¹²⁸ Zob. tamże, s. 129.

¹²⁹ Zob. A. Cencini, *Komunikacja międzyludzka*, w: A. Manenti, *Żyć razem*, dz. cyt., s. 82.

¹³⁰ H. Nouwen, *Przekroczyć siebie. Trzy ruchy życia duchowego*, tłum. J. i J. Grzegorzycowie, Poznań 1997, s. 8-9.

¹³¹ Zob. A. Cencini, *Komunikacja międzyludzka*, dz. cyt., s. 83.

¹³² Zob. A. Manenti, *Żyć razem*, dz. cyt., s. 93-94.

¹³³ Autor przedstawia w swojej książce propozycje formacji permanentnej dla osób konsekrowanych. Niemniej opisuje on w tym fragmencie potrzebę dojrzałości ludzkiej, która powinna być przedmiotem troski każdego wierzącego chrześcijanina. Zob. A. Cencini, *Synowskie uczucia*, dz. cyt., s. 105-107.

poznania, który płynie z jej doświadczenia emocjonalnego, z drugiej strony wolno też mówić tu o słabym punkcie, ponieważ jest to poznanie dwuznaczne i subiektywne¹³⁴. Tymczasem prawda pozostaje wartością obiektywną, potrzebuje zatem transcendencji subiektywnego spojrzenia. Istotne jest więc rozpoznanie, nie tylko dlaczego określone emocje rodzą się w osobie, ale też jaka jest ich przyczyna i funkcja. Zatem potrzebne jest odkrycie tego, co aktualnie dzieje się w człowieku (szczerłość), aby potem przejść do poziomu prawdy, na którym można poznać źródło tego, co właśnie rozgrywa się w osobie. Zazwyczaj takie odkrycie źródła, czyli poszukiwanie prawdy o własnym życiu, pozwala zrozumieć znaczenie określonej potrzeby psychicznej i związanych z nią niejednokrotnie stanów ducha. Rozeznanie znaczenia potrzeby w życiu człowieka jest możliwe tylko poprzez transcendencję, czyli spojrzenie z innej niż własna perspektywy na osobiste, subiektywne doświadczenie¹³⁵.

Transcendentny wymiar relacji wskazuje na ich trynitarny charakter. Jak zaznacza F. Imoda, ta prawda teologiczna uzupełnia tutaj tezy psychologiczne o dojrzewaniu i przechodzeniu od relacji diadycznych do trójstronnych. Wymiar relacji edypalnych i preedypalnych można bowiem traktować zarówno w odniesieniu do elementu naturalnego, jak i do elementu transcendentnego¹³⁶. W tym znaczeniu relacja interpersonalna jest postrzegana jako miejsce szukania wyższej miłości, szukania prawdziwego Dobra i dlatego będzie ona sferą dążenia do wymiaru dojrzalszego, czyli trójstronnego (edypalnego). Innymi słowy, relacja małżeńska powinna przechodzić od związku dwojga ludzi i ich wzajemnej dwustronnej miłości do relacji, w której obecny jest jakiś „trzeci”. W wizji chrześcijańskiej tym trzecim jest Duch Św.¹³⁷

W tym kontekście C.M. Martini pisze o komunikacji w sensie trynitarnym i wskazuje na potrójny ludzki proces: milczenia (Ojciec), słowa (Syn) i komunikacji (Duch). Dlatego też dialog pomiędzy antropologią chrześcijańską a psychologią wpływa na sposób interpretowania komunikacji międzyludzkiej¹³⁸. Każda zatem relacja ustalająca się wyłącznie lub w większej części według modelu diadycznego

¹³⁴ Zob. tamże, s. 106.

¹³⁵ Zob. tamże.

¹³⁶ Rozwój relacji interpersonalnych jest często opisywany, zwłaszcza w różnych modelach psychologii głębi, w postaci schematu i zbioru pojęć preedypalnych (dualnych) i schematu relacji edypalnych, czyli trójstronnych. Przejście od pierwszego do drugiego jest zazwyczaj postrzegane jako krok w stronę dojrzałości i wzrostu. Zob. F. Imoda, *Lo sviluppo della relazione come contributo al discernimento*, dz. cyt., s. 143. Nie wdając się w szczegóły dotyczące faz rozwojowych i tzw. kompleksu Edypa, z perspektywy naszej pracy istotne jest to, iż dziecko w tym okresie nabywa umiejętności przeżywania siebie w relacji do dwóch innych osób równocześnie (rodziców). Pojawia się zdolność do odróżniania swojego wyobrażenia od tego, co myślą inni. Pozwala to na większy dystans i krytycyzm w stosunku do własnej wyobraźni. Pojawia się także zdolność do przeżywania zróżnicowanych uczuć wobec różnych cech rodziców bez obawy ich utraty. Zob. A. Kokoszka, *Psychoanalityczne ABC*, dz. cyt., s. 56-57. Przeciwnieństwem jest wcześniejsza faza preedypalna, w której istnieje fuzja i symbioza z jednym rodzicem, najczęściej z matką, oraz trudności z oddzieleniem własnego świata psychicznego od drugiej osoby. Identyfikacja polega także na trudności w przeżywaniu i dopuszczaniu do siebie odmiennych stanów emocjonalnych osoby, z którą jednostka się identyfikuje. Zob. N. Cameron, *Personality Development and Psychopathology*, dz. cyt., s. 66-67.

¹³⁷ Zob. F. Imoda, *Lo sviluppo della relazione come contributo al discernimento*, dz. cyt., s. 143.

¹³⁸ Zob. C.M. Martini, *Il lembo del mantello*, dz. cyt. Podają za: F. Imoda, *Odkryj w sobie tajemnicę*, dz. cyt., s. 158.

(preedydalnego) charakteryzuje się w jakimś stopniu niedojrzałością i pewnego rodzaju redukcją. Dopiero całkowite otwarcie się na trzeciego, na Ducha daje możliwość przeżywania w pełni swojego powołania i jest wcieleniem rzeczywistości powołania osoby¹³⁹.

Otwartość na drugiego, prawidłowa komunikacja z nim w relacjach bliskich jest owocem autotranscendencji teocentrycznej. Wskazuje to na fakt, iż chrześcijanin potrafi koncentrować się na drugim człowieku, kochać go sercem zmienionym przez miłość Boga. Takie przesłanie jest zawarte w myśli św. Pawła. Kiedy pisze on o agape, nie powołuje się na swoje przymioty, ale bardziej koncentruje się na łasce Boga i jej działaniu w człowieku. To ona bowiem sprawia, że człowiek może wytworzyć agape (zob. 2 Kor 3,3.6)¹⁴⁰. Dla św. Pawła bowiem chrześcijanie są całkowitymi altruistami, ponieważ chcą czynić to, co czynił Chrystus. Dlatego też przekraczanie siebie jest jednocześnie wezwaniem do ofiarowania siebie innym:

„A Pan niech pomnoży liczbę waszą i niech spotęguje waszą wzajemną miłość dla wszystkich, jaką i my mamy dla was; aby serca wasze utwierdzone zostały jako nienaganne w świętości wobec Boga, Ojca naszego, na przyjście Pana naszego Jezusa wraz ze wszystkimi Jego świętymi” (1 Tes 3,12-13).

3.2.1.2.2. Komunikacja zewnętrzna za pomocą słowa

Systemy oparte na ocenie intrapsychicznej mają znaczący wkład w opis funkcjonowania osoby – w tym znaczeniu, iż przedstawiają, co dzieje się w człowieku w jego zetknięciu się z nowym środowiskiem, w interakcji z drugim człowiekiem. Wydaje się jednak istotne podkreślenie dwóch elementów. Z punktu widzenia indywidualnego, starając się zrozumieć osobę, jej życie, nie można oprócz historii życia jednostki nie wziąć pod uwagę aktualnego kontekstu: pragnień, potrzeb, wartości, dokonywanych wyborów itp.

Drugim ważnym elementem jest fakt, iż każda osoba pozostaje częścią jakiegoś układu, społeczności, np. rodzinnej, małżeńskiej itp. Oznacza to, iż zachodzi wzajemna relacja, oddziaływanie pomiędzy osobą a innymi osobami żyjącymi i wpływającymi na jednostkę. Dlatego niezwykle istotne jest zwrócenie uwagi na kontekst relacyjny, na to, co się dzieje pomiędzy jednostką a drugim człowiekiem¹⁴¹.

¹³⁹ Zob. F. Imoda, *Lo sviluppo della relazione come contributo al discernimento*, dz. cyt., s. 144. Por. „W przeciwieństwie do konfliktów trójkątnych, wynikających z funkcjonowania w świecie, w którym jesteśmy zależni od innych, jednocześnie zdając sobie sprawę, że mają oni (inni) swoje własne potrzeby i wykluczające nas relacje z innymi ludźmi, diadyczne konflikty zwykle dotyczą wzlotów i upadków związanych z zależnością samą w sobie, bez odnoszenia się do osób trzecich” (E. Caligor, O.F. Kernberg, J.F. Clarkin, *Podręcznik psychoterapii psychodynamicznej w patologii osobowości z wyższego poziomu*, tłum. A. Sieniawska, Kraków 2017, s. 69).

¹⁴⁰ Zob. S. Lyonnet, *Amore del prossimo. Pienezza della Legge, alla luce delle interpretazioni dei Padri*, „Rassegna di Teologia” 15 (1974), n. 4, s. 247. Por. T.J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul*, dz. cyt., s. 142-147.

¹⁴¹ Zob. S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale*, dz. cyt., s. 198-199.

Jak wskazuje Lyman C. Wynne, matryce afektywne (o których wspominaliśmy wcześniej) mogą także służyć do wyjaśnienia komunikacji i relacji rodzinnej. Autor nazywa to „epigenezą systemu relacji”. Matryce bowiem mają charakter intrapsychiczny i relacyjny. W sytuacji rodzinnej i małżeńskiej – poprzez dzielenie się swoimi spostrzeżeniami, uczuciem, zwracanie uwagi na drugą osobę i jej problemy – element wewnętrzny zostaje niejako „wzbogacony”, uzupełniony o komunikację zewnętrzną, która pozwala na zobaczenie i zrozumienie punktu widzenia drugiej osoby i przyjęcia go do wiadomości. Prowadzi to w następnej kolejności do wymiany wzajemnej i relacyjnej. Mamy tu do czynienia z etapem wzajemnego pogłębienia zażyłości, szczególnie w konfrontacji z problemami dnia codziennego. Wzajemność prowadzi na końcu do indywidualizacji rozumianej jako sfera między bliskością a indywidualnością¹⁴². Zachodzi tutaj wzajemna zależność świat zewnętrzny – reakcyjność zewnętrzna. Z jednej strony bowiem bliskość i przywiązanie, ustalenie trwałej relacji afektywnej konieczne są, aby mogła zaistnieć prawidłowa komunikacja. Z drugiej – prawidłowa komunikacja, ustalanie wspólnych celów i rozumienie przekazu współmałżonka, dziecka itp. stanowią podstawę do zaistnienia bliskiej i zażyłej relacji¹⁴³.

W komunikacji międzyludzkiej na poziomie zewnętrznym (a takim się zajmujemy w tym paragrafie) są używane rozmaite środki, aby wyrazić stany wewnętrzne osoby zaangażowanej w dialog, np. gesty, mimika, postawa ciała itp. Wydaje się jednak, że na poziomie świadomym głównym instrumentem komunikacyjnym jest słowo. Słowo zawsze jest wypowiedziane w jakimś kontekście, zatem oprócz treści zawiera zabarwienie emocjonalne i symboliczne, które pozostaje uwarunkowane osobowością, kontekstem sytuacyjnym, typem relacji itp.¹⁴⁴

W relacji bliskiej i zażyłej, a taką na pewno powinna być relacja małżeńska, spotkanie musi żywić się słowem. Brak słów w spotkaniu małżonków może prowadzić do dwuznaczności. Słowo jednak powinno wyrażać pragnienie relacji i dialogu. Podstawową kwestią jest, aby słowo mówione do kogoś wyrażało coś z własnego życia wewnętrznego jednostki w sposób zrozumiały i dostępny dla drugiego człowieka. Słowa ponadto muszą być dostosowane do sytuacji i aktualnego momentu życia dwojga ludzi. Z tego płynie bardzo istotny wniosek – nie tylko słowo powinno być zestrojone z teraźniejszym położeniem, potrzeba także, żeby ten, kto je wypowiada, przyswoił sobie daną sytuację. Człowiek, wypowiadając słowo do osoby ukochanej, powinien mówić to, co odsłania jego sposób rozumienia, przeżywania, doświadczania aktualnego momentu, w jakim się oboje znaleźli. Jest to swoistego rodzaju transcendencja, kiedy człowiek identyfikuje się z tym, co mówi, a jego słowo staje się darem dla drugiej osoby¹⁴⁵.

¹⁴² Zob. L.C. Wynne, *The Epigenesis of Relational Systems. A Model for Understanding Family Development*, „Family Process” 23 (1984), no. 3, s. 297-318.

¹⁴³ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 223.

¹⁴⁴ Zob. L.S. Kubie, *Neurotic Distortion of the Creative Process*, Toronto 1961, s. 23.

¹⁴⁵ Zob. G. Colombero, *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*, Torino 1987, s. 44-45. Por. A. Cencini, *Komunikacja międzyludzka*, dz. cyt., s. 85-86.

Mówiąc coś od siebie, człowiek daje coś z siebie. Słowo w tym przypadku łączy się z życiem małżonka, bliskiej osoby itp. W tym znaczeniu jest wynalazkiem człowieka i charakterystycznym tylko dla niego wytworem. Za pośrednictwem słów tworzy się relacje żywe, bliskie i prawdziwe. W dialogu istnieją dwie lub więcej osoby, które są razem za pomocą słów. Słowa bowiem towarzyszą człowiekowi od rana do wieczora. Jak pisze Giuseppe Colombero: „Jesteśmy naszymi słowami”¹⁴⁶. Każda zatem wypowiedź jest jednocześnie ujawnianiem siebie, każde słowo można zrozumieć jako wyznanie, a każde stwierdzenie jest pokazaniem w miniskali swojej osobowości. Takie ujawnianie siebie odbywa się mniej lub bardziej świadomie, lecz pozostaje elementem niezbędnym do zaistnienia relacji bliskiej i zażyłej¹⁴⁷.

Komunikowanie, rozmowa jest udzielaniem siebie, pokazywaniem jedynej w swoim rodzaju, oryginalnej perspektywy postrzegania świata. Wynika to z jedyności, wyjątkowości miejsca historycznego, w jakim podmiot się znajduje, oraz z pozahistorycznej unikalności samego podmiotu, czyli niepowtarzalności osoby ludzkiej¹⁴⁸. Z takiego punktu widzenia tym, co pozwala na ujawnianie siebie, jest refleksyjna świadomość. Możliwość bowiem oceny racjonalnej stanowi istotny element warunkujący prawidłową komunikację i rozumienie przekazu drugiej osoby. Dzieje się tak, gdyż człowiek posługuje się słowami, które zawierają czasem bardzo wiele treści. Mogą być one poznane jedynie wskutek zdolności do abstrahowania, która pozwala dostrzec znaczenie określonych wyrażenia poza konkretnym polem postrzegania. Człowiek dzięki świadomości refleksyjnej może wypracować nazwy ogólne, ale także dostrzec bezpośrednio relacje między poszczególnymi wyrażeniami, to znaczy poza konkretnym polem postrzegania. Relacje te są wyrażane przede wszystkim w sądach (u L.M. Rulli będzie to ocena racjonalna), które stanowią charakterystyczną właściwość człowieka¹⁴⁹.

Istotną kwestią w komunikacji słownej jest branie pod uwagę przede wszystkim dobra relacji w małżeństwie, a nie dobra poszczególnych w niej osób. Z tej perspektywy ważne jest nie tyle odnoszenie się do tego, co kryje się we wnętrzu drugiej osoby, ale do jej zaangażowania i wkładu w *my*. Komentując bowiem zachowania czy też działania współmałżonka, jego myśli, wnętrza, można popełnić błąd, nie mając dostatecznej wiedzy o nich, o sytuacji lub nie znając do końca motywów działania drugiego. Jednostka natomiast może dzielić się swoim przeżyciem więzi, przeżywaniem *my* i tego, jak druga strona na tę więź wpływa: „W perspektywie wspólnej relacji moja wypowiedź nie odnosi się do meritum wypowiedzi drugiej osoby ani tego, co kryje się we wnętrzu tej osoby, wypowiedź nawiązuje do wkładu, jaki ona wniosła w «my»”¹⁵⁰.

¹⁴⁶ G. Colombero, *Dalle parole al dialogo*, dz. cyt., s. 5.

¹⁴⁷ Zob. F. Schulz von Thun, *Sztuka rozmawiania*, t. 1: *Analiza zaburzeń*, dz. cyt., s. 99.

¹⁴⁸ Zob. S. Judycki, *Tajemnica komunikacji pomiędzy osobami*, dz. cyt., s. 87.

¹⁴⁹ Zob. J.M. Dołęga, *Znak, język, symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991, s. 121. Por. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 122-124.

¹⁵⁰ A. Manenti, *Żyć razem*, dz. cyt., s. 170.

Działania zatem w tym przypadku służą wyrażeniu tego, jak jedna i druga strona odbiera wkład partnera w relację. Dlatego wypowiedź współmałżonka lub współmałżonki, nawet jeśli nie jest obiektywna, posiada swoją wartość, gdyż ujawnia jakość tworzonej aktualnie więzi i relacji. Istotne jest jednak, aby pamiętać (co jest głównym i fundamentalnym założeniem antropologii powołania chrześcijańskiego), że szczerść partnera na temat obecnej sytuacji w relacji musi być weryfikowana na drodze osobistego rozwoju, w którym mogą pomóc kompetentne osoby¹⁵¹. Dlatego otwartym problemem pozostaje koncentrowanie się nie tylko na postawie jednej osoby, lecz na więzi czy relacji, jaka jest pomiędzy dwojgiem osób. Dlatego dar i obdarowywanie stanowi zaproszenie do odpowiedzi. Z punktu widzenia komunikacji język daru musi być zrozumiały, by druga osoba mogła go pojąć i nań odpowiedzieć. Ocena trafności dokonywania wyborów co do dawania okazuje się więc uwarunkowana umiejętnością trafnego odczytywania reakcji drugiej osoby¹⁵².

Z drugiej strony proces komunikowania i odbioru przekazu jest procesem związanym ze stopniem spójności i wolności od wewnętrznych konfliktów itp. Z perspektywy antropologii można powiedzieć, iż zdolność budowania odpowiednich komunikatów jest uzależniona od tego, który wymiar dominuje w osobowości. Każde bowiem zachowanie zewnętrzne jest wyrazem funkcjonowania wnętrza. To samo dotyczy odczytywania komunikatów drugiej osoby, które wzbudzają w jednostce określone odczucia, pragnienia, reakcje, opory itp.

Tak więc słowo jest darem tylko wtedy, kiedy komunikuje i odkrywa prawdę o człowieku w określonym położeniu. Jak jednak wskazuje A. Cencini, chodzi o taką postawę, która uzdalnia do „czytania” i rozumienia pojedynczych sytuacji i wydarzeń (w historii własnego życia) jako miejsca objawiania się Boga, ukazującego szczególne rysy swego oblicza w małej i ograniczonej przestrzeni życia człowieka. Chodzi bowiem o serce, które zdolne będzie przeżywać swoją wiarę jako źródło znaczenia, jako kryterium lektury tego, co się przeżywa i czego doświadcza¹⁵³.

Tylko w taki sposób można rozumieć siebie w określonej sytuacji i być darem dla drugiego, a także wyrażać ten fakt w dialogu poprzez słowo.

¹⁵¹ Zob. tamże, s. 172.

¹⁵² Zob. K. Wojaczek, *Małżeństwo. Doświadczenie obdarowania*, Opole 2001, s. 14-15.

¹⁵³ Zob. A. Cencini, *Drzewo życia*, dz. cyt., s. 131. Znamienne są w tym kontekście słowa Romano Guardiniego: „To, jak uboga jest nasza kultura religijna, może stać się dla nas przerażająco jasne, jeśli zastanowimy się, jak mało jesteśmy wprawieni w rozumieniu Boga, wychodząc od naszego życia, albo w rozumienie tego życia, biorąc za punkt wyjścia Jego kierownictwo. Egzystencja chrześcijańska powinna przecież oznaczać, że jesteśmy podtrzymywani nie tylko przez przekonanie teoretyczne, ale przez żywą świadomość, że On kieruje naszym życiem. Jednak wówczas każde wydarzenie zawierałoby samoobjawienie się Boga i właśnie w taki sposób poznanie nas samych” (R. Guardini, *Accettare se stessi*, Brescia 1992, s. 32-33, cyt. za: A. Cencini, *Drzewo życia*, dz. cyt., s. 132).

3.2.2. WPLYW NIEŚWIADOMOŚCI NA POSTAWY W RELACJACH

Nieświadomość, chociaż pojawia się jako siła psychiczna i może mieć duży wpływ na działania jednostki, nie musi być znakiem obecności patologii w człowieku. L.M. Rulla opiera się w tym względzie na badaniach autorów wskazujących obecność nieświadomości w normalnych sytuacjach rozwojowych i życiowych¹⁵⁴. Nieświadomość jest zatem elementem aktywnym w psychice człowieka i może mocno oddziaływać na jego działania. Jej obecność może więc być wyraźna u osób normalnych, jak również powodować zachowania, które mają charakter patologii¹⁵⁵.

L.M. Rulla, omawiając kwestię nieświadomości, cytuje także K. Wojtyłę, który wskazuje, że istnieją w człowieku dynamizmy będące przeciwieństwem statyczności. Stanowią one wewnętrzną siłę, która aktywizuje człowieka do działania, siłę, która działa efektywnie w człowieku¹⁵⁶. W swojej refleksji na temat powyższych dynamizmów Wojtyła stwierdza, iż nie wszystko w działaniu może poddawać się refleksji jako takiej. Wystarczy np. wspomnieć o reakcjach wegetatywnych ciała ludzkiego. Nie wszystko zatem można uchwycić za pomocą rozumowego myślenia. To, co jest dostępne dla świadomości, należy do sfery psychoemocjonalnej, natomiast sfera wegetatywna, somatyczna jest niedostępna dla świadomości¹⁵⁷.

Wpływ konfliktów nieświadomych przejawia się m.in. tym, iż osłabia się bez wyraźnych przyczyn zewnętrznych oddziaływanie łaski nadnaturalnej, zmniejsza się dążenie człowieka do transcendencji i realizowania wartości obiektywnych. To zaś odbija się bezpośrednio na sposobie i jakości relacji interpersonalnych¹⁵⁸. Dzieje się tak najpierw poprzez presję niespójności i konfliktów nieświadomych, które są przenoszone

¹⁵⁴ Zob. H. Kohut, *The Analysis of the Self*, dz. cyt.; P. Kline, *Fact and Fantasy in Freudian Theory*, London 1972; J.E. Gedo, A. Goldberg, *Models of the Mind*, dz. cyt.; H. Kohut, *The Restoration of the Self*, New York 1977; O.F. Kernberg, *Internal World and External Reality. Object Relations Theory Applied*, New York 1980.

¹⁵⁵ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 76-77.

¹⁵⁶ Zob. K. Wojtyła, *The Acting Person*, dz. cyt., s. 86. Podaję za: L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 99.

¹⁵⁷ Zob. K. Wojtyła, *The Acting Person*, dz. cyt., s. 60. Podaję za: L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 99.

¹⁵⁸ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 155. L.M. Rulla w swoich pracach rozróżnia kilka poziomów nieświadomości, co ma znaczenie w opisywaniu ograniczeń odnośnie do możliwości realizacji autotranscendencji. Istnieje zatem świadomość, która stanowi pole świadome człowieka, dotyczące jego życia i otaczających go przedmiotów. Obejmuje ono zatem to wszystko, co jest bezpośrednio dostępne dla świadomego ja. Podświadomość z kolei dotyczy pola doświadczenia psychicznego, które nie jest obecne w aktualnej świadomości i nie może być dobrowolnie przywoływane. Podświadomość L.M. Rulla dzieli na przedświadomość i nieświadomość. Przedświadomość zawiera treści psychiczne, które na co dzień nie są dostępne w psychice osoby. Mogą one zostać jednak przywołane do świadomości za pomocą zwykłych środków, takich jak: refleksja, retrospekcja, medytacja, rachunek sumienia. Nieświadomość obejmuje zaś te treści, które mogą być przywoływane do świadomości tylko za pomocą specjalnych środków profesjonalnych, np. psychoterapii. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 214. Por. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 40-41.

na relacje. Powoduje to następnie przyjmowanie określonych postaw przypodobania się i identyfikacji realizujących subiektywne potrzeby osoby, a nie obiektywne wartości.

3.2.2.1. Wpływ niespójności psychicznych na przeżywanie relacji z bliską osobą

Spójność i niespójność można rozpatrywać na poziomie społecznym, indywidualnym lub kulturowym. Punktem wyjścia w antropologii powołania chrześcijańskiego jest indywidualna dynamika danej osoby w kontekście elementów społecznych i kulturowych. Innymi słowy, spójność i niespójność można zdefiniować jako zachowanie jednostki, znajdującej się w określonej sytuacji społecznej, pod wpływem świadomych i nieświadomych potrzeb. Zachowanie to jest zgodne lub nie z deklarowanymi wartościami obiektywnymi¹⁵⁹.

L.M. Rulla wskazywał na potrzebę dostrzegania stopnia i poziomu zarówno spójności, jak i niespójności. Zagadnienie to jest przezeń rozpatrywane na płaszczyźnie dialektyki, czyli rozbieżności i napięcia, jakie istnieją pomiędzy tym, co człowiek deklaruje, a tym, co robi i wykonuje. Pierwszy ważki poziom stanowi tu różnica, jaka zachodzi pomiędzy deklarowanymi wartościami, czyli *ja* idealnym, a *ja* aktualnym, czyli postawami. W znaczący sposób bowiem stopień rozziwu między tym, co jest deklarowane, a tym, co wykonywane, widać w relacji z drugim człowiekiem. Następnym poziomem istotnym dla jakości spójności i niespójności jest różnica między *ja* jawnym a *ja* ukrytym. Pokazuje ona bowiem stopień poznania samego siebie, który z kolei wpływa na sposób odniesienia do świata zewnętrznego¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 59.

¹⁶⁰ Zob. tamże, s. 87. Model autotranscendencji zakłada istnienie czterech typów spójności lub niespójności wewnątrzpsychicznych, które bazują na relacjach wartości docelowych i pośrednich, postaw i potrzeb. L.M. Rulla przyjmuje *a priori*, że wartości jako takie są zawsze deklarowane i świadome. W tym miejscu zostaną wymienione rodzaje niespójności (spójności i ich rodzaje zostaną wskazane w następnym rozdziale). Niespójność psychiczna powstaje wówczas, kiedy nieświadoma potrzeba jest przeciwstawna do wartości, ale nie do postaw. Osoba zatem deklaruje wartości i na zewnątrz może je wyrażać w postawach, ale wewnątrz powstaje napięcie, rozgoryczenie lub inne stany, które są niejako w konflikcie z tym, co dany człowiek robi i co głosi. Wewnątrz zatem pozostaje on w niezgodzie z tym, co czyni i co deklaruje, np. zapewnia o chęci pomagania i rzeczywiście przejawia ją w postawach, ale wewnątrz, świadomie lub nie, odczuwa dystans do pomocy drugiemu. Niespójność psychiczna w sensie międzyosobowym oznacza brak zaspokojenia potrzeb, chociaż inne osoby mogą doceniać i szanować wartości oraz postawy jednostki. Niespójność społeczna natomiast powstaje wtedy, gdy potrzeba nieświadoma pozostaje w konflikcie z wartościami, zaś sama postawa wyraża tę potrzebę (np. zależności uczuciowej, którą ktoś realizuje w swoich postawach). Jest to niespójność zarówno psychologiczna, jak i społeczna. Niespójność społeczna oznacza, że jednostka jest zaspokojona przez drugiego człowieka w sensie wartości, ale nie postaw i potrzeb. Osoba, która prezentuje ten typ niespójności, jest także niespójna psychologicznie (jej potrzeby są sprzeczne z deklarowanymi wartościami). Różnica polega na tym, iż w niespójności społecznej występuje rozbieżność między postawami zewnętrznymi a świadomie przyjętym i wyznawanym przez osobę systemem wartości. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 17-18; L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 117. Dla potrzeb naszej pracy będziemy stosowali określenie „niespójność” w sensie ogólniejszym, nie precyzując, o jaki rodzaj niespójności chodzi, gdyż nie wydaje się, aby miało to znaczący wpływ na omawiane przez nas kwestie.

Z powyższych założeń wynika kilka czynników decydujących o sposobie, w jaki osoba niespójna wchodzi w związki i relacje z bliskimi. Niespójność ma zasadnicze znaczenie dla trwałości relacji i wytrwania w wyborze, jakiego dokonuje człowiek. Wskazuje na to Daniel Katz, który zauważa, iż czasem w celu polepszenia własnego komfortu osoby uciekają się do kompromisów, wskutek czego unikają wewnętrznego napięcia. Pomimo to powyższa sytuacja sprawia, iż niespójności wiążą się z preferowaniem rozwiązań krótkoterminowych i doraźnych. Tego rodzaju rozstrzygnięcia kompromisowe istnieją, kiedy cel długoterminowy jest nieokreślony lub występują trudności z jasnym jego ocenieniem. Kompromis, według D. Katza, pojawia się przy niskim poziomie wartości moralnych jednostki¹⁶¹. Według modelu antropologii powołania chrześcijańskiego niespójności na różnych poziomach oddziałują zasadniczo na sposób realizacji swojego powołania, zwłaszcza w kwestii wytrwałości w zakresie obranych celów i ideałów. Zyskuje to szczególne znaczenie wtedy, kiedy jednostka ma niedostateczną świadomość swoich potrzeb, co jest przyczyną ich wpływania na motywacje osoby do działania i wyboru określonego partnera życiowego¹⁶². Niedostatek świadomości własnych potrzeb powoduje nieświadome poszukiwanie osoby, która może je zaspokoić. Obecność innych zaspokaja lub frustruje jednostkę, choć ona sama nie rozumie, dlaczego tak się dzieje. Innymi słowy, osoba wchodzi w relacje ze swoim światem intrapersonalnym, w określone relacje interpersonalne, które „zaspokajają” jej niespójności, i może chwilowo poczuć gratyfikację i brak napięcia¹⁶³.

Nieświadome poszukiwanie gratyfikacji u drugiej osoby nie powoduje zmiany nastawienia czy postępowania człowieka. Z badań własnych oraz obserwacji klinicznych¹⁶⁴ L.M. Rulla wyciągnął wnioski, iż jednostki niespójne nie zmieniają swojego postępowania – niezależnie od tego, czy znajdują się w relacjach z osobami zaspokajającymi ich potrzeby czy z osobami, które tych potrzeb nie zaspokajają. Pod wpływem wewnętrznych konfliktów osoby niespójne pozostają zamknięte na możliwość zmiany swojego nastawienia i przez to postaw. Jedyną różnicę zaobserwowano w odniesieniu do wytrwałości. Osoby niespójne bowiem mogą nie zmieniać swojej motywacji, ale zewnętrznie trwają w relacji z drugą osobą, gdyż ich potrzeby są zaspokojone i czują się gratyfikowane¹⁶⁵. Niespójności, jakie istnieją w człowieku pod

¹⁶¹ Zob. D. Katz, *Consistency for What? The Functional Approach*, w: *Theories of Cognitive Consistency*, dz. cyt., s. 179-199.

¹⁶² Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 18.

¹⁶³ Zob. S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt., s. 54-55.

¹⁶⁴ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 128 [tab. wyników].

¹⁶⁵ Zob. tamże, s. 133. Podobnie wnioski odnośnie do relacji w grupie zauważyli w swojej pracy Morton A. Lieberman, Irvin D. Yalom, Matthew B. Miles. Ich badania dotyczyły zdrowych osób uczestniczących w spotkaniach grup edukacyjnych. Autorzy zwrócili uwagę na fakt, że „to, co osoba przynosi ze sobą w momencie spotkania z grupą, wskazuje, jaki rodzaj doświadczenia będzie miała ta osoba z grupą” (M.A. Lieberman, I.D. Yalom, M.B. Miles, *Encounter Groups. First Facts*, New York 1973, s. 334 [tłum. własne]). Według Liebermana, Yaloma i Miles’a sposób korzystania z grupy i późniejsze doświadczenia uczestników nie są wynikiem interakcji lub nowej wiedzy nabytej w czasie spotkań grupowych. Istotniejsze pozostają raczej doświadczenia uwarunkowane pierwszym wyobrażeniem o grupie i jej uczestnikach. Stopień uzyskania wglądu jest zaś połączony z obrazem grupy

wpływem konfliktów nieświadomych, można porównać do sytuacji powtarzania pewnych schematów mentalnych i tych samych zachowań, które często są zakorzenione w przeszłości. Działanie nieświadomości prowokuje do poszukiwania rozwiązań natychmiastowych i interpretacji rzeczywistości w sposób spontaniczny i bezrefleksyjny. Nieświadome konflikty wywołują myślenie i decyzje automatyczne i schematyczne, niedostosowane do potrzeb aktualnej chwili. Ich wpływ może zatem prowadzić do zatrzymania się w rozwoju (fiksacji), co polega na sięganiu przez człowieka do tego samego poziomu rozwiązań i zachowań¹⁶⁶.

Brak spójności może skutkować także tym, iż osoby, kiedy wchodzi w interakcje i bliskie związki, mogą nieświadomie tworzyć koalicję przeciwko wzrostowi – nawet jeśli pierwotnym celem jest bycie razem i dążenie do obopólnego rozwoju. Taka defensywna koalicja może wynikać z postaw obronnych pochodzących z osobowości osób zaangażowanych w relacje. Zatem osoby, które wchodzi w relacje bliskie i zażyłe, mogą tworzyć interakcje, które w jakiejś mierze odzwierciedlają konflikty wewnętrzne jednostek będących w związku¹⁶⁷. Tego rodzaju defensywne relacje współcześnie są określane mianem koluzji. Koluzja z łaciny znaczy tyle, co ‘zagrajmy razem’, a z niemieckiego – ‘zmowa’. Termin „koluzja” pochodzi od połączenia łacińskich słów: *con-* (‘razem’) i *ludere* (‘grać, bawić się, zwodzić’)¹⁶⁸. W przypadku koluzji oboje partnerzy projektują na siebie przeciwne, nie akceptowane aspekty własnej tożsamości oraz identyfikują się z projekcjami drugiej strony. Innymi słowy, koluzja polega na komplementarnym współdziałaniu mechanizmów identyfikacji projekcyjnej¹⁶⁹. Osoba projektuje na drugą osobę swoje wewnętrzne konflikty i skłania ją, by zachowywała się w taki sposób, aby było to zgodne z własnymi nieświadomymi wyobrażeniami pierwszej. W sytuacji bliskiego związku i więzi rodzinnej mamy tu do czynienia z koncepcją pewnej nieświadomej umowy będącej wynikiem konfliktów wewnętrznych, niezaspokojonych potrzeb, toksycznych uwarunkowań osób zaangażowanych w bliską relację. Jest to rodzaj patologicznej, nieświadomej zmowy¹⁷⁰.

i stosunkiem do niej. W prezentowanej zatem koncepcji owoce interakcji grupowej i zmiana byłyby bardziej – niż od doświadczenia grupowego uczestników – uzależnione od ich wyobrażeń i zdolności do dialogowania z obrazem grupy. Zob. tamże.

¹⁶⁶ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 270-271.

¹⁶⁷ Zob. A. Manenti, *Życie razem*, dz. cyt., s. 43.

¹⁶⁸ Zob. F.B. Simon, H. Stierlin, *Słownik terapii rodzin*, tłum. M. Przyłipiak [i in.], Gdańsk 1998, s. 127. Podaję za: D. Kunczewicz, *Koluzja w bliskim związku*, „Pedagogika. Badania, dyskusje, otwarcia” 7 (2016), s. 49.

¹⁶⁹ Mechanizm obronny identyfikacji projekcyjnej oznacza, że „części *self* i obiektów wewnętrznych ulegają odszczepieniu i wyprojektowaniu na obiekt zewnętrzny, który zostaje utożsamiony z odszczepioną częścią, a równocześnie zostaje przez tę część zawłaszczony i kontrolowany” (B.E. Moore, B.D. Fine, *Teoria Klein*, w: ciż, *Słownik psychoanalizy*, dz. cyt., s. 339).

¹⁷⁰ Zob. A. Manenti, *Życie razem*, dz. cyt., s. 58.

Jürg Willi definiuje koluzję jako nieujawnioną, nieświadomą grę partnerów, której podstawą jest ten sam nie rozwiązany konflikt podstawowy między częścią osobowości progresywną (dojrzałą, dorosłą) oraz regresywną (nieodjrzałą, dziecięcą)¹⁷¹.

Mechanizm koluzji w małżeństwach zaczyna się od bardzo silnego i głębokiego przekonania każdego z małżonków co do swoich racji i wagi preferowanych sposobów przeżywania wspólnej rzeczywistości relacji małżeńskiej. Przeświadczenie to jest zazwyczaj związane z faktem, iż osoba nie potrafi rewidować własnego stylu myślenia, działania. Nie jest gotowa, aby zdystansować się od swego subiektywnego punktu widzenia. Efektem jest zachowywanie pozycji obronnej, co służy usprawiedliwieniu własnej opinii i projekcji powstałych trudności na zewnątrz. Powstaje więc błędne koło polegające na tym, iż jedna osoba prowokuje nieświadomie drugą osobę do określonego działania, które z kolei utwierdza tę pierwszą w przekonaniu o słuszności jej decyzji i poglądów¹⁷².

3.2.2.2. Przyjmowanie postaw w relacjach

W poprzednim paragrafie mogliśmy się zorientować, iż osoba nie reaguje na drugą osobę w sposób obiektywny, czyli nie koncentruje się na rzeczywistości przedmiotowej, gdyż decydującym czynnikiem interakcji i relacji jest znaczenie, jakie sama nadała obiektowi. Dlatego też w związkach osoby niespójnej następuje przypisywanie subiektywnej treści relacji i drugiej osobie. Jest ono dyktowane własną dynamiką intrapsychiczną jednostki. Tendencja ta może prowadzić do przekształcenia rzeczywistości, co może oznaczać w praktyce postrzeganie drugiego człowieka w zgodzie z tym, czego dana osoba by chciała albo czego się obawia. Własne doświadczenie i historia życia jednostki rzutuje bowiem na jej sposób patrzenia i spostrzegania rzeczywistości zewnętrznej i drugiego człowieka. Dzieje się tak, ponieważ każdy ma własny, oryginalny i jednostkowy sposób reagowania na środowisko, co jest wynikiem jego osobowości i zdolności do jej poznania¹⁷³.

W związku z powyższym istotne jest pytanie, na co osoba zwraca większą uwagę i za czym podąża – czy za świadomymi wartościami, czy za nieświadomymi potrzebami. Im silniejsza jest bowiem potrzeba w człowieku lub lepiej zinternalizowana wartość, tym większa spostrzegawczość percepcyjna uzdolniająca jednostkę do uchwycenia tego, co nawet słabo łączy się z nimi w drugim człowieku. Dlatego ktoś, kto zostanie oceniony pozytywnie, będzie postrzegany w sposób bardziej idealistyczny, akceptujący, z pominięciem wszelkiego rodzaju niedoskonałości, wad, braków itp. Podobnie gdy osoba nie przedstawia dla kogoś znaczenia, będzie ona postrzegana z

¹⁷¹ Zob. J. Willi, *Związek dwojga. Psychoanaliza pary*, tłum. M. Szewcow-Szewczyk, Warszawa 2014, s. 79-80. Por. także, *Terapia pary. Wprowadzenie do analitycznej terapii par, zastosowanie koncepcji koluzji w terapii pary, kształtowanie relacji w trójkącie terapeutycznym*, tłum. M. Szewcow-Szewczyk, Warszawa 2012, s. 16-20.

¹⁷² Zob. A. Manenti, *Życ razem*, dz. cyt., s. 57-58.

¹⁷³ Zob. A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt. s. 169-174.

podkreśleniem negatywnych cech albo zachowań. Właściwości zatem przypisane bodźcom są zdolne zmienić postrzeganie człowieka. Jeżeli ktoś lub coś ma dla osoby znaczenie, będzie ona przejawiać tendencję do przeceniania tego kogoś lub rzeczy. Jeśli jest odwrotnie – wówczas może pojawić się skłonność do niedoceniań osoby bądź rzeczy¹⁷⁴.

Opisując postawy i proces ich zmian w relacjach międzyosobowych, L.M. Rulla i jego współpracownicy sięgnęli do dwóch autorów zajmujących się psychologią społeczną, Herberta C. Kelmana i M. Rokeacha.

Pierwszy z nich bowiem wskazuje, że relacja jest częścią wyobrażenia siebie. Człowiek, mając wyobrażenie o sobie, również wyobraża sobie, jak wchodzi w relacje i jak je tworzy. Dlatego też jakość postawy jest wypadkową konkretnej sytuacji i jej wpływu na jednostkę oraz osobistych cech danej osoby podlegającej wpływowi środowiska¹⁷⁵. M. Rokeach z kolei zmodyfikował nieco, rozszerzając je, tezy takich autorów, jak: George H. Mead, Ernest R. Hilgard, Charles H. Cooley, C.R. Rogers, Elliot Aronson¹⁷⁶. M. Rokeach w swoich pracach dowodził, iż koncepcja samego siebie zajmuje pozycję centralną w osobowości człowieka i jest dlań o wiele ważniejsza niż wartości i związane z nimi postawy. Obraz siebie zatem, pozytywny lub negatywny, świadomy lub nie, ma silne konotacje emocjonalne. Obejmuje on bowiem, według M. Rokeacha, wszystkie poszczególne i fragmentaryczne poznania siebie, które układają się w całościowy obraz *ja*, zawierający emocjonalne asocjacje związane z określonym, częściowym samopoznaniem. Dysonans lub niezgodności w obrazie siebie samego mogą mieć odzwierciedlenie w postawie i przekładać się na jej zmianę. Dlatego paradoksalnie wartości łatwiej podlegają zmianie niż postawy. Wartości bowiem, zdaniem Rokeacha, są mniej istotne niż obraz samego siebie i związane z nim postawy. Jeśli zatem określone wartości w konkretnej sytuacji są sprzeczne z obrazem samego siebie, człowiekowi będzie łatwiej porzucić lub zmodyfikować wartości, niż zmienić swój obraz siebie, a przez to postawy¹⁷⁷.

Ujmując kwestię w sensie interpersonalnym, L.M. Rulla zauważa, iż tego rodzaju sytuacja bazuje na autorealizacji i jest niewystarczająca do zbudowania trwałego i silnego związku i relacji małżeńskiej. Relacja w tym zakresie jest oparta na

¹⁷⁴ Zob. H.L. Beams, *Affectivity as a Factor in the Apparent Size of Pictured Food Objects*, „Journal of Experimental Psychology” 47 (1954), no. 3, s. 197-200. Por. H. Tajfel, *Social and Cultural Factors in the Perception*, w: *Handbook of Social Psychology*, vol. 3: *The Individual in a Social Context*, dz. cyt., s. 315-394; J.P. Forgas, *Afekt a umysł społeczny – wpływ afektu na strategiczne zachowania interpersonalne*, w: *Umysł społeczny*, dz. cyt., s. 72-76.

¹⁷⁵ Zob. H.C. Kelman, *Processes of Opinion Change*, „Public Opinion Quarterly” 25 (1961), iss. 1, s. 74-77.

¹⁷⁶ Zob. G.H. Mead, *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934; E.R. Hilgard, *Human Motives and the Concepts of the Self*, „American Psychologist” 4 (1949), no. 9, s. 374-382; Ch.H. Cooley, *Two Major Works: Social Organization; Human Nature and the Social Order*, Glencoe 1956; C.R. Rogers, *A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-Centered Framework*, w: *Psychology. A Study of a Science*, vol. 3, ed. S. Koch, New York 1959, s. 184-256; E. Aronson, *Dissonance Theory. Progress and Problems*, w: *Theories of Cognitive Consistency*, dz. cyt., s. 5-27.

¹⁷⁷ Zob. M. Rokeach, *The Nature of Human Values*, dz. cyt., s. 217.

potrzebach indywidualnych jednostki, która stara się za pomocą interakcji zaspokoić to, czego potrzebuje. W takim przypadku relacja jest zagrożona, gdyż człowiek i jego jednostkowe potrzeby są tutaj na pierwszym miejscu. Aspekt interpersonalny jest zatem w tej sytuacji elementem zaspokajającym egocentryczność jednego z partnerów¹⁷⁸.

Według antropologii powołania chrześcijańskiego relacje nie mogą opierać się na zasadach samorealizacji egocentrycznej każdego z partnerów. Wynika to z faktu, że ten sposób patrzenia na relacje podtrzymuje trwały podział między tym, co moje, a tym, co należy do drugiej osoby. W związku z tym istnieje niebezpieczeństwo, iż jakakolwiek forma rezygnacji z siebie lub dla drugiego będzie miała formę albo masochizmu (dla jednostki), albo sadyzmu (dla drugiego)¹⁷⁹.

Proces zmian postaw w relacji z innymi w antropologii powołania chrześcijańskiego jest związany ze stopniem i rodzajem niespójności wewnętrznej danej osoby. Jest on również powiązany z funkcją, jaką pełni postawy w człowieku, a także z nieświadomą korzyścią, jaką osoba za ich pomocą uzyskuje. Funkcja utylitarna i obronna przeważają w sytuacji przypodobania i identyfikacji niezinternalizowanej. Postawy zaś wyrażające wartości i funkcje poznawcze wskazywałyby na internalizację i identyfikację zinternalizowaną. W pierwszym przypadku osoba wykazuje niespójności centralne i nieświadomy rozdźwięk między *ja* idealnym i *ja* ukrytym. Natomiast posiadanie spójności prowadziłyby do wniosku, że osoba prezentuje identyfikację zinternalizowaną lub internalizację (o których będzie mowa w następnym rozdziale)¹⁸⁰.

3.2.2.3. Formy postaw w relacjach

Jak wskazuje L.M. Rulla: „Każda osoba ma pewne dominujące potrzeby (jak również postawy, wartości i zainteresowania), które mogą być z łatwością zaspokajane przez współdziałanie z inną osobą lub grupą, posiadającą określone cechy osobowości: tak więc takie zaspokojenie staje się znaczącym procesem w międzyosobowym przyciąganiu”¹⁸¹.

Proces identyfikacji i przypodobania się jest zdeterminowany przez określone struktury psychiczne. Niespójności psychologiczne i społeczne, które prowadzą do konfliktów wewnętrznych, stymulują osobę do poszukiwania relacji gratyfikujących i dających jej poczucie ważności. Istotne jest także, że proces przypodobania i identyfikacji pozostaje zawsze związany z poczuciem własnej wartości, które w antropologii powołania chrześcijańskiego łączy się nieodzownie z siłą napięcia pomiędzy *ja* aktualnym a *ja* idealnym. Kiedy osoba jest zdominowana lub przeważa w

¹⁷⁸ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 261.

¹⁷⁹ Zob. tamże, s. 263.

¹⁸⁰ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 149-150. Por. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 74.

¹⁸¹ L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 95. Cyt. za: S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt., s. 54.

jej funkcjonowaniu niespójność psychologiczna bądź społeczna, proces uwewnętrzniania, internalizacji jest osłabiony albo zablokowany. Osoba nie może wówczas przyjąć jako własnych wartości obiektywnych, autotranscendentnych. Prowadzi to wówczas do wytworzenia postawy przypodobania się lub identyfikacji gratyfikującej. W modelu antropologii chrześcijańskiej niespójności psychiczne nieświadome i głęboko przedświadome wiodą do postawy przypodobania się. Kiedy osoba wykazuje tego rodzaju niespójności, prowadzą ją one do sytuacji unikania frustracji, niezadowolenia. Osoba poszukuje wtedy raczej aprobaty, zainteresowania, pochwały i nagrody. Wydaje się ponadto, że siła postawy przypodobania jest niejako wprost proporcjonalna do intensywności, z jaką osoba doświadcza swojej niespójności centralnej¹⁸².

Jak wskazują liczne badania, każdy człowiek posiada określone potrzeby, pragnienia, które mogą być zrealizowane poprzez interakcje z innym człowiekiem lub grupą ludzi. Problemem stają się pragnienia nieświadome, powodujące, że szuka się drugiego człowieka pod kątem odpowiednich cech, dzięki którym można będzie doświadczyć gratyfikacji i spełnienia swoich pragnień¹⁸³. Przypodobnie zatem pozostaje najbardziej prymitywnym sposobem wchodzenia w relacje, gdyż jest nastawione na otrzymywanie. Mamy tu do czynienia z postawą zabarwioną egocentryzmem i skoncentrowaną na sobie, w której elementem dominującym jest oczekiwanie, że druga osoba będzie służyć lub dostarczać gratyfikacji. Podobnie można określić przymilne lub gniewne zabieganie o uwagę i zainteresowanie. Osoba w zależności od swoich potrzeb czy chęci osiągnięcia wytyczonego celu będzie przyjmować postawę przyjazną albo ujawniać tendencje do obrażania się, gniewania, oczekując pewnej rekompensaty w postaci spełnienia pragnień, oczekiwań itp. Zachowanie takie może być, według Teresy Rostowskiej, świadome lub nie. Świadome będzie się wiązało z manipulowaniem, natomiast nieświadome ma związek z niedojrzałą i infantylną osobowością¹⁸⁴.

Wskazuje to na często nieświadomy proces szukania gratyfikacji – czy to na poziomie podobieństwa, czy też komplementarności. Carl W. Backman i Paul F. Secord sugerują w swoich badaniach, że o chęci zawiązywania bliskich relacji decyduje tzw. interpersonalna kongruencja, która jest bardziej złożonym procesem niż tylko prosta zgodność lub różnica. Relacja zaczyna się tworzyć, kiedy jednostka spostrzega, że druga osoba potwierdza w swym zachowaniu obraz, jaki ona sama posiada na swój temat. Innymi słowy, poprzez interpersonalną kongruencję obraz określonej osoby zostaje potwierdzony i jest gratyfikowany. Ten proces zależy od wewnętrznego nastawienia, znajomości własnych indywidualnych potrzeb oraz od sytuacji, w jakich

¹⁸² Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 317-318. Por. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 75.

¹⁸³ Zob. J.A. Broxton, *A Test of Interpersonal Attraction Predictions Derived from Balance Theory*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology” 66 (1963), iss. 4, s. 394-397. Por. D. Byrne, *Interpersonal Attraction and Attitude Similarity*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology” 62 (1961), iss. 3, s. 713-715.

¹⁸⁴ Zob. T. Rostowska, *Dojrzałość osobowa jako podstawowe uwarunkowanie życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: *Psychologia w służbie rodziny*, dz. cyt., s. 53.

obie osoby się znajdują¹⁸⁵. Osoba ma bowiem wiele sposobów, aby spełnić swoje pragnienie gratyfikacji i zaspokojenia, które mogą występować w różnych konfiguracjach międzyosobowych. Komplementarność np. może oznaczać nieuświadomione pragnienie gratyfikacji, która dokonuje się na zasadzie dopełnienia, gdy przykładowo z jednej strony występuje potrzeba dominowania, z drugiej – potrzeba podporządkowania i uległości¹⁸⁶.

Podobieństwo natomiast, zwłaszcza we wspólnych zainteresowaniach i poglądach, stanowi płaszczyznę wzmacniającą więź międzyosobową. Na tej podstawie można budować obopólne zrozumienie, obejmujące wymianę refleksji, spostrzeżeń, poglądów i opinii¹⁸⁷. Zbliżone poglądy mogą jednak stanowić formę obronną, polegającą na szukaniu i aprobowaniu w swoim otoczeniu i bliskim życiu tylko tych, którzy podzielają opinie jednostki. W rezultacie nie bierze się pod uwagę uwarunkowań nieświadomych, które mogą szukać jedynie zaspokojenia i gratyfikacji. Jak wskazuje w tym względzie W.J. McGuire, w bliskich relacjach może pojawiać się pewna forma gratyfikacji, która jest związana z trzema elementami: poszukiwaniem zażyłości, podobieństwa i sympatii. Te trzy potrzeby, według W.J. McGuire'a, mogą występować razem i wzajemnie się wzmacniać, np. potrzeba szukania podobieństwa w relacjach może powodować wzrost poszukiwania zażyłości, a ta z kolei jest przyczyną wzrostu sympatii. Innymi słowy, te trzy potrzeby tworzą zamknięte koło, gdzie jedna potrzeba wzmacnia następne i odwrotnie¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Zob. P.F. Secord, C.W. Backman, *Interpersonal Congruency, Perceived Similarity, and Friendship*, „Sociometry” 27 (1964), no. 2, s. 115-127, Por. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 100. Pieterneel Dijkstra i Dick P.H. Barelds na podstawie własnych badań stwierdzają, że osoby badane, pytane o chęć posiadania współmałżonka podobnego czy też różnego, w większości wybierają drugą opcję. Około 86% preferowało posiadanie relacji z osobą podobną, przedkładając ją nad taką, która miałaby cechy komplementarne. Zob. P. Dijkstra, D.P.H. Barelds, *Do People Know What They Want: a Similar or Complementary Partner?*, „Evolutionary Psychology” 6 (2008), iss. 4, s. 599. Ci sami autorzy, dwa lata później komentując poprzednie wyniki i analizując nowe dane, doszli do wniosku, że osoby pytane na dużym poziomie ogólności mogą wyrażać chęć posiadania partnera komplementarnego. Natomiast pytane bardziej szczegółowo, zwłaszcza pod kątem cech osobowościowych, wyrażają pragnienie podobieństwa i zgodności. Zob. P. Dijkstra, D.P.H. Barelds, *Perceptions of Ideal and Former Partners' Personality and Similarity*, „Interpersona” 4 (2010), no. 2, s. 196.

¹⁸⁶ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 99. Niektórzy współcześni autorzy wskazują głównie na proces zgodności i podobieństwa w relacjach, które to procesy nie tylko potwierdzają przekonania osób co do ich postrzegania świata i siebie, ale także ułatwiają relacje, redukując ryzyko konfliktów i niezgody. Zob. M.M. Morry, *Relationship Satisfaction as a Predictor of Similarity Ratings. A Test of the Attraction-Similarity Hypothesis*, „Journal of Social and Personal Relationships” 22 (2005), iss. 4, s. 561-584. Inni z kolei twierdzą, że atrakcyjność polega na komplementarności i szukaniu różnic, gdyż dzięki nim można doznać większej gratyfikacji i dopełnienia w relacjach. Zob. J.K. Antill, *Sex Role Complementarity Versus Similarity in Married Couples*, „Journal of Personality and Social Psychology” 45 (1983), iss. 1, s. 145-155.

¹⁸⁷ Zob. A. Tomkiewicz, M. Czosnyka, *Zgodność światopoglądów małżonków a ich więź małżeńska*, „Roczniki Teologiczne” 44 (1997), z. 6, s. 173. Badania Zbigniewa Nęckiego wykazały wzrost atrakcyjności partnerów ze względu na podobieństwo ich przekonań i zainteresowań. Zob. Z. Nęcki, *Psychologiczne uwarunkowania wzajemnej atrakcyjności*, Wrocław 1975, s. 95. Por. K. Wojaczek, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny*, dz. cyt., Opole 1997, s. 169.

¹⁸⁸ Zob. W.J. McGuire, *Cognitive Consistency and Attitude Change*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology” 60 (1960), iss. 3, s. 345-353.

Ze względu na obecność niespójności obronnych L.M. Rulla i jego współpracownicy wskazują na istnienie także postawy identyfikacji. Identyfikacja jest procesem zachodzącym wtedy, kiedy człowiek przyjmuje pewną postawę właściwą innej osobie lub grupie, ponieważ daje mu to niejaki wynagrodzenie i podnosi jego wartość. Dowartościowanie może polegać na tym, iż człowiek postępuje zgodnie z zasadami kogoś przez siebie wyidealizowanego¹⁸⁹. Różnicę między przypodobaniem a identyfikacją można objaśnić w ten sposób, że osoba przyjmuje postawę identyfikacji z innym człowiekiem lub grupą przede wszystkim po to, aby zachować bądź wzmocnić relację gratyfikującą. W przypadku zaś przypodobania postawa może być odrzucana, przyjmowanie jej ma zaś na celu uzyskanie aprobaty lub uniknięcie kary. Istotne jest również podkreślenie, że powyższy mechanizm może uruchamiać się w relacji z kimś realnym albo tylko wyimaginowanym. W obu przypadkach relacje gratyfikujące są ważne, ponieważ zapewniają gratyfikację wewnętrzną swojej części *ja*¹⁹⁰. Identyfikacja taka może przybrać formę obronną w relacji z drugim człowiekiem lub do instytucji – w postaci idealizacji. W takim kontekście jest to pewna forma dowartościowania siebie. Przyjmując bowiem pewne postawy i zachowania od innych, którzy są przez jednostkę idealizowani, zazwyczaj może ona doświadczać subiektywnie odczuwanego (obiektywnie pozornego) zwiększonego poczucia wartości. Z tego powodu człowiek może odczuwać potrzebę kontaktu z kimś, kto w jego mniemaniu jest idealny, a spotkanie z nim będzie dla jednostki czymś gratyfikującym¹⁹¹.

Idealizacja może także pełnić różne funkcje w związku małżeńskim. Osoba bowiem idealizowana jest postrzegana jako ktoś, kto w sposób idealny ma odegrać swoją rolę w relacji i zaspokajać pragnienia, pozostając w idealnej dyspozycji wobec tego, kto ją idealizuje. Dlatego też niektórzy autorzy twierdzą, że przedłużający się stan idealizacji jest powrotem do wczesnodziecięcych pragnień posiadania doskonałego rodzica (zwłaszcza matki), przychodzącego na każde wezwanie i pragnienie dziecka. W rzeczywistości bowiem pod idealizacją kryją się złość, agresja i rozczarowanie, które będą się ujawniać w sytuacjach niezaspokojenia przez jednostkę jej pragnień¹⁹².

Relacje w małżeństwie (tak jak w każdej innej rzeczywistości relacyjnej) nigdy nie są wynikiem prostych interakcji i zwykłego przekazu werbalnego. Spotkanie z drugim człowiekiem jest spotkaniem świata subiektywnego jednej osoby z rzeczywistością inną, odmienną – i subiektywną – drugiej. W trakcie swego rozwoju człowiek jest w różnym stopniu konfrontowany ze spotkaniem z drugim człowiekiem,

¹⁸⁹ Zob. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 95.

¹⁹⁰ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 75; K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 96. L.M. Rulla odróżniał postawę identyfikacji od przypodobania się, ale podkreślał także, iż w praktyce żadna z nich nie występuje oddzielnie lub w czystej postaci. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 77.

¹⁹¹ Zob. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, dz. cyt., s. 95.

¹⁹² Zob. O.F. Kernberg, *Narcisismo, aggressività e autodistruttività nella relazione psicoterapeutica*, dz. cyt., s. 36-39. O.F. Kernberg pisze o niebezpieczeństwie przedłużającego się stanu idealizacji osoby w związku. Sama bowiem idealizacja jest osiągnięta jako stan normalności pod koniec okresu dojrzewania albo we wczesnej dorosłości – i jest oparta na stabilnej tożsamości psychoseksualnej. Zob. O.F. Kernberg, *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 221.

którego to spotkania doświadcza zewnętrznie i wewnętrznie. Inny zaś (a więc drugi człowiek) nie jest obiektem statycznym i stałym, ale żywym, zmiennym i zróżnicowanym. To zróżnicowanie pozostaje także zależne od stopnia i formy pośredniczenia, jakie zachodzi między światem wewnętrznym jednostki a rzeczywistością zewnętrzną, w tym przypadku – drugim człowiekiem.

W dużym uproszczeniu można to przedstawić tak, iż w pierwszych doświadczeniach życia człowiek doświadcza spotkania z drugim głównie za pomocą ciała i dotyku i uczy się powoli odróżniania swego *ja* od innych, przede wszystkim za pośrednictwem zmysłów i spostrzegania. Następnie w procesie rozwoju dochodzi do przejścia na poziom mediacji poznawczej. Obecność drugiego może stać się obiektywnością transcendentalną (*oggettività transcendentale*). Dzieje się tak, gdy obecność drugiej osoby staje się celem refleksji, która skupia się na wzajemnej relacji i zmianie, jaka zachodzi w jednostce pod wpływem obecności drugiej osoby.

Dlatego też tak ważny w przygotowaniu do małżeństwa okazuje się wymiar intrapsychoiczny, który rozpoczyna się już od wczesnych lat dziecięcych. Nauki psychologiczne i pedagogiczne, powołując się na liczne badania, wskazują, jak istotny jest klimat uczuciowy w rodzinie i jak silny wpływ wywiera on na kształtowanie się osobowości dojrzałej, tożsamej, zdolnej do relacji głębokich i zażyłych. Stąd w antropologii powołania chrześcijańskiego zwraca się uwagę na pierwsze lata okresu niemowlęctwa i dzieciństwa jako na czas, kiedy tworzą się dynamizmy emocjonalne małych dzieci, późniejszych dorosłych: mężów, ojców, żon i matek. W związku z tym podnosi się znaczenie równowagi, wzajemnej akceptacji i braku konfliktów w życiu rodziny. Istotna wydaje się więc obecność obojga małżonków oraz ich ciepłe i wzajemne relacje, przekazywane często w sposób niewerbalny. Ponadto bycie rodziców z dzieckiem, ich wpływ na nie – ma szczególne znaczenie w czasie tworzenia się prawidłowej identyfikacji i tożsamości. Wzajemne relacje obojga małżonków są w tym zakresie czymś fundamentalnym. Ów aspekt obecności i bycia, jaki jest podkreślany w wymiarze intrapsychoicznym, wydaje się bardzo aktualny zwłaszcza w kontekście rozlicznych wyjazdów, zapracowania i wielu obowiązków, którym muszą sprostać rodzice. Wszystko to sprawia, że zbyt duża koncentracja na elementach bytu materialnego, choć ważnych, może w konsekwencji prowadzić u dziecka do braku spójnego i zintegrowanego obrazu siebie, który jest podstawą do budowania relacji opartych na szukaniu dobra innych, a nie własnych korzyści. Wydaje się, że ten wyznacznik rozwoju wewnętrznego człowieka, jako podłoże relacji małżeńskiej, jest często pomijany w praktyce duszpasterskiej, która koncentruje się na aspektach normatywnych i powinnościowych. Tymczasem wzrost i dojrzewanie z punktu widzenia chrześcijańskiego są określane jako konieczna zmiana, która wymaga aktywnego gromadzenia własnych doświadczeń, nabywania nawyków i umiejętności oraz ciągłego przezwycięzania sprzeczności między istniejącymi możliwościami a nowymi potrzebami człowieka¹⁹³.

¹⁹³ Zob. I. Niewiadomska, *Dojrzewanie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 197. Podobne uwagi możemy znaleźć u wielu mistyków i

Psychologiczny rozwój można zrozumieć w kontekście intersubiektywności, która kształtuje świat wewnętrzny i ułatwia lub blokuje przejście przez kolejne fazy rozwojowe. Psychologiczny rozwój zatem konstytuuje się pod wpływem wzajemnego oddziaływania wewnętrznego subiektywnych stanów psychiki dziecka i rodziców lub osób znaczących. Umożliwia to tworzenie się jednostki spójnej tożsamościowo, zdolnej do budowania relacji bliskich i zażyłych. Rozwój miłości małżeńskiej musi być jednocześnie rozwojem osobowości. Wyraźnie mówi o tym *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*: „Do stałego jednak wypełniania obowiązków tego chrześcijańskiego powołania potrzeba niezwyklej cnoty”¹⁹⁴. Relacja małżeńska wymaga bowiem nieustannej troski i zaangażowania. Dlatego do małżeństwa potrzeba dojrzałości i etycznej, i osobowej człowieka.

Relacje dojrzałe z punktu widzenia antropologii powołania chrześcijańskiego są relacjami, w których podmiot osiąga stopień spójności i jest zintegrowany. Przeżywa on wtedy siebie jako całość, całościowo (*se coesivo*). Oznacza to, że osoba jest w stanie zintegrować zarówno w sobie, jak i w widzeniu drugiego człowieka aspekty pozytywne i negatywne. Owo widzenie i rozumienie siebie oraz drugiego człowieka – w sposób dojrzały, plastyczny, całościowy – jest jednocześnie znakiem braku obecności cech patologii, która w tym przypadku może objawiać się postrzeganiem świata fragmentarycznie, w sposób niepełny. Osoba, która nie osiągnęła spójności, integracji *ja*, może pozostawać na poziomie rozproszonej tożsamości. Relacje zatem, stopień ich dojrzałości i przeżywania bliskości są powiązane bezpośrednio ze stopniem i rozwojem *ja* oraz osiągniętym przez człowieka stopniem integracji.

Osoba spójna według antropologii powołania chrześcijańskiego ma zdolność do konfrontacji z rzeczywistością. Osoba jest wówczas zdolna do otwartości na nowe wyzwania i wiedzę o sobie, która może jej pomóc akceptować siebie oraz innych. Akceptacja nie oznacza tutaj pomijania, ale zdolność do zobaczenia swojego życia oraz drugiej osoby realnie – bez negacji czy ignorowania.

Relacje międzyludzkie są rzeczywistością bezpośrednio związaną z osobowością i z jej integracją. Kto bowiem potrafi być sam ze sobą, ten także potrafi wejść w głębokie relacje. Im mniej osoba jest pewna siebie, tym większe problemy prezentuje w relacjach międzyosobowych. Relacje mają wówczas charakter bardziej obronny, gratyfikujący i nie stanowią wyjścia poza siebie w celu szukania wspólnego dobra. Im bardziej zatem osoba wskazuje na zintegrowaną osobowość, tym większe prawdopodobieństwo korzystania z transcendencji w relacjach. Osoba jest wtedy zdolna do pozostawienia siebie, tego, co dla niej ważne, i nie oczekuje natychmiastowych gratyfikacji. Wolność i zaufanie do siebie są wówczas fundamentem również zaufania

autorów piszących na temat duchowości katolickiej. Np. św. Ignacy Loyola w swoich ćwiczeniach wskazuje na trzy środki, jakie służą do wzrostu: łaska i natchnienia pochodzące od Boga; otwartość i szczerłość wobec kierownika duchowego i zdolność do uczciwej relacji z nim; głębokie i szczerze poznanie siebie połączone z panowaniem nad sobą i swoimi poruszeniami. Ten ostatni punkt jest szczególnie istotny i proponowany w antropologii powołania chrześcijańskiego jako warunek wzrostu i transcendencji. Zob. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., p. 325-327, reguły 12-14.

¹⁹⁴ KDK 49.

do drugiej osoby i zdolności do wchodzenia w bliskie relacje bez lęku i obawy. Unika się przy tym dwu skrajności: zależności i obojętności. Rozwiązaniem tego dylematu jest podejmowanie decyzji z pomocą innych, czemu towarzyszy respektowanie ich wolności oraz uwzględnianie własnego rozwoju i stopnia dojrzałości. W zakresie relacji małżeńskich dotyczy to głównie spostrzegania współmałżonka, a także tego wszystkiego, co pozostaje związane z codziennością i życiem małżeńskim. Potrzebna jest zatem gotowość do realistycznej oceny siebie i drugiego, która umożliwi wyciągnięcie wniosków z doświadczeń i modyfikowanie postępowania zgodnie z tymi wnioskami. Tylko taka postawa, która pozwala na ciągłą refleksję i plastyczność daje możliwość rozwoju i dostosowania się do drugiego człowieka.

Dopiero po zbudowaniu trwałej i tożsamej osobowości można mówić o tworzeniu i właściwej relacji, i komunikacji międzyludzkiej, również małżeńskiej. Wszelka bowiem komunikacja zależy od stopnia spójności *ja*. Jakikolwiek ćwiczenie i zasady komunikacji wydają się mieć znacznie drugorzędne.

Relacja między dojrzałymi i spójnymi osobowościami minimalizuje wpływ nieświadomy (choć zawsze on jest) na poziom i jakość wzajemnych odniesień. Wówczas komunikacja służy obopólnemu wzrostowi i transcendencji, na co wskazuje Hans-Georg Gadamer: „W centrum każdego dialogu znajduje się coś, w czym mają udział rozmówcy, na bazie czego dochodzą do wymiany... Nie jest to zewnętrzna reprezentacja jakiegoś mechanizmu, nie można nawet powiedzieć, że interlokutorzy przystosowują się jeden do drugiego; raczej, w pomyślnym dialogu, udaje się obydwóm połączyć się w prawdzie odnośnie do przedmiotu i to właśnie jednoczy ich w nowej wspólności. Nie osiąga się zrozumienia w dialogu poprzez kwestionowanie wszystkiego, aby na końcu zatriumfował własny punkt widzenia, lecz poprzez przemianę siebie w to, co wspólne, podczas której nie można pozostać tym, czym się było”¹⁹⁵.

Istotą przedstawianego procesu jest wspólna przemiana, wspólne wzrastanie, wspólna transcendencja, coś, co przekracza fenomen komunikacji ujmowanej w uproszczeniu. Dlatego też komunikacja nie jest jedynie prostym przekazem, ale pozostaje tworzeniem wzajemnych relacji określających wspólny poziom porozumienia. Podstawową formą komunikacji jest dzielenie się, wzajemna wymiana. Komunikacja zatem to dar i przyjęcie wspólnego życia przez ludzi, którzy łączą swój byt w jedną nową rzeczywistość osobową.

¹⁹⁵ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1983, s. 437. Cyt. za: A. Cencini, *Komunikacja międzyludzka*, dz. cyt., s. 83.

4. SPÓJNOŚĆ I INTEGRACJA JAKO PODSTAWY BUDOWANIA TRANSCENDENCJI W ZWIĄZKU MAŁŻEŃSKIM

Przygotowanie do małżeństwa winno być procesem długofalowym, stopniowym i dostosowanym do aktualnych możliwości i potrzeb rozwoju jednostki. Wszystkie programy i etapy przygotowania powinny zatem brać pod uwagę wiek, wykształcenie, dojrzałość w wierze przygotowujących się osób. Wszystko po to, „aby małżeńskie «tak» było aktem wolnym i odpowiedzialnym oraz aby przymierze małżeńskie miało solidne i trwałe podstawy ludzkie i chrześcijańskie”¹. W związku z tym przygotowanie obejmuje szereg elementów doktrynalnych, antropologicznych i duchowych, które przekazane w odpowiedniej formie mają służyć właściwemu wchodzeniu w małżeństwo².

W niniejszym rozdziale zostanie przedstawiony model integracyjny zawierający wyżej wskazane elementy, które w konsekwencji mają być pomocne w realizacji powołania małżeńskiego poprzez transcendencję teocentryczną skupioną na Bogu, a przez to – tym samym – na drugim człowieku. Relacja z Bogiem jest niemożliwa bowiem bez drugiego człowieka, gdyż poprzez drugiego człowieka można spotkać Boga. Opisuje to św. Paweł, wskazując jak wspólnota Koryntu, gdzie każdy, kto schodzi się na Wieczerzę Pańską, traktuje ją jak spotkanie, które jest tylko dodatkiem do jego osobistych spraw pozostawionych w domu (1 Kor 11,17-23). Z drugiej strony nie można także znaleźć prawdziwej i głębokiej relacji z bliźnim bez Boga, bez odniesienia się do Jego miłości: „My miłujemy Boga, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował. Jeśli by ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4,19-20)³.

Odwołując się do założeń antropologii powołania chrześcijańskiego, w pierwszej części rozdziału pokażemy, na czym polega dojrzała integracja osoby, jaka będzie się odzwierciedlać w relacjach interpersonalnych, w tym także małżeńskich. W dalszej części pragniemy przedstawić wartości i znaczenie integracji, a zarazem tożsamości relacyjnej, która stanowi o budowaniu więzi małżeńskiej. Kolejnym elementem będzie pokazanie, jak w oparciu o solidną tożsamość osobową i relacyjną małżonkowie mogą uczynić w relacjach dar z siebie we wszystkich wymiarach swojego życia. Ostatnim elementem będzie zaprezentowanie praktycznych wskazówek i środków, jakie są wskazane w antropologii powołania chrześcijańskiego i mogą pomóc

¹ KKK 1632.

² Zob. G. Pyżlak, *Przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 342-343.

³ Zob. A. Manenti, *Żyć razem*, dz. cyt., s. 14.

w uzyskaniu tego rodzaju postaw, które umożliwiają realizację powołania małżeńskiego. W przypadku bowiem miłości małżeńskiej istotne jest, aby widzieć ją w kontekście miłości Chrystusa jako realizację powołania, polegającego na wzajemnym byciu, wspieraniu się i pomocy w celu osiągnięcia ostatecznego celu – zbawienia⁴.

4.1. INTEGRACJA ELEMENTÓW ANTROPOLOGICZNYCH I TEOLOGICZNYCH W ŻYCIU OSOBY POWOŁANEJ DO MAŁŻEŃSTWA

Wydaje się, iż warto w tym momencie poszukać tego, co mogłoby scalić ów proces przygotowania. Sama wiedza bowiem, nawet podana w odpowiedniej formie, nie zostanie przyjęta, jeśli człowiek nie będzie w stanie jej zintegrować. W kontekście przygotowania do małżeństwa i związanych z nim wyzwań transcendencja i wychowanie do niej może być modelem pomagającym w owym procesie. W tym szczególnym przypadku chodziłoby o zdolność zsyntetyzowania tego, co subiektywne, z wartościami obiektywnymi, tak aby wartości stanowiły punkt odniesienia zmiany postaw subiektywnych. W istocie, jak wskazuje A. Cencini, idzie o to, by w akcie wiary doszło do syntezy tego, co subiektywne, z tym, co obiektywne. Aby tak mogło się stać, należy zrezygnować z formy przekazu tylko moralizatorsko-pouczającego. Nawet bowiem najpiękniejsze prawdy nie zostaną przyjęte, jeśli są traktowane jako oddalone od życia jednostki. W tym sensie punktem wyjścia jest niejako życie samego człowieka, gdzie w codziennych, zwykłych wydarzeniach są ślady objawienia się Boga, a każde ludzkie życie staje się objawieniem się Boga⁵.

Jest to doświadczenie podobne do biblijnych opisów, w których czytamy, jak Izraelita był zaproszony, aby odczytywał swoje życie w kontekście przynależności do narodu. Wewnątrz zaś tego narodu rozpoznawał swą osobistą historię i kroki Boga, który w określony sposób wychodził mu na spotkanie. Szukał on zatem śladów obecności i działania Boga oraz Jego miłości i znajdował je we własnej historii życia. Analogicznie każdy może przyjąć podobną perspektywę, gdyż osobiste doświadczenie jest o wiele bardziej przekonujące niż teoria pochodząca z zewnątrz. Mimo bowiem

⁴ Zob. G. Versaldi, *Cristo modello degli sposi. Come possono i coniugi imitare Cristo non sposato?*, Bologna 2003, s. 93. Por. „Powszechne powołanie do świętości jest skierowane również do małżonków i rodziców: określone w sprawowanym sakramencie zostaje przełożone na konkretny język rzeczywistości życia małżeńskiego i rodzinnego” (FC 56). Por. też: KK 41.

⁵ Zob. A. Cencini, *Bóg dzisiejszej młodzieży. Rozpoznać Boże działanie*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2009, s. 16-18. Powołanie chrześcijańskie jest powołaniem do miłości osobowej. Jak wskazuje antropologia powołania chrześcijańskiego, realizacja tego powołania nie odbywa się w abstrakcji, ale w konkretnej historii człowieka będącej także historią jego interakcji z innymi. Bóg bowiem nie przemawia do człowieka tylko za pomocą Pisma św., ale także poprzez doświadczenia relacji i sytuacji itp. Dlatego też istotne jest zwrócenie uwagi, iż chęć realizacji powołania chrześcijańskiego – czy to zakonnego, czy to małżeńskiego – bez zrozumienia mediatorów, jakimi są ludzkie uwarunkowania, jest iluzją. Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 51.

sprzeczności i niejasności człowiek może odnaleźć centralność i oryginalność swojego *ja* jako podmiotu historycznego⁶.

Stąd w pierwszym paragrafie zostaną przedstawione elementy antropologiczne i sposoby ich integracji, która w konsekwencji może prowadzić do transcendencji. Tylko bowiem osoba spójna, zintegrowana i świadoma siebie i swojej wolności może podążać za transcendencją i budować na niej relacje małżeńskie i rodzinne.

4.1.1. SCALANIE CZYNNIKÓW WEWNĄTRZPSYCHICZNYCH CZŁOWIEKA W PROCESIE TRANSCENDENCJI

Aby zbudować adekwatny sposób rozumienia ludzkiego zachowania, potrzebna jest jego dialektyczna wizja. Z jednej strony obejmuje ona pragnienia, aspiracje i wszelkiego rodzaju ideały, z drugiej – bierze pod uwagę ograniczenia człowieka. Ograniczenia bowiem są związane z niedojrzałością człowieka powiązaną ze sferą nieświadomości i z jego indywidualnymi słabościami. Dlatego też, jak podkreśla B. Kiely, oba te „światy” spotykają się w „świecie” relacji międzyludzkich. W relacjach małżeńskich, intymnych, bliskich – na początku, w fazie zakochania – dominuje „świat” pragnień, idealizacji⁷. Pragnienia osoby zabarwiają bowiem postrzeganie drugiej osoby. W sensie nieświadomym stanowią one pragnienie zaspokojenia wszelkich potrzeb jednostki i uzupełnienia jej własnych niedoskonałości⁸. Początkowe pragnienia natrafiają jednak na ograniczenia w momencie urealnienia spotkania jednej osoby z drugą, z jej słabościami i możliwościami częściowego tylko zaspokojenia potrzeb jednostki. Rozstrzygnięcie tego typu konfliktu na poziomie relacji zależy od poziomu dojrzałości osób w niej uczestniczących⁹.

Pierwszym rozwiązaniem tego dylematu jest zniszczenie relacji. Powodem jest nieświadome pragnienie podtrzymywania obrazu osoby idealnej i zaspokajającej potrzeby jednostki, której wizja jest nieustannie modyfikowana przez rzeczywisty i realny kontakt z osobą. W tej sytuacji różnica pomiędzy obiektem miłości nierealistycznej a obiektem realnym jest zbyt duża dla jednostki, by podtrzymywać relację. Jest to wynik nieuświadomionych potrzeb, by zachować obiekt dla siebie, niszczących transcendencję. Drugie rozwiązanie powyższego dylematu polega na podtrzymywaniu iluzji i zaprzeczaniu realizmowi. Jest to rozwiązanie romantyczne,

⁶ Zob. A. Cencini, *Bóg dzisiejszej młodzieży*, dz. cyt., s. 18-20. Por. „Droga nawrócenia zaczyna się od odkrycia, że Bóg pozostaje ponad tymi rzeczami i jest nieporównywalnie większy od naszych projektów i ideałów. Jest on kompletnie różny od naszych o Nim wyobrażeń i nieskończenie przewyższa naszą rzeczywistość. [...] Jest on trudem i nowością każdego dnia, nie już wcześniej rozwiązany problemem. Jest Bogiem, a nie człowiekiem. [...] Tego dnia, w którym prawda ta stanie się dla nas dogłębną pewnością, nasze życie zacznie się zmieniać (tenże, *Będziesz miłował Pana, Boga swego*, dz. cyt., s. 101).

⁷ Zob. B. Kiely, *Psychology and Moral Theology*, dz. cyt., s. 173-174.

⁸ Zob. M.S. Bergmann, *On the Intrapsychic Function of Falling in Love*, „The Psychoanalytic Quarterly” 49 (1980), iss. 1, s. 74.

⁹ Zob. B. Kiely, *Psychology and Moral Theology*, dz. cyt., s. 175-176.

które kładzie nacisk na sferę ducha, na „świat” wyobraźni i pragnień, nie respektując ograniczeń oraz realności spotkanego człowieka i własnych. W tym przypadku następuje swoistego rodzaju ucieczka od rzeczywistości, którą Ernest Becker nazywa ucieczką od śmierci poprzez wiarę w nieskończoność i siłę życia duchowego¹⁰.

Ostatnim rozwiązaniem dylematu wynikającego z relacji ograniczeń do nieskończoności jest dojrzała miłość. Wymaga ona świadomości istnienia różnicy pomiędzy pragnieniem a rzeczywistością. Postrzeganie w sposób całościowy drugiej osoby nie neguje bycia dla niej darem, ale uwalnia ją od nierealistycznych fantazji. Dojrzała miłość jest pomostem pomiędzy wizją obiektu idealnego a obiektem realnym, pomiędzy fantazją a rzeczywistością w relacji¹¹.

Dlatego też obecnie pragniemy wskazać potrzebę integracji elementów racjonalnych i afektywnych na wszystkich poziomach funkcjonowania człowieka. Zintegrowanie tego rodzaju prowadzi w konsekwencji do większej świadomości i wolności w relacjach międzyosobowych, zwłaszcza bliskich i intymnych. Jest ono punktem wyjścia zdolności do transcendencji w życiu małżeńskim i rodzinnym.

4.1.1.1. Miłość osobowościowa (racjonalno-duchowa)

Teorie psychologiczne, opisując zachowanie człowieka, zazwyczaj bazują na określonych założeniach dotyczących struktury osobowości i schematów. Według Jane Loevinger oznacza to przyjęcie, że struktura osobowości składa się z pewnych elementów, które są ze sobą powiązane. Relacje człowieka z tej perspektywy mogą zostać opisane pod różnym kątem: czasowym, przyczynowym, przestrzennym itp. Tymczasem wspomniana wyżej struktura może być interpretowana także jako całość, gdzie poszczególne elementy osobowości pozostają w określonej relacji do siebie i do całości osobowości¹². Wydaje się więc ważne, aby przekroczyć sposób rozumienia postawy człowieka i jego relacji z punktu widzenia częściowego, parcjalnego i traktować zachowania i relacje jako wyraz całości, biorąc pod uwagę nie tylko zewnętrzne przejawy czy chwilowe pragnienia. Istotne jest zatem określenie relacji jako wyrazu całej osobowości z uwzględnieniem motywacji i określonej sytuacji człowieka¹³.

Integracja z perspektywy antropologii powołania chrześcijańskiego zakłada harmonijny rozwój i relacje pomiędzy trzema poziomami funkcjonowania: fizjologicznym, psychicznym i racjonalno-duchowym. Ponadto to, co zostaje zintegrowane i przyjęte, jest elementem budującym, a nie niszczącym. Oznacza to w

¹⁰ Zob. E. Becker, *Denial of Death*, London 1973, s. 66. Por. B. Kiely, *Psychology and Moral Theology*, dz. cyt., s. 188.

¹¹ Zob. O.F. Kernberg, *Boundaries and Structure in Love Relations*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 25 (1977), iss. 1, s. 96.

¹² Zob. J. Loevinger, *Ego Development. Conception and Theories*, San Francisco–Washington–London 1976, s. 32.

¹³ Zob. tamże. Por. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 125.

praktyce uznanie ideałów i wartości obiektywnych, które są przyjęte i zinternalizowane¹⁴.

Integracja zatem z punktu widzenia psychologicznego jest przeciwieństwem niezależności i braku powiązań pomiędzy poszczególnymi elementami i poziomami osobowości. Prawidłowy bowiem rozwój osobowości oznacza przejście od dezorganizacji do struktury ukształtowanej i zorganizowanej¹⁵.

Jak można zobaczyć, integracja jest formą prowadzącą do transcendencji w tym znaczeniu, iż różne emocje rodzą się w spotkaniu z osobą ukochaną, współmałżonkiem. Emocje są wzbudzone przez poszczególne cechy, wartości danej osoby: seksualne, estetyczne, moralne, duchowe itd. W tym znaczeniu jednostka znajduje się w kontakcie z całym człowiekiem, całą osobowością i duchowością drugiego. To, co jest wzbudzone w człowieku, domaga się integracji lub harmonizacji, tak aby poszczególne emocje i reakcje nie były rozumiane jako chwilowe i fragmentaryczne doznania, ale jako doświadczenia tej samej całej osoby w spotkaniu z drugą tą samą i całą osobą. W ten sposób powstała integracja staje się fundamentem relacji z drugim człowiekiem i umożliwia transcendencję na takiej zasadzie, iż relacja pozostaje ta sama jako całość, nawet jeśli brakuje w niej poszczególnych partykularnych elementów, np. piękności, atrakcyjności seksualnej itp. Relacja zatem, więź z drugą osobą nie jest wówczas zdeterminowana przez poszczególne elementy, których na różnym etapie relacji małżeńskiej może brakować¹⁶. W ten sposób rodzi się relacja, która nie tylko jest ważna dla jednej osoby jako coś, co dla niej pozostaje pociągające, ale także buduje się relacja, która jest istotna jako taka, ponieważ zostaje oparta na wartości osoby jako takiej, co umożliwia transcendowanie i przekraczanie poszczególnych wartości: seksualnych,

¹⁴ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 315. W rozumieniu antropologii powołania chrześcijańskiego opisywany wyżej proces można ująć także z punktu widzenia dialektyki *ja*, dialektyki *ja* aktualnego i *ja* idealnego. Należy zatem uzyskać realistyczną, obiektywnie zbudowaną percepcję *ja* aktualnego, które będzie pozytywnie stymulowane przez *ja* idealne. *Ja* aktualne bowiem musi być odpowiednio rozpoznane i zaakceptowane, ale pozytywny potencjał *ja* aktualnego musi mieć właściwy punkt odniesienia, mianowicie odniesienia do obiektywnej rzeczywistości. Takim punktem odniesienia jest *ja* idealne, które reprezentuje obiektywne wartości i odpowiada na pytanie, jakim człowiek powinien być. *Ja* idealne nadaje obiektywną, transcendentną wartość pragnieniom naturalnym *ja* aktualnego. Pozytywne poczucie *ja* aktualnego człowiek powinien odzyskać, podczas gdy *ja* idealne trzeba uzyskać. *Ja* aktualne jest faktem naturalnym, który każdy posiada w głębi siebie. *Ja* idealne natomiast jest czymś poza człowiekiem, poza jego własnym *ja*. Zob. A. Manenti, *Żyć razem*, dz. cyt., s. 136.

¹⁵ Zob. L. Breger, *From Instinct to Identity. The Development of Personality*, New Jersey 1974, s. 325-336. Por. „Rozwój człowieka zachodzi stale i dokonuje się on w takim stopniu, w jakim człowiek podejmuje działania wpływające na występowanie zmian rozwojowych. Są to zmiany polegające na dodawaniu kolejno następujących po sobie zmian, na zastępowaniu czynności wcześniejszych przez występujące później (na przykład rozwiązywanie problemów metodą czynnego eksperymentowania przez kombinacje myślowe); na modyfikowaniu, czyli różnicowaniu, uogólnianiu czynności wcześniejszych (na przykład przejście od czynności dodawania do sformułowania zasady dodawania); na budowaniu nowych całości o strukturze hierarchicznej (na przykład hierarchiczne uporządkowanie samowiedzy); na pojawianiu się osiągnięć stanowiących podstawę dalszych zmian (na przykład osiągnięcie tożsamości jest podstawą nawiązywania kontaktów intymnych z innymi)” (M. Kielar-Turska, *Rozwój człowieka w pełnym cyklu życia*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1: *Podstawy psychologii*, dz. cyt., s. 330-331).

¹⁶ Zob. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 220.

estetycznych, moralnych, duchowych drugiej osoby. Stąd taka relacja nie będzie motywowana przez poszczególne formy atrakcyjności, pożądania, pragnienia, chwilowe uniesienia, lecz będzie miała źródło w wartości obiektywnej powiązanej z powołaniem własnym i drugiej osoby.

Rodzina i jej struktura zostaje zobrazowana, podobnie jak jednostka, na trzech poziomach: fizjologicznym, psychologicznym oraz racjonalnym¹⁷. Określony poziom wskazuje na zakres poznania i zainteresowania, a także na perspektywę, z jakiej jednostka lub rodzina interpretuje rzeczywistość. Wraz bowiem ze zmianą poziomu następuje zmiana punktu widzenia i określenia tej samej rzeczywistości. Kolejne poziomy zawierają poprzedni i w ten sposób dochodzi do integracji, np. na poziomie fizjologicznym istnieje popęd seksualny, który – jeśli zostanie zintegrowany na poziomie psychologicznym – staje się potrzebą dzielenia się i kontaktu psychicznego. Potrzeba zaś dzielenia się zostaje zintegrowana na poziomie racjonalnym jako poszukiwanie dobra wspólnego. W perspektywie chrześcijańskiej należy dodać jeszcze jeden poziom, czwarty, szukanie Boga. Dzięki temu poziomy zostają zintegrowane i odniesione do poszukiwania dobra ostatecznego i obiektywnego¹⁸.

Innymi słowy, tego rodzaju działanie, które jest formą nieustannej transcendencji w kierunku kolejnego poziomu, można przedstawić jako sieć powiązań. Każde działanie na określonym poziomie ma swoje znaczenie nie tylko na nim samym, ale jest także powiązane z innymi. Dlatego jeden aspekt życia rodzinnego pozostaje połączony z całym systemem jako całością. Każde zatem działanie na danym poziomie jest szukaniem określonego obiektu i celu, jednocześnie daje możliwość i przestrzeń do szukania celu „wyższego” w znaczeniu znajdującego się na innym poziomie. Np. pożycie małżeńskie dwojga małżonków jest związane z poziomem satysfakcji seksualnej, ale również rzutuje na ich relacje i sposób dzielenia się sobą, jest także związane z prokreacją i zgodą na posiadanie dzieci lub nie. Relacje seksualne uwzględniają też kontekst edukacyjny, decydując o sposobie wprowadzania dzieci w świat integracji seksualnej itp. Każdy z wymienionych wyżej poziomów ma swoje pryncypia, zasady, porusza się w określonej przestrzeni fizjologicznej, psychologicznej lub racjonalnej, a zarazem jest skoordynowany z innymi poziomami. Z jednej strony określony poziom zachowuje swoje zasady i pryncypia, aby tłumaczyć zjawiska zachodzące na jego poziomie, ale jest jednocześnie skierowany na poziom następny – ku nowej i bardziej pogłębionej interpretacji, która prowadzi do integracji. Na każdym poziomie życia małżeńskiego należy także pamiętać o celu pośrednim, który jest niezbędny, aby myśleć o dobru większym¹⁹.

Poziom fizjologiczny wskazuje na zaspokojenie potrzeb podstawowych, takich jak potrzeba jedzenia, spania, odpoczynku. W sytuacji małżeńskiej dochodzi jednak do tego zaspokojenie potrzeby seksualnej i satysfakcji płynącej z relacji małżeńskiej oraz

¹⁷ Zob. J. Nuttin, *Psychoanalysis and Personality*, dz. cyt., s. 220-224. Por. A.M. Ravaglioli, *Psicologia*, dz. cyt., s. 34-36.

¹⁸ Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 89.

¹⁹ Zob. tamże, s. 89-90.

zapewnienie poczucia bezpieczeństwa wszystkim członkom rodziny²⁰. Na poziomie psychologicznym człowiek poszukuje przede wszystkim relacji i bliskości z drugim człowiekiem, potrzebuje wyjść z poczucia samotności, którego nie zaspokoi tylko poprzez gratyfikację potrzeb seksualnych. Poczucie samotności wywołuje bowiem uczucie niepokoju. Może ono także powodować stany bezradności w radzeniu sobie z codziennym życiem²¹. Na tym poziomie człowiek pragnie dawać i otrzymywać, być razem z drugim na zasadzie bliskości i zrozumienia. Celem pośrednim jest nawiązanie relacji z kimś bliskim, kimś, kto jest podobny do podmiotu, aby z nim współpracować, a w przypadku małżeństwa żyć. Zdobywanie uczucia drugiej osoby powoduje radość i poczucie ważności własnej osoby. W tym zakresie w życiu małżeńskim bardzo istotna jest motywacja, gdyż szukając relacji i bliskości z współmałżonkiem i innymi członkami rodziny, osoba jest motywowana zarówno przez wartości naturalne, jak i transcendentne. Ponadto należy uwzględnić wpływ elementów nieświadomych na wybory dokonywane w relacjach małżeńskich i rodzinnych²². Dlatego rozeznawanie na tym poziomie może pomagać zauważyć, czy relacje małżeńskie i rodzinne są szukaniem dobra wspólnego, czy też raczej poszukiwaniem zrozumienia dla siebie i troski o swoje samopoczucie. Na poziomie racjonalno-duchowym spotykamy się natomiast z refleksją dotyczącą planów życiowych, celu życia i działania człowieka. Na tym poziomie podmiot dochodzi do pojęcia planów życiowych, życie staje się planem. Jak wskazuje Jerome Bruner, człowiek aktywnie szuka zrozumienia swojego życia na dwa sposoby. Poszukuje zrozumienia, logicznego powiązania pomiędzy różnymi zaobserwowanymi wydarzeniami w swoim życiu. W tym celu skupia się na odnalezieniu obiektywnej, niezależnej od sytuacji prawdy, która pozwoli mu określić każdy moment własnego życia w świetle innej perspektywy. Z drugiej strony koncentruje się na osobistym doświadczeniu, subiektywnych motywacjach oraz konsekwencjach swoich działań. W przypadku tego rozwiązania człowiek szuka zrozumienia poprzez opis swego życia w kontekście określonego momentu życiowego, powiązań, relacji, wyborów itp.²³

Człowiek bowiem w relacjach doświadcza tego, co go gratyfikuje w sensie fizycznym, w sensie psychologicznym, społecznym, co zapewnia mu poczucie braku osamotnienia i daje poczucie bycia rozumianym przez drugiego człowieka. Na poziomie duchowo-racjonalnym następuje natomiast transcendencja i przekroczenie gratyfikacji na rzecz tego, co jest ostatecznym celem relacji małżeńskiej. Kiedy osoby mają zdolność używania rozumu i reflektują na temat swojego powołania oraz wartości

²⁰ Zob. tamże, s. 94-95. Stosując terminologię antropologii powołania chrześcijańskiego, można powiedzieć, iż poziom fizjologiczny dla rodziny jest zbieżny z trzecim wymiarem antropologii powołania chrześcijańskiego, gdzie efektem docelowym są wartości naturalne. Chodzi o właściwe korzystanie z tych wartości i zaspokajanie ich w sposób harmonijny, nie powodujący konfliktów i napięć. Zob. M. Kożuch, *Chrześcijańska formacja indywidualna*, dz. cyt., s. 78.

²¹ Zob. E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 22.

²² Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 95-96. Por. M. Kożuch, *Chrześcijańska formacja indywidualna*, dz. cyt., s. 76-77.

²³ Zob. J. Bruner, *Actual Minds*, Cambridge 1986. Podaję za: C. O'Dwyer, *Imagining One's Future*, dz. cyt., s. 9.

obiektywnych, mogą transcendować swe potrzeby, pragnienia, gratyfikacje itp. Można wtedy mówić o prawdziwej miłości, gdyż ta nie bazuje na potrzebach i chwilowej atrakcyjności. Osoba jest wówczas wolna od determinizmu biologicznego i utylitaryzmu społecznego²⁴.

W tym znaczeniu możemy powiedzieć, że transcendencja wskazuje na inny wymiar miłości i atrakcyjności fizycznej. Nie chodzi tutaj o zaspokojenie na poziomie fizycznym, o realizację potrzeb społecznych, ale o dobro ostateczne drugiego człowieka. W ten sposób na poziomie racjonalno-duchowym miłość zostaje podniesiona na poziom jakościowy inny od poprzednich dwóch. Jest ona bowiem rzeczywistością, która nie ma uwarunkowania fizycznego czy psychicznego, lecz pozostaje zakorzeniona w miłości Boga i w ostatecznym celu życia człowieka²⁵. Ten typ miłości Jacques Maritain nazywa *l'amour fou*. Jest to forma miłości, która kieruje się zasadami obiektywnymi, moralnymi. Jest ona w stanie wznieść się ponad doświadczenie tylko seksualne, cielesne. Charakteryzuje się wzajemnością, pasją i pozostaje prawdziwie radykalna²⁶. *L'amour fou* jest radykalna, ponieważ obejmuje nie tylko rzeczy widzialne i dotykalne, ale także wartości trwałe, takie jak prawda, dobroć, piękno itp. Miłość radykalna ogarnia elementy materialne i niematerialne, docenia atrakcyjność fizyczną i elementy psychiczne osoby. Obejmuje ona także ostateczny cel życia człowieka²⁷.

Uwzględnienie poziomów życia psychicznego wskazanych przez J. Nuttina pozwala stwierdzić, iż dojrzała miłość jest najbardziej związana z poziomem racjonalno-duchowym. Na poziomie fizjologicznym i psychologicznym dominuje ocena emocjonalna, podkreślająca wartości tego, co jest przyjemne, co osobie aktualnie się podoba. Natomiast na poziomie racjonalno-duchowym istnieje możliwość transcendencji dzięki przekraczaniu kryteriów oceny emocjonalnej i podążaniu za wartościami. Innymi słowy, na dwóch pierwszych poziomach do głosu dochodzi bardziej pożądlivość i upodobanie, na ostatnim miłość jako taka. Miłość zatem ma wartość integracyjną, o ile jest przeżywana jako wartość obiektywna i w połączeniu z innymi wartościami, takimi jak wolność, autorefleksja itp. W konsekwencji – jeśli ideały człowieka koncentrują się na wartościach subiektywnych, egocentrycznych – miłość będzie podporządkowana tym wartościom i nie spełni funkcji regulujących i integrujących²⁸.

W podobny sposób do miłości odnosi się Roger Mucchielli, wskazując, że element refleksji i woli powinien dominować nad elementem emocjonalnym. Według

²⁴ Zob. J. Ridick, *I voti. Un tesoro in vasi d'argilla*, Casale Monferrato 2000, s. 98.

²⁵ Zob. J. Maritain, *Amore e amicizia*, traduz. A. Pavan, Brescia 1978, s. 12.

²⁶ Zob. tamże, s. 14-18.

²⁷ Zob. J. Ridick, *I voti*, dz. cyt., s. 101. W podobny sposób pisze o miłości V.E. Frankl: „Miłość jest prawdziwie bogatym i złożonym fenomenem, który nazwałem transcendencją. [...] człowiek w rzeczywistości dzięki transcendencji jest fundamentalnie predysponowany, aby wyjść z siebie i nadać nowe znaczenie swojemu życiu poprzez spotkanie miłości drugiego człowieka” (V.E. Frankl, *The Unheard Cry for Meaning*, dz. cyt., s. 80-81 [tłum. własne]). O rozumieniu transcendencji przez V.E. Frankla pisaliśmy w poprzednim rozdziale.

²⁸ Zob. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 136.

tego autora oboje małżonkowie winni poddawać systematycznej refleksji swoje wspólne życie i łączącą ich więź. Dzięki temu mogą oni pielęgnować nadzieję na trwały związek. Do wspomnianych elementów R. Mucchielli dodaje także akceptację transcendencji jako faktu, iż życie wspólne przewyższa życie jednostki. Innymi słowy, samorealizacja w małżeństwie wymaga określonej rezygnacji i porzucenia indywidualnego egocentryzmu²⁹.

4.1.1.2. Wolność jako warunek dojrzałej miłości

W kontekście psychologicznym warto zauważyć, że dzisiejsza mentalność kultury bezpośrednio sprawia, że podstawowym kryterium współczesnych związków i relacji interpersonalnych jest namiętność, czyli natychmiastowa potrzeba realizacji pragnień i potrzeb³⁰.

Alain Quilici, komentując dzisiejsze nastawienie, stwierdza, że przyjęto arbitralne założenie, iż serce, uczucia są ważniejsze i górują nad rozumem i refleksją. Doświadczenie jest istotniejsze i bardziej wpływa na działanie człowieka niż jego namysł czy refleksja intelektualna. W tym kontekście autor wskazuje, iż w relacjach narzeczeńskich istnieją dwa niebezpieczeństwa. Jedno to chęć natychmiastowego zbliżenia i przeżycia pożycia już w okresie narzeczeństwa. Drugie zaś stanowi założenie, iż narzeczeni, którzy są już „po słowie”, nie mogą się rozstać: „Narzeczeni, którzy jednoznacznie nie daliby sobie szansy na rozstanie, tym samym nie daliby sobie szansy na dobre wykorzystanie czasu narzeczeństwa”³¹. Autor zwraca na tę sprawę szczególną uwagę, gdyż – jak się wydaje – narzeczeni nie zostaną dobrze przygotowani do małżeństwa, jeżeli nie będzie ich cechowała wewnętrzna wolność. Nie można by

²⁹ Zob. R. Mucchielli, *Psicologia della vita coniugale. Problemi e indicazioni terapeutiche*, traduz. A. Contessi, Roma 1993, s. 77. Por. „Niewątpliwie miłość jako pragnienie i namiętność romantyczna – lub przynajmniej w podobnym wymiarze – muszą być obecne w małżeństwie jako bodziec początkowy i punkt wyjścia. Ale cel esencjalny (ostateczny) powinien prowadzić miłość romantyczną do osiągnięcia doskonałości, małżeństwo powinno dokonywać zmiany serca na coś innego; na operację alchemii nieskończenie głębszej i bardziej tajemniczej. Trzeba zatem powiedzieć, że chodzi o zmianę miłości romantycznej, lub tej istniejącej na początku, na miłość realną i niezniszczalną i miłość prawdziwie bezinteresowną, która nie wyklucza oczywiście namiętności cielesnych i pragnienia, ale która zawsze podnosi się ponad ich poziom; ponieważ jest sama w sobie duchową – jest darem całkowitym i nieodwołalnym dla drugiej osoby i dla miłości drugiego” (J. Maritain, R. Maritain), *Matrimonio, amore e amicizia. Per una spiritualità della vita coniugale*, cur. G. Galeazzi, Milano 1990, s. 60 [tłum. własne], cyt. za: G. Versaldi, *Cristo modello degli sposi*, dz. cyt., s. 99).

³⁰ Jak wskazuje M. Arnold, trudności w integrowaniu różnych aspektów relacji nie polegają na obecności emocji, ale na ich nierealistycznym natężeniu. Natężenie emocjonalne jest w dużej mierze podyktowane wpływem nieświadomości. W relacjach międzyosobowych zaznacza się to tym, że osoba poprzez swoją emocjonalność jest skupiona na własnych odczuciach i w ten sposób blokuje możliwość transcendencji. Reakcja emocjonalna może być nieproporcjonalna do sytuacji, gdyż zawiera w sobie elementy nieświadomości, które mogą pochodzić z wcześniejszych podobnych sytuacji doświadczanych przez osobę. Dlatego wcześniejsze doświadczenia mogą blokować możliwość właściwej oceny relacji i stanowić przeszkodę w byciu darem dla kogoś. Zob. M.B. Arnold, *Emotion and Personality*, vol. 1: *Psychological Aspects*, dz. cyt., s. 236.

³¹ A. Quilici, *Narzeczeństwo*, tłum. S. Filipowicz, Warszawa 2009, s. 176.

bowiem budować związku, jeśliby druga strona nie kochała dobrowolnie. W przeciwnym razie dochodzi do sytuacji, kiedy relacje małżeńskie zaczyna się przeżywać od momentu ślubu jako pewnego rodzaju zobowiązanie lub ciężar³².

Dlatego też wolność jest czymś nieodzownym i koniecznym dla wzrostu osoby i przeżywania dojrzałych i bliskich relacji. Pisze o tym papież Franciszek: „Gdyby dojrzałość była jedynie rozwijaniem czegoś, co jest już obecne w kodzie genetycznym, nie byłoby wiele do zrobienia. Roztropność, dobry osąd sytuacji i zdrowy rozsądek nie zależą od czysto ilościowych czynników wzrostu, ale od całego łańcucha elementów, które się syntetyzują we wnętrzu jednostki, a dokładniej w centrum jej wolności”³³. Konieczne jest zatem nabywanie sprawności i nawyków wyrobionych i wzmacnianych od dzieciństwa³⁴.

Podobnie wyraża opinię o wolności Jan Paweł II, podkreślając, iż wolność jest fundamentem relacji z drugim człowiekiem. Gdy jednostka staje wobec drugiego człowieka, istotny jest element wolności, z jakim wchodzi ona w tę relację. Jak wskazuje K. Wojtyła, podstawą wszelkiej wolności w działaniu jest wolność sumienia. Jest to zasada fundamentalna, odwołująca się do świadomości człowieka, do jego świadomego wyboru opartego na wyborze dobra drugiego człowieka³⁵. W ten sposób dochodzi do możliwości transcendencji, która opiera się na wolności. Transcendencja wyraża się zaś w konkretnym działaniu w relacjach z drugim człowiekiem. Kiedy brak jest wolności, wówczas nie ma transcendencji, a pozostaje działanie pod wpływem natury³⁶. Wolność i prawda stanowią o istocie miłości, gdyż samo pożądanie i zmysłowość nie wyczerpują prawdziwego znaczenia miłości. Tym, czego potrzebuje miłość, jest wolność, która jest składnikiem woli. Relacja, w której brakuje wolności, jest rodzajem przymusu i determinizmu. Niemożliwa jest wtedy jakakolwiek

³² Zob. tamże, s. 177-178.

³³ AL 26.

³⁴ Zob. tamże, nr 266. Papież Franciszek mówi o nawyku i sprawności, a jak wskazuje (wiele lat wcześniej) Jacek Woroniecki, odwołując się do nauki św. Augustyna czy Averroesa, wszelka cnota, umiejętność, nawet wada, chociaż jest często powtarzana i często krępuje człowieka, jednak zostawia mu wolność wyboru. Zatem element wolności jest podstawowym czynnikiem nabywania nowych sprawności, które nie są rozumiane jako automatyzm czy trening. Cechą, która odróżnia nową sprawność, cnotę od automatyzmu w praktycznym działaniu, jest umiar. Woroniecki, cytując Arystotelesa, stwierdza, że praktykowanie umiaru, czyli złotego środka, jest szczytem doskonałości. Jest to bowiem postawa przeciwna sztywności i automatyzmowi, którymi człowiek się powoduje bez względu na okoliczności i sytuację. Prawdziwie przyjęta cnota, wartość ma w sobie pewną plastyczność, elastyczność, które sprawiają, że człowiek potrafi dostosować swój czyn i postępowanie do okoliczności i warunków, w jakich musi działać. Umiar zawsze jest stosowany pod wpływem rozumu i woli, w czym przejawia się świadomość i wolność. Zob. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961, s. 51-52.

³⁵ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 18. Por. „Prawda warunkuje wolność, o tyle bowiem tylko człowiek może zachować wolność w stosunku do różnorodnych przedmiotów, które narzucają mu się w działaniu jako dobre i godne pożądaniami, o ile jest zdolny dobra te ujmować w świetle prawdy i tak kształtować swój samodzielny stosunek do nich. Bez tej zdolności byłby człowiek skazany na determinację: owe dobra brałyby go w posiadanie i decydowałyby bez reszty o charakterze jego czynów i całym kierunku jego działania. Zdolność poznawania prawdy umożliwia człowiekowi autodeterminację, czyli samodzielne stanowienie o charakterze i kierunku czynów, na czym właśnie polega wolność” (tamże, s. 104). Por. też: tenże, *La struttura generale dell'autodecisione*, „Asprenas” 21 (1974), n. 4, s. 337-346.

³⁶ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 128.

transcendencja. Dlatego w procesie integracji psychologicznej aktów seksualnych i wnętrza osoby chodzi o zaangażowanie woli i wolności. Prawdziwe zaś zaangażowanie człowieka w wolności jest możliwe tylko na podstawie prawdy obiektywnej. Jedynie dzięki niej jest możliwa integracja miłości. Dopóki rozważamy miłość wyłącznie z perspektywy subiektywnej, nie możemy mówić o przekraczaniu, transcendencji, a w konsekwencji – o prawdziwym obrazie miłości małżeńskiej³⁷.

Wolność według L.M. Rulli jest rzeczywistością zarówno teologiczną, jak i antropologiczną. Bazuje ona bowiem na zdolności do samoświadomości. Człowiek w procesie rozwoju nabywa samoświadomości i zdolności odróżniania swojego *ja* od świata zewnętrznego. Może on zatem asymilować rzeczywistość zewnętrzną, ponieważ jest od niej różny, inny. Ma ponadto świadomość istnienia Innego – jako absolutnej nieskończoności, różnej od skończonych możliwości człowieka. Innymi słowy, człowiek może postrzegać i asymilować inne formy (obiekty) rzeczywistości poprzez fakt swojej odrębności, może także poznawać ich naturę (skończoność) poprzez posiadanie świadomości Bytu Absolutnego³⁸. Dlatego paradoksalnie ludzka wolność jest zakorzeniona w zależności od Absolutu. Wolność zakłada możliwość wyboru, człowiek zatem może w konfrontacji z Bytem Absolutnym powiedzieć tak lub nie. Ponadto, według L.M. Rulli, relacja między Bogiem i człowiekiem jest możliwa, gdyż ludzki umysł jest *a priori* skierowany na Nieskończoność. Ma zatem możliwość przyjmowania łaski od Boga i kierowania się do Niego. Zdolność przyjmowania łaski od Boga jest zależna od poziomu samoświadomości i rozwoju psychicznego i duchowego jednostki³⁹.

³⁷ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 106-107.

³⁸ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 26.

³⁹ Zob. tamże, s. 27. Por. L.S. Kubie, *Neurotic Distortion of the Creative Process*, dz. cyt., s. 59.

Badania L.M. Rulli i współpracowników, głównie z wykorzystaniem Wskaźnika Relacji Interpersonalnych, miały na celu (oprócz innych) dać odpowiedź na pytanie, na ile dyspozycja wewnętrzna osoby wpływa na zdolność do głębokich i bliskich relacji. Chodzi w tym przypadku o zdolność do czynnej i wewnętrznej wolności, która umożliwia życie akceptowanymi i wyznawanymi wartościami. Badania wskazały na kilka elementów. Przede wszystkim człowiek bardziej dojrzały jest też bardziej dyspozycyjny, bardziej otwarty na przeżywanie relacji międzyludzkich jako głębokich i intymnych. Ci, którzy posiadają większy stopień dojrzałości osobowej, stają się jednocześnie bardziej dyspozycyjni i otwarci na relacje, a zatem dojrzałość osobowa warunkuje dojrzałość relacyjną. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 209. Zdolność do daru z siebie i do transcendencji w relacjach poznaje się także po tym, jak osoba podchodzi do obowiązków własnego życia. W badaniach przeprowadzonych za pomocą Wskaźnika Dojrzałości Rozwojowej badano tzw. dojrzałość afektywną w radzeniu sobie z takimi sytuacjami, jak: stosunek do obowiązków, przeżywanie relacji międzyludzkich, prezentowanie wartości moralnych, religijnych. Wszystko to w kontekście, jak wewnętrzne konflikty wpływają na sposób funkcjonowania w powyższych obszarach. W tak określonym zakresie wskazano na cztery stopnie dojrzałości: pierwszy – kiedy konflikty mają stały wpływ na funkcjonowanie jednostki, stopień drugi – gdy mają one wpływ bardzo częsty, trzeci stopień oznaczający częsty wpływ, w końcu czwarty – wykazujący rzadkie oddziaływanie wewnętrznych konfliktów na wykonywanie swoich obowiązków. Powyższe stopnie odpowiadają wspomnianym wcześniej pojęciom przypodobania, identyfikacji i internalizacji. Pierwszy stopień odpowiada postawie przypodobania, drugi jest związany z identyfikacją zewnętrzną, trzeci – z identyfikacją wewnętrzną, czwarty stopień odpowiada internalizacji. Zob. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 121-122. Można zatem stwierdzić, że im wyższy stopień wolności wewnętrznej w dążeniu do transcendencji teocentrycznej, tym bardziej osoba jest w

W antropologii powołania chrześcijańskiego ograniczenie wolności może być dwójakiego rodzaju: poprzez dialektykę, gdzie *ja* realne jest w opozycji do *ja* idealnego, albo poprzez dezorganizację *ja*. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z pierwszym i drugim wymiarem działania człowieka, natomiast dezorganizacja jest wyrazem trzeciego wymiaru i może oznaczać patologię osobowości. Zachodzi zatem zbieżność pomiędzy psychodynamiczną i motywacyjną zdolnością do decydowania i podejmowania działań. W tym kontekście można oceniać jakość relacji osoby z drugim człowiekiem⁴⁰. Ograniczenie wolności poprzez dialektykę lub dezorganizację może być obserwowane na samym początku procesów operacyjnych (według B. Lonergana) w sytuacji poznawania i rozeznawania. Jest to widoczne szczególnie wtedy, gdy wartości (także osoby) są poznawane i postrzegane pod kątem ich atrakcyjności i oceniane jako pociągające lub nie, kiedy jednostka rozważa, czy za nimi pójść⁴¹.

Wpływ pierwszego wymiaru wydaje się możliwy, ale w porównaniu do pozostałych wymiarów łatwiejszy do przekroczenia lub przewyciężenia. Człowiek bowiem jest tutaj świadomy pragnień, jakie ma i które mogą go krępować albo ograniczać jego transcendencję. Problemem może się okazać brak chęci lub niewystarczająca asceza. Niemniej problem jest określony i nazwany, dlatego według L.M. Rulla łatwiej go przekroczyć. Z kolei ograniczenie wiążące się z oddziaływaniem drugiego wymiaru wynika z faktu wpływu nieświadomości na postępowanie, decyzje i relacje osoby. Element intuicyjno-emocjonalny pod naciskiem działań nieświadomych może redukować lub minimalizować zdolność do krytycznego myślenia. W przypadku niespójności psychicznych materiałów refleksyjny bywa eliminowany i pozostaje tylko ocena emocjonalna, która może być przeciwna pragnieniu autotranscendencji *ja* idealnego. Wolność rzeczywista w tym przypadku jest ograniczona, chociaż nie wyeliminowana całkiem. Osoba zatem może poszukiwać w relacjach dobra pozornego zamiast dobra realnego, czyli dobra obiektywnego drugiego człowieka. Stąd pod wpływem drugiego wymiaru dochodzi do antagonizmu między altruizmem a egoizmem⁴². Wpływ trzeciego wymiaru na wolność człowieka dotyczy wartości religijnych, moralnych, jak i naturalnych. L.M. Rulla, pod wpływem O.F. Kernberga, rozumie patologię jako pewnego rodzaju kontinuum – zwłaszcza w objaśnianiu dezorganizacji osobowości – które może obejmować zarówno drugi, jak i trzeci

stanie uwewnętrznić wartości, jakimi żyje. Stanowi to kryterium strukturalne dojrzałości, czyli odpowiada dojrzałości w drugim wymiarze. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 211.

⁴⁰ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 185.

⁴¹ Zob. tamże. Jak wskazuje B. Lonergan, wolność jest nierozzerwalnie związana z wolą i decydowaniem. W procesie decydowania ważne są trzy aspekty: wola jako czysta zdolność do podejmowania decyzji (*will*), wola jako akt decydowania (*willing*) oraz wola jako stan, w którym nie potrzeba przekonywania osoby (siebie) do podejmowania decyzji, ponieważ jest ona sama do tego przekonana (*willingness*). Zob. B.J.F. Lonergan, *Insight*, dz. cyt., s. 646. Wpływ poszczególnych wymiarów jest zauważalny w elemencie *willingness*, kiedy to człowiek doznaje trudności i ograniczeń w rozumieniu, co jest dobre obiektywnie. Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 186.

⁴² Zob. tamże, s. 187.

wymiar. Przy czym zakłada, iż lekka dezorganizacja nie ogranicza wolności w stopniu patologicznym. W przypadku dezorganizacji znaczącej wpływ na wolność jest istotny, gdyż osoby takie charakteryzują się brakiem empatii, trudnościami w relacjach i trudnościami z poradzeniem sobie z wymogami życia codziennego. Ponadto może występować brak dialektyki *ja* realnego i *ja* idealnego, gdyż obie te części są niejako zlane, złączone w jedną całość⁴³.

Wolność jest istotnym elementem miłości, co zawsze odnosi się do wyrazu dojrzałej miłości, która pociąga za sobą zaangażowanie w miłość do drugiej osoby przy jednoczesnym uznaniu, że osoba ta sama sobie jest panem i że nikt nie może być zmuszony do większej miłości niż ta, która powstaje naturalnie: ani poprzez przymus, ani poprzez wzbudzanie poczucia winy. Oznacza to, iż we wzajemności związku miłosnego rozsądnie jest oczekiwać, że druga osoba odpowie na miłość i na zaangażowanie, a także iż – jeśli osoba ukochana nie jest w stanie opowiedzieć na miłość – należy ów fakt zaakceptować i przejść przez proces żałoby. W praktyce oznacza to niewzbudzanie poczucia winy u drugiej osoby nadmiernym eksplorowaniem poczucia bycia przez nią zranionym lub zaatakowanym, zlekceważonym lub źle potraktowanym⁴⁴.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę osobom przygotowującym się do małżeństwa, czy są w stanie zaakceptować sposób kochania drogiej osoby. Nierealistyczne nadzieje na spełnienie kiedyś własnych pragnień może w konsekwencji prowadzić do narastającego rozczarowania, a w jego następstwie – do rozpadu związku. Jedynie zdolność do podejmowania decyzji w wolności umożliwia zdolność do transcendencji. Osoba jest wolna tylko wtedy, kiedy jej motywacje są spójne ze strukturą jej osobowości. Innymi słowy, kiedy decyzje osoby są podejmowane z pełną świadomością własnych potrzeb, pragnień⁴⁵.

4.1.2. ELEMENTY RELIGIJNE I MORALNE JAKO WARTOŚCI INTEGRUJĄCE

Jak wskazuje Walter Conn, wartości w określonej sytuacji będą postrzegane przez jednostkę w indywidualny sposób. Aktualny rozwój świadomości moralnej osoby będzie jej umożliwiawał stawianie pytań w związku z sytuacją, w jakiej się znajduje. W tym kontekście zasadniczym problemem, według W. Conna, jest studiowanie konkretnych form zachowań, które są wynikiem świadomości autotranscendencji⁴⁶. Conn wskazuje także na trzech autorów, którzy, według niego, w swoich pracach na temat rozwoju człowieka ujmowali transcendencję jako sens całego ludzkiego rozwoju,

⁴³ Zob. tamże, s. 186. Por. O.F. Kernberg, *Severe Personality Disorders*, dz. cyt., s. 4-6.

⁴⁴ Zob. O.F. Kernberg, *The Inseparable Nature of Love and Aggression*, dz. cyt., s. 288.

⁴⁵ Zob. G. Weigel, *Theology and Freedom*, „Thought” 35 (1960), s. 165-178.

⁴⁶ Zob. W.E. Conn, *The Ontogenetic Ground of Value*, „Theological Studies” 39 (1978), iss. 2, s. 317-318.

opisywanego z różnych perspektyw: Erika Eriksona, Jeana Piageta, Lawrence'a Kohlberga⁴⁷.

Przez L. Kohlberga i J. Piageta autotranscendencja jest rozumiana jako napięcie w kierunku rzeczywistości obiektywnej, innej niż *ja*. Rzeczywistość obiektywna może zatem być poznawana i stać się punktem odniesienia etycznego i moralnego jako element budujący spójność człowieka⁴⁸. Dla E. Eriksona natomiast transcendencja pozostaje czymś ambiwalentnym w tym sensie, że stanowi ona szansę rozwoju i wzrostu, ale też nie jest jasno określony ani jej kierunek, ani jej granice⁴⁹.

W antropologii powołania chrześcijańskiego istotnym elementem jest połączenie rozwoju moralnego jednostki z jego funkcjonowaniem osobowościowym. W swoich pracach L.M. Rulla i jego uczniowie korzystali głównie z teorii L. Kohlberga⁵⁰. Wydaje się, że przekonanie Kohlberga, który zakładał, że im bardziej człowiek rozwija się moralnie, tym lepiej może zrozumieć, czym jest dobro, i tym łatwiej przychodzi mu je praktykować, zgodne jest z zasadą św. Tomasza, który twierdził, iż ćwiczenie się w cnotach moralnych polega na opanowaniu namiętności i nabywaniu umiejętności⁵¹. Innymi słowy, propozycja L. Kohlberga koresponduje z propozycjami L.M. Rulli dotyczącymi integracji. Im bardziej człowiek jest zdolny do integracji swojej osobowości, tym łatwiej mu wytrzymać napięcie i pozostawić to, co sprzeciwia się jego powołaniu. Im bardziej jest człowiek zintegrowany i wolny od nieświadomości i jej wpływów, tym łatwiej jest mu zinternalizować wartości i dostrzegać w swoim postępowaniu to, co jest z nimi niezgodne⁵².

Formacja chrześcijańska powinna unikać sytuacji pewnej dychotomii aspektów duchowych i psychologicznych. Według autorów antropologii powołania chrześcijańskiego formacja chrześcijańska, pomimo pewnej teoretycznej zgody co do współlistnienia elementu psychologicznego i duchowego, zbyt często proponuje dwie

⁴⁷ Zob. tamże, s. 318.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 320. Por. G. Gatti, *Educazione morale, etica cristiana*, Torino 1994, s. 50-53.

⁴⁹ Zob. W.E. Conn, *The Ontogenetic Ground of Value*, dz. cyt., s. 320. Por. G. Gatti, *Educazione morale, etica cristiana*, dz. cyt., s. 29-31.

⁵⁰ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 309; B. Kiely, *Psychology and Moral Theology*, dz. cyt., s. 46-71; A.M. Ravaglioli, *Psicologia*, dz. cyt., s. 169-174; B. Kiely, *Maturità del ragionamento morale e maturità nella vocazione cristiana*, w: *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 3: *Aspetti interpersonali*, dz. cyt., s. 155-225. L. Kohlberg rozwinął teorię J. Piageta i skupił swoją uwagę na jednostce w sytuacji rozwiązywania dylematów przedstawionych w formie krótkich opowiadań. „Dylematy moralne” L. Kohlberga testowano w badaniach z udziałem tysięcy ludzi reprezentujących różny wiek, poziom inteligencji i sytuację społeczno-ekonomiczną. Zob. A. Birch, T. Malim, *Psychologia rozwojowa w zarysie*, dz. cyt., s. 92.

⁵¹ Zob. S. Tommaso, *Phisic.*, lib. 7, l. 6. Podaję za: C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 261. Przy czym wydaje się, że słowo „umiejętność” (wł. *conoscenza*) można tłumaczyć jako sprawność: „Nie tylko nie ma ona [sprawność – T.L.] w sobie tej cechy zmechanizowania, ale przeciwnie, oznacza wzmożenie zdolności świadomego spełniania jakiejś czynności, dokonywania jej lepiej, szybciej, bez wahań i namysłu, ale nie bez zastanowienia i udziału wyższych funkcji psychicznych – rozumu i woli” (J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 36-37). Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach*, tłum. F.W. Bednarski, London 1965, q. 56, a. 4, arg. 1-4.

⁵² Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 106-108.

drogi oddzielne – lub jedna droga wyklucza wartość drugiej⁵³. Integracja elementu psychologicznego i duchowego polega na tym, iż w antropologii powołania chrześcijańskiego oba wymiary nie są od siebie oddzielone, ale wzajemnie się przenikają i mają wpływ na siebie. Mimo to trzeba pamiętać o pewnych niezależnych i autonomicznych zasadach obowiązujących w każdym z tych wymiarów. W przedstawianej teorii istotny pozostaje podział na tzw. świętość podmiotową i świętość przedmiotową. Pierwsza jest niezależna od wzrostu psychologicznego i rozwoju człowieka. W tym wymiarze świętości podkreśla się działanie łaski jako niezasłużonego daru od Boga i wezwania do świętości, które nie jest ograniczone wolnością i zdolnościami człowieka. Natomiast możliwość odpowiedzenia w sposób wolny na powołanie ma wpływ na świętość przedmiotową. Szczególnie w tym wymiarze dostrzega się oddziaływanie czynników nieświadomych⁵⁴. Dlatego też przyjrzymy się aspektom świętości podmiotowej, związanej z działaniem Boga i z wartościami obiektywnymi, oraz elementom świętości przedmiotowej związanej z antropologią człowieka i jego wychowaniem moralnym.

4.1.2.1. Wiara jako czynnik integrujący

Św. Paweł, kiedy powiada w 1 Liście do Tesaloniczan: „Mówię wam, bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci, a ci, którzy płaczą, jakby nie płakali, ci zaś, którzy się radują, tak jakby się nie radowali” (1 Kor 7,29-31), nie ma na myśli negowania potrzeby wszelkiego rodzaju radości czy przyjemności. Wskazuje on jednak na to, że wszystkie nasze doświadczenia powinny być powiązane z powołaniem i relacją z Chrystusem: „Mówię to dla waszego pożytku, nie zaś, by zastawiać na was pułapkę, ale po to, byście godnie i z upodobaniem trwali przy Panu” (1 Kor 7,35). Dlatego też relacje człowieka i to, co się w nich dzieje, powinny być odnoszone w ostatecznym wymiarze do Chrystusa i relacji z Nim. Również dlatego przygotowanie do sakramentu małżeństwa i jego dalsze przeżywanie winno odbywać się jako przygotowanie w wierze. Nie można bowiem przystąpić do tego sakramentu, nie mając żywej wiary. Jak pisał J. Ratzinger: „Nierozerwalność małżeństwa można rzeczywiście zrozumieć i wypełnić tylko przez wiarę w nieodwołalne postanowienie Boga «poślubienia» ludzkości w Chrystusie (por. Ef 5,22-23). Nierozerwalność małżeńska jest nieodłączna od tej wiary; poza nią jest tak niemożliwa, jak w niej konieczna”⁵⁵. Tylko w tej perspektywie można rozumieć i doświadczać miłości nie tylko jako uczucia, ale jako nieustannego przechodzenia od eros do agape, od egocentryzmu do obdarowywania. Dlatego też jest potrzebne nieustanne zjednoczenie i integracja obydwu wymiarów miłości do drugiego człowieka.

⁵³ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 152. Por. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 228.

⁵⁴ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 136. Por. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 212-213.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 259.

Ujmując przygotowanie z innej perspektywy, J. Ratzinger już jako papież zaznacza, że uczucie miłości winno spowodować zaangażowanie także woli i intelektu. Rozpoznanie bowiem Boga jako drogi wiodącej do miłości powinno pobudzić naszą wolę oraz rozum, tak aby zjednoczenie tych trzech elementów owocowało w postaci aktu miłości, która znajduje się w procesie ciągłego rozwoju⁵⁶.

Jak wskazuje A. Quilici, życie małżeńskie jest materią bardzo delikatną, gdyż łączy w sobie aspekty materialne, cielesne, psychologiczne, społeczne i duchowe. Wszystkie te elementy należy starannie przemyśleć i przygotować. Zatem narzeczeni, a potem małżonkowie to, według autora, ci, którzy potrafią dać sobie czas na kalkulacje. Są podobni do człowieka z Ewangelii, który oblicza, czy ma na swe przedsięwzięcie wystarczającą ilość środków, czy doprowadzi swoje projekty do końca (zob. Łk 14,28). Małżonkowie potrzebują więc czasu – nie tylko po to, aby zbadać swoje uczucia i oczyścić je, lecz również w tym celu, by wspólnie zakorzenieć się w miłości do Boga i drugiego człowieka. W jednym i drugim przypadku mamy bowiem do czynienia z ofiarowaniem siebie osobie, którą kochamy co najmniej jak siebie samego⁵⁷.

O potrzebie integracji i na czym ona polega w relacjach małżeńskich mówi Jan Paweł II w *Familiaris consortio*: „[...] miłość małżeńska zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby – impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli”⁵⁸. W tym znaczeniu nie należy przypisywać żadnemu z poszczególnych wymiarów miłości małżeńskiej szczególnej roli czy wartości absolutnej. Ponadto istotne jest zachowanie wolności w stosunku do każdej aktywności seksualnej, traktując je jako ważne, ale nie docelowe w realizacji powołania małżeńskiego. Wszelkie działania w zakresie małżeństwa powinny być w zgodzie z celem ostatecznym⁵⁹.

To, co integruje człowieka, daje możliwość transcendencji, jest ukryte głęboko w nim, jest jakby z nim od początku. Do tego faktu nawiązuje papież Jan Paweł II, analizując Kazanie na Górze (Mt 5,1-48), a zwłaszcza jego fragment: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27-28). Szczególnie ważne jest tutaj odwołanie się Chrystusa do „początku”. Według Jana Pawła II Kazanie na Górze i jego kontekst wskazują na podwójne znaczenie. Z jednej strony bowiem Chrystus zwraca się do konkretnego słuchacza, człowieka, który znajduje się w określonym momencie swojej historii życia, a z drugiej strony, jednocześnie – do tych wszystkich, którzy są objęci tą samą historią życia, powołania itp. Odnosząc się do „początku”, Chrystus zwraca się niejako do wnętrza człowieka, do jego serca. Innymi słowy, wskazuje na pewne prawdy antropologiczne odwieczne i zawsze

⁵⁶ Zob. A. Czaja, *Sakramentalne małżeństwo w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, w: *Sens i wartość sakramentu małżeństwa*, red. A. Czaja, M. Wyzlic, Lublin 2008, s. 54.

⁵⁷ Zob. A. Quilici, *Narzeczeństwo*, dz. cyt., s. 30.

⁵⁸ FC 13.

⁵⁹ Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 94.

obowiązujące⁶⁰. Chrystus pragnie zatem, aby człowiek odnalazł swój pełny obraz. Ludzkie wnętrze, czyli serce, jest siłą decydującą o zewnętrznych formach postępowania człowieka, a także o kształcie wielorakich struktur i instytucji w wymiarze życia społecznego. Dlatego też obraz relacji mężczyzny i kobiety jest zawsze obrazem wnętrza danej osoby⁶¹.

Wiara zatem jest czynnikiem integrującym wszystkie poziomy życia rodziny i małżeństwa. Jest ona bowiem tym, co nadaje głębszy sens poszczególnym wydarzeniom, ale jednocześnie tworzy z nich pewną określoną całość. Wiara w znaczeniu transcendencji staje się więc rzeczywistością, która określa i determinuje wizję rodziny i małżeństwa. Poziom fizjologiczny z czynnościami fizycznymi i motorycznymi jest także otwarty na poziom przeżywania uczuciowego, a doświadczenie uczuciowe poszukuje kontroli rozumowej. Na koniec człowiek dochodzi do potrzeby odpowiedzialności, zrozumienia i sensu poszczególnych swoich działań⁶². Od strony teoretycznej plan integracyjny przedstawił B. Mondin. Jego założenia mają charakter teleologiczny. Innymi słowy, istnieją elementy architektoniczne i hermeneutyczne. Pierwsze oznaczają elementy fundamentalne dla życia jednostki, treść projektu, plan itp., drugie zaś usiłują objaśnić drogę do jego zrealizowania (dynamizmy, które wskazują sposoby urzeczywistniania go)⁶³. Zatem w naszym przypadku elementy architektoniczne to wiara, a hermeneutyka wyraża się poprzez rozum, poprzez nauki o człowieku⁶⁴.

Wiara jest rzeczywistością integracyjną, ale wymaga poprzednich trzech poziomów: „Kto twierdzi, że żyje w światłości, a nienawidzi swojego brata, dotąd jeszcze jest w ciemności” (1 J 2,9). Nie można bowiem żyć rzeczywistością wiary i jednocześnie nie szanować swojej żony, męża i innych członków rodziny. Dlatego

⁶⁰ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 2001, Jan Paweł II Naucza, t. 2, s. 23. Por. „Serce w teologii biblijnej jest źródłem życia człowieka; życie to jednak rozumiane jest w różnych aspektach: życie fizyczne i duchowe, życie uczuciowe i intelektualne; życie naturalne i religijne; życie rozumu i woli. Stąd ludzkie serce myśli, rozważa, decyduje. Serce oznacza najgłębsze wnętrze człowieka, ludzkie ja, ludzką osobę, ludzkie sumienie” (J. Kudasiewicz, *Chrystus odwołuje się do „serca”*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, dz. cyt., s. 140).

⁶¹ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, dz. cyt., s. 48. Por. „Z serca ludzkiego [...] pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, nierząd, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym” (Mt 15,19-20). Chodzi tutaj o to, że „prawda istnieje wewnątrz bytu i tylko w ten sposób może być jego prawem, czyli zasadą działania. Celowość oznacza samą wewnętrzną prawdę, a zarazem dynamikę bytu zmierzającego własną mocą do swej pełni, przy czym całe to dążenie jest poruszane Prawdą zakorzenioną w Przedwiecznej Mądrości” (J. Bajda, „*Chrystus odwołuje się do serca*”. *Wokół problemu interioryzacji*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, dz. cyt., s. 149).

⁶² Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 90. Por. „Każde życie i całe życie wierzącego staje się zatem jakby stałym napięciem ku tajemnicy paschalnej, która nadaje sens wszystkiemu, czyli wszystko przyciąga ku sobie. Jest jakby ciągłą próbą zbliżania się każdego fragmentu życia przeżytego i każdego aspektu swojego człowieczeństwa do tego środka grawitacyjnego, aby od niego otrzymywały światło i ciepło. To, co trwa daleko od niego, pozostaje natomiast fragmentaryczne i bezsensowne, zimne i ciemne” (A. Cencini, *Drzewo życia*, dz. cyt., s. 104).

⁶³ Zob. B. Mondin, *Antropologia teologica*, dz. cyt., cap. 1.

⁶⁴ Zob. A. Cencini, *Drzewo życia*, dz. cyt., s. 104.

spojrzenie człowieka wiary integruje element naturalny i nadnaturalny⁶⁵. Stąd pełna integracja oznacza włączenie elementów fizjologicznych, psychologicznych i racjonalnych, aby realizować powołanie dane od Boga. Integracja zawsze zatem służy czemuś więcej, nie jest celem samym w sobie, ale stanowi punkt wyjścia do transcendencji. Spojrzenie z poziomu wiary nie jest także powtórzeniem poprzednich poziomów, lecz bardziej intensywnym. W perspektywie wiary miłość małżeńska objawia się jako zdolność do kochania całym sercem całego człowieka. Jest to możliwe jednak tylko wtedy, kiedy małżonkowie tworzą silną i mocną więź z Bogiem. Inaczej mówiąc, integracja za pomocą wiary nie oznacza prostego zbliżenia, ale nowe spojrzenie na tę samą rzeczywistość. Te same relacje małżeńskie, sprawy rodzicielskie itp. nabierają innego wymiaru w kontekście dążenia do ostatecznego celu, realizacji chrześcijańskiego powołania. Przy czym słowo „realizacja” z punktu widzenia człowieka wiary oznacza radość szukania dobra, które nie jest czymś prywatnym i nie należy do jednostki lub jakiejś społeczności (małżeństwa czy grupy). Realizacja oznacza nieustanne zapominanie o sobie dla kogoś innego⁶⁶.

4.1.2.2. Rozwój moralny a zdolność do transcendencji

L.M. Rulla zakłada, że początek świadomości koresponduje z drugim stadium rozwoju psychospołecznego E. Eriksona (określonym przez autonomię, wstyd, wątpliwość). Świadomość nie polega na racjonalnej ocenie, ale formuje się na bazie tworzenia się doświadczeń emocjonalnych, jakich dziecko doznaje w interakcji z otoczeniem. Reakcje z czasem stają się coraz bardziej powtarzalne i stanowią podstawę do tworzenia się wartości, a potem *superego*. Zatem emocjonalne doświadczenia i ich powtarzalność są punktem wyjścia do późniejszego rozwoju oceny racjonalnej i systemu wartości⁶⁷. Sam proces u początku rozwoju moralnego człowieka nie jest precyzyjnie opisany przez L.M. Rullę. Podkreślał on jednak, że przebieg tworzenia się wartościowania i oceny racjonalnej może być we wczesnych latach dzieciństwa stymulowany przez bezpieczne i dobrze funkcjonujące otoczenie, głównie rodziców, lub zahamowany. To, co istotne – reakcje emocjonalne są odpowiedzią na określone bodźce, zachowania i sytuacje w otoczeniu. Emocjonalna pamięć afektywna i powtarzalność powyższych relacji wewnętrznych stanowią podstawę do zdolności tworzenia wewnętrznego systemu wartości⁶⁸. Dlatego też wydaje się, iż zachodzi ścisły

⁶⁵ W antropologii powołania chrześcijańskiego integracja jest rozumiana jako wizja człowieka trójwymiarowego, który integruje w sobie wymiar cnoty i grzechu, pozornego dobra, normy i patologii. Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 381-382. Por. A.M. Ravaglioli, *Psicologia*, dz. cyt., s. 254-259.

⁶⁶ Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 101.

⁶⁷ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 138.

⁶⁸ Zob. tamże. Jak sugeruje D.W. Winnicott, dzięki doświadczeniu życia dziecko nabywa zdolności, by wierzyć w coś, co może przyjąć formę idei osobowego Boga. Jednak pojęcie osobowego Boga nie będzie miało wartości dla dziecka, jeśli nie doświadczy ono spotkania z ludźmi, którzy potrafią

związek pomiędzy rozwojem moralnym i świadomością moralną a strukturą psychodynamiczną, zaś w przypadku antropologii powołania chrześcijańskiego – pomiędzy świadomością moralną a spójnością psychologiczną, pomiędzy elementem emocjonalnym a racjonalnym⁶⁹.

W procesie wychowania do transcendencji na pierwszym etapie konieczne jest podporządkowanie się autorytetowi zewnętrznemu. Nie można bowiem zakładać, że dziecko od samego początku będzie w stanie na podstawie intuicji znać zasady moralne i ich przestrzegać w swoim życiu. Dojrzałość moralna nie opiera się na restrykcyjnym *superego*, lecz jest konieczne, aby zostało ono uwewnętrznione. U podstaw sumienia dziecka znajdują się czynniki irracjonalno-utylistyczne, nie zaś przekonania. Dopiero wraz z dorastaniem swego *ja* dziecko poszukuje uzasadnienia dla własnych imperatywów, poddaje je krytycznemu osądowi. W późniejszym okresie i w dorosłości postępowanie będzie zależało właśnie od uwewnętrznionych przekonań. A. Manenti twierdzi, że dziecko poznaje świat na zasadzie introjekcji modeli, norm moralnych, zasad zachowania, wartości przekazywanych przez dorosłych. Są one wtedy włączane do jego osobowości w sposób bezpośredni⁷⁰. Dziecko już od najmłodszych lat przyjmuje moralne wartości od swoich rodziców na zasadzie mechanizmu introjekcji. Proces ten jest częściowo nieświadomy, dziecko zatem introjektuje zasady, jakie panują w domu rodzinnym, uznając je za wzorce swojego postępowania. Dlatego jest istotne, aby kodeks moralny i zasady życia rodziców były jasno określone i niezmiennie. Jak wskazuje Franciszek Głód, ważne jest, by oboje rodzice prezentowali podobne stanowisko w kwestiach moralnych i etycznych i żeby oboje czynnie uczestniczyli w kształtowaniu postaw dziecka⁷¹.

„uczłowieczyć” dziecięce fantazje związane z ciałem, pragnieniami czy popędami. Zob. D. W. Winnicott, *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko*, dz. cyt., s. 119.

⁶⁹ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 138. W podobny zintegrowany sposób sprawę rozwoju moralnego widzi Ch. Taylor, który uważa, iż problemy związane z moralnością są wyjaśniane przez dwie odmienne koncepcje. Pierwsza w sposób szczególny kładzie nacisk na biologiczne instynkty. Człowiek jako istota biologiczna posiada wiele wrodzonych instynktów i to one są odpowiedzialne za większość działań w człowieku. Teoria przeciwna wskazuje, że reakcja i ocena moralna są owocem świadomości. Ch. Taylor podkreśla możliwość połączenia tych elementów. Wydaje się bowiem, że z jednej strony człowiek, jako istota biologiczna, posiada elementy fizjologiczne, emocje itp., z drugiej – jako ktoś stworzony przez Boga – może odwołać się do świadomej części swojej natury. Zob. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, dz. cyt., s. 4-5.

⁷⁰ Zob. A. Manenti, *My i nasze dzieci. Wskazania dla rodziców dzieci do lat 10*, tłum. K. Panz, Kraków 2009, s. 21. Por. definicję introjekcji: „W najszerszym, biologicznym rozumieniu uwewnętrznienie to proces, dzięki któremu jakieś aspekty świata zewnętrznego i interakcji z nim przechodzą do wnętrza organizmu i znajdują odbicie w jego wewnętrznej strukturze” (B.E. Moore, B.D. Fine, *Uwewnętrznienie*, w: ciż, *Słownik psychoanalizy*, dz. cyt., s. 371). W okresie dorastania, czyli późniejszym, proces uczenia się odbywa się w oparciu o zasadę introspekcji. Nastolatek zaczyna oceniać i wartościować wszystko, czego do tej pory się nauczył. Swoje dotychczasowe doświadczenie poddaje konfrontacji z innymi zasadami i punktami widzenia. Pozostawia jedynie to, co uzna za najważniejsze i najbardziej przydatne w dalszym życiu. Zob. A. Manenti, *My i nasze dzieci*, dz. cyt., s. 21. Introspekcja to metoda zbierania danych, które są obserwowane, zapamiętywane, sprawdzane i opisywane w ramach własnego procesu mentalnego. Zob. A.M. Colman, *Introspection*, w: tenże, *A Dictionary of Psychology*, dz. cyt., s. 389.

⁷¹ Zob. F. Głód, *Odnalezienie szczęścia w małżeństwie i rodzinie*, dz. cyt., s. 258-259.

Proces wychowania do transcendencji można także ukazać na podstawie przechodzenia od zasady przyjemności do zasady rzeczywistości. Zasada realizmu (rzeczywistości) wydaje się istotna w procesie wychowywania do transcendowania i przekraczania własnych pragnień. Zasada przyjemności, pierwotnie wprowadzona przez Z. Freuda, oznacza, że na początku swojego życia człowiek jest skoncentrowany na zasadzie przyjemność – przykrość, na poszukiwaniu i zaspokajaniu pragnień i gratyfikowaniu ich oraz unikaniu sytuacji nieprzyjemnych i uciążliwych. Ta zasada jest według Freuda na usługach popędów, które domagają się szybkiego i bezwarunkowego zaspokojenia⁷².

Tej zasadzie sprzeciwia się zasada rzeczywistości, kiedy to racjonalne motywy zmuszają jednostkę do brania pod uwagę rzeczywistych warunków związanych z upragnionym celem, do porównywania przewidywanej przyjemności z konsekwencjami gratyfikacji i – jeśli jest taka potrzeba – do odłożenia osiągnięcia gratyfikacji. Im bardziej *ego* (*ja*) jest dojrzałe i zintegrowane, tym łatwiej przychodzi człowiekowi znosić przykrość i pozbawienie gratyfikacji. Taka postawa stanowi podłoże późniejszej możliwości i zdolności wyrzeczenia i poświęcenia⁷³. Zasada rzeczywistości i zdolność do krytycznego myślenia podporządkowują zasadę przyjemności wymogom rzeczywistości i zmuszają osobę do rezygnacji z przyjemności na rzecz czegoś istotniejszego, ważniejszego. Rozwój człowieka będzie więc zależał od jego zdolności do odkrywania swoich pragnień oraz modyfikowania ich w próbie rzeczywistości⁷⁴. Dlatego w procesie wychowania do transcendencji nagradzanie bez frustrowania i dyscyplinowania powoduje szybką aprobatę i równie szybkie porzucenie ideałów osoby nagradzającej. Zbyt długie doświadczanie przyjemności niszczy zdolność jej odczuwania. A. Manenti powołuje się w tym względzie na Z. Freuda, który pisał, iż sukcesy *ego* nie są możliwe do osiągnięcia, jeśli są motywowane tylko przez *id*⁷⁵.

Okres bycia dzieckiem i wchodzenia w fazę stawiania się dojrzałym jest związany z porzuceniem kontroli, onnipotencji oraz ze zgodą na utratę poczucia całkowitego bezpieczeństwa, jakie zapewniała opieka rodzicielska. Dlatego też, jak wskazuje Judith Viorst, amerykańska psycholog, przejście od czasu złączenia z rodzicami do samodzielności jest etapem napięcia i kształtowania zgody na to, że nie uzyska się już nigdy stanu całkowitego spokoju i gratyfikacji. Autorka przytacza w swojej pracy Antoine'a de Saint-Exupéry: „Być człowiekiem, mężczyzną, kobietą, dorosłym, oznacza zaakceptować odpowiedzialność”⁷⁶. Wzrastanie z perspektywy

⁷² Zob. H. Nunberg, *Principles of Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 57.

⁷³ Zob. tamże, s. 58.

⁷⁴ Zob. H. Segal, *Wprowadzenie do teorii Melanie Klein*, tłum. Ł. Penderecki, wstęp W. Hańbowski, Gdańsk 2005, s. 39.

⁷⁵ Zob. A. Manenti, *My i nasze dzieci*, dz. cyt., s. 24. Nieustanna gratyfikacja wiąże się z ryzykiem, że dziecko będzie chciało pozostać na zawsze w tej roli jako ktoś nieustannie obdarowywany. Dorastanie bowiem pod wieloma względami jest trudne i bardzo niekorzystne. Z perspektywy człowieka bezpieczniej byłoby pozostać w fazie gratyfikacji i zaspokajania. A tym samym zafiksować się w rozwoju i nie przekroczyć kolejnego etapu. W trakcie rozwoju istnieje napięcie pomiędzy pozostaniem w centrum uwagi u wszystkich a powolnym usamodzielnianiem się i przyjmowaniem odpowiedzialności. Zob. tamże, s. 28.

⁷⁶ J. Viorst, *Necessary Losses*, New York 1986, s. 142 [tłum. własne].

transcendencji należy rozumieć jako pogodzenie się z faktem niezaspokojenia nigdy w pełni swoich pragnień i marzeń. Oznacza to nabywanie mądrości, która jest jednocześnie pogodzeniem się ze swymi ograniczonymi możliwościami rozwoju i wzrostu. Realizm poznawczy sprawia, że człowiek porzuca marzenia na rzecz realnego rozwoju⁷⁷. Innymi słowy, oznacza to stopniowe uświadamianie sobie przez dziecko, potem dorosłego, odpowiedzialności za własny rozwój i wzrost przy jednoczesnym porzuceniu poprzedniego stanu zabezpieczenia. Oznacza to także proces dostrzegania wewnętrznych konfliktów i wątpliwości, które decydują o życiu zewnętrznym, a nie na odwrót. Jest to stopniowy proces uwewnętrzniania wartości, myśli i ideałów⁷⁸.

L.M. Rulla przyjmował za L. Kohlbergiem, że rozwój moralny nie jest uczeniem się zasad i norm aktualnie przyjmowanych w danej kulturze, ale stanowi odbicie poszukiwania zasady uniwersalnej, niezależnej od kultury, wieku czy sytuacji społecznej. Tym, co bowiem jest głównym punktem zainteresowania L. Kohlberga, pozostaje nie tyle zawartość oceny moralnej na poszczególnych stadiach, ile struktura podejmowanych decyzji. Inaczej mówiąc, L. Kohlberg uważa, że jednostka stosuje wobec innych te same kryteria, które stosuje wobec siebie samej. Traktuje ona innych tak, jak chciałaby być traktowana, a przynajmniej próbuje to robić. Bez tych prób znalazłaby się ona na poziomie indywidualizmu⁷⁹.

Opisywany proces wymaga – według B. Lonergana – prawdziwego nawrócenia, które jego zdaniem można podzielić na nawrócenie intelektualne, moralne i religijne. Taki podział nie oznacza podzielenia transcendencji na trzy oddzielne sposoby, które należałoby rozpatrywać osobno w życiu każdego człowieka. Chodzi raczej o pewną dynamikę w kierunku coraz większego otwarcia na transcendencję teocentryczną. Nawrócenie intelektualne bowiem, które jest odsłonięciem i odkryciem obiektywnej prawdy, zakłada także nawrócenie moralne, polegające na odejściu od swoich spontanicznych upodobań w stronę tego, co naprawdę jest dobre i słuszne, oraz nawrócenie religijne, oznaczające wyjście z egocentryzmu ku byciu zakochanym w Bogu⁸⁰. Nawrócenie religijne, według B. Lonergana, jest stanem zakochania się totalnego i stanowi fundament pozwalający na osiągnięcie postawy transcendencji. Nawrócenie religijne bowiem jest pragnieniem poszukiwania prawdy obiektywnej,

⁷⁷ Zob. tamże, s. 161.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 142-143.

⁷⁹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 309. Według L. Kohlberga ta „złota reguła postępowania” jest osiągnięta przez niewielu. Powodem, dla którego tak się dzieje, jest fakt, że nie wystarczy edukacja o wartościach na poziomie werbalnym i w sensie teoretycznym. Aby móc zinternalizować wartości moralne, potrzebne jest doświadczenie, poczucie odpowiedzialności za siebie i drugiego. Zob. L. Kohlberg, *From Is to Ought. How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*, w: *Cognitive Development and Epistemology*, ed. T. Mischel, New York 1971, s. 195-196. W tym znaczeniu L. Kohlberg nie mówi o dojrzałości w ujęciu psychologicznym i strukturalnym. Twierdzi natomiast, że kto na ostatnim poziomie rozwoju moralnego używa „złotej reguły postępowania”, ten będzie umiał przyjąć jej konsekwencje, nawet jeśli emocjonalnie jawi się ona jako trudna i wymagająca wysiłku. Zob. tamże, s. 232.

⁸⁰ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 239-240. Por. F.G. Lawrence, *Lonergan Bernard Joseph Francis (1904-1984)*, [b.m.] 2002 [mps], s. 11. Podaję za: M. Walczak, *Wgląd i poznanie*, dz. cyt., s. 100-101.

Respektując wartości naturalne, człowiek dąży jednak nieustannie poprzez własne działania i wybory do swego ostatecznego celu. W ten sposób cel ostateczny, jaki jest zawarty w powołaniu chrześcijańskim, stwarza możliwość prawdziwego rozwoju. Osoba, która osiągnęła stopień nawrócenia religijnego i moralnego, ma zdolność porzucenia lub zawieszenia swych potrzeb, pragnień i koncentracji na celu osobistym i częściowym⁸¹.

4.2. MAŁŻEŃSKA TOŻSAMOŚĆ RELACYJNA

Rodzina, para małżeńska nie może być rozumiana jako suma poszczególnych członków lub osób wchodzących w jej skład. Nie można bowiem zrozumieć tego, co się dzieje w relacji, jeśli skupiać się tylko na poszczególnych członkach. A. Manenti określa to w ten sposób, że obszarem wspólnym jest wspólna relacja, gdzie *ja* i *ty* się spotykają, gdzie realizuje się spotkanie pomiędzy *ja*, które przekracza dla *ty*, i *ty*, które przekracza dla *ja*. Wspólny obszar, który łączy dwoje osób, przekracza pole widzenia tylko jednej osoby, jest obszarem, gdzie obie strony się spotykają, tworząc go razem, by jednocześnie przekraczać osobiste ograniczenia. W przeciwnym razie każda ze stron jest zajęta tworzeniem własnego indywidualnego świata i nie buduje wtedy tego, co ma łączyć obydwój⁸². Można powiedzieć, iż to, co kształtuje się między dwoma osobami, jest wydarzeniem relacyjnym, jest rezultatem intensywnej interakcji, która pochodzi nie tylko od pojedynczych osób, ale przede wszystkim tworzy się między osobami. Dojrzała miłość jest zatem owocem spotkania, a nie pierwszego wejrzenia czy zauroczenia. Dlatego też A. Manenti stawia tezę, że nie tyle miłość tworzy związek, ile to, co jest owocem miłości jako dobro wspólne, jako odejście od *ja* dla *my*. Dobro wspólne ma bowiem komponent afektywny, który polega na miłowaniu drogiego człowieka, oraz element relacyjny odnoszący się do wzajemności, otwartości i komunikacji pomiędzy dwojgiem ludzi⁸³. Innymi słowy, pozostawanie razem nie jest owocem spontanicznego odruchu, lecz świadomym odejściem od wymagań osobistych na rzecz wymagań drugiego i dla drugiego. Tożsamość relacji i związku nie oznacza utraty własnej tożsamości. Oznacza natomiast identyfikowanie się z drugim, czyli tracenie swojego indywidualnego spojrzenia, które staje się ubogacone przez spojrzenie

⁸¹ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 241.

⁸² Zob. A. Manenti, *Copia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 9.

⁸³ Zob. tamże, s. 10. Relacja nie jest tylko wynikiem spotkania dwóch osób niezależnych i nie tworzy się jako wkład dwóch jednostek. Relacja jest czymś, co powstaje pomiędzy dwojgiem ludzi i zawiera w sobie wiele elementów dynamicznych, które decydują o jakości związku, np. wzajemność, otwartość, komunikacja, interakcja itp. Wspomina o tym także papież Jan Paweł II: „Miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą w małżeństwie i, w formie pochodnej i rozszerzonej, miłość pomiędzy członkami tej samej rodziny – pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy braćmi i siostrami, pomiędzy krewnymi i domownikami – jest ożywiana i podtrzymywana przez wewnętrzny, nieustający dynamizm, prowadzący rodzinę do coraz głębszej i mocniejszej komunii [...]. [...] Różne motywy, takie jak brak wzajemnego zrozumienia, nieumiejętność otwarcia się na relacje międzyosobowe i inne, mogą w przykry sposób doprowadzić ważne zawarte małżeństwo do rozłamu; często nie do naprawienia” (FC 18, 83).

drugiego, innego człowieka⁸⁴. Osiągnięcie miłości pełnej oznacza w praktyce uzyskanie mentalności relacyjnej, to znaczy takiej, która przekracza, transcenduje mentalność indywidualistyczną. Miłość całkowita, totalna oznacza podporządkowanie swojego osobistego rozwoju na rzecz rozwoju wspólnego. Przekraczanie w tym przypadku nie oznacza postawienia w centrum *ty* zamiast *ja*, ale skoncentrowanie się na dobru *my*, dobru naszym⁸⁵.

Stąd w niniejszym paragrafie chcemy pokazać wzajemny stosunek relacji z Bogiem i relacji z drugim człowiekiem, ich wzajemne powiązania i zależności. W sposób szczególny będzie to widoczne w postawie internalizacji, co przekłada się na budowanie wzajemnej więzi pomiędzy małżonkami. W drugiej części natomiast chcemy przedstawić, jak wskazany wyżej schemat odniesień do Boga i do drugiego człowieka ukazuje się w procesie obdarowywania we wszystkich aspektach życia małżeńskiego i rodzinnego.

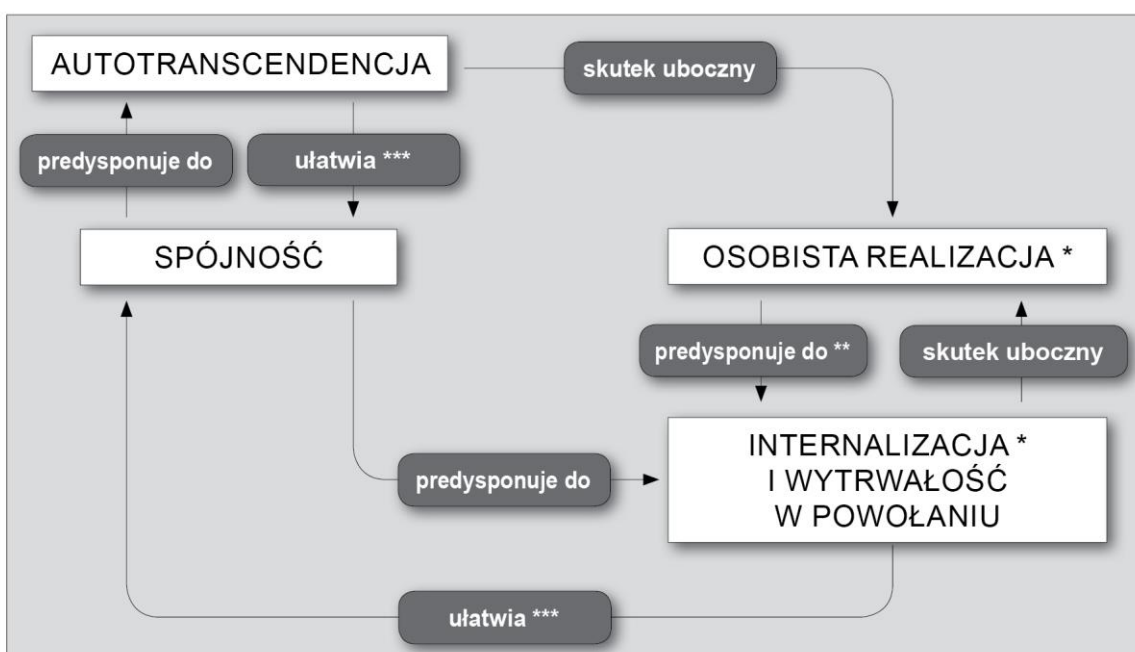
4.2.1. TRÓJKĄT TRANSCENDENCJI W RELACJACH

Dojrzała miłość jest wynikiem trzech czynników: tożsamości, relacji (wspólnoty) i transcendencji⁸⁶.

⁸⁴ Zob. A. Manenti, *Copia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 14. Obecność drugiej osoby, zwłaszcza bliskiej, może być przeżywana jako pytanie, wyzwanie, trudność, zagrożenie lub obietnica. Istotne jest, że obecność drugiej osoby stanowi mediację, rzeczywistość, za pomocą której człowiek może odkrywać swoje nowe możliwości, zdolności, nowe potencjalności. Dzięki relacjom – począwszy od rodziców, a skończywszy relacji małżeńskiej – człowiek nieustannie otwiera się na transcendencję. Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 197-198.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 191.

⁸⁶ Koresponduje to z prezentowanym w antropologii powołania chrześcijańskiego modelem miłości chrześcijańskiej. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 19. Por. S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, dz. cyt., s. 130.



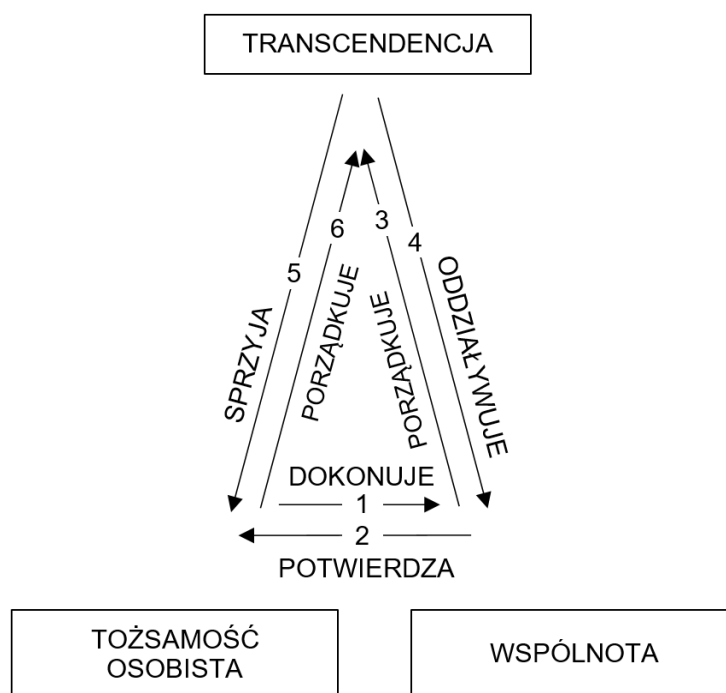
Tożsamość osobowa tworzy wspólnotę, relacje, zaś wejście w relacje wzmacnia na nowo tożsamość osobową. Im bardziej osoba jest sobą, tym wchodzi w głębsze relacje. Z kolei głębsze relacje ubogacają jej *ja*, pogłębiają jej tożsamość. Transcendencja natomiast jest z jednej strony efektem relacji, człowiek bowiem, będąc w relacjach, potrzebuje i czuje potrzebę otwarcia się na coś przekraczającego jego samego i przekraczającego drugiego. Z drugiej zaś – im bardziej ktoś przekracza samego siebie, tym tworzy głębsze relacje. Transcendencja wzmacnia bowiem tożsamość i poczucie przynależności do siebie i poszukiwania swojego ideału. Z kolei tożsamość, jeśli jest głęboka, prawdziwa, zawsze będzie kierowała osobę ku rzeczywistości poza własnym *ja*. Zatem życie w małżeństwie i relacje wymagają jednoczesnego wzrostu i zżycia się z wartościami i budowania własnej tożsamości. Relacje małżeńskie nie istnieją tylko wtedy, kiedy *ja* jest spójne, ale i wtedy, kiedy brakuje mu szukania transcendencji, wartości obiektywnych⁸⁷.

Z punktu widzenia antropologii powołania chrześcijańskiego tym, co tworzy dojrzałą postawę, jest internalizacja. Stanowi ona punkt wyjścia do tworzenia relacji, więzi osobowej. Te zaś oba elementy muszą zostać odniesione do relacji z Bogiem jako źródłem wszelkiej miłości.

4.2.1.1. Internalizacja w relacjach

Proces internalizacji można rozpatrywać z wielu punktów widzenia i wiele zjawisk może mieć na niego wpływ. Są to: czynniki nadnaturalne, takie jak działanie łaski itp., czynniki osobowościowe, nacisk grupy lub społeczeństwa, czynniki związane

⁸⁷ Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 200-201.



z normami, zasadami grupy, do której należy jednostka, czynniki historyczno-kulturalne⁸⁸. Badania L.M. Rulli i jego współpracowników koncentrowały się przede

⁸⁸ Proces internalizacji był opisywany przez wielu współczesnych autorów. Deborah Stipek, Susan Recchia i Susan McClintic w swoim artykule wskazują na wiek ok. dwóch lat, kiedy dziecko rozpoczyna proces internalizacji. Dziecko zaczyna wówczas poszukiwać aprobaty ze strony swoich rodziców i unikać sytuacji, w których mogłoby być ganione. W pierwszym okresie opinie rodziców i ich ideały stają się punktem odniesienia dla dziecka i jego własnych ewaluacji i ocen. W tym procesie istotna jest jakość relacji dziecka z rodzicami. Relacja nasycona głęboką więzią emocjonalną sprawia, że dzieci rozpoznają szybko wartości wyznawane przez swoich rodziców i sposób, w jaki rodzice dokonują oceny swego potomstwa. Zob. D. Stipek, S. Recchia, S. McClintic, *Self-Evaluation in Young Children*, „Monographs of the Society for Research in Child Development” 57 (1992), no. 1, s. 1-84.

Z kolei Robert Selman w swojej publikacji wskazuje, jak proces internalizacji przekształca się wraz ze wzrostem samoświadomości jednostki. Na pierwszym etapie można zauważyć podział między *ja* i *mnie*. Choć jednostka nie potrafi jeszcze krytycznie obserwować i oceniać *mnie*, to może już wówczas dostrzegać zachowania innych. Na kolejnym etapie osoba nie jest jeszcze zdolna obserwować i dokonywać oceny krytycznej zachowania innych, ale inni stają się dla niej punktem odniesienia. Rozpoczyna się proces, w którym jednostka internalizuje opinie innych ludzi jako własne. Następnym etapem przynosi już wyraźne rozróżnienie pomiędzy *ja* i innymi, co ostatecznie prowadzi w końcowym etapie do powstania możliwości odróżnienia swoich opinii i wartości od ideałów i oceny innych. Ten ostatni etap charakteryzuje się zdolnością *ja* do krytycznego widzenia i oceny *mnie*. Zob. R.L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding*, New York 1980. Podaję za: S. Harter, *The Construction of the Self. A Developmental Perspective*, New York 1999, s. 169. Edward Tory Higgins natomiast dokonuje podziału na internalizację i identyfikację. Ta ostatnia jest procesem, w którym dziecko identyfikuje się z opiniami rodziców, zwłaszcza wtedy kiedy jest od nich całkowicie zależne i pragnie zachować dobre z nimi relacje. Proces internalizacji, według E.T. Higginsa, dokonuje się w wieku późniejszym – w adolescencji. W tym czasie jednostka przekształca opinie innych w tzw. autoprzewodniki (*self-guides*), które odgrywają rolę w podtrzymywaniu dobrej samooceny i chronieniu własnej autonomii. Wspomniane autoprzewodniki stanowią cechy osoby, które pozwalają jej odpowiadać w sposób adekwatny na sytuacje społeczne niezależnie od opinii i wpływów innych ludzi. Ten proces jest też podstawą do tworzenia się zdolności samokontroli. Zob. E.T. Higgins, *Development Self-Regulatory and Self-Evaluate Processes. Costs, Benefits, and Tradeoffs*, w: *Self Processes and Development*, eds. M.R. Gunnar, L.A. Sroufe, Hillsdale 1991, The Minnesota Symposia on Child Development, vol. 23, s. 125-166.

Martin L. Hoffman, jako przedstawiciel teorii uczenia się, inaczej zwanej teorią uspołeczniania, kładzie akcent na środowisko i relacje, w ramach których człowiek się wychowuje i dorasta. Według niego człowiek rodzi się niczym *tabula rasa*. W sytuacjach relacji, zwłaszcza w rodzinie, gratyfikacja na przemian z frustracją stanowi podstawę do uwewnętrzniania postaw moralnych z uwagi na drugiego człowieka. Dlatego proces internalizacji wartości przebiega u Hoffmana trój etapowo. Pierwszy etap wiąże się z procesem unikania kary i frustracji ze strony dziecka. Przyjmowanie wartości można nazwać adaptacją, jako że wartości nie są związane z dostrzeganiem ich ważności jako takiej, lecz z dostrzeganiem ich wagi dla osób o wysokiej randze, np. rodziców. Kolejnym etapem dla Hoffmana jest identyfikacja społeczna, gdzie elementem centralnym jest pragnienie zachowania relacji z osobami ważnymi. Hoffman podkreśla tutaj, że relacja nie musi być realna, ale jedynie symboliczna, w której człowiek otrzymuje gratyfikację dzięki wewnętrznej relacji z osobami ważnymi, dla których określone wartości są istotne. Ostatni etap, najbardziej dojrzały, polega na zrozumieniu wartości moralnych jako ważnych dla siebie, jako istotnych dla samej jednostki. Sednem jest tutaj otrzymanie gratyfikacji od samego siebie za spełnienie określonych standardów, postrzeganych już jako własne. Zob. C. Bresciani, *Quale approccio psicologico allo sviluppo morale*, w: *Psicologia e sviluppo morale della persona*, dz. cyt., s. 12-15. Bardzo zbliżone podejście do internalizacji prezentuje H.C. Kelman, twierdząc, że następuje ona wtedy, kiedy jednostkowe postępowanie i postawa sugerowana przez otoczenie są zgodne z systemem wartości deklarowanym przez człowieka. H.C. Kelman opisuje sytuacje, kiedy postawa lub zachowanie proponowane jednostce przez innych są gratyfikujące, ponieważ zgadzają się z systemem wartości, jaki osoba posiada i w jaki wierzy, a zatem każda nowa postawa będzie przyjmowana jako własna, o ile pozostaje spójna z systemem własnych ideałów danego człowieka. Postawa zostaje wówczas uwewnętrzniona, gdyż osoba nie potrzebuje już nacisku z zewnątrz. W ten sposób postawy stają się częścią osoby – inaczej niż w przypadku przypodobania czy identyfikacji tylko zewnętrznej. Te

wszystkim na organizacji osobowości i zdolności wewnętrznej jednostki do internalizacji wartości i ideałów przez nią deklarowanych⁸⁹. W trakcie badań L.M. Rulla i współpracownicy próbowali odpowiedzieć na pytanie, jaki aspekt dojrzałości człowieka jest szczególnie ważny dla dojrzałości relacyjnej. Badania wykazały, iż najistotniejszym elementem jest zdolność do internalizacji, czyli ułożenia swojego życia według wartości transcendentnych⁹⁰.

Problemem bowiem okazuje się nie tyle brak wiedzy na temat wartości lub patologiczna osobowość, ile brak otwartości na wartości transcendentne. Jest to naturalny opór psychiki ludzkiej, jaki budzi się w związku z darem z siebie i transcendencją. Całkowity dar z siebie jest bowiem zupełnym powierzeniem się komuś innemu, zrezygnowaniem ze swoich zabezpieczeń. Ponadto trudności z internalizacją wartości transcendentnych wskazują w sposób istotny na przebieg rozwoju osoby i tym samym stopień rozwinięcia jej zdolności relacyjnych⁹¹.

ostatnie wiążą się postawami, które nie są zintegrowane i zdradzają tendencję do bycia odszczepionymi, pozostając jako coś zewnętrznego. Dlatego postawa wewnętrzna zinternalizowana jest niezależna od oddziaływania społecznego i stopień jej realizacji nie zależy od wpływu innych osób. Postawa staje się częścią systemu wartości człowieka. Zob. H.C. Kelman, *Processes of Opinion Change*, dz. cyt., s. 65-66.

⁸⁹ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 75.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 213.

⁹¹ Zob. A. Manenti, *Żyć razem*, dz. cyt., s. 114-115. W celu weryfikacji stopnia internalizacji i jej wpływu na relacje międzyosobowe autorzy antropologii powołania chrześcijańskiego opracowali Wskaźnik Nastawienia Międzyosobowego (*Indice di Orientamento Interpersonale*). Informacje zostały uzyskane w toku badań przeprowadzonych w grupie seminarzystów, zakonnic i osób świeckich dwukrotnie w ciągu czterech lat. Wskaźnik polega na obliczeniu procentowym stosunku dwóch zmiennych. Pierwsza to spójności, niespójności i konflikty w odniesieniu do czynników naturalnych, takich jak: potrzeba przeciwdziałania, relacji międzyosobowych, poznania, dominacji, sukcesu, opiekuńczości i porządku. Z punktu widzenia omawianej antropologii powyższe elementy mają znaczenie dla życia społecznego i naturalnego. Innymi słowy, ich wysoki poziom może świadczyć o zdolności do autotranscendencji egocentrycznej lub filantropijnej. Druga zmienna to niespójności w stosunku do zmiennych takich, jak: potrzeba agresji, seksualna, doznawania opieki i wsparcia, unikania urazu fizycznego, popisu, poniżania się i unikania urazu psychicznego. Są to czynniki i potrzeby, których realizacja jest nie do pogodzenia powołaniem chrześcijańskim. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 206-207. Por. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 430-432. Inaczej mówiąc, wskaźnik ujmuje stosunek, jaki zachodzi w jednostce między podążaniem za autotranscendencją filantropijną i egocentryczną a autotranscendencją teocentryczną. W tym celu badano, w jakim stopniu osoba jest wolna od niespójności, które blokują poziom transcendencji teocentrycznej, a mogą sprzyjać podążaniu za transcendencją egocentryczną lub filantropijną. W przypadku większej ilości niespójności w powołaniu (mianownik wskaźnika) osoba będzie przejawiać inklinacje do realizowania autotranscendencji egocentrycznej lub filantropijnej. Jeśli natomiast ilość niespójności będzie mniejsza, zwiększa się możliwość realizowania autotranscendencji teocentrycznej. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 206-207. Powyższy wskaźnik pozwala na znalezienie zależności pomiędzy miłością caritas a miłością czysto ludzką. Instrument ten może pomóc w odpowiedzi na pytanie, na ile osoba przeżywa swoje relacje w kontekście miłości teocentrycznej, miłości do Chrystusa, na ile zaś są one oparte na względach tylko ludzkich. Może też sprzyjać rozpoznaniu, czy relacje małżeńskie są wyrazem miłości do Chrystusa, czy raczej – potrzeby bycia blisko drugiego człowieka i pragnienia wspólnego wzrastania. Im większy wpływ czynnika caritas, tym większa gotowość do przeżywania relacji i całego życia jako totalności w teocentrycznej transcendencji. Zob. A. Manenti, *Żyć razem*, dz. cyt., s. 112.

Jak podkreśla A. Manenti, ideał ma pewną stałą i obiektywną wartość, znajdującą się poza i ponad człowiekiem. Sama wartość jako taka nie jest w stanie odpowiedzieć na określone i specyficzne potrzeby człowieka. Dopiero wtedy, kiedy wartość zostanie przyjęta, staje się tak dzięki procesowi internalizacji, który został uruchomiony przez pragnienie i potwierdzony przez wolę. Jego rezultatem jest najwyższy stopień zaspokojenia autentycznych ludzkich potrzeb. Sytuacja jest inna, kiedy mamy do czynienia z tzw. moralnością zewnętrzną. W takim przypadku wartość jest rzeczywistością obiektywną, istniejącą poza i ponad człowiekiem, ale kwestionuje ona dotychczasowe życie człowieka. Proces uwewnętrznienia dokonuje się na zasadzie woluntarystycznego przypodobania się wartości. Rezultatem powyższej sytuacji jest pozbawienie człowieka wolności działania. Zarówno w przypadku moralności wewnętrznej, jak i zewnętrznej przyjmuje się ten sam punkt wyjścia, wartości są tutaj rozumiane jako rzeczywistość nadrzędna i obiektywna. Są one zatem czymś zewnętrznym wobec człowieka, Człowiek może je odkryć, ale nie może ich stworzyć⁹². Troska o rozwój relacji w małżeństwie powinna opierać się nie tylko na kryteriach naturalnych, lecz także wypływać z przyjętego prawa miłości bliźniego, które to prawo mierzy się transcendencją, czyli przekraczaniem siebie, wychodzeniem ponad swoje naturalne towarzyskie skłonności. Jest to sytuacja powiązana ze wzrostem i otwartością na wartości. Pogłębianie wrażliwości na wartości powinno iść w parze z wychowaniem do chrześcijańskiej miłości. Jak pisze Mario Cusinatti w jednej ze swoich książek, rozwój relacji powodowany jest nie tylko wspólnymi wartościami. Jest on wywoływany przez zasady stosowane przez osoby żyjące w związku – jako praktyczny punkt odniesienia we wzajemnych relacjach⁹³. Innymi słowy, sama deklaracja i wyznawanie tych samych wartości nie są gwarancją rozwoju we wzajemnej relacji. Decydującym elementem jest fakt przeżywania, sposób uwewnętrzniania i przejawiania stosunku osoby do tychże wartości.

Proces realizacji wartości, czyli ich internalizacja, zależy od wewnętrznej dyspozycji człowieka. Dyspozycja afektywna jest związana z pierwszymi trzema fazami opisanymi przez B. Lonergana: doświadczenia, zrozumienia i osądu. Dotyczy ona przede wszystkim postrzegania ideałów, interpretowania ich jako przyciągających lub nie oraz gotowości do podjęcia decyzji, aby za nimi podążać. Dyspozycja afektywna jest związana z poziomem świadomym i nieświadomym. Jeśli ten drugi przeważa, wówczas dominuje element niespójny, który będzie ograniczał świadome internalizowanie wartości. Dyspozycja efektywna natomiast jest związana z wyborem i asymilacją wartości, ich uwewnętrznieniem. Odpowiada to ostatniemu etapowi procesu decyzyjnego, opisanego przez B. Lonergana, dotyczącego podjęcia już aktu samej decyzji, woli realizacji wartości⁹⁴. Stąd proces internalizacji jest uzależniony od stopnia i możliwości rozwiązania swoich wewnętrznych konfliktów, na które wpływ ma również sfera nieświadoma. Jak wskazuje bowiem Nevitt Sanford, wartości, aby zostały

⁹² Zob. A. Manenti, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 223-224.

⁹³ Zob. M. Cusinatti, *Psicologia delle relazioni familiari*, Bologna 1988, cap. 6. Podaję za: A. Manenti, *Życie razem*, dz. cyt., s. 54.

⁹⁴ Zob. M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwium wzrostu*, dz. cyt., s. 45.

zinternalizowane, wymagają świadomego wysiłku i długoterminowych decyzji. Dlatego internalizacja jest bardziej związana ze świadomym długofalowym procesem refleksji niż z automatycznymi decyzjami podejmowanymi pod wpływem nieświadomych konfliktów⁹⁵.

Kiedy bowiem osoba posiada spójny system *ja* aktualnego i *ja* idealnego (spójność psychiczną i spójność społeczną), wówczas siła dialektyki pomiędzy *ja* aktualnym a *ja* idealnym predysponuje taką osobę do przyjmowania internalizacji (uwewnętrznienia) wartości, nawet jeśli wiąże się to z trudnościami i wysiłkiem⁹⁶. Dlatego też rozwój relacji małżeńskich i rodzinnych jest uzależniony od rozwoju jednostki. To nie rodzina powoduje rozwój lub regres, ale procesy te zachodzą, wtedy gdy rodzinę tworzą jednostki o zdolnościach do internalizacji wartości. Osoby, u których przeważają elementy spójne, będą taką też tworzyły rodzinę czy wspólnotę. Osoba dojrzała bowiem osiąga wewnętrzną harmonię i może pomóc w jej uzyskaniu innym członkom rodziny. Przy czym wpływ nie polega na jakimś działaniu edukacyjnym. Człowiek dojrzały i spójny, zorientowany na wartości będzie żywił dojrzałe oczekiwania wobec innych członków rodziny, przekazywał im wartości, jakimi żyje – poprzez swoją postawę. Jeśli bowiem prezentuje wartości uwewnętrznione, staje się wiarygodny nie na zasadzie zewnętrznego autorytetu, ale dlatego że żyje tym, co deklaruje i w co wierzy. Dzięki temu tworzy się kultura internalizacji wartości⁹⁷. Kiedy natomiast osoby tworzące wspólnotę są niespójne, powstaje rodzina, która nie może być miejscem transcendencji. Życie wspólne opiera się wówczas na grupowych mechanizmach obronnych.

4.2.1.2. Relacja międzyosobowa jako więź

Więź małżeńską można rozpatrywać z punktu widzenia teologicznego, ponieważ powinna być ona ukierunkowywana na Boga. Prawa zawarte w nauce moralnej Kościoła winny determinować sposób budowania więzi małżeńskiej⁹⁸. Więź małżeńska może być określana na sposób etyczny i moralny. Jest ona bowiem wyborem i obdarowywaniem konkretnego człowieka i to zobowiązanie trwa całe życie. Dlatego szczególnie ważną rolę odgrywa tutaj dar osobowy, który jest złączony z odpowiedzialnością za dobro drugiego człowieka. Wreszcie więź małżeńska jest przedmiotem

⁹⁵ Zob. N. Sanford, *The American College*, New York 1962, s. 263.

⁹⁶ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 317-318.

⁹⁷ Zob. A. Manenti, *Życ razem*, dz. cyt., s. 34-35. Trzeba jednak dodać, że nie ma reakcji przyczynowo-skutkowej pomiędzy wpływem jednostki a rozwojem rodziny czy wspólnoty. Osoby spójne mogą dostarczać pewien możliwy model wzrostu, którego skuteczność będzie jednak zależała od spójności pozostałych członków grupy. Jeśli bowiem ktoś jest zorientowany egoistycznie i nastawiony na siebie i własne korzyści, nie będzie w stanie zrozumieć miłości ablacyjnej. Trudno mu będzie zatem pojąć i przyjąć bezinteresowny dar z siebie dla drugiego. Zob. tamże, s. 35.

⁹⁸ Zob. KDK 48.

zainteresowania psychologii, która stara się opisać tę rzeczywistość pod kątem zjawisk wewnątrzpsychicznych i międzyosobowych⁹⁹.

W celu określenia więzi małżeńskiej, wyrażonej w sformułowaniu „łączy się ze swoją żoną” (Rz 2,24), zostało użyte w Piśmie św. słowo „*dābaq*”. Tłumaczone jest ono jako „przylepić się”, „złączyć się w miłości”. W sensie biblijnym termin ten odnosi się na równi do sfery erosa, relacji interpersonalnych oraz sfery religijnej jako złączenie z Bogiem i przyłgnięcie do Niego. Wiąż osobowa wyrażona poprzez określenie „jedno ciało” oznacza także zjednoczenie cielesne, fizyczne. Podobnie jak w Starym Testamencie ciało obejmuje tu całego człowieka, jego istotę, czyli osobę¹⁰⁰.

Jak wskazuje Giuseppe Versaldi, uczeń L.M. Rulli, para ludzka jest szczytem Bożego stworzenia w tym sensie, iż mężczyzna i kobieta ukazują wyłączne podobieństwo do Boga, które jest inne od relacji, jakie mają z Bogiem pozostałe stworzenia. Rodzi się ono z tego, że człowiek ma możliwość bycia świadomym swojej natury i dzięki temu może ją przekraczać, aby wchodzić w relacje zarówno z Bogiem, jak i z drugim człowiekiem. Dzięki świadomości człowiek odkrywa swoją samotność, niewystarczalność i powołanie do transcendencji, które wyraża się w komunii mężczyzny z kobietą i kobiety z mężczyzną. Relacja miłości nakłania człowieka do bycia „jednym ciałem” z żoną/mężem we wzajemnym darze miłości. Przez to ich wzajemna relacja staje się znakiem obdarowania przez Boga¹⁰¹.

Obecność drugiego człowieka może być różnie przeżywana w zakresie relacji. Obecność innych ludzi, zwłaszcza bliskich, według Hazel Rose Markus i Shinobu Kitayamy, otwiera bardziej na gotowość do współpracy i dialogu. Obecność bliskich ludzi jest zawsze sytuacją konkretną i swoistą, która wytwarza pewne emocje i specyficzne reakcje zależne od kontekstu. Odpowiedź innych, ich reakcja może powodować zmianę nastawienia, dialog, rozszerzenie własnego punktu widzenia¹⁰². Tymczasem, respektując komponenty biologiczne, należy pamiętać, iż człowiek ze swej natury poszukuje najrozmaitszych form spotkania drugiego człowieka, chcąc tworzyć z nim rodzinę, wzajemne relacje, osiągnąć bezpieczeństwo i stabilność itp. To poszukiwanie jest zatem z jednej strony uwarunkowane biologicznie, z drugiej – pozostaje znakiem szukania drugiego, co wynika z upatrywania w relacjach

⁹⁹ Zob. A. Pryba, *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, dz. cyt., s. 72.

¹⁰⁰ Zob. J. Goleń, *Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych*, Lublin 2013, s. 44-45. Por. Rdz 34,3; 1 Krl 11,2; Rt 1,14; Pwt 10,20; 11,22; 13,5; 30,2; Joz 22,5; Kpł 13,8. Od strony antropologicznej Maria Ryś definiuje więź małżeńską jako więź psychiczną, która zawiera określony, wielopłaszczyznowy obszar interakcji między małżonkami. Zob. M. Ryś, *Psychologia małżeństwa*, Warszawa 1993, s. 37. Natomiast K. Wojaczek rozumie więź miłości jako siłę relacji zachodzących pomiędzy małżonkami. W stanowisku tym więź jest postrzegana jako to, co łączy małżonków i może być rozpatrywane na płaszczyźnie intelektualnej, emocjonalnej oraz w sferze działania. Zob. K. Wojaczek, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny*, dz. cyt., s. 140.

¹⁰¹ Zob. G. Versaldi, *Cristo modello degli sposi*, dz. cyt., s. 18.

¹⁰² Zob. H.R. Markus, Sh. Kitayama, *Culture and the Self. Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, „Psychological Review” 98 (1991), iss. 2, s. 231.

międzyludzkich i więzi międzyosobowej centralnej dynamiki jednostki¹⁰³. Niekiedy traktuje się poszukiwanie relacji z drugim człowiekiem jako wyraz wartości relacji i samej osoby. Oznacza to uznanie drugiego za wartość, zaś relacji z nim za przejaw i realizację chęci, by przekraczać swe wewnętrzne ograniczenia i pragnienia¹⁰⁴.

S. Guarinelli (uczeń L.M. Rulli) wskazuje na fakt, iż zarówno podmiot stawia pytanie drugiemu, jak i drugi (inny) stawia pytania podmiotowi. Jest to bowiem proces oparty na wzajemności. Dlatego też szukanie drugiego człowieka nie jest, jak wcześniej sądzono w psychoanalizie, próbą odnalezienia obiektu zaspokajającego pragnienia jednostki. Drugi, obiekt, nie jest bowiem owocem wewnętrznych impulsów, ale odpowiedzią, jaką podmiot kieruje do świata zewnętrznego i na odwrót¹⁰⁵. Istotą tego procesu stanowi bowiem relacja dwóch podmiotów i ich wnętrza. Rozpoznanie własnego subiektywnego świata jest możliwe tylko w relacji ze światem subiektywnym drugiego człowieka. Następuje to wtedy, kiedy owe dwie osoby wchodzi we wzajemną interakcję i kiedy drugi staje się częścią podmiotu. Sytuacja ta jest odmienna od zwykłej relacji interpersonalnej. Wymaga bowiem bycia w procesie relacji i wewnętrznego spotkania, koncentracji na tym, co dzieje się w samym człowieku w czasie relacji i spotkania. Dlatego nie ma tutaj zewnętrznej perspektywy, obserwatora. Innymi słowy, każda relacja jest przyjmowaniem i tworzeniem, np. relacje małżonków w tym kontekście znaczą, że poprzez wzajemną relację mąż nie tylko otrzymuje, ale też daje i w jakiś sposób zmienia swoją żonę i na odwrót¹⁰⁶. Ten proces wymaga zwrócenia uwagi

¹⁰³ Zob. S.A. Mitchell, *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi. Per un modello integrato*, trad. S. Rivolta, Torino 1993, s. 59.

¹⁰⁴ Zob. S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale*, dz. cyt., s. 201.

¹⁰⁵ Relacja jednego człowieka z drugim, np. dziecka z matką, jest relacją dwustronną i zmieniającą. Dziecko bowiem ma oczekiwania i pragnienia w związku z matką, np. opieki, ochrony, zabezpieczenia, matka natomiast może spodziewać się potwierdzenia swojej tożsamości. Narodzenie się dziecka jest zatem sytuacją sprzyjającą, aby matka zaczęła postrzegać siebie w inny sposób. Dlatego też ich wzajemna relacja i powtarzająca się interakcja matka – dziecko skutkują zmianą w sposobie postrzegania siebie samych pod wpływem relacji i integracji z drugim. Jednocześnie proces ten ulega modyfikacjom, tzn. w miarę rozwoju relacji oczekiwania mogą się zmieniać, interakcja może się zmieniać i sposób widzenia siebie i drugiego może ulegać zmianom. Zob. tamże, s. 208-210.

¹⁰⁶ Zob. D.M. Orange, G.E. Atwood, R. D. Stolorow, *Working Intersubjectively. Contextualism in Psychoanalytic Practice*, London 1997, s. 5. Jak wskazuje Jean Baudrillard, nie tyle *ja* indywidualne kreuje relacje i interakcje z otoczeniem, ile jest to sytuacja odwrotna. Autor wskazuje, że relacje kształtują i ukierunkowują człowieka. Wszystko bowiem, co on przeżywa i czego doświadcza: sukces, porażka itp., nie jest w rzeczywistości czymś indywidualnym, ale zawsze pozostaje powiązane z relacjami i odniesieniami do kogoś lub czegoś. Innymi słowy, J. Baudrillard sugeruje, że człowiek indywidualny nie jest samotnym podmiotem działającym i tworzącym swoje interakcje, ale pozostaje zanurzony w relacje i interakcje międzyosobowe, które go kształtują i formują. Zob. J. Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, transl. B. Schütze, C. Schütze, New York 1988, s. 10. Od strony antropologicznej ujmował tę kwestię K. Wojtyła, pisząc: „W polu doświadczenia człowiek jawi się jako szczególne *suppositum*, a równocześnie jako konkretne *ja*, za każdym razem jedyne i niepowtarzalne. Jest to doświadczenie człowieka w podwójnym zarazem znaczeniu, tym bowiem, kto doświadcza, jest człowiek, i tym, kogo doświadcza podmiot doświadczenia, jest również człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem. Do istoty doświadczenia należy jego przedmiotowość, jest ono zawsze doświadczeniem «czegoś» lub «kogoś» i stąd człowiek-podmiot dany jest w doświadczeniu również w sposób przedmiotowy. Doświadczenie wypiera niejako w ludzkim poznaniu koncepcję «czystej podmiotowości» («czystej świadomości»), a raczej przywołuje to wszystko, co na gruncie tej koncepcji

nie na siebie, ale na drugiego, na relacje z nim, na jego sposób funkcjonowania. Jest zatem formą transcendencji, odwrócenia się od siebie i od gratyfikacji.

Więź małżeńska ma podwójny charakter. Z jednej strony jest rzeczywistością sakramentalną, kanoniczną, prawną i społeczną. Z drugiej – jest ona miejscem doświadczenia wewnątrzosobowego i międzyludzkiego. W tej przestrzeni małżonkowie są zaproszeni, aby uczestniczyć coraz głębiej w misterium Chrystusa i Kościoła, ale także by budować coraz silniejszą więź między sobą¹⁰⁷. Jak wskazuje K. Wojaczek, w ciągu ostatnich lat nastąpiła zmiana koncepcji małżeństwa z prawno-moralnej na socjologiczno-teologiczną. Według wspomnianego autora koncepcja jest to „ogólne ujęcie małżeństwa zgodnie z nauką Kościoła Katolickiego”¹⁰⁸. Wojaczek wskazuje na kilka elementów charakteryzujących opisywane zmiany. Przede wszystkim należy wymienić skupienie się na więzi małżonków pojętej jako *communio personarum*. Treścią więzi małżonków jest – od strony teologicznej – relacja wspólnoty małżeńskiej z Bogiem przez Chrystusa w Kościele. Treścią tej więzi jest całe życie małżonków. Istotny aspekt stanowi także podkreślenie, iż koncepcja socjologiczno-teologiczna objaśnia cele małżeństwa nie tyle w kontekście ich hierarchii, ile przyjmując za główny cel i podstawę miłość małżonków. Ponadto model ten zakłada i wskazuje na wyrównany układ sił w małżeństwie, wzrost znaczenia uczciwości małżeńskiej, nierozzerwalności, wierności i płodności¹⁰⁹.

Więź jest tym, co jest pomiędzy osobami, co je łączy, a co wynika z relacji jednej osoby z drugą. Jest to siła relacji, jaka zachodzi między małżonkami i jest analizowana w tych samych wymiarach z obu stron, czyli jest rozpatrywana na tych samych płaszczyznach co postawa każdej ze stron małżeństwa wobec drugiej. K. Wojaczek uważa, że tym, co odróżnia więź od postawy, jest wzajemność. Polega to, według niego, na wzajemnym oddziaływaniu i wzmacnianiu dwustronnego odniesienia się do siebie¹¹⁰. Wzajemność należy w tym przypadku rozumieć jako wzajemne i dobrowolne obdarowywanie, przeciwne jakiegokolwiek formie odpłaty, rewanżu czy rywalizacji. Więź w sposób praktyczny wyraża się w konkretnych działaniach małżonków wobec siebie¹¹¹. Jest to postawa, którą można uznać za formę relacji opartych na internalizacji. Postawa bowiem poszukująca i budująca więź z drugim człowiekiem jest tylko wtedy możliwa, jeśli relacja z drugą osobą stanowi uwewnętrzną wartość będącą motywem do działania dla jednostki.

Więź, jak wskazuje K. Wojaczek, powinna być pojmowana jako budowanie relacji małżeńskiej z uwzględnieniem codzienności. Wydaje się bowiem, że jest ona rozumiana w perspektywie zawierania sakramentu małżeństwa jako sam akt małżeński, którego skutki nie są widoczne w życiu codziennym i w praktyce życia małżeńskiego.

pogłębiło naszą wiedzę o człowieku do wymiarów obiektywnej rzeczywistości” (K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2, s. 7).

¹⁰⁷ Zob. A. Pryba, *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, dz. cyt., s. 5.

¹⁰⁸ K. Wojaczek, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny*, dz. cyt., s. 9.

¹⁰⁹ Zob. tamże, s. 10.

¹¹⁰ Zob. tamże, s. 72-82.

¹¹¹ Zob. tamże, s. 169.

Ponadto, jak wskazuje wspomniany autor, relacja i więź małżeńska w miarę trwania związku zaczynają tracić na znaczeniu na rzecz relacji rodzice – dziecko. Dlatego tak istotne jest umiejętne i właściwe kształtowanie więzi małżeńskiej i ustawienia jej w perspektywie praktycznej życia małżonków, a więc spojrzenie na nią przez pryzmat codzienności. Dlatego ważne jest studiowanie nie tylko poszczególnych postaw, ale też tego, co dzieje się pomiędzy małżonkami tu i teraz. Bardzo charakterystyczną rzeczą wykazaną w badaniach jest, iż zmiany postrzegane przez małżonków zarówno dotyczące postawy, jak i więzi dotyczą poziomu behawioralnego. Natomiast zmiany na poziomie poznawczym i szczególnie emocjonalnym wydają się mało znaczące¹¹².

Dlatego też pierwsza i fundamentalna wspólnota rozwija się między małżonkami. Są oni zobowiązani do ciągłego pogłębiania więzi, jaka ich łączy. Jak pisze Edward Ozorowski: „Na komunię małżonków składa się wspólnota małżonków: wspólne zamieszkanie, troska o dom i wyżywienie, obowiązki rodzicielskie i wychowawcze, wspólna praca, spędzany czas wolny, odpoczynek, rozrywka, korzystanie z dóbr kultury. Komunie te wzbogaca również wspólnota miłości małżeńskiej: wzajemna pomoc i troska o siebie, współobecność, zewnętrzne wyrazy uczuć, miłość i życzliwość”¹¹³. Wiąż między małżonkami jest wyrazem ich naturalnej potrzeby bycia blisko z drugim człowiekiem i pragnienia wzajemnego dopełniania się przez mężczyznę i kobietę. W kontekście transcendencji można to rozumieć dwojako. Z jednej strony to uzupełnienie i zjednoczenie jest wyrazem czegoś bardzo naturalnego i bardzo ludzkiego i dlatego stanowi podstawowy i pierwszy poziom komunii małżeńskiej. Z drugiej strony może istnieć niebezpieczeństwo traktowania relacji małżeńskiej tylko na zasadzie naturalistycznej i popędowej. Może to prowadzić do zjednoczenia wyłącznie na zasadzie instrumentalnej, egoistycznej¹¹⁴. Następuje wówczas zaprzeczenie transcendencji, która wymagałaby od małżonków dzielenia się sobą jako wyrazu wzajemnej miłości i obdarowania. W tym zakresie należy pamiętać o łasce pochodzącej z sakramentów, szczególnie z sakramentu małżeństwa. Łaska bowiem sprawia, że naturalna komunია małżonków staje się nie tylko darem w

¹¹² Zob. tamże, s. 296-298. Jest to konstatacja analogiczna do wyników badań przeprowadzonych przez L.M. Rullę i współpracowników. Wykazano wówczas u kandydatów zmiany w większości na poziomie tylko zewnętrznym, przystosowawczym itp. Powodem może być koncentracja na aspektach świadomych i moralnych w przygotowaniu do małżeństwa. Akcent główny pada wtedy na aspekty jurydyczne, moralne, które nie biorą pod uwagę w sposób dostateczny elementów konfliktów wewnętrznych i nieświadomych. W celu uzyskania pełnego obrazu osobowości człowieka istotne jest dołączenie pojęcia nieświadomości, tak charakterystycznego dla wizji człowieka w antropologii powołania chrześcijańskiego. Nieświadomość bowiem jest aktywna w procesie budowania więzi. Dynamiczny kontakt osobowy jako podstawa więzi jest utrudniony, kiedy pod wpływem nieświadomości osoba prezentuje reakcje obronne, np. nie akceptuje swojego życia uczuciowego. Zob. A. Bissi, *Puls życia. Uczucia – jak je rozpoznać i jak nimi kierować*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2017, s. 186-187.

¹¹³ E. Ozorowski, *Komunia małżonków*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa–Łomianki 1999, s. 199.

¹¹⁴ Zob. J. Kamiński, *Troska o wspólnotowy wymiar rodziny*, w: *Duszpasterstwo rodzin*, dz. cyt., s. 311.

porządku naturalnym, ale także jest obrazem tajemnicy przymierza Chrystusa z ludźmi¹¹⁵.

4.2.1.3. Relacja z Bogiem jako podstawa bliskości małżeńskiej

Jak wspomnieliśmy w paragrafie poprzednim, we współczesnym nauczaniu Kościoła, jak i w literaturze przedmiotu obserwuje się odejście od dotychczasowego akcentowania momentu zawarcia małżeństwa ze szczególnym podkreśleniem jego ważności i godziwości. Miłość, widziana z tej perspektywy, jest konsekwencją ślubu i podlega ocenie moralnej i etycznej. Podejście to wskazywało i eksponowało miłość jako określoną postawę wobec współmałżonka, ocenianą głównie z punktu widzenia etycznego i teologii moralnej. Natomiast obecnie w nauczaniu Kościoła widać zmianę akcentu w tym zakresie. Nacisk kładzie się bowiem na trzy podstawowe elementy miłości małżeńskiej: odniesienie do Boga jako źródła wszelkiej miłości, stosunek małżonków do siebie oraz więź między małżonkami będącą rezultatem dwóch pierwszych¹¹⁶. Tego typu podejście akcentuje przede wszystkim istotną rolę więzi, która jest owocem relacji z Bogiem i z drugim człowiekiem. Jest ona zatem konsekwencją transcendencji, gdyż konieczna staje się nieustanna otwartość i zdolność do przyjęcia drugiego wraz z jego odmiennością. Jak pisze Jan Paweł II: „Więź ich miłości staje się obrazem i znakiem Przymierza łączącego Boga z Jego ludem”¹¹⁷. Ponadto relacja z Bogiem jest rozumiana w nowym podejściu jako podstawa więzi małżeńskiej, stąd istotnym elementem okazuje się sposób budowania relacji z Bogiem oraz relacji z drugim człowiekiem. Więź miłości małżeńskiej może być bowiem rozpatrywana na płaszczyźnie emocjonalnej, poznawczej i zadaniowej. Ujęcie integralne wskazuje wszystkie obszary życia małżeńskiego, jakie wynikają z relacji i więzi małżeńskiej¹¹⁸.

W sposób szczególny A. Manenti przedstawia życie we wspólnocie, grupie, związku małżeńskim jako trójkąt. Oznacza to, iż na wierzchołku jest umieszczony Bóg, jako najwyższa wartość, pozostałe boki to określone sprawy, wartości zaistniałe w życiu między ludźmi, np. wolność – zależność, mówić – nie mówić, przebaczyć – nie przebaczać itp. Nie można, jak pisze A. Manenti, zbudować figury trójkąta, odrzucając któryś z boków. Nie sposób też wybrać tylko jednego boku, np. zawsze mówić itp.: „Przy kreśleniu trójkąta [...] pozwolimy, aby wierzchołek nadawał nam pozostałe wymiary. Tak więc pozycja i nachylenie obydwu kątów podstawy zależą od pozycji i nachylenia kąta wierzchołka; «powaga» wierzchołka sprawia, iż mają one takie samo nachylenie, aby wychodzące z nich linie zbiegły się dokładnie w jego środku – nie są to

¹¹⁵ Zob. E. Kaczyński, *Małżeństwo i rodzina jako komunia osób*, „Communio” 6 (1986), nr 6, s. 12. Por. J. Kamiński, *Troska o wspólnotowy wymiar rodziny*, dz. cyt., s. 311.

¹¹⁶ Zob. K. Wojacek, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny*, dz. cyt., s. 139. Por. HV 8; P.F. Palmer, *Konieczność teologii małżeństwa*, tłum. L. Balter, „Communio” 1 (1981), nr 5, s. 13-31.

¹¹⁷ FC 12.

¹¹⁸ Zob. K. Wojacek, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny*, dz. cyt., s. 79.

linie dowolne ani prostopadłe, ani rozbieżne ku coraz to odleglejszym celom”¹¹⁹. Odpowiednie dopasowanie boków nie jest sprawą raz na zawsze dokonaną, wymaga bowiem nieustannego rozeznawania pod kątem ostatecznego celu (Boga) oraz zmieniających się warunków i określonych sytuacji, w jakich osoba czy osoby się znalazły w relacji albo we wspólnocie¹²⁰.

W kontekście transcendencji możemy zatem wskazać modele rodziny oraz określić, jaki rodzaj transcendencji jest przez nie realizowany. Możliwe jest wyróżnienie trzech modeli rodziny. Pierwszy to model bazujący na transcendencji egocentrycznej, gdy rodzina jest miejscem gratyfikacji potrzeb, realizacji projektów życiowych przez poszczególnych członków. Rodzina w tym przypadku zapewnia określone *status quo*, które jest punktem zabezpieczenia i wyjścia dla własnej drogi życiowej jednostki i partnera. W takim związku więź jest czymś formalnym i nie ma miejsca na dobro wspólne, ale każdy żyje według własnych zasad, chociaż formalnie jest to związek małżeński¹²¹.

Drugim rodzajem jest model oparty na społecznej akceptacji. Jest to model, który przede wszystkim służy wychowaniu, tworzeniu postaw społecznie akceptowanych i popieranych przez aktualnie panującą kulturę. Z jednej strony wydaje się to naturalne, iż wielu rodziców pragnie dla swoich dzieci dobrej pracy, kariery i dobrej pozycji społecznej, z drugiej strony ów cel jest raczej pośredni, a nie docelowy. Jeśli cel ostateczny zostaje wyznaczony przez kulturę, to może on się zmieniać i wymagać modyfikacji postaw, zmiany nastawienia i nieustannego przystosowywania się bez uwzględniania wewnętrznych priorytetów¹²².

¹¹⁹ A. Manenti, *Życ razem*, dz. cyt., s. 20-21. Sam model trójkąta transcendencji A. Manenti odnosi do wszelkich relacji ludzkich i na innym miejscu wyjaśnia, iż na samym wierzchołku powinna zostać umieszczona jakaś wartość lub osoba/Osoba. Pozostałe boki wyrażają dwie przeciwstawne postawy wobec wartości, np. wolność i zależność, wycofanie i zaangażowanie itp. Wierzchołek trójkąta zatem określa pozostałe wymiary, wskazuje nachylenie i podstawy pozostałych kątów. Wszystko więc jest zależne od wierzchołka, od wartości lub osoby umieszczonej na szczycie. Istota wierzchołka określa postawy i ich znaczenie. Szczyt trójkąta sprawia bowiem, że linie wychodzące z pozostałych podstaw zbiegają się dokładnie w jego środku. Jeśli zatem w centrum czy na wierzchołku zostanie umieszczona jakaś ludzka wartość, relacja lub potrzeba, wówczas zanika transcendencja. Jeżeli w centrum zostanie postawiony ludzki autorytet, w relacjach zaczyna dominować podporządkowanie lub identyfikacja. Jeśli natomiast na wierzchołku zostanie umieszczona jakaś potrzeba, to relacja będzie dążyła do samozaspokojenia i obopólnej korzyści – do momentu frustracji czy jakiegoś konfliktu. Zob. tamże, s. 22.

¹²⁰ Zob. tamże, s. 21. Jak wskazuje Ch. Taylor, wartości, które człowiek wybiera, są dla niego czymś ważnym i istotnym. Wartości ważne są wybierane przy jednoczesnym odrzucaniu tego, co nieistotne albo mało ważne. Oznaczałoby to, że wartości istotne pozostają zarazem w opozycji do tego, co mało ważne. Ch. Taylor zaznacza ponadto, że wybór wartości dokonuje się w związku z osobą lub osobami, które są utożsamiane z wybranymi wartościami, np. Bóg. Zob. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, dz. cyt., s. 62. Autor proponuje więc wizję wyboru wartości jako wyrazu bliskości i relacji z kimś lub do czegoś dobrego. Wybór wartości, które w rozumieniu człowieka pochodzą np. od Boga, jest jednoczesnym zbliżeniem się do Niego. Zatem wybór jakiegoś dobra jest jednoczesnym zbliżeniem się do kogoś, kto za tym dobrem stoi lub je uosabia. Zob. tamże, s. 73-74.

¹²¹ Zob. A. Manenti, *Copia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 66.

¹²² A. Manenti używa włoskiego słowa „*addestramento*”, co oznacza w tłumaczeniu na język polski ‘ćwiczenie, wdrożenie’. Słowo „akceptacja” wydaje się właściwszym określeniem wynikającym z treści tego modelu. Zob. tamże, s. 66-67.

Ostatni model to rodzina w perspektywie wartości naturalnych i transcendentnych¹²³. Rodzina tak rozumiana powinna pomóc swoim członkom w formowaniu tożsamości w dwu wymiarach. Pierwszy to osiągnięcie zdolności do określenia siebie jako jednostki posiadającej jakąś historię, jakieś kontinuum życiowe. Drugim jest pobudzenie jednostki do identyfikacji z wartościami, ideałami. Chodzi o umożliwienie rozwoju osobom w rodzinie w kontekście ich celu, jakim jest chrześcijańskie powołanie życiowe¹²⁴. W ten sposób relacja międzyludzka, małżeńska staje się szczególną okolicznością życia, której celem jest aktualizacja daru z siebie, transcendencja siebie i nieustanne pogłębianie tego daru. Relacja małżeńska będzie miała wtedy taki sens, jeśli pomaga małżonkom odpowiedzieć na pytanie, do czego są powołani i jaka jest ich motywacja do działania. Prawdziwa i dojrzała relacja pogłębia świadomość powołania do wspólnej miłości pochodzącej od Boga i prowadzącej do Niego. Oznacza to w praktyce, że relacja rodzi się z czynnego i wewnętrznego otwarcia na wszystko, co jest transcendentne, i jednocześnie do takiego otwarcia sama stymuluje. Relacja jest miejscem, gdzie można ukochać samego Boga. Ponadto dojrzała relacja pomaga w przeżywaniu wszystkich życiowych sytuacji w sposób uwewnętrzniony. Sytuacje życiowe stają się przestrzenią wewnętrznego dialogu i dialogu z Bogiem – z uwzględnieniem miłości do współmałżonka i relacji z nim. Z tej perspektywy każda sytuacja okazuje się próbą zrozumienia, a przez to skłania do większego pobudzenia oraz do dyspozycyjności i zaangażowania wobec drugiego człowieka¹²⁵.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę, że rodzina jest miejscem szukania transcendencji. Dlatego model rodziny nie opiera się ani na *ja*, ani na *my*. Wymiar tylko indywidualny traktowałby rodzinę jako miejsce służące wyłącznie do rozwoju osobistego, indywidualnego. Rodzina byłaby instrumentalizowana i sprowadzona do rozwoju, transcendencji osobistej, w tym przypadku egocentrycznej. Z kolei samo *my* mogłoby nie respektować granic *ja*, pochłoniąć całą jego indywidualność i prywatność, aby stać się systemem tworzącym dobro wspólne, filantropijne. Przekroczenie wyżej wskazanych ograniczeń może nastąpić w modelu transcendentnym – na wzór trójkąta transcendencji. Z jednej strony znajduje się bowiem wartość rozwoju indywidualnego i poszukiwanie indywidualnej tożsamości, z drugiej wzrastanie w relacjach rodzinnych i małżeńskich w celu osiągnięcia dobra drugiego człowieka. Wierzchołkiem zaś tego trójkąta musi być wartość najwyższa, którą dla chrześcijanina będzie Bóg.

¹²³ Na temat wartości naturalnych pisał Nathan Ackerman, że rodzina ma dwa cele: zapewnienie możliwości przeżycia i bezpieczeństwa oraz wytworzenie u swoich członków poczucia elementarnego człowieczeństwa. Pierwszy element dotyczy zatem stworzenia warunków do godnego życia, przystosowania społecznego i kulturalnego. Drugi zaś określa sposób funkcjonowania rodziny w celu zbudowania u jej członków poczucia tożsamości. Zob. N.W. Ackerman, *Psicodinamica della vita familiare*, tłum. M. Spinella, Torino 1971, s. 25-38.

¹²⁴ Rozumienie i charakter powołania, z perspektywy antropologii powołania chrześcijańskiego, zostały zaprezentowane w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. Tutaj można tylko przypomnieć, iż powołaniem każdego człowieka jest transcendencja siebie. Być człowiekiem powołanym oznacza być nastawionym na kogoś, na pewną wartość lub osobę, którą można spotkać, pokochać i dla której to wartości bądź osoby warto się „zatracić”. Zob. A. Manenti, *Powołanie, psychologia i łaska*, dz. cyt., s. 13.

¹²⁵ Zob. A. Manenti, *Życ razem*, dz. cyt., s. 109-110.

Wprowadzenie Boga jako wierzchołka trójkąta transcendencji nie jest sztucznym zabiegiem, który rozwiązuje automatycznie wszystkie problemy małżeńskie czy rodzinne bez odniesienia do celu ostatecznego człowieka. Jest wręcz odwrotnie, gdyż pojęcie Boga i stosunek do Niego pomagają rozwiązać napięcia, jakie nieustannie tworzą się w rodzinie na linii indywidualność i wspólnotowość, *ja* i *my*, *moje* i *nasze*, dla *mnie* – dla *nas*. Napięcia te nie mogą bowiem zostać rozwiązane same w sobie, gdyż działają w przeciwnych kierunkach. Ich rozwiązanie wskazuje na konieczność posiadania innego punktu odniesienia poza nimi, przekraczającego wymiary *ja* i *my*¹²⁶.

W kontekście rodzajów transcendencji możemy w małżeństwie wyróżnić także dwa jej typy: horyzontalną i wertykalną. Transcendencja horyzontalna polega na wyjściu poza siebie, aby spotkać drugiego człowieka. W rodzinie transcendencja horyzontalna wyraża się podwójnie – poprzez relacje małżonków między nimi oraz relacje rodzicielskie między rodzicami a dziećmi. Jest ona wyrazem miłości pomiędzy małżonkami i rodzicami a dziećmi. Transcendencja wertykalna jest znakiem realizacji swojego powołania przez człowieka, w przypadku rodziny – realizacji powołania wspólnego, rodzinnego i małżeńskiego. Zatem rodzina chrześcijańska jest wyjściem ku drugiemu człowiekowi (transcendencja horyzontalna) w celu realizacji jakiegoś celu, powołania (transcendencja wertykalna). Obie formy są wzajemnie od siebie zależne, wzajemnie się uzupełniają. Samo zwrócenie się ku współmałżonkowi czy dziecku jest punktem wyjścia. Dopiero właściwy cel, który stanowi realizacja powołania danego od Boga, nadaje temu wyjściu odpowiedni kierunek i sens. Pod wpływem transcendencji wertykalnej relacje, sposób odniesienia się do drugiego człowieka przestają mieć charakter instrumentalny i egocentryczny. Z kolei bez transcendencji horyzontalnej realizacja powołania byłaby czymś abstrakcyjnym, pozbawionym treści. Istotne więc jest, by pamiętając o celu ostatecznym, zwracać uwagę, jak osoby wyrażają się w stosunku do innych, czy w swych relacjach respektują podstawowe zasady psychodynamiki relacji międzyludzkich¹²⁷. Każda osoba może kochać, ale jeśli ta miłość jest powiązana z miłością do innych, staje się jakościowo różna, pragnie bowiem nie tylko własnego dobra, ale i dobra innych. Jeśli zaś miłość do innych jest połączona z miłością do Boga, uzyskuje ona najwyższy poziom zaspokojenia pragnień¹²⁸.

¹²⁶ Zob. A. Manenti, *Copia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 69-70.

¹²⁷ Zob. tamże, s. 81. Jest to także związane z koncepcją dążenia horyzontalnego i wertykalnego wprowadzoną przez B. Lonergana. Dążenie horyzontalne to takie, które określa cel dążenia. Jeśli człowiek pragnie określonej rzeczy i ją uzyskuje, można powiedzieć, że osiągnął cel swego dążenia. Np. rozumienie seksualności jako formy prokreacji osiąga swój cel przez zapłodnienie, seksualność przeżywana jako komunikacja ma za swój cel horyzontalny, finalny – wyrażanie miłości. Z kolei dążenie wertykalne szuka dobra nadającego elementom rzeczywistości kierunek wertykalny. Słowo ma określone znaczenie semantyczne, ale połączone z inteligencją może tworzyć nowe koncepcje, dzięki czemu samo słowo nabiera innego i głębszego znaczenia. Inaczej rzecz ujmując, każda aktywność, jeśli jest widziana oddzielnie, dąży do określonego celu, dobra, skończonego, horyzontalnego. W połączeniu jednak z innymi tworzy harmonijną całość, podążającą do dobra jakościowo innego, wertykalnego, przewyższającego dobro partykularne. Zob. B.J.F. Lonergan, *Finality, Love, Marriage*, w: tenże, *Collected Works of Bernard Lonergan. Collection*, eds. F.E. Crowe, R.M. Doran, vol. 4, Toronto 1988, s. 17-52. Por. B.J.F. Lonergan, *Insight*, dz. cyt., s. 470-476.

¹²⁸ Zob. A. Manenti, *Copia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 85-86.

4.2.2. PROCES OBDAROWYWANIA W RELACJACH

Istotą miłości jest oddanie się, dar z siebie. Jest to możliwe w momencie zapomnienia o sobie i skoncentrowania się na drugim, na tym, aby stać się dla drugiego w akcie przekraczania i transcendowania własnych ograniczeń i pragnień. Dlatego najistotniejszym elementem miłości jest skupienie się na szczęściu drugiej osoby poprzez oddanie siebie i swojego *ja*¹²⁹. To przesunięcie akcentu na drugą osobę jest jednocześnie zaproszeniem dla obdarowanej osoby, aby uczyniła to samo i stała się darem bezinteresownym dla tego, kto sam ofiarowuje swoją miłość. Innymi słowy, autentyczna więź oblubieńcza ma swe źródło w Bogu i stanowi inspirację dla człowieka, by stał się darem na wzór miłości oblubieńczej Boga.

Jednakże takie oddanie musi być całkowite, niepodzielone, powinno zawierać w sobie „całkowitość”. Obejmuje ono wszystkie elementy osobowości, impulsy ciała, umysłu, uczucia, przywiązania, pragnienia ducha i woli, ponieważ dąży poprzez transcendowanie przez jednostkę jej samej do jedności duszy i serca¹³⁰. Transcendencję bowiem można rozumieć i przyjmować jako drugie imię osoby, gdyż „jednym z głównych zadań człowieka będzie dzieło integracji miłości, dzieło «wprowadzenia miłości do miłości», nadanie tej postaci miłości, która się w człowieku tylko wydarza i której człowiek tylko doznaje, piętna miłości-czynu jako aktu bezinteresownej afirmacji adresata działania dla niego samego; afirmacji należnej mu – czyli powinnej – z racji jego «inaczej» i «wyżej»”¹³¹.

Takie oddanie zakłada nie tylko dobrą wolę, ale także zdolność od strony antropologicznej. Człowiek bowiem musi w sensie rozwojowym osiągnąć poziom *ja* scalonego, a nie fragmentaryzowanego, częściowego. Ponadto winien posiadać wolność w sensie efektywnym, czyli być wolnym, a więc dysponować wewnętrzną spójnością. Wtedy może on szukać wartości i podążać za nimi, nie opierając się na nieświadomych potrzebach itp.

Stąd istotna rola w procesie transcendencji w relacjach małżeńskich przypada zdolności do obdarowywania innych, do przekraczania własnych sposobów patrzenia na siebie i drugiego. Dlatego też pragniemy ją przedstawić z jednej strony jako ogólną zasadę przenikającą wszystkie aspekty życia rodzinnego i małżeńskiego, z drugiej – ukazać, jak funkcjonuje ona w aspekcie psychologicznym (empatia) i fizycznym (relacje seksualne).

¹²⁹ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 88.

¹³⁰ Zob. FC 13.

¹³¹ T. Styczeń, *Istota więzi małżeńskiej w perspektywie filozoficzno-teologicznej*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Człowiek darem. Życie – rodzina – państwo – prawo*, red. C. Ritter, Lublin 2014, s. 227.

4.2.2.1. Dar z siebie jako wyraz transcendencji w małżeństwie

Sobór Watykański II podkreślił to, iż człowiek jest jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, i dlatego człowiek nie może się odnaleźć inaczej jak tylko w postaci bezinteresownego daru z siebie¹³². Ta zdolność wynika z faktu podobieństwa człowieka do jego Stwórcy. Podobieństwo to wyraża się w sposób podwójny. Z jednej strony człowiek jest istotą rozumną, wolną i duchową, z drugiej zaś relacyjną, zdolną do nawiązywania relacji na wzór Trójcy Św.¹³³ Człowiek zatem jest powołany do wspólnoty i tylko w relacji z drugim realizuje w pełni swoje powołanie. Przede wszystkim jest to wezwanie do wspólnoty z Bogiem, a potem do nawiązywania relacji międzyosobowych, w tym także małżeńskich i rodzinnych. Człowiek może to uczynić, gdyż, jak zakłada ujęcie personalistyczne, posiada on sam siebie i sam o sobie stanowi jako podmiot swojego działania. Dlatego też jest on predestynowany do nawiązywania głębokich relacji z drugim człowiekiem na zasadzie daru z siebie¹³⁴.

Warunkiem dawania siebie w darze jest posiadanie określonej struktury. K. Wojtyła określa to jako zdolność do samoposiadania i samostanowienia siebie. Tylko wtedy możliwy jest prawdziwy dar, gdyż samoopanowanie i samoposiadanie są podstawą do samostanowienia: „Poprzez samostanowienie każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może”¹³⁵.

W sensie antropologicznym i duchowym tylko człowiek świadom swych pragnień, potrzeb nie może obejść się w sensie ścisłym bez przyjęcia i zasymilowania swojej historii życia oraz bogactwa i złożoności osoby lub osobowości w obecnym czasie. Chodzi zatem o pewną gotowość umysłu i serca, aby formować się przez całe życie. Nie chodzi tu natomiast o prostą i naiwną postawę skierowaną ku przyszłości, ale o głębokie przekonanie, że znajomość siebie rodzi się z przeszłości, życie zaś jest miejscem nauki i edukacji, pozostając w rękach Boga¹³⁶.

Dar z siebie jest elementem dynamicznym i stanowi element rozwoju jednostki i społeczeństwa, jak stwierdza dokument soborowy, „[...] przez obcowanie z innymi,

¹³² Zob. KDK 24. Tematyka daru z siebie dla drugiego człowieka, z punktu widzenia teologicznego, została przedstawiona w pierwszym rozdziale. Por. Jan Paweł II, *Medytacja Jana Pawła II na temat „bezinteresownego daru”*, dz. cyt., s. 40-45; M. Mróz, *Hermeneutyka „bezinteresownego daru z siebie”*, dz. cyt., s. 27-49.

¹³³ Zob. J. Nagórny, *Małżeństwo i rodzina jako „communio personarum”*, w: *Człowiek, miłość, rodzina. „Humanae vitae” po latach. Materiały z sympozjum, KUL, 3-4 grudnia 1998*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 90-91.

¹³⁴ Zob. J. Kamiński, *Troska o wspólnotowy wymiar rodziny*, dz. cyt., s. 310.

¹³⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 133. Jak pisze K. Wojtyła na innym miejscu, tylko osoba, która posiada siebie całkowicie, może ofiarować siebie w sposób pełny i totalny, może ofiarować siebie drugiemu w sposób wolny. Innym słowy, oddanie się drugiemu jest poprzedzone zdolnością do samoposiadania siebie. Zob. K. Wojtyła, *The Structure of the Self-Determination as the Core of the Theory of the Person*, w: *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero. Atti del Congresso Internazionale Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974*, Napoli 1978, Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario, vol. 7: *L'uomo*, s. 43.

¹³⁶ Zob. A. Cencini, *Drzewo życia*, dz. cyt., s. 126-127.

przez wzajemne usługi i rozmowę z braćmi”¹³⁷. Człowiek rozwija swoje dary i talenty, aby móc lepiej realizować swe powołanie. Zachodzi zatem bardzo ścisła zależność pomiędzy aspektami interpersonalnymi i intrapersonalnymi.

Świat intrapsychiczny jest w przypadku relacji rozumiany jako element motywacyjny. Z punktu widzenia antropologii powołania chrześcijańskiego dar z siebie wyklucza bazowanie na systemie samorealizacji. Relacje, które są oparte na samorealizacji, są nakierowane na realizację przez człowieka jego potrzeb i pragnień. W rezultacie rozwój osoby jest zatrzymany, gdyż prawdziwy wzrost dokonuje się poprzez dialektykę, napięcie pomiędzy potrzebami a wartościami, pomiędzy pragnieniem emocjonalnym a racjonalnym¹³⁸. Koncentrowanie się bowiem na własnych potrzebach zagraża napięciu, dialektyce i w konsekwencji może blokować podążanie w kierunku wartości. Zdaniem V.E. Frankla niebezpieczeństwo polega nie tyle na eliminacji samej dialektyki, ile na wybieraniu czegoś przeciwnego wartościom. W konsekwencji te ostatnie przestają być motywacją do działania¹³⁹. Ponadto samorealizacja i koncentracja na potrzebach działają przeciwnie do motywacji opartej na świadomej intencji, której celem jest autotranscendencja. Człowiek bowiem osiąga swoją autentyczność, podążając za autotranscendencją¹⁴⁰. Bazowanie na potrzebach i wchodzenie w relacje na zasadzie gratyfikacji potrzeb jest nieustannym poszukiwaniem siebie i jednocześnie zamyka małżonków na siebie. Potrzeba bowiem zostaje skierowana do drugiego i drugi odpowiada na zasadzie potrzeby. Pojawia się tutaj nierozwiązywalny konflikt pomiędzy światem intrapsychicznym i interpsychicznym (międzyosobowym). Jedynym i właściwym sposobem, aby połączyć i zintegrować oba wymiary, jest wyjście poza świat własnych potrzeb. Jest to proces autotranscendencji, przekraczania swoich granic lub poświęcenia¹⁴¹. Porzucenie potrzeby nie oznacza jej negacji. Stanowiłoby to skrajne zaprzeczenie w celu szukania w inny sposób samorealizacji. Porzucenie potrzeby powinno bazować zatem na rozpoznaniu i zrozumieniu potrzeby przez człowieka, co w konsekwencji będzie prowadzić do rezygnacji z jej zaspokojenia i gratyfikacji. Jedynym motywem, który służy autotranscendencji, jest miłość do Boga i drugiego człowieka. Innymi słowy, autotranscendencja i dar z siebie stanowią afirmację potrzeby i jej

¹³⁷ KDK 25.

¹³⁸ Zob. L.M. Rulla, *Grazia e realizzazione di sé*, dz. cyt., s. 364-365.

¹³⁹ Zob. V.E. Frankl, *The Unheard Cry for Meaning*, dz. cyt., s. 83.

¹⁴⁰ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 103. Od strony psychologicznej, o czym dokładnie pisaliśmy w rozdziale trzecim, trudność w byciu darem dla drugiego polega na niezdolności do podtrzymywania relacji z obiektem całym, trwałym. Oznacza to, że osoba jest w stanie być w relacji tylko z częścią obiektu (osoby ludzkiej), co O.F. Kernberg nazywa relacją z obiektem częściowym (parcjalnym). Zob. O.F. Kernberg, *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 202. W takich sytuacjach człowiek wybiera niektóre aspekty drugiej osoby, np. seks, inteligencję, elokwencję, które najbardziej odpowiadają aktualnej jego potrzebie własnej. Przy czym warto zwrócić uwagę, że w takim wypadku osoba siebie także traktuje w sposób częściowy, koncentrując się tylko na pewnych aspektach swej osobowości, w tym przypadku na pragnieniach. Tymczasem możliwość zaistnienia związku stałego i głębokiego istnieje wyłącznie wtedy, gdy relacja z drugą osobą jest trwałym związkiem z obiektem całym, z całą osobą. Wtedy dopiero można mówić o relacji mocnej, pełnej, bliskiej z możliwością gratyfikacji seksualnej. Zob. tamże, s. 212. Por. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 264.

¹⁴¹ Zob. T. Goffi, *Etica sessuale cristiana*, Bologna 1972, s. 39-40.

docenienie wskutek afirmacji wartości i jej relacji do potrzeby W przeciwnym razie porzucenie swojej potrzeby może być rodzajem masochizmu lub przejawem lękowego traktowania potrzeb. Dar z siebie ma tylko wtedy sens, gdy jest decyzją wolną i pełną świadomości¹⁴².

Tym, co łączy osoby, pozostaje wzajemność obdarowywania. Z jednej strony mechanizm ten wydaje się prosty, ale przy założeniu, że mamy do czynienia z osobami dojrzałymi. Proces obdarowywania na poziomie świadomym polega na tym, iż osoba obdarowana pragnie obdarować swojego małżonka tym samym, a ten z kolei po otrzymaniu tego znowu chce dawać to, co otrzymał¹⁴³. Jak wskazuje G. Versaldi, dojrzała miłość nie oznacza, że osoba nie pragnie być kochana, lecz rodzi się ona jako odpowiedź na miłość drugiego człowieka, który potrafi obdarzyć nią na zasadzie daru, zapominając o sobie i swoich pragnieniach. Wtedy osoba, otrzymawszy dar miłości, czuje potrzebę odpowiedzenia tym samym – na zasadzie daru, który przekracza jej własne potrzeby i pragnienia. Ta wzajemność jest elementem charakterystycznym miłości małżeńskiej, bez której nie mogłaby istnieć więź i relacja mężczyzny i kobiety. Wzajemność, o której mowa, usuwa samotność, która nie jest dobra dla człowieka (Rdz 2,18)¹⁴⁴. Warto jednak zaznaczyć, że zachodzi zasadnicza różnica w otrzymywaniu miłości dojrzałej i niedojrzałej, egocentrycznej. W tej pierwszej bowiem otrzymywanie jest efektem daru z siebie, podczas gdy w miłości niedojrzałej otrzymywanie jest celem. Dlatego w miłości dojrzałej nie ma troski o korzyści, jakich ma ona dostarczyć jednostce. Człowiek jest bowiem wówczas zdolny do transcendencji, do zawieszania koniecznego otrzymywania gratyfikacji¹⁴⁵.

Dlatego też miłość, która jest darem, może przybierać dwie formy: uniwersalną i indywidualną. Ta pierwsza stanowi docenienie wartości obiektywnych jako takich w każdej osobie, nawet tej nieznannej. W sensie uniwersalnym więc jest to forma realizowania wartości jako ideału, wzorca w znaczeniu generalnym – jako zasady życia. W tym sensie jest to forma miłości filantropijnej jako postać pewnego rodzaju solidarności i realizowania ideału dla każdego, kogo spotka się na swej drodze. Ten rodzaj miłości jest uniwersalny, ponieważ nie stanowi wyniku zakochania się w konkretnej osobie, ale raczej wypełniania jakiejś misji. Innymi słowy, forma

¹⁴² Zob. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 175-176.

¹⁴³ Zob. K. Wojacek, *Małżeństwo*, dz. cyt., s. 12.

¹⁴⁴ Zob. G. Versaldi, *Cristo modello degli sposi*, dz. cyt., s. 57-58.

¹⁴⁵ Zob. tamże, s. 58. Z punktu widzenia psychodynamicznego obdarowanie musi wyzwolić proces wdzięczności, a zatem doświadczenie sytuacji, w której obdarowanie nie jest postrzegane jako otrzymywanie czegoś, czego otrzymywany nie ma, a przez to czuje się gorszy. W przeciwnym wypadku zależność będzie rodziła postawy inne niż obdarowanie. Może to być chęć rewanżu, gdy osoba pragnie odpowiedzieć tym samym, ale nie dlatego, aby odwzajemnić dar, ale po to, żeby nie czuć się gorszą, bo obdarowaną. Inną odpowiedzią może być trudność z przyjęciem samego daru, będzie on bowiem postrzegany jako źródło frustracji i jako tak odbierany – dewaluowany. W podobny sposób dewaluacja może dotyczyć osoby darczyńcy. O.F. Kernberg i jego współpracownicy wskazują tutaj na problem zawiści, która jest uczuciem złości i wściekłości na dobry obiekt, postrzegany jednak jako odmawiający tego, co powinien dać osobie. Zob. O.F. Kernberg, M.A. Selzer, H.W. Koenigsberg, A.C. Carr, A.H. Appelbaum, *Psychodynamiczna terapia pacjentów borderline*, dz. cyt., s. 240-241.

filantropijna transcendencji jest motywowana dobrem nie swoim, ale innych, przy czym jest ona bardziej powodowana pragnieniem racjonalnym niż emocjonalnym¹⁴⁶.

Natomiast wymiar miłości jako daru indywidualnego jest formą miłości do osoby/osób wyjątkowych dla jednostki. Zakłada ona atrakcyjność i pragnienie w relacji z osobą. Rodzi się wówczas pragnienie emocjonalne zbliżenia się do tej osoby, które następnie zostaje potwierdzone przez ocenę racjonalną. Zasadniczo można wyróżnić trzy rodzaje miłości jako daru indywidualnego: miłość małżeńską, miłość rodzinną, miłość przyjaźni. Z punktu widzenia przyjętego w naszej pracy dwie pierwsze są interesujące. Miłość małżeńska dotyka bowiem wszystkich poziomów życia człowieka: genitalnego, psychologicznego, społecznego i duchowego. Tym, co wyróżnia miłość małżeńską pod kątem daru, jest fakt, że dar ten skierowany pozostaje ku jednej osobie, przy czym istnieje całkowita wzajemność i wyłączność małżonków. Miłość rodzinna podobnie dotyka wszystkich poziomów życia człowieka – z wyłączeniem poziomu relacji seksualnych. Jest ona darem w tym znaczeniu, że stanowi owoc poświęcenia, relacji opartych nie na zwykłych doznaniach, ale na głębokiej trosce o drugiego członka rodziny (ojca, matkę, brata, siostrę, babcię, dziadka itp.)¹⁴⁷.

Dlatego też w odniesieniu do relacji małżeńskich i rodzinnych, jak zauważają L.M. Rulla i jego współpracownicy, jedynie autotranscendencja teocentryczna pozwala na bycie darem dla drugiego w kompletnym wymiarze tego procesu, w całej jego totalności i całości – podczas gdy inne transcendencje obejmują wizję człowieka częściowo, w niektórych aspektach. Dlatego też oparcie się na nich nie gwarantuje relacji zbudowanych na całkowitym darze, lecz tylko częściowym. Ponadto takie formy relacji mogą faworyzować własną gratyfikację osoby i poszukiwanie dobra pozornego, czyli szukanie tego, co rzekomo służy innym, a w rzeczywistości jest korzystaniem z innych dla własnej satysfakcji jednostki. Zazwyczaj przeważa wtedy forma przypodobania się lub identyfikacji z drugim człowiekiem¹⁴⁸. Dar z siebie, jako forma autotranscendencji teocentrycznej, jest czymś więcej niż próbą przekroczenia granic swojego *ja* lub *my*. Jest to proces, który powinien zasadzać się na wartości osoby jako takiej, zarówno tego, który daje, jak i tego, który otrzymuje. Musi zatem być to proces

¹⁴⁶ Zob. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 128-129. Pisał o takim rozumieniu miłości m.in E. Fromm, który pojmował ją jako jedyną formę zaspokojenia potrzeby jedności człowieka ze światem. Specyficznie jednak określał miłość jako formę transcendencji poprzez zjednoczenie z kimś lub czymś na zewnątrz – pod warunkiem zachowania własnej odrębności i integralności: „Jest to uczucie współdzielenia czy też duchowej bliskości, które pozwala na pełne ujawnienie własnej aktywności wewnętrznej. Przeżywanie miłości likwiduje potrzebę złudzeń. Nie ma potrzeby upiększania obrazu drugiej osoby czy też samego siebie, ponieważ realność współdzielenia i kochania pozwala na wyjście poza własne istnienie i jednocześnie na doświadczenie własnej osoby jako nośnika siły, która stanowi akt miłości. Istotna jest jakość kochania, nie zaś obiekt. Miłość to doświadczenie solidarności z innymi mieszkańcami planety, to erotyczna miłość kobiety i mężczyzny, miłość kobiety skierowana do dziecka, a także miłość do siebie samego jako istoty ludzkiej, to mistyczne doświadczenie jedności. W akcie miłości stanowią jedność ze wszystkimi, a zarazem jestem sobą, niepowtarzalną, odrębną, ograniczoną, śmiertelną istotą ludzką. W istocie miłość się rodzi i odradza, mając swe źródło w różnicy między odrębnością i jednością” (E. Fromm, *O nieposłuszeństwie i inne eseje*, dz. cyt., s. 9).

¹⁴⁷ Zob. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 129-130.

¹⁴⁸ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 255-256.

wzajemny i obopólny, który ma charakter osobowy, całościowy. Jak pisze K. Wojtyła: „[...] owo oddanie się, o którym mowa w wypadku małżeństwa, czy nawet w ogóle w odniesieniu y do x, nie może mieć znaczenia li tylko seksualnego. Oddanie tylko seksualne w relacji wzajemnej osób bez pełnego pokrycia w oddaniu osoby musi prowadzić do [...] form utylitaryzmu [...]. Trzeba na to zwrócić uwagę, gdyż istnieje mniej lub bardziej wyraźna tendencja do rozumienia owego «oddania się» w relacji y – x w sposób czysto seksualny, albo też seksualno-psychologiczny”¹⁴⁹. Dlatego dar z siebie i autotranscendencja są zaproszeniem, aby wyjść poza granice swojego psychologicznego ja, ponieważ chodzi o to, by ofiarować się całościowo, nie tylko w zakresie doświadczenia, emocji i seksualności itd. Przy czym część psychologiczna powinna być zintegrowana i spójna z systemem wartości, aspiracjami, pragnieniami itp. W przeciwnym razie dar zamieniłby się w rodzaj masochizmu lub stoicyzmu¹⁵⁰.

4.2.2.2. Empatia jako wrażliwość relacyjna

Empatia w szerokim znaczeniu tego słowa oznacza umiejętność odczuwania stanów emocjonalnych, w jakich znajduje się druga osoba. Empatia ma wiele wymiarów, dotyczy przede wszystkim sfery emocjonalnej, ale także pozwala na rozumienie i ocenianie oraz komunikowanie tego, co odczuwa, myśli i czego pragnie druga osoba. Konieczne jest zatem wejście intelektualne i emocjonalne w świat doświadczeń drugiej osoby¹⁵¹. W związku z tym istnieje wiele opisów empatii, wydaje się jednak, że Godfrey Barrett-Lennard wskazał na kilka kluczowych punktów, dotyczących skupienia na świecie drugiego człowieka i na konieczności bycia w relacji z drugim poza tylko swoim własnym wyobrażeniem. Według tego autora: „Jakościowo [empatyczne zrozumienie – T.Ł.] jest to aktywny proces pragnienia pełnego poznania obecnego i zmieniającego się obrazu świadomości drugiej osoby, sięgnięcia do jej przekazu i znaczenia, przełożenia jej słów i znaków na doświadczenie znaczenia, odpowiadające przynajmniej tym aspektom jej świadomości, które są dla niej w danej chwili najważniejsze. Jest to doświadczenie tej części świadomości drugiej osoby, która stoi «poza» tym, co owa osoba komunikuje na zewnątrz, lecz z ciągłą świadomością, że świadomość ta rodzi się i rozwija w kimś innym”¹⁵².

A. Cencini (uczeń L.M. Rulli) zamiast słowa „empatia” używał słowa „wrażliwość”. Jest ona rodzajem orientacji, ukierunkowania, skłonności, tendencji, która wyraża dynamikę popychającą osobę w określonym kierunku jako rodzaj pewnej wrażliwości. A. Cencini uważał, iż „wrażliwość oznacza zasadniczo ukierunkowanie

¹⁴⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 88.

¹⁵⁰ Zob. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 177.

¹⁵¹ Zob. J. Rostowski, *Zarys psychologii małżeństwa. Psychologiczne uwarunkowania dobrego związku małżeńskiego*, Warszawa 1987, s. 91. Por. K. Wojaczek, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny*, dz. cyt., s. 150.

¹⁵² G. Barrett-Lennard, *Dimensions of Therapist Response as Causal Factors in Therapeutic Change*, „Psychological Monographs” 76 (1962), no. 43, s. 1-36. Cyt. za: C.R. Rogers, *Sposób bycia*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2012, s. 157.

emocji podmiotu powstałe w wyniku jego przeżyć wewnętrznych w różnych obszarach osobowości – na «dobro» (ewentualnie na coś, co jawi się jako dobro, lub na coś, co podmiot mniej lub bardziej świadomie za dobro uważa)”¹⁵³. Relacja jest potrzebą, która jest niejako wpisana w naturę człowieka. Jest również czymś, co cechuje naturę Boga (Trójca Św.). Relacje i wrażliwość na nie kształtują się pod wpływem doświadczeń, mniej lub bardziej satysfakcjonujących kontaktów, jakich człowiek doświadczył w historii swojego życia, także doświadczenia *ty* jako mniej lub bardziej ważnego w życiu. Dlatego też budowanie relacji i wrażliwości to długi i osobisty proces przyznawania drugiej osobie znaczenia i pozycji w życiu jednostki¹⁵⁴. Według A. Cenciniego wrażliwość relacyjna jest formą transcendencji w relacji z drugim człowiekiem. Jako przykład autor podaje przypowieść o dobrym Samarytaninie (Łk 10,25-37). Przypowieść uczy każdego człowieka podstawowej zasady, a mianowicie wrażliwości na „obecność trzeciego”. Zgodnie z tą zasadą nie ma nigdy bezpośredniości w relacji międzyosobowej z Bogiem czy człowiekiem. Innymi słowy, w zasadzie obecności trzeciego wyraża się pewien rodzaj wzajemności pomiędzy dwoma osobami będącymi w relacji: relacja z Bogiem odsyła do człowieka, spotkanie z człowiekiem odsyła do Boga. Relacja z Bogiem nigdy nie jest bezpośrednia, ale zawsze następuje przez człowieka, trzeci element jest pośrednikiem w sposób wyraźny bądź domyślny w relacji z Bogiem. Międzyosobowa relacja ludzka potrzebuje fundamentu, podstaw, gdyż sama w sobie nie ma korzeni i dostatecznej racji bytu, aby pojąć i przyjąć bogactwo i misterium drugiej osoby. Właśnie obecność Trzeciego daje pewność co do ukochania drugiego człowieka i pozwala uniknąć zawłaszczania i wykorzystywania go do swoich celów. Dlatego konieczne jest pewnego rodzaju ćwiczenie w dostrzeganiu więcej niż mogą spostrzec zmysły zewnętrzne i co jest przeżywane w sferze biologicznej czy psychicznej¹⁵⁵. Z drugiej strony Ten Trzeci jest także pośrednikiem w relacji z drugim człowiekiem. Dojrzewanie prawdziwej wrażliwości relacyjnej oznacza odkrywanie ukrytej obecności Boga w każdej relacji ludzkiej, w każdym spotkaniu¹⁵⁶.

¹⁵³ A. Cencini, *Czy straciliśmy zmysły?*, dz. cyt., s. 40. Ta definicja i rozumienie wrażliwości są oparte na zasadach antropologii powołania chrześcijańskiego. Według A. Cenciniego wrażliwość zawiera w sobie kilka istotnych elementów, takich jak: predyspozycja, składnik afektywny, składnik intelektualny, element decyzyjny, ukierunkowanie. Zob. tamże, s. 41-61.

¹⁵⁴ Zob. tamże, s. 62.

¹⁵⁵ Zob. tamże, s. 66-67.

¹⁵⁶ Por. „Każda więź pomiędzy dwoma osobami powinna mieć kogoś trzeciego, kto byłby jej gwarantem i ją relatywizował. Używając języka teologii, powiemy, że także więź Ojca i Syna, jeśli nie byłoby Trzeciego, paradoksalnie stawałaby się spiralą czysto narcystycznego odzwierciedlania i wzajemnego ogołocenia. Tak, a nawet w jeszcze większym stopniu dotyczy to relacji człowieka: od przyjaźni po małżeństwo, od relacji zawodowych do relacji z osobą nieznaną czy poszkodowaną na drodze z Jerozolimy do Emaus... (czy Jerycha). Relacja pomiędzy dwiema osobami nie stanowi prawa sama w sobie” (P. Sequeri, *Obbedienza come consegna alla volontà del „il Terzo”*, w: *L'obbedienza torna „virtù”*, Fossano 2000, s. 140-141, cyt. za: A. Cencini, *Czy straciliśmy zmysły?*, dz. cyt., s. 63). Ponadto empatia jest aktem odwrócenia się od siebie i swojego egocentryzmu oraz otoczenia troską potrzeb, pragnień i zadowolenia drugiego człowieka. Regularna koncentracja na jego dobru i szczęściu wiedzie do coraz większej zdolności do samopoświęcenia i skupiania uwagi na drugim. Ten rodzaj bardzo wrażliwej uważności i przeżywania bólu drugiego prezentował Jezus, np. pochylając się nad matką zmarłego syna (Łk 7,11-17) czy towarzysząc uczniom w drodze do Emaus (Łk 24,13-35). Zob. J.J. Gill, *Empathy Is at the Heart of Love*, „Human Development” 3 (1982), no. 3, s. 29-30.

Empatia jest formą transcendencji, która także ewoluuje wraz z rozwojem osobowości człowieka. W dużym uproszczeniu można proces dojrzewania empatii określić jako przejście od identyfikacji projekcyjnej¹⁵⁷, będącej formą prymitywnego egocentryzmu, do formy identyfikacji z drugim człowiekiem, która może zaistnieć tylko wówczas, gdy percepcyjne i poznawcze zdolności człowieka wzrosły do punktu, w którym może on rozpoznawać rolę w interakcji interpersonalnej. Rola implikuje obecność społecznie rozpoznawanej funkcji, która spełniana jest przez obiekt lub przez obydwóch uczestników interakcji. Na przykład, kiedy matka robi coś z dzieckiem (np. pomaga mu się ubrać), nie tylko wchodzi z nim w interakcję, ale aktualizuje także w pewien sposób społecznie akceptowaną rolę matki (ubierającej, chroniącej, uczącej). Identyfikacja zawiera w sobie obraz obiektu, obraz *self* w interakcji z tym obiektem oraz afektywne zabarwienie zarówno obrazu obiektu, jak i obrazu siebie pod wpływem reprezentacji popędu obecnej w czasie interakcji¹⁵⁸.

Jest to zatem pewna forma decentralizacji siebie i skupienia uwagi na drugim człowieku oraz jego problemach i sposobach przeżywania przezeń własnego doświadczenia. Na tej drodze osoba osiąga poziom postrzegania innych bardziej realistyczny i całościowy. Zdolność do postrzegania drugiej osoby jako odmiennej w zachowaniu, pragnieniach, potrzebach od nas samych pozwala na stworzenie mocnych granic. To z kolei pozwala na posiadanie trwałej i silnej tożsamości, która umożliwia znalezienie dystansu do siebie (transcendencji) i postrzeganie drugiej osoby bardziej obiektywnie i bardziej szczegółowo.

Empatia bowiem, jak wskazuje H. Kohut, jest efektem pogłębionej własnej tożsamości. Staje się ona następstwem ofiarowania komuś czegoś, czym dysponuje osoba, czegoś, co *ja* posiada – i to ofiarowania bez poczucia zagrożenia i pochłonięcia przez drugą stronę. Aby zatem okazać drugiemu wsparcie, wczuć się w jego stany psychiczne, potrzeba samemu być spójnym i autonomicznym. Człowiek zintegrowany nie szuka wówczas żadnych nieświadomych korzyści, okazując współczucie swojemu partnerowi. Dlatego wydaje się to rozwiązaniem paradoksalnym, gdyż okazywać empatię oznacza ofiarować drugiemu swoje *ja*, aby ten się nim posługiwał¹⁵⁹.

Można zatem powiedzieć, że empatia stanowi owoc dojrzałej autonomii *ja*. Empatia bowiem nie jest postawą dawania, aby coś w zamian uzyskać, lecz zawierzeniem drugiemu. Empatia jest rozszerzeniem troski o innego człowieka i nieoczekiwaniem zwrotu, a więc wymaga odejścia od siebie i swoich oczekiwań. Innymi słowy, empatia nie jest techniką, ale transcendencją, która pozwala na głębokie i

¹⁵⁷ Jest to forma przypisywania innym osobom impulsu, który osoba wypiera. Cechami charakterystycznymi identyfikacji projekcyjnej są: tendencje do doświadczania impulsu pomimo projektowania go na inną osobę; lęki przed drugą osobą, która jest postrzegana jako znajdująca się pod wpływem wyprojektowanego impulsu; potrzeby, aby druga osobę kontrolować, co często polega na prowokowaniu jej do zachowań, które pozornie uzasadniają dokonującą się projekcję. Zob. O.F. Kernberg, M.A. Selzer, H.W. Koenigsberg, A.C. Carr, A. H. Appelbaum, *Psychodynamiczna terapia pacjentów borderline*, dz. cyt., s. 19.

¹⁵⁸ Zob. O.F. Kernberg, *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 29-30.

¹⁵⁹ Zob. H. Kohut, *Forms and Transformations of Narcissism*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 14 (1966), iss. 2, s. 243-272.

bliskie zbliżenie z drugim człowiekiem. Bariery *ja* czasowo zostają zawieszane, aby drugi mógł się stać częścią *ja* i współodczuwać jego doświadczenia. Zarazem bariery *ja* na nowo się stabilizują w oparciu o relację z drugim. W empatii zatem występuje podwójny ruch i oscylacja pomiędzy dwoma osobami, co pozwala uczynić ich wzajemną komunikację kreatywną emocjonalnie. W ten sposób jest możliwa empatyczna odpowiedź na drugiego człowieka i współodczuwanie z nim – przy jednoczesnym skoncentrowaniu się na jego osobie z pominięciem siebie¹⁶⁰. Dzięki empatii bowiem istnieje możliwość poznania świata wewnętrznego drugiej osoby, sposobu jej przeżywania, rozumienia i doświadczania rzeczywistości. Wtedy właśnie w relacjach można mówić o rozumieniu drugiego człowieka i odpowiednim odnoszeniu się do niego. Człowiek bowiem, poznając drugiego człowieka, może we właściwy sposób reagować i odnosić się do tego, co drugi przeżywa¹⁶¹.

W relacjach bliskich nawiązanych na empatii może zrodzić się czułość. Jest ona owocem spostrzeżenia podatności na zranienie i delikatności drugiego człowieka. Czułość w relacji małżeńskiej może też się rodzić, kiedy osoba odkrywa, iż współmałżonek/-ka niczego nie maskuje, nie ukrywa swoich słabości, potknięć. Wydaje się ona wtedy jakby rozbrojona, wskutek czego wzbudza pragnienie opieki i przyjęcia¹⁶². Istnieje wzajemna zależność pomiędzy empatią a miłością. Z jednej strony, im więcej ktoś posiada empatii i zdolności odwrócenia się od siebie, tym bardziej potrafi budować bliskie i ciepłe relacje. Z drugiej zaś więcej głębszej i bliskiej miłości daje w życiu więcej empatii. Empatia ułatwia wzrost w miłości, gdyż pozwala na głębokie i bliskie poznanie wnętrza drugiej osoby. Wzajemna i głęboka komunikacja emocjonalna otwiera możliwość, by stać się w relacji bardziej transparentnym i szczerym¹⁶³.

Empatia ponadto umożliwia pojawienie się w związku intymności, gdyż oznacza odwrócenie się od egocentryczności i dlatego stwarza warunki do pojawienia się otwartości i poznania partnera. To z kolei kształtuje w sposób prawidłowy więź małżeńską. Bez empatii małżonkowie mogą zacząć szukać identyfikacji u innych członków rodziny, np. rodziców lub swoich dzieci¹⁶⁴. Empatia, jako współodczuwanie z innymi i przyjmowanie ich punktu widzenia, przekłada się na postawę otwartości, zrozumienia oraz sprzyja angażowaniu się we wzajemne relacje ze współmałżonkiem. Osoby mające wysoki poziom empatii są zdolne analizować w związku swe emocje oraz odniesienie do partnera¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Zob. A. Manenti, *Coppia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 193.

¹⁶¹ Zob. L.B. Feldman, *Strategies and Techniques of Family Therapy*, „American Journal of Psychotherapy” 30 (1976), iss. 1, s. 14-28.

¹⁶² Zob. A. Bissi, *Puls życia*, dz. cyt., s. 150.

¹⁶³ Zob. J.J. Gill, *Empathy Is at the Heart of Love*, dz. cyt., s. 38-39.

¹⁶⁴ Zob. M. Kliś, *Rola empatii w życiu rodziny*, „Państwo i Społeczeństwo” 15 (2015), nr 4, s. 63.

¹⁶⁵ Zob. M. Kaźmierczak, *Empatia jako czynnik podnoszący jakość komunikacji interpersonalnej*, w: *Człowiek u progu trzeciego tysiąclecia. Zagrożenia i wyzwania*, t. 1, red. M. Płopa, Elbląg 2005, s. 561-571.

4.2.2.3. Integracja seksualności wyrazem dojrzałych relacji małżeńskich

Seksualność jako taka nie była przedmiotem osobnych rozważań w antropologii powołania chrześcijańskiego. Zwrócono jednak uwagę na kilka istotnych elementów w kontekście motywacji i wchodzenia w relacje z innymi osobami. Szczególnie podkreślano, że seksualność nie jest indywidualnym instynktem, ale trzeba ją rozumieć jako potrzebę psychospołeczną, która posiada swoje ukierunkowanie relacyjne i uwarunkowanie kulturalne i społeczne. Innymi słowy, seksualność może być wyrazem wielu najrozmaitszych czynników osobowościowych, które na pierwszy rzut oka nie wydają się mieć z nią coś wspólnego. Np. potrzeby ponizienia, zależności afektywnej, agresji lub dominacji mogą być manifestowane nie wprost, ale poprzez seksualność w postaci gratyfikacji lub jako jej zahamowanie¹⁶⁶.

Rozwój psychoseksualny w antropologii powołania chrześcijańskiego zawiera następujące komponenty: seksualność jako element biologiczny (chromosomy, hormony, charakterystyki somatyczne związane z seksualnością), seksualność jako wskaźnik tożsamości związanej z płcią (ten czynnik rozwija się zwłaszcza w pierwszych trzech latach życia i polega na wewnętrznym przekonaniu w życiu dorosłym o przynależności do grupy mężczyzn lub kobiet), seksualność powiązana z rolami seksualnymi, jak mąż, żona, matka, ojciec itp. Ten ostatni aspekt seksualności można rozpatrywać jako ściśle seksualny i relacyjny. Pierwszy z wymienionych wiąże się z atrakcyjnością fizyczną i relacjami seksualnymi. Natomiast element relacyjny łączy się z relacjami, które mają swoje konotacje z psychicznymi elementami kobiecości i męskości¹⁶⁷.

Stworzony na potrzeby badań Indeks Rozwoju Psychoseksualnego koncentruje się głównie na elemencie związanym z rolami seksualnymi, chociaż należy pamiętać, że podział ten jest zawsze nieco arbitralny i seksualność obejmuje wszystkie wyżej wskazane elementy¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 214.

¹⁶⁷ Zob. H.I. Lief, *Introduction to Sexuality*, w: *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, eds. A. Freedman, H.T. Kaplan, B.J. Sadock, Baltimore 1975, vol. 2, s. 1349-1352.

¹⁶⁸ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 218. Jest to instrument opracowany na potrzeby badań, prowadzonych w odstępie czterech lat. Indeks opisywał relacje jako takie w sensie generalnym oraz miał za zadanie wskazać zachowania jako instrumenty i ekspresje elementów psychoseksualnych mężczyzn i kobiet. Zob. tamże. Test składał się z dwunastu zmiennych, takich jak: obraz siebie, emocje związane z seksualnością (lęki odnośnie do seksualności, relacje intymne), motywacje wstąpienia do zakonu (dla osób zakonnych), podejmowanie inicjatywy lub poczucie winy (wg E. Eriksona), intymność lub poczucie izolacji (wg E. Eriksona), poczucie przynależności, potrzeba autonomii, potrzeba pomocy innym ludziom, potrzeba dominacji, poziom pobudzenia emocjonalnego, poziom odreagowania oraz potrzeba poniziania. Pierwsze trzy zmienne zostały wyliczone z Pogłębionego Wywiadu (*Intervista del Profondo*). Każdy z tych protokołów został oceniony przez trzech niezależnych psychologów, aby zweryfikować, jak osoba postrzega siebie pod kątem zaufania, wątpliwości i identyfikacji jako mężczyzny lub kobiety. Emocje seksualne zostały opisane i ocenione ze względu na obecność lęku w sytuacjach relacji między mężczyzną i kobietą oraz reakcje na sytuacje związane z intymnością (całowanie, petting itp.).

Jak wskazuje Krzysztof Grzywocz, zasadniczym elementem energii seksualnej jest harmonia z innymi elementami osobowości, integracja z całością i troska o dobre funkcjonowanie poszczególnych wymiarów antropologicznych. Seksualność zatem należy zawsze rozpatrywać jako element większej całości, element osobowości. Energia seksualna bowiem jest głównie energią miłości i służy przede wszystkim do urzeczywistniania przykazania miłości (Łk 10,27). Część tej energii może być wykorzystana w związku seksualnym, a część do wyrażania znaków miłości. Znaki miłości zaś zawsze powinny pozostawać w służbie budowania kreatywności, wzajemności, bliskości itp.¹⁶⁹ Energię seksualną wspomniany autor nazywa energią miłości, gdyż z jednej strony jest ona związana z aktem seksualnym, z drugiej zaś pozostaje w służbie miłości Boga, bliźniego i samego człowieka. Energia miłości tak rozumiana jest nierozzerwalnie związana z transcendencją, gdyż ktoś, kto nie potrafi wyjść poza własny egocentryczny punkt widzenia, nie będzie w stanie użyć tej energii dla drugiego. Egocentryzm bowiem jest zbyt słaby i jednostronny, aby wykorzystał cały dostępny potencjał energii miłości¹⁷⁰.

Seksualność można rozumieć jako energię, która pobudza osobę do kontaktu z drugim człowiekiem. Seksualność nie jest tylko zatem faktem biologicznym lub psychologicznym, ale właściwie rozumiana jest elementem więzi i relacji pomiędzy dwojgiem ludzi i stanowi ważny element integrujący tę więź. A. Cencini wymienia

Motywacje psychoseksualne oceniano, biorąc pod uwagę, na ile elementy nieświadome dotyczące seksualności motywują osobę do wyboru drogi życiowej, np. wyboru zakonu jako formy ucieczki od zaangażowania seksualnego. Powyższe trzy elementy zostały zweryfikowane pod kątem ich całkowitej nieobecności, obecności rzadkiej, częściej i bardzo częściej. Obliczenia trzech niezależnych psychologów poddano analizie statystycznej, gdzie istotność statystyczna wynosiła $p < 0.001$. Zob. tamże, s. 376-377. Pozostałe 9 zmiennych zostało obliczone na podstawie testu TAT, przy czym korzystano tylko z siedmiu tablic, a nie – jak zakłada pełny test – z 20. Zmienna autonomia – wstyd i zwątpienie została opracowana na podstawie E. Eriksona i jego opisu trzeciego stadium rozwoju. W tym przypadku chodziło przede wszystkim o pojawianie się impulsów seksualnych i sposobów radzenia sobie z nimi. Na tym etapie rodzi się bowiem zdolność do decyzji, która powinna przewycięzać trudności i obawy co do upadku, także w sferze seksualnej. W podobny sposób rozumiano wprowadzoną przez E. Eriksona zmienną izolacja – intymność. Badano i zweryfikowano głównie zdolności i pragnienie wchodzenia w relacje intymne z drugą osobą. W tym zakresie istotna jest własna tożsamość i umiejętność otwarcia się na drugiego kosztem własnego spokoju i bezpieczeństwa. Zob. tamże, s. 218-219. Por. F. Decaminada, *Maturità affettiva e psicosessuale nella scelta vocazionale. Una prospettiva psicologica*, Saronno 1997, s. 64-66. Zmienna poniżania siebie została natomiast wzięta z Indeksu Aktywności, który został zmodyfikowany na potrzeby badań. Osoby badane były proszone o odpowiedzi na poszczególne pytania odnośnie do obecnego rozumienia swojego ja aktualnego w kontekście listy potrzeb, ich przeżywania. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, s. 336-338. Ostatnie sześć zmiennych: przynależność, autonomia, relacja, dominacja, pomoc dla innych, emocjonalność, zostało opracowanych i wyliczonych na podstawie opowiadań TAT i obecności określonych potrzeb w poszczególnych opowiadaniach. Przy czym pierwsze pięć czynników zaliczano jako pozytywne dla identyfikacji psychoseksualnej, stąd ich obecność podnosiła wynik Indeksu Rozwoju Psychoseksualnego, ostatni czynnik natomiast był rozumiany negatywnie, czyli wysokie wskazanie w tym zakresie obniżało wynik Indeksu. Zob. tamże, s. 219. Por. J.T. Spence, R.L. Helmreich, *Masculine Instrumentality and Feminine Expressiveness Their Relationships with Sex Role Attitudes and Behaviors*, „Psychology of Women Quarterly” 5 (1980), iss. 2, s. 147-163.

¹⁶⁹ Zob. K. Grzywocz, *Seksualność i integralny rozwój człowieka*, w: *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, red. K. Glombik, Opole 2010, s. 97.

¹⁷⁰ Zob. tamże, s. 98.

kilka elementów seksualności: genitalność, która umożliwia relację i stosunek płciowy i intymny, cielesność, która jest wyrazem tożsamości męskiej lub kobiecej oraz stanowi ważny element atrakcyjności w związku dwojga ludzi, wreszcie – uczuciowość, która jest związana z seksualnością i nie może być od niej izolowana (w przeciwnym razie seksualność jest podobna do monologu, a nie do dialogu pomiędzy dwojgiem ludzi). Ostatnim elementem jest duchowość, która wskazuje, że seksualność nie jest tylko impulsem, pożądaniem, ale także duchem. Słowo „duch” nie jest tutaj użyte w znaczeniu religijnym, lecz rozumiane jako zdolność do unifikowania i integrowania elementów biologicznych, popędowych. Innymi słowy, można powiedzieć, że tak jak osobowość jest systemem, który organizuje cały zestaw przymiotów należących do osoby, tak seksualność jest mikrosystemem, w którym można odnaleźć to co w osobowości¹⁷¹.

Seksualność może mieć znaczenie integracyjne dla osoby, jeśli będzie ona w stanie zintegrować w tym obszarze: genitalność, cielesność, uczuciowość i duchowość. Dzięki temu właśnie istnieje możliwość wyjścia poza siebie poprzez relacje intymne z osobą płci przeciwnej. Ta relacja staje się wówczas otwartością na inność, która dopełnia i ubogaca jednostkę. Relacja seksualna w ten sposób obejmuje trzy poziomy: *ja i ty*, *my* oraz *inny*. Relacja zachodzi pomiędzy dwojgiem ludzi (*ja i ty*), przy czym istotne jest to, co się dzieje między partnerami, co tworzy więź między nimi (*my*). Relacja taka zawiera w sobie tożsamość osoby, która odkrywa inną tożsamość drugiej osoby, dlatego staje się ona atrakcyjna jako inna/inny (kobieta, mężczyzna, inny)¹⁷².

Transcendencja w kontekście seksualności i zdolności do kochania drugiego jest uzależniona od dwóch czynników. Pierwszym jest kształtowanie identyfikacji, czyli tożsamości psychoseksualnej. Dokonuje się to poprzez akceptację swojej seksualności, ale także całej osobowości¹⁷³. Przyjęcie i zaakceptowanie własnej płci oznacza

¹⁷¹ Zob. A. Cencini, *L'ora di Dio. La crisi nella vita credente*, Bologna 2010, s. 194. Por. S. Guarinelli, *Il celibato dei preti. Perché sceglierlo ancora?*, Milano 2008, s. 39.

¹⁷² Zob. A. Cencini, *Quando la carne è debole. Il discernimento vocazionale di fronte alle immaturità e patologie dello sviluppo affettivo-sessuale*, Milano 2004, s. 19-22.

¹⁷³ Zob. J. Augustyn, *Integracja seksualna. Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Kraków 1993, s. 25. Osoby, które nie przejawiają problemów w sferze seksualnej, takich jak niestabilne związki heteroseksualne, homoseksualizm oraz kompulsywna masturbacja, uzyskują wysoki wynik w badaniu za pomocą Indeksu Rozwoju Psychoseksualnego oraz wykazują dojrzałość w drugim wymiarze potwierdzoną w pogłębionym wywiadzie. Z kolei osoby doświadczające problemów w omawianym obszarze mają jednocześnie niskie wyniki w badaniu rozwoju psychoseksualnego i dojrzałości w drugim wymiarze. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 218. Jednocześnie, jak wykazały badania, istnieje korelacja pomiędzy dojrzałością w drugim wymiarze a rozwojem psychoseksualnym człowieka. Biorąc pod uwagę powyższe wyniki i korelacje, L.M. Rulla i jego współpracownicy twierdzą, iż rozwój relacji w kontekście internalizacji wartości transcendentnych wymaga rozważenia i uwzględnienia skali Indeksu Rozwoju Psychoseksualnego jako indeksu relacji międzyosobowych oraz Indeksu Dojrzałości Osobowej, obliczających stopień posiadania niespójności obronnych, co w konsekwencji wskazuje na stopień dojrzałości w drugim wymiarze. Ograniczenie w zakresie któregoś z wyżej wymienionych elementów powoduje trudności we wzroście w autotranscendencji w relacjach. Zob. tamże, s. 225. W odniesieniu do trzeciego wymiaru natomiast zauważono znaczące korelacje pomiędzy nim a występowaniem problemów w sferze seksualności. Jest to związane przede wszystkim z dezorganizacją osobowości. Nasilenie tej zależności łączy się ze stopniem patologii i dezorganizacji. W praktyce L.M. Rulla i jego

wzmocnienie zachowań przynależnych mężczyznom i kobietom. W praktyce nie oznacza to wykonywania określonych czynności, lecz utożsamienie się wewnętrzne z tym, co stanowi o byciu mężczyzną lub kobietą¹⁷⁴. Drugim czynnikiem natomiast jest świadomy wybór obiektu seksualnego, współmałżonka czy współmałżonki. Ten drugi element jest wynikiem pierwszego, gdyż identyfikacja z własną płcią sprawia, że osoba jest w stanie poszukiwać kogoś poza sobą, kogoś, kto będzie dopełnieniem tego, co ona sama już posiada, a zatem będzie poszukiwać osoby płci przeciwnej¹⁷⁵.

W związku z powyższym, jak wskazuje Konrad Glombik, w wychowaniu do małżeństwa i w samym małżeństwie ważne jest bazowanie na tzw. pedagogice optymalnej. Jest to wychowanie integralne, które oznacza włączenie wychowania seksualnego w rozwój całej osobowości, łączenie seksualności z pozostałymi aspektami wychowania i dojrzewania. Jeśli bowiem osobowość zawiera elementy seksualne, to nie można jej pomijać w procesie szukania dojrzałości¹⁷⁶. Papież Benedykt XVI w swojej encyklice *Deus caritas est* określa miłość jako eros i agape, a więc dwa aspekty wzajemnie się dopełniające. Eros jest komponentem ludzkim, żywiącym pragnienie posiadania, szukania ekstazy i zaspokojenia. Lekceważenie erosa lub jego przesadne ubóstwianie prowadzi zazwyczaj do gloryfikacji lub degradacji ciała ludzkiego. Powodem jest zapominanie, że człowiek jest powołany do przekraczania, do transcendencji, gdyż jako jedyny byt na ziemi ma w sobie wzajemnie się przenikające pierwiastki duchowy i materialny¹⁷⁷. Rozwój ludzkiej miłości powinien zdążać zatem w kierunku agape, która oznacza doświadczenie miłości drugiego człowieka przewyżczające własny egoizm i własne pożądanie jednostki. Chodzi zatem o to, aby przejść od poziomu pożądania drugiego dla własnego zaspokojenia do poziomu oddania siebie, aby dać szczęście drugiemu¹⁷⁸.

współpracownicy powołują się tutaj na model O.F. Kernberga. 1-2 stadium rozwoju, zwane stadium autystycznym i symbiotycznym, to konstelacje, w których *ego* nie ma jeszcze jasno ustalonych granic i dlatego jego stosunek do rzeczywistości jest oparty na symbiozie i braku poczucia rzeczywistości. Taka patologia obniża lub całkowicie pozbawia jednostkę wolności i zdolności rozeznania swoich potrzeb i sposobów ich integracji. Zob. tamże, s. 240-241. Por. O.F. Kernberg, *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 59-61.

¹⁷⁴ Zob. O.F. Kernberg, *Związki miłosne*, dz. cyt., s. 20. Jak wskazują badania Roberta Stollera, Ethel Person i Lionela Oveseya, o tożsamości osoby lub jej braku decyduje oprócz czynników biologicznych przede wszystkim jakość wczesnych związków psychospołecznych. Inaczej mówiąc, im słabsza jest tożsamość opiekunów i rodziców dziecka, tym większe jest prawdopodobieństwo występowania problemów w identyfikacją z własną płcią. Zob. tamże, s. 18-19.

¹⁷⁵ Zob. J. Augustyn, *Integracja seksualna*, dz. cyt., s. 26. Por. O.F. Kernberg, *Związki miłosne*, dz. cyt., s. 23-26.

¹⁷⁶ Zob. K. Glombik, *Znaczenie moralności w procesie wychowania seksualnego*, w: *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, dz. cyt., s. 160. Na ów wymóg zwrócił uwagę K. Wojtyła, pisząc: „Przedmiotem właściwym etyki seksualnej nie są bynajmniej same sprawy «ciała i płci», ale są nim takie sprawy osób i takie problemy osobowej miłości kobiety i mężczyzny, które wiążą się blisko ze sprawami «ciała i płci». [...] W pełni prawdziwe może bowiem być tylko takie spojrzenie, które wychodzi od gruntownej analizy faktu, że kobieta i mężczyzna są osobami, a miłość ich jest wzajemnym stosunkiem osób” (K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 259-260).

¹⁷⁷ Zob. DCE 5. Por. A. Czaja, *Sakramentalne małżeństwo w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, dz. cyt., s. 46.

¹⁷⁸ Zob. DCE 6. Przechodzenie od eros do agape określa także Sobór Watykański II. Zakorzenie w sakramencie małżeństwa sprawia, iż miłość jest oczyszczana, udoskonalana i

Można by, używając terminologii antropologii powołania chrześcijańskiego, powiedzieć, że chodzi o przejście od autotranscendencji egocentrycznej do autotranscendencji teocentrycznej. W tym kontekście oznacza to, że w relacji pomiędzy małżonkami atrakcyjność seksualna powinna występować razem z wartościami estetycznymi, fizycznymi, moralnymi, duchowymi itp. Atrakcyjność wzbudza emocje w sposób silny i namiętny, jednak chodzi o całą osobę. Innymi słowy, nie ma seksualności, piękna, atrakcyjności w sensie abstrakcyjnym, ale jest seksualność, piękno, atrakcyjność określonej osoby, współmałżonka: „Kochać drugą osobę lub jakąś rzecz oznacza potrafić określić dobro, które trzeba potwierdzać w relacji i w konfrontacji z tą osobą lub tą rzeczą. Dobro bowiem jest tym, co istnieje, i tym, co jest na świecie”¹⁷⁹.

W rzeczywistości jednak oba komponenty miłości przenikają się, tworząc jedną całość, gdyż erosa i agape nie można sobie przeciwstawiać. Eros bowiem początkowo jest poszukiwaniem siebie, ale stopniowo powinien on wskazywać na agape, szukanie dobra drugiego, a nie własnego. W ten sposób w eros włącza się agape¹⁸⁰.

4.2.2.4. Seksualność relacyjna a obdarowanie

Seksualność ujmuje człowieka i jego nakierowanie na drugiego jako wyjście w stronę intymnego dialogu. Seksualność może być także pomocna w rozumieniu ludzkiego sensu funkcjonowania. W tym znaczeniu jest ona i może być darem i jako taka staje się pomocna w zrozumieniu i pojęciu siebie jako osoby dającej i jednocześnie obdarowywanej. Objawia także aspekt Boga jako Stwórcy człowieka. Seksualność zatem jest czymś, co można nazwać misterium rozumianym jako centrum, punkt spotkania rzeczywistości pozornie sprzecznych, jako mikrokosmos egzystencji ludzkiej¹⁸¹. Człowiek bowiem doświadczający swojej cielesności i płciowości oraz

wyniesiona na poziom *caritas*. Zob. KDK 49. Pojęcie miłości ma wiele znaczeń i wiele definicji. W odniesieniu do relacji małżeńskich podstawą miłości ludzkiej jest agape. Jej źródłem jest sam Bóg, dlatego też różni się ona zasadniczo od wszystkich innych form miłości, które biorą swój początek od człowieka. Agape jest owocem działania Boga – i dlatego też jest ona bezwarunkowa i nieograniczona. Miłość tego typu jest zdolna do transcendencji, do przekraczania swoich potrzeb. Pozostaje ona zawsze związana z relacją z Bogiem, dlatego wymaga wiary i zaufania człowieka do jego Stwórcy. Zob. L.M. Rulla, *Grazia e realizzazione di sé*, dz. cyt., s. 368. Ten ostatni element znajduje swoje potwierdzenie w słowach Chrystusa: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10,37-39).

¹⁷⁹ J. Pieper, *Sull'amore*, traduz. G. Poletti, Brescia 1974, s. 36 [tłum. własne].

¹⁸⁰ Zob. A. Czaja, *Sakramentalne małżeństwo w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, dz. cyt., s. 47.

¹⁸¹ Zob. A. Cencini, *L'ora di Dio*, dz. cyt., s. 191. Por. „W całej bowiem perspektywie swej «historii» człowiek nie oderwie się nigdy od «oblubieżnego» sensu swego ciała. Nawet chociaż ten sens ulegnie, ulegać będzie wielorakim zniekształceniom, stale będzie tkwił pod nimi jako najgłębsza warstwa, która domaga się odświeżenia w swojej prostocie i czystości oraz ukazania w całej prawdzie – jako znak «Bożego obrazu»” (Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986, s. 65).

swego zorientowania na drugiego człowieka i na realizację powołania ma też świadomość wolności od przymusu własnego ciała i płci. Ma świadomość, że może transcendować ten przymus i skutek tego doświadczać wolności. Dzięki temu człowiek może uczynić – z siebie i swojej cielesności, płciowości, seksualności – dar miłości oraz przyjąć podobny dar od partnera. Oboje bowiem zostali stworzeni jako osoby dla nich samych¹⁸².

Ciekawego rozróżnienia dokonuje w swojej pracy uczeń L.M. Rulli, C. Bresciani, który pisze o seksualności genitalnej i rodzajowej¹⁸³. Forma pełna i kompletna seksualności ma postać genitalną i relacji seksualnych. Seksualność genitalna jest nakierowana na relacje genitalne i znajduje swoje zwięźczenie w intymnym stosunku dwojga małżonków. Natomiast seksualność relacyjna (rodzajowa) stanowi otwarcie na relacje międzyludzkie i komunikację interpersonalną. Seksualność genitalna zatem, która nie obejmowałaby seksualności relacyjnej, czyli kontaktu z osobą jako całością, byłaby tylko spotkaniem na bazie doznań¹⁸⁴. Powyższa sytuacja ma miejsce nawet wówczas, gdy obie strony zgadzają się na formę relacji seksualnych, które są dla nich satysfakcjonujące i wystarczające ze względu na ich subiektywne pragnienia. Jak wskazuje Anthony Giddens, poszukiwanie intymności jest istotą nowoczesnych form więzi seksualnych. Dzieje się tak wtedy, gdy dwoje ludzi ma nadzieję na budowanie intymnego związku nazwanego przez Giddensa „czystą relacją”¹⁸⁵. Jest to forma relacji polegająca na tym, iż dwoje ludzi zobowiązuje się wobec siebie do określonego, akceptowanego i wartościowego dla nich stylu życia. Z jednej strony tego rodzaju relacje nie są formą tylko dostosowania się czy życia z dnia na dzień, ale wymagają jednak dbałości o wzajemną bliskość i troski o uporanie się z własnymi problemami. W związku z powyższym konieczna jest równowaga pomiędzy autonomią a doświadczeniem zależności, tak aby nie popaść we wzajemne uzależnienie¹⁸⁶. Z drugiej strony nie ma w tego rodzaju relacjach odniesień do wartości obiektywnych i stąd wyznacznikiem wartości jest subiektywne poczucie i zadowolenie partnerów.

Osoby wykluczają tym samym możliwość nadania tej relacji formy bardziej obiektywnej, transcendentalnej. Co więcej, trzeba stwierdzić, że forma takiej relacji zawiera wymiar subiektywny, jest to spotkanie relacyjne na bazie pragnień

¹⁸² Zob. W. Słomka, *Małżeństwo – duchowość w cielesności*, w: *Małżeństwo – przymierze miłości*, red. J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1995, s. 62.

¹⁸³ Tłumaczenie włoskiego *sessualità generica* dosłownie brzmi „seksualność rodzajowa”. Jednak w kontekście użytych przez C. Brescianiego właściwszym określeniem byłoby wyrażenie „seksualność relacyjna”.

¹⁸⁴ Zob. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 189. Przykładem preferowania seksualności tylko genitalnej jest rozumienie jej jako formy ekspresji, która w każdej postaci służy wyzwoleniu, autopromocji, szczerości, przejrzystości i otwartości w relacjach z drugim człowiekiem. Dlatego podstawowym i najważniejszym elementem relacji seksualnej i genitalnej jest aspekt unifikacyjny i jednoczący. O tym zaś, co jednoczy małżonków, decyduje ich wzajemna zgoda i subiektywne poczucie spełnienia. Zob. A. Kosnik, W. Carroll, A. Cunningham, R. Modras, J. Schulte, *La sessualità umana*, dz. cyt., s. 162-163.

¹⁸⁵ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 132.

¹⁸⁶ Zob. tamże, s. 133-134.

hedonistycznych i narcystycznych. Wskutek tego obie strony świadomie wykluczają relacje z sobą jako osobami. Prowadzi to do destrukcji relacji, gdyż podstawowym stanem dla tego typu osób (w związkach pacjentów) jest chroniczne poczucie pustki i znudzenia, które pociąga za sobą głód bodźców oraz pragnienie sztucznej stymulacji lub pobudzenia emocjonalnego. Może to w konsekwencji prowadzić do chciwości i skłonności do wykorzystywania innych przez osoby wchodzące w tego typu relacje. Osoby takie przejawiają wyraźny brak empatii, płytkość życia emocjonalnego oraz niezdolność do zaangażowania się w relacje z drugim człowiekiem w celu osiągnięcia wspólnych celów¹⁸⁷.

W ten sposób wymiar subiektywny intrapsychiczny powoduje brak możliwości włączenia w relacje wymiaru interpersonalnego, obejmującego całą osobę, jej dobro, powołanie, cel związku itp. Rezultatem tak pojętej antropologii jest przekonanie, że osobę ludzką należy rozumieć bardziej w sensie dynamicznym i relacyjnym. W praktyce oznacza to, że seksualność pomaga w rozwoju osoby dzięki kreatywności, czyli całkowitemu otwarciu się na życie, aktualizację jej własnej potencjalności i nieustanną ekspresję. Taka wizja tworzy pozytywną koncepcję osoby ludzkiej, poszukującej rozwoju i nowych form wyrazu za pomocą dostępnych jej środków, w tym seksualności. Seksualność więc jest rozumiana jako element napędowy, stymulujący, kreatywny. A zatem i aktywność seksualna jest pojmowana jako element wzrostu człowieka ku pełnej dojrzałości¹⁸⁸. Gratyfikacja seksualna sama w sobie nie stanowi jednak znaku dojrzałości osobowej. Zadowolenie z pożycia seksualnego nie jest równoznaczne z faktem, że indywidualnie małżonkowie potrafią stawić czoła problemom życia codziennego w sposób dojrzały i odpowiedzialny. Jest to szczególnie silnie widoczne w przypadkach wszelkiego rodzaju patologii¹⁸⁹. Ale występuje także u osób „zdrowych” posiadających niespójności¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Zob. O.F. Kernberg, *Narcissistic Personality Disorder*, w: *Psychodynamic Psychotherapy for Personality Disorders*, dz. cyt., s. 260-261.

¹⁸⁸ Zob. A. Kosnik, W. Carroll, A. Cunningham, R. Modras, J. Schulte, *La sessualità umana*, dz. cyt., s. 64. Relacja seksualna w małżeństwie posiada także charakter transcendentny w tym znaczeniu, jak argumentuje K. Wojtyła, że intymność i seksualność powinny pełnić funkcję jednoczenia małżonków, ponieważ winny być uwarunkowane miłością pomiędzy mężczyzną i kobietą. Relacja seksualna jest współżyciem osób nie tylko w znaczeniu pragnienia, potrzeby: „Musimy przyjąć, że mężczyzna i kobieta, współżycząc z sobą po małżeńsku, jednoczą się jako osoby, a zatem zjednoczenie to trwa tak długo, jak długo te osoby żyją. Nie możemy natomiast przyjąć, że zjednoczenie to trwa tak długo, jak długo same osoby tego chcą, to bowiem właśnie sprzeciwiałoby się normie personalistycznej, norma ta bowiem bierze za podstawę osobę jako byt” (K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 207-208).

¹⁸⁹ Zob. M.A. Friederich, *Motivation for Coitus*, „Clinical Obstetrics and Gynecology” 13 (1970), iss. 3, s. 700.

¹⁹⁰ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 290-291. Odmienne poglądy prezentują zwolennicy tzw. etyki „złotego środka”. Opiera się ona na założeniu, że w dziedzinie relacji intymnych i seksualnych jest dopuszczalne moralnie i uzasadnione to, na co obie strony się zgadzają i dobrowolnie dają przyzwolenie. W takim rozumieniu celem pożycia seksualnego jest satysfakcja osobista i gratyfikacja emocjonalna, jeśli na taki model zgadzają się obydwie strony. Zob. M. Kozakiewicz, *Moralne aspekty wychowania seksualnego*, w: *Seksuologia społeczna. Zagadnienia psychospołeczne*, red. K. Imieliński, Warszawa 1984, s. 372-464. W takim przypadku można powiedzieć, iż wzorzec relacji seksualnej zostaje uzgodniony między dwoma osobami, nie odnosi się on do norm i wartości obiektywnych. Innymi słowy, całość relacji seksualnej

Proces obdarowywania seksualnością zakłada zatem, że relacja, która opiera się na transcendencji, na darze z samego siebie, nie jest relacją podzieloną, czyli człowiek, który wchodzi w taki sposób w relację, nie wnosi do niej swojego podzielonego wnętrza. Zachodzi tutaj wewnętrzna jedność i spójność wymiaru duchowego i cielesnego. Jak wskazuje J. Ratzinger, biologia człowieka i jego cielesność nie mogą być widziane jedynie w kategoriach fizjologicznych. Część biologiczna jest częścią człowieka, który został stworzony przez Boga, a zatem w tej perspektywie ciało ma także wymiar teologiczny i religijny¹⁹¹.

Dlatego transcendencja relacji seksualnej i proces obdarowywania nią współmałżonka są na samym początku powiązane z emocjami i reakcjami fizycznymi. Człowiek jest seksualny, a więc pojawia się wówczas pragnienie gratyfikacji seksualnej. Postrzeganie drugiej osoby jako atrakcyjnej nigdy nie jest neutralne, ale niesie ze sobą poruszenie powiązane z emocjami. Emocje te są związane z cechami seksualnymi określonej osoby, jej sposobem prezentacji, a także osobistymi cechami i pragnieniami człowieka. Istotne jest, aby pamiętać, że emocje łączone z seksualnością mogą być zależne od płciowości (inaczej doświadcza seksualności mężczyzna, inaczej kobieta), od osobistych doświadczenia, osobistej historii życia. Niemniej w pierwszym momencie na pierwszy plan wysuwają się cechy i atrakcyjność fizyczna, które wzbudzają w osobie odmiennej płci pragnienie i pożądanie. Dlatego w pierwszym akcie otwarcia się na drugą osobę na pierwszym miejscu są wartości fizyczne i zewnętrzne¹⁹². Ów aspekt początkowego upodobania podkreśla także K. Wojtyła, pisząc: „Ta obustronna łatwość upodobania w sobie jest owocem popędu seksualnego, rozumianego jako właściwości i siła natury ludzkiej, ale siła działająca w osobach i domagająca się postawienia na poziomie osób. Upodobanie zwrócone do osoby drugiej płci stawia tę siłę natury, jaką jest popęd, na poziomie życia osoby”¹⁹³.

Niebezpieczeństwo zaś sprowadza się do faktu, iż omówiony wyżej moment upodobania, który zostaje zrodzony z pożądania seksualnego i potrzeb, będzie się przedłużał i stanie się punktem odniesienia dla jednostki. Zatem nie będzie wówczas dochodziło do transcendencji polegającej na postrzeganiu człowieka nie tylko pod kątem częściowym i chwilowym, jakim są uczucia czy emocje, lecz opartej na rozszerzeniu relacji na miłość, która zawiera w sobie elementy popędowe, emocjonalne i jest przede wszystkim zwracaniem się do całej osoby i szukaniem jej dobra nie

sprowadza się do postulowanego lub faktycznego sposobu postępowania. Zob. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Eros zabłąkany*, Warszawa 1986, s. 113-116.

¹⁹¹ Zob. J. Ratzinger, *Matrimonio e famiglia nel piano di Dio*, „L'Osservatore Romano” (ed. it.) 1982, 9 gennaio, s. 1.

¹⁹² Zob. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 157. M. Rokeach, na którego często powołuje się L.M. Rulla, zaznacza, że pragnienie i pożądanie nie dotyczą osoby rozpatrywanej w sensie abstrakcyjnym, ale zawsze odnoszą się do konkretnej sytuacji, która wpływa na zmianę postawy i nastawienia do drugiego człowieka. Dlatego M. Rokeach podkreśla, jak istotne jest zrozumienie swoich motywacji i potrzeb, które są aktywowane w spotkaniu z drugą osobą i w konkretnej sytuacji. Zob. M. Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values*, dz. cyt., s. 109-132.

¹⁹³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 62.

wyłącznie tu i teraz, ale także z uwzględnieniem tego, do czego każdy człowiek zostaje powołany przez Boga¹⁹⁴.

Ciało ludzkie jawi się zatem jako podstawowa zasada i fundament relacji osobowej, wspólnoty, *communio* – mężczyzna jest dla kobiety, a kobieta dla mężczyzny. Ciało bowiem ma możliwości, by wyrażać miłość. Kiedy staje się ono bezinteresownym darem, ujawnia nie tylko swoją fizyczność, czyli męskość i kobiecość, ale zarazem eksponuje wartość i piękno, które przekraczają wymiar czysto fizyczny i płciowy¹⁹⁵. W takim ujęciu akt seksualny ma charakter transcendencji. Chodzi o wyjście od siebie, aby otrzymać drugiego jako drugiego, aby potwierdzić (afirmować) go jako drugą i niepowtarzalną osobę. Dlatego też prawdziwa miłość jest niemożliwa, jeśli neguje transcendencję. Jeżeli tak się dzieje, to wyrażenie „kocham cię” oznacza miłość siebie. Jednak kiedy mężczyzna i kobieta doświadczają miłości jako daru, wówczas potrafią wyjść poza swój krąg w kierunku wartości, w kierunku prawdy obiektywnej¹⁹⁶. Zdolność do transcendencji międzyludzkiej, czyli horyzontalnej nie jest jednak tylko zdolnością samego człowieka, ale pozostaje ona związana bezpośrednio z transcendencją wertykalną¹⁹⁷.

Miłość między kobietą i mężczyzną, która jest podstawą ich komunikacji i relacji, miłość, która się wyraża za pomocą ciała, nie rozwija się tylko w wymiarze naturalnym (nawet jeśli tendencja naturalna jest wpisana w ciało), lecz również w wymiarze osobowym – jako relacja z osobą. Dlatego miłość nie jest jedynie czymś, co pochodzi od człowieka. Inaczej mówiąc, człowiek – według terminologii K. Wojtyły – posiada samego siebie i może decydować o samym sobie. Jak pisze papież: „Samo sformułowanie Rdz 2,24 wskazuje na to, że jedność, do jakiej zostali stworzeni ludzie: mężczyzna i niewiasta – właśnie ta jedność, przez którą «stają się jednym ciałem» – od początku posiada charakter zjednoczenia z wyboru. Tekst Rdz 2,24 określa taki charakter więzi małżeńskiej w stosunku do pierwszego mężczyzny i pierwszej kobiety, ale zarazem w perspektywie całej ziemskiej przyszłości człowieka. [...] Ukonstytuowani na obraz Boga także przez to, że stanowią autentyczną wspólnotę (komunię) osób, pierwsi: mężczyzna i niewiasta, mają stanowić początek i wzór takich samych wspólnot-komunii dla wszystkich mężczyzn i kobiet, którzy kiedykolwiek będą

¹⁹⁴ Z psychologicznego punktu widzenia potwierdza to także O.F. Kernberg, stwierdzając, iż na wczesnym etapie związku następuje idealizacja ciała drugiej osoby, natomiast za tą idealizacją powinna postępować idealizacja całej osoby. Te dwie idealizacje (wczesna – dotycząca ciała i późniejsza – dotycząca całej osoby) w procesie rozwoju relacji małżeńskiej przekształcają się w idealizację systemu wartości ukochanej osoby. Dokonuje się to na poziomie etycznym, kulturowym, estetycznym i stanowi warunek zakochania się w osobie jako całości. Zob. O.F. Kernberg, *Związki miłosne*, dz. cyt., s. 56. Por. „Oczywistym jest, że w stanie «zakochania się» pojawia się pewien stopień idealizacji drugiej osoby, zachwyt nad fizycznymi, seksualnymi i właściwymi osobowości cechami partnera, zainteresowanie i szacunek dla systemu wartości drugiej osoby oraz intensywne pragnienie bliskości seksualnej, emocjonalnej oraz spotkania umysłów, dotyczącego wspólnych sposobów doświadczania i odnoszenia się do świata” (tenże, *The Inseparable Nature of Love and Aggression*, dz. cyt., s. 275 [tłum. własne]).

¹⁹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 2001, Jan Paweł II Naucza, t. 1, s. 57.

¹⁹⁶ Zob. J. Merecki, *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Siena 2015, s. 101.

¹⁹⁷ W antropologii powołania chrześcijańskiego jest to transcendencja teocentryczna.

się łączyć ze sobą «tak ściśle, że staną się jednym ciałem»¹⁹⁸. Wybór bowiem współmałżonka jest wtedy możliwy, gdy człowiek jest w stanie samoświadomości i samoposiadania siebie. Jeśli tak nie jest, nie jest możliwa wolna decyzja, a co za tym idzie, dar z siebie i transcendencja na rzecz drugiego. Samoświadomość i samoposiadanie siebie warunkują przekroczenie własnej samotności dla drugiego człowieka¹⁹⁹.

4.3. TOWARZYSZENIE INDYWIDUALNE JAKO POMOC W REALIZACJI POWOŁANIA MAŁŻEŃSKIEGO

Metoda genetyczna implikuje kilka istotnych zagadnień w relacji pomocowej, która ma służyć procesowi wzrostu. Wskazuje ona na możliwość istnienia w człowieku wielu interpretacji określonej sytuacji, począwszy od interpretacji „archeologicznych”, zakorzenionych tylko w przeszłości i szukających tam ostatecznego rozwiązania – do interpretacji „teleologicznych”, które są skoncentrowane na celu ostatecznym człowieka i jego przyszłości. Metoda genetyczna zakłada, że może istnieć wiele różnych sposobów rozumienia aktualnej sytuacji, które czasem mogą być rozbieżne lub ze sobą sprzeczne. Takie sytuacje, które mogą wskazywać na różnego rodzaju konflikty, są procesem dynamicznym, wymagającym towarzyszenia i bycia blisko. Dynamiczne rozumienie sytuacji człowieka implikuje sposób kształtowania relacji. Widzenie ostatecznego celu (interpretacja teleologiczna) zakłada bycie edukatorem, doradcą, kimś, kto z dystansu udziela porady. Natomiast spojrzenie tylko z perspektywy aktualnej (interpretacja archeologiczna) może oznaczać empatię i zrozumienie oraz wsparcie, które jednak nie prowokuje do postępu lub wysiłku na rzecz dobra obiektywnego²⁰⁰.

W antropologii powołania chrześcijańskiego podkreśla się bardzo znaczenie pracy indywidualnej z człowiekiem – niezależnie od jego powołania i zaangażowania w Kościele. Antropologia powołania chrześcijańskiego proponuje każdemu wierzącemu człowiekowi, aby ocenił swoje powołanie, uwzględniając dwa aspekty. Pierwszy stanowią świadome cele, zdolność do samookreślenia celów, dążeń, aspiracji oraz wyobrażenia sobie swojej przyszłości. Chodzi tu o wysiłek, o działanie, które każdy może podjąć za pomocą autorefleksji. Drugim elementem jest ocena wpływu nieświadomych konfliktów i psychodynamicznej równowagi, szczególnie w zakresie napięcia pomiędzy *ja* aktualnym a *ja* idealnym. Ten aspekt pozostaje do sprawdzenia

¹⁹⁸ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, dz. cyt., s. 43.

¹⁹⁹ Zob. J. Merecki, *Corpo e trascendenza*, dz. cyt., s. 101. Por. „[...] samoposiadanie ma decydujące znaczenie dla personalizacji sfery popędowej i pożądawczej, a także związanych z nimi dynamizmów sfery psychiczno-afektywnej, zwłaszcza uczuć, wyobraźni i pragnień. Osiągnięcie tej dojrzałości stanowi istotny cel wychowania seksualnego. Pozwala ona bowiem «uszanować» i rozwijać «oblubieńczy» sens ciała (FC 37) tak w odniesieniu do siebie samego, jak i osoby płci przeciwnej” (J. Wróbel, *Wychowanie seksualne z perspektywy nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego*, w: *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, dz. cyt., s. 149-150).

²⁰⁰ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 343.

wyłącznie i koniecznie przy pomocy drugiej osoby – w rozmowie, w ramach poradnictwa małżeńskiego, kierownictwa duchowego i kolokwiów wzrostu²⁰¹.

4.3.1. KSZTAŁTOWANIE POSTAW FORMATORÓW I PENITENTÓW W PROCESIE ROZEZNAWANIA

Można zaobserwować, że wzrasta zapotrzebowanie na poradnictwo różnego rodzaju. Obserwuje się wzrost poszukiwania osób kompetentnych mogących udzielić odpowiednich porad czy wskazówek. Dotyczy to zarówno osób świeckich, jak i duchownych²⁰². Z punktu widzenia antropologii powołania chrześcijańskiego praca z człowiekiem zakłada konieczność przyjęcia, zaakceptowania określonych założeń antropologicznych. Używanie metod terapeutycznych, które negują lub nie respektują wartości transcendentnych, jest redukcjonizmem. To samo dotyczy pomocy rodzinie czy małżeństwu. Pytaniem fundamentalnym i początkowym jest, czy osoba pomagająca małżeństwu w trudnościach zakłada lub przynajmniej respektuje małżeństwo jako część powołania chrześcijańskiego. Dlatego kwestia wsparcia wiąże się nieodzownie z pytaniem o teorię, jaka jest stosowana w pracy pomocowej. Teoria bowiem zastosowana w pracy terapeutycznej, pomocowej stanowi zbiór założeń, z uwzględnieniem którego terapeuta, doradca próbuje zrozumieć i objaśnić problemy osób do niego się zgłaszających, jak również przyczyny stanu rzeczy. Teoria zawiera pewne założenia, za pomocą których osoba pomagająca stara się wyjaśnić i objaśnić symptomy²⁰³.

Dlatego też ważne jest odpowiednie przygotowanie formatorów oraz analizowanie procesu rozeznawania w kierownictwie duchowym jako formie rozpoznawania i wzrastania w powołaniu.

²⁰¹ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 151.

²⁰² Zob. G.R. Collins, *Poradnictwo chrześcijańskie*, tłum. K. Pawłusiów, Warszawa 2005, s. 25-27. Por. R. Vaughan, *Poradnictwo pastoralne a zaburzenia osobowości*, tłum. S. Kuczkowski, Kraków 1999, s. 7-8. Poradnictwo należy odróżnić od terapii psychologicznej. Psychoterapia jest rozumiana jako metoda leczenia i opiera się na diagnozie lekarskiej. Może ona być prowadzona przez osoby o innym wykształceniu niż medyczne, ale winna przebiegać przy stałej współpracy z lekarzem. Psychoterapia bowiem opiera się na diagnozie medycznej i odwołuje się do koncepcji zdrowia i choroby. Pomoc psychologiczna natomiast oparta jest na diagnozie psychologicznej podporządkowanej określeniu tego, co dla danego człowieka jest korzystne, co jest dobre, a co niekorzystne. Dlatego też pomoc psychologiczna (w tym także poradnictwo) ma na celu rozwiązanie konkretnego problemu czy też konfliktu w sposób korzystny dla klienta (klientów). Doradca jest zatem uważany za eksperta posiadającego wiedzę na określony temat. Od doradcy oczekuje się więc, że zaproponuje on pewne sposoby myślenia, przeżywania czy doświadczania, które mogą być pomocne w znalezieniu rozwiązania problemu. Zob. A. Kokoszka, *Psychoterapia jako model leczenia*, w: *Wprowadzenie do psychoterapii*, red. A. Kokoszka, P. Drozdowski, Kraków 1993, s. 14-15. W tym kontekście warto zauważyć także rozróżnienie pomocy psychologicznej, psychoterapii i wychowania. To ostatnie ma swoje źródło w diagnozie moralnej, która jest dokonywana na podstawie koncepcji wskazujących na to, co jest dobre, a co złe w ogóle. Zob. tamże, s. 14.

²⁰³ Zob. W.W. Meissner, *What is Effective in Psychoanalytic Therapy*, dz. cyt., s. 117-118.

4.3.1.1. Rola formatorów

Kościół, jako wspólnota zbawionych, jest źródłem i inicjatorem duszpasterstwa rodzin. Sprawuje on swoją posługę poprzez swoje struktury, ale także poprzez ludzi odpowiednio do tego przygotowanych²⁰⁴. Promocja małżeństwa i rodziny polega na tworzeniu odpowiednich i sprzyjających warunków do realizowania powołania małżeńskiego. Dlatego też istotne jest przygotowanie ludzi, którzy w tym zakresie mogliby służyć małżeństwu i rodzinie. Zgodnie z zasadą pomocniczości warto rozwijać współpracę i odpowiednio przygotowywać ludzi świeckich. Osoby takie bowiem mogą pomóc w kształtowaniu odpowiedniej postawy wobec spraw doczesnych, bazując na nauce Kościoła i owocach nauk empirycznych²⁰⁵.

Dla osób pragnących pracować w duszpasterstwie rodzin istnieje kilka form kształcenia i formacji na różnych poziomach i w różnorodnych formułach. Są to przede wszystkim diecezjalne kursy dla świeckich współpracowników, diecezjalne studia rodziny oraz studia uniwersyteckie. Celem tych ośrodków jest przygotowanie fachowej kadry księży i świeckich do pracy w duszpasterstwie rodzin przez pogłębioną refleksję naukową nad problemami małżeństwa i rodziny. Ponadto powyższe ośrodki zapewniają słuchaczom całościowe i chrześcijańskie spojrzenie na podstawową rzeczywistość życia ludzkiego, jaką jest rodzina²⁰⁶.

Przygotowanie alumnów w zakresie ich przyszłej pracy w duszpasterstwie rodzin wymaga charakteru interdyscyplinarnego, na który będzie się składała wiedza teologiczna oraz elementy wiedzy praktycznej, czerpiącej z nauk humanistycznych, takich jak: bioetyka, psychologia, medycyna itp.²⁰⁷ W przygotowaniu prezbiterów zauważa się brak pewnej równowagi pomiędzy przygotowaniem filozoficzno-teologicznym a naukami humanistycznymi. Wydaje się, że może to wynikać z chęci rozwiązywania poszczególnych problemów, w jakich znalazło się małżeństwo lub rodzina. Jednak istotne jest zwrócenie uwagi na przygotowanie filozoficzne i teologiczne, gdyż

²⁰⁴ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (1 maja 2003), nr 1, Warszawa 2003 [dalej: DDR]. Por. „Komunia z Kościołem powszechnym nie niszczy, lecz zabezpiecza i rozwija spójność i odrębność Kościołów partykularnych; te ostatnie pozostają podmiotem działającym, bardziej bezpośrednim i skutecznym w realizacji duszpasterstwa rodzin. W tym znaczeniu każdy Kościół lokalny, dokładniej, każda wspólnota parafialna winna lepiej sobie uświadomić łaskę i odpowiedzialność, które otrzymuje od Pana dla rozwijania duszpasterstwa rodzin. Żaden program duszpasterstwa organicznego nie może nigdy, na żadnym poziomie pominąć duszpasterstwa rodzin” (FC 70).

²⁰⁵ Zob. DDR 1.

²⁰⁶ Zob. B. Mierzwiński, *Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1, dz. cyt., s. 222-223.

²⁰⁷ Zob. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania na temat formacji seminarzystów odnośnie do problemów związanych z małżeństwem i rodziną* (19 marca 1995), nr 29-30, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, dz. cyt. Istotne jednak wydaje się przekazywanie nauki Kościoła w tym zakresie z uwzględnieniem aktualnej sytuacji społecznej oraz wyników nauk empirycznych. Dlatego też każdy kapłan powinien posiadać nie tylko wiedzę teologiczną, ale także podstawową wiedzę z zakresu małżeństwa i rodziny. Powinien również znać założenia instytucji, które małżeństwo i rodzinę wspierają, mieć świadomość ideologizacji zagadnienia rodziny oraz podstawową wiedzę na temat ideologii i instytucji małżeństwu zagrażających. Zob. DDR 8.

daje ono podstawy do zrozumienia małżeństwa i rodziny w perspektywie powołania do świętości²⁰⁸.

Od strony praktycznej szczególnie ważnym elementem jest pogłębienie specjalistycznej nauki i wiedzy o rodzinie – w taki sposób, aby mogli z niej korzystać doradcy i formatorzy rodzinni. Papież Paweł VI podkreślił, że do zadań Komisji ds. Rodziny należy prowadzenie studiów na temat specyficznej roli chrześcijańskiej rodziny oraz wymagań związanych z chrześcijańskim małżeństwem²⁰⁹. W tym kontekście Sobór Watykański II wspomina o konieczności posiadania specjalistów z różnych dziedzin, jacy by mogli służyć rodzinie. W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* jest mowa o potrzebie studiowania i badania rodziny od strony naukowej na uniwersytetach katolickich. Istotne jest, aby katoliccy naukowcy podejmowali badania zajmujące się różnymi wymiarami rodziny i małżeństwa²¹⁰.

Papież Jan Paweł II uszczegółowił bardziej wymagania dotyczące formacji intelektualnej doradców i formatorów w zakresie rodziny. Papież, przemawiając do naukowców, przypomniał o konieczności rozpoczynania badań nad małżeństwem i rodziną od prawdziwej antropologii, tzn. opartej na Bożym zamyśle na temat tej rzeczywistości. Tylko w ten sposób poszanowana będzie godność mężczyzny i kobiety²¹¹. Ważne jest więc powołanie do życia instytucji w każdej diecezji, gdzie z jednej strony odbywałoby się regularne studium nad rodziną, zaś z drugiej – osoby szukające wsparcia mogłyby znaleźć odpowiednią i fachową pomoc²¹². Osoba formatora zatem powinna odznaczać się kompetencją, przy czym kompetencja oznacza tutaj wiedzę filozoficzno-teologiczną popartą studium zagadnień psychologicznych i pedagogicznych. Istotne jest jednak, aby wszelka wiedza miała za podstawę

²⁰⁸ Zob. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania na temat formacji seminarzystów odnośnie do problemów związanych z małżeństwem i rodziną* (19 marca 1995), nr 6, dz. cyt.

²⁰⁹ Zob. Paweł VI, *Przemówienie do 3. Zgromadzenia Generalnego Komisji ds. Rodziny* (12 marca 1975), w: *Rodzina w nauczaniu papieża po Soborze Watykańskim II. Wybór dokumentów. Vademecum*, red. M. Potoczny, Kamień Śląski 2015, s. 20. Por. „Specjaliści, zwłaszcza w dziedzinie biologii, medycyny, socjologii i psychologii, wiele mogą oddać usługom dobru małżeństwa i rodziny oraz spokojowi sumień, jeśli przez wspólny wkład swych badań będą gorliwie starali się naświetlić różne warunki sprzyjające regulowaniu ludzkiej rozrodczości” (KDK 52).

²¹⁰ Zob. tamże, nr 87.

²¹¹ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do wykładowców i studentów Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną* (31 maja 2001), „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 22 (2001), nr 9, s. 46. Por. A. Skreczko, *Formacja osób przygotowujących się do działalności w duszpasterstwie rodzin*, w: *Duszpasterstwo rodzin*, dz. cyt., s. 758-761. Nawiązując do nauki Soboru i swoich poprzedników, papież zwrócił uwagę na miejsce małżeństwa i rodziny w świadomości Kościoła. Jednocześnie, podkreślając potrzebę prowadzenia studiów nad tymi zagadnieniami, poparł tworzenie instytucji naukowych zajmujących się tą tematyką. W dokumencie *Magnum Matrimonii Sacramentum* papież nadał definitywną formę prawną Instytutowi Studiów nad Małżeństwem i Rodziną oraz nakreślił stojące przed nim konkretne zadania. Zob. Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska Magnum Matrimonii Sacramentum. Prawne uznanie Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4: *Konstytucje apostolskie. Listy motu proprio i bulle. Orędzia na Światowe Dni*, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2007, s. 34-35.

²¹² Zob. DDR 9.

chrześcijańską wizję człowieka. Tylko wówczas powyższa wiedza (pochodząca z tak różnych źródeł) będzie miała charakter integrujący i scalający. Chodzi o to, żeby przygotowując się do przeżywania powołania małżeńskiego, nabrać głębokiego przekonania o swojej chrześcijańskiej godności człowieka naznaczonego grzechem, ale odkupionego przez Jezusa Chrystusa²¹³.

Przygotowanie do pracy duszpasterskiej z rodzinami wymaga niekiedy specyficznej wiedzy i solidnego przygotowania metodologicznego, głównie ze względu na delikatną i nierzadko skomplikowaną materię dotyczącą zagadnień seksualnych. Niemniej o wiele ważniejsze wydaje się kształtowanie w sobie postawy dojrzałej, jak wskazuje dokument o formacji do celibatu: „Potrzeba, aby ci, którzy muszą zajmować się wychowaniem seksualnym [...], byli osobami dojrzałymi pod względem płciowym, zrównoważonymi seksualnie. Jeszcze większe znaczenie niż znajomość metody i materii ma typ osobowości, jaką reprezentuje sobą wychowawca; perspektywa, według której wychowanie seksualne jest przez niego przeżywane, zanim jeszcze będzie udzielane innym; styl życia, którego wcieleniem jest wychowawca. Wiedza, rady i zachęty wychowawcy są rzeczą ważną, lecz jeszcze bardziej liczy się jego wychowanie”²¹⁴.

Od strony osobowościowej istotne jest, aby formator potrafił rozwiązywać własne problemy. Przy nierozwiązanych swoich problemach formator, doradca nie będzie miał stałego punktu odniesienia. Ponadto może napotykać trudności w zrozumieniu problemów drugiego człowieka. Może on wówczas nieświadomie wpływać na małżonków czy narzeczonych pod naciskiem własnych nieuświadomionych konfliktów i problemów²¹⁵. Zdarza się bowiem niejednokrotnie, iż nieprzepracowane konflikty we własnym związku sprawiają, iż osoby pomagające stają się bardzo krytyczne i/lub liberalne w konfrontacji z osobami, które prezentują podobne problemy. Może też zaistnieć sytuacja, gdy osoby odpowiedzialne za edukację krytykują określony sposób działania, jednocześnie po cichu go realizując w swoim życiu²¹⁶. Dlatego też proces autoformacji powinien być stale pogłębiany i rozwijany. Brak znajomości siebie może skutkować zbytym pobjażaniem lub rygoryzmem w zależności od problemu, z jakim osoby przychodzą do formatora (doradcy). Może on utracić umiejętność obiektywizacji w słuchaniu, pomaganiu i ocenianiu tego, co osoby do niego przynoszą. Zamiast stać się lustrem, w którym osoby mogą się rozpoznać, formator (doradca) zaczyna stawać się zniekształconym zwierciadłem. Osoby, które pomagają innym, winny same najpierw pomóc sobie. Nie chodzi o to, aby być osobą doskonałą, ale jednak taką, która się doskonali. Proces autoformacji formatora musi być nieustannie rozwijany. Jeśli bowiem formator nie pracuje nad sobą, może być skłonny do pobjażania sobie lub przeciwnie – zbyt rygorystyczny. Będzie to miało praktyczne

²¹³ Zob. M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiiów wzrostu*, dz. cyt., s. 104.

²¹⁴ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazówki dotyczące formacji do celibatu kapłańskiego*, nr 39, Rzym 1974.

²¹⁵ Zob. M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiiów wzrostu*, dz. cyt., s. 100.

²¹⁶ Zob. P. Brickmann, D.T. Campbell, *Hedonic Relativism and Planning the Good Society*, w: *Adaptation-Level Theory. A Symposium*, ed. M.H. Appley, New York 1971, s. 287.

przełożenie na sposób wsparcia udzielanego osobom do niego przychodzącym. Dlatego też formator musi być świadomy swoich ograniczeń, konfliktów itp. Pomoże to uniknąć sytuacji, w której osoba prowadząca w sposób nieświadomy identyfikuje się z tymi, którzy przychodzą do niej po pomoc²¹⁷. Bez znajomości własnych problemów formator będzie uciekał się do stosowania sztywnych zasad i nie będzie umiał rozeznawać i towarzyszyć młodym ludziom w ich rozterkach. Formator, „który zawsze ma gotową odpowiedź na wszystkie pytania, posiadający pewne niezłomne zasady, które bez fantazji i rozeznania stosuje do wszystkich sytuacji, nie jest godny zaufania”²¹⁸.

Może tak się dzieć, gdyż – jak zakłada antropologia powołania chrześcijańskiego – istnieje element nieświadomy, który w procesie pomocowym również odgrywa istotną rolę. Dlatego też znajomość siebie nabywana przez przebycie własnych kolokwiów wzrostu oraz dokonywanie codziennego rachunku sumienia, a także regularną superwizję jest sposobem na bycie coraz bardziej świadomym siebie i swoich ograniczeń i granic²¹⁹.

Poznanie siebie jest szczególnie ważnym procesem, gdyż brak rozeznania co do swoich możliwości może w znacznym stopniu utrudnić proces rozeznawania i osłabić proces transcendencji. Zachowania formatora znającego siebie i podejmującego ciągłą refleksję nad sobą wpływają na sposób jego odnoszenia się do prowadzonych przezeń osób. Dzięki temu relacja pomocowa staje się bardziej obiektywna, wolna od nieuporządkowań uczuciowych²²⁰. W przeżywaniu transcendencji i w relacji pomocowej istotnym, a może najważniejszym elementem jest, aby osoba formująca była otwarta na autentyczne doświadczenie Pana Boga, na transcendencję w swoim życiu. Trudno bowiem wprowadzić w jakiegokolwiek zagadnienia, kiedy się nie ma o nich pojęcia lub minimalnego doświadczenia w tym względzie. W zakresie rozwoju transcendencji formator powinien zatem pomagać małżonkom w pogłębieniu ich relacji z osobą Jezusa Chrystusa. Ten wymiar bowiem jest nie tylko podstawą jego pracy, ale także najgłębszym elementem formacji chrześcijańskiej. Formator, na co trzeba zwrócić uwagę, w sposób bezpośredni, ale także pośrednio, nieświadomie, wpływa na proces kształtowania się wiary prowadzonych przez siebie osób²²¹.

²¹⁷ Zob. B. Giordani, *Il colloquio psicologico nella direzione spirituale*, Roma 1992, s. 98-101.

²¹⁸ W. Stinissen, *Terapia duchowa. O duchowym przewodnictwie i duszpasterstwie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1998, s. 17. W podobny sposób pisze A. Manenti: „Człowiek, który realistycznie ocenia siebie, nigdy nie uważa się za doskonałego, lecz doskonałego się, ciągle reflektuje nad sobą. Bardzo trudno jest zaakceptować ambiwalencję ludzkiej natury, dlatego również osoba pomagająca (kierownik) może pójść na skróty i stworzyć sobie kompensującą samoocenę, która obowiązuje raz na zawsze” (A. Manenti, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 288).

²¹⁹ Zob. M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, dz. cyt., s. 98. O potrzebie i konieczności superwizji w relacjach pomocowych i terapeutycznych zob. P. Hawkins, R. Shohet, *Supervision in the Helping Professions. An Individual, Group and Organizational Approach*, Philadelphia 2000; O.F. Kernberg, *The Inseparable Nature of Love and Aggression*, dz. cyt., s. 159-180.

²²⁰ Zob. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 247.

²²¹ Zob. M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, dz. cyt., s. 102. Autor wspomina także, iż otwartość na transcendencję jest zawsze połączona z obecnością i doświadczeniem Maryi jako tej, „która [...] została najlepiej uformowana przez samego Ducha Św. I przez to stała się Mistrzynią życia duchowego oraz w tym, co proponujemy wychowankom” (tamże, s. 103).

4.3.1.2. Towarzystwo rodzinie jako pomoc w kształtowaniu postaw transcendentnych

W kontekście pomocy w Kościele trzeba wspomnieć o zetknięciu dwóch rzeczywistości. Spotykają się bowiem w pewnym momencie lub sytuacji życiowej określonej jednostki element religijny i rzeczywistość codzienna, konkretna. Stąd to, co nazywamy powołaniem, przyjmuje postać nieabstrakcyjną, rzeczywistą, która niejako sprowadza element religijny do konkretnych wyborów i jest aplikowaniem powołania do życia codziennego. Z drugiej strony element religijny jest tym, który pokazuje, na ile podejmowane decyzje lub dokonywane wybory biorą pod uwagę nie tylko aspekt doczesny, ale także horyzont transcendentny²²². To wskazuje, jak rzeczywistość psychologiczna może zostać rozszerzona o pytania religijne i jak rzeczywistość religijna jest konfrontowana z kwestiami dotyczącymi funkcjonowania psychologicznego. Każde bowiem pragnienie należy w tym kontekście rozszerzyć o akt posłuszeństwa wobec Ewangelii²²³. Człowiek, jak wskazuje Giuseppe Sovernigo, chcąc odkryć własne powołanie, musi koncentrować się na poszczególnych aspektach swojego życia, jak np. życie uczuciowe, seksualność, problemy moralne, poszukiwanie sensu życia, relacje międzyosobowe. Konfrontacja z tymi rzeczywistościami nie może ograniczać się tylko do tego, co funkcjonalne, pragmatyczne i dostępne bezpośrednio. Potrzebne jest nowe spojrzenie, bardziej głębokie, niezbędne jest bowiem „czytanie” sytuacji za pomocą klucza wiary i przekazu biblijnego. W tym kontekście spotkana osoba, sytuacja, wydarzenie jest rozumiane jako mediacja pochodząca od Boga. Innymi słowy, jednostka poszukuje śladów obecności Boga w każdej takiej sytuacji²²⁴. Proces rozeznawania może być niezwykle pomocny w towarzyszeniu małżonkom lub narzeczonym. Chodzi bowiem o to, aby punktem wyjścia była aktualna sytuacja pary i jej aktualne problemy. W ten sposób unika się sytuacji moralnego pouczenia, które może być adekwatne, stosowne z perspektywy teologicznej, ale może jednocześnie być odbierane jako brak zrozumienia obecnie przeżywanych sytuacji i konfliktów²²⁵.

Dlatego też w dokumencie końcowym Synodu Biskupów 2014 roku wskazano na konieczność towarzyszenia rodzinie. Proponowana forma pracy z rodziną powinna być przyjazna, specjalistyczna i duszpasterska. Kościół ma być jak towarzysz, który utożsamia się z radościami i nadziejami, smutkami i niepokojami każdej rodziny,

²²² Zob. F. Imoda, *Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 317-318.

²²³ Zob. S. Guarinelli, *Direzione spirituale o relazione di aiuto?*, „Sacrum Ministerium” 11 (2005), s. 123-133.

²²⁴ Zob. G. Sovernigo, *Il rapporto interpersonale tra la guida spirituale e il chiamato*, w: *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale*, cur. Centro Nazionale Vocazioni, Milano 1996, s. 246-247. Ruch wstępujący przejawia się w poszukiwaniu tego, co boskie, w tym, co ludzkie. Innymi słowy, chodzi o poszukiwanie znaków transcendencji w każdym spotkaniu, wydarzeniu, relacji czy rzeczywistości napotykaney w ludzkim doświadczeniu. W tym sensie każda rzeczowość, np. relacja, spotkanie, odnosi się nie tylko do tego, co tu i teraz, ale także do rzeczywistości transcendentalnej. Chodzi tutaj o poszukiwanie i zbieranie każdego fenomenu lub każdej rzeczywistości ludzkiej i odnoszenie ich do świata transcendencji. Zob. F. Imoda, *Lo sviluppo della relazione come contributo al discernimento*, dz. cyt., s. 114.

²²⁵ Zob. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 33.

uczestnicząc w nich z miłością. Dla Kościoła być blisko rodziny w roli towarzysza w drodze oznacza przyjąć postawę mądrze zróżnicowaną, co znaczy, że czasami trzeba trwać u boku i słuchać w milczeniu, innym razem należy iść z przodu, aby wskazać, jaka drogę trzeba przejść, jeszcze innym razem właściwie jest pójść za rodziną, wspierać ją i dodawać jej otuchy²²⁶.

Na tak określonej płaszczyźnie kierownictwo duchowe i poradnictwo rodzinne wydają się środkami, które w sposób szczególny mogą pomóc w budowaniu postaw transcendentnych, wzmacniających małżeństwo i rodzinę.

Kierownictwo duchowe jest praktyką i pomocą świadczoną w zakresie życia duchowego konkretnej osobie przez inną osobę. Jest to więc spotkanie o charakterze duszpasterskim²²⁷.

W przypadku kierownictwa duchowego jego celem nie jest udzielanie porad czy wskazówek, ale indywidualne rozeznanie osobistej i indywidualnej sytuacji człowieka, tak aby mógł on w sposób bardziej świadomy i wolny odpowiedzieć na Boże powołanie²²⁸. K. Wojaczek podkreśla mocno niebezpieczeństwo przeakcentowania form związanych z poradnictwem moralnym. Wydaje się bowiem niebezpieczne akcentowanie elementu powinnościowego i woluntarystycznego, które mogą koncentrować osobę zbyt silnie na obrazie *ja* idealnego. Tym samym istnieje niebezpieczeństwo braku zadowolenia z sytuacji realnej i aktualnie posiadanej, gdyż nieustannie osoba pragnie zmiany i podąża na wyobrażeniem świata idealnego²²⁹.

W kontekście naszej pracy istotne wydaje się właśnie podkreślenie aspektu indywidualnego i osobistego rozwoju wiary i spotkania w Bogiem, co jest

²²⁶ Zob. P. Kroczek, J. Krzywda, A. Sosnowski, *Droga do „Amoris laetitia”*, dz. cyt., s. 149.

²²⁷ Kierownictwo jest m.in. definiowane jako „pomoc niesiona pojedynczej osobie, najczęściej w łączności ze spowiedzią sakramentalną, aby ją prowadzić po drogach Bożych, pouczać o nich, uczyć słuchać Bożych natchnień i odpowiadać na nie, proponować praktykę odpowiednich cnót stosownie do sytuacji, w jakiej osoba się znajduje” (U. Benzi da Genova, *Direzione spirituale*, w: *Enciclopedia cattolica*, t. 4, Firenze 1950, kol. 1687, cyt. za: J. Hadryś, *Kierownictwo duchowe*, w: *Spowiedź i kierownictwo duchowe w sytuacjach szczególnych*, red. J. Próchniewicz, J. Hadryś, Poznań 2012, s. 28). Por. inne definicje: M. Costa, *Direzione spirituale e discernimento*, Roma 1993, s. 54; L. Serenthà, *Direzione spirituale e comunicazione della fede oggi*, w: R. Corti, G. Moioli, L. Serenthà, *La direzione spirituale oggi*, cur. A. Cargnel, Milano 1998, s. 15-18. W niniejszej pracy chcemy podkreślić tylko ten aspekt kierownictwa, który jest istotny dla osobistego rozwoju człowieka i jego wiary. W kierownictwie bowiem chodzi o pomoc w doświadczeniu wiary, pomoc prowadzącą do przeżycia pełnego chrześcijaństwa i pomoc w celu wspierania indywidualnego rozwoju. Zob. J. Hadryś, *Kierownictwo duchowe*, dz. cyt., s. 29.

²²⁸ Zob. tamże, s. 30. Na czym polega zmiana doświadczenia w przechodzeniu od wiedzy do osobistego zaangażowania, opisują William Barry i William Connolly: „Ewangelie wskazują na rozwój postaw uczniów wobec Jezusa. Początkowo postrzegają Go oni jako człowieka z mocą, a dopiero potem przyjmują Go jako Mesjasza. Są przedstawieni jako ludzie, którzy z przerażeniem słuchają Jezusa, który już na wstępie swej mesjańskiej misji opisuje, jak będzie wyglądać jej urzeczywistnienie. Dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa zrozumieli, że Jego wydanie Żydom przez Judasza i śmierć były sposobem, w jaki Bóg chciał dokonać zbawienia. A zatem uczniowie opisani są jako ludzie, którzy przechodzą przez pewne doświadczenie i na jego podstawie budują swe przekonania. Chrześcijaństwo opiera się na tym właśnie fundamencie” (W.A. Barry, W.J. Connolly, *Kierownictwo duchowe w praktyce*, tłum. P. Samerek, J. Oniszczyk, Kraków 1992, s. 46).

²²⁹ Zob. K. Wojaczek, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny*, dz. cyt., s. 300-301.

uwarunkowane zdolnością do transcendencji, a zarazem ją wzmacnia poprzez bliski kontakt z Bogiem. Innymi słowy, tradycja chrześcijańska przez wieki była otwarta na indywidualne doświadczenie Boga i jednocześnie zachęcała do dialogicznej relacji, która mogła być rezultatem tego doświadczenia²³⁰.

Specyfika kierownictwa duchowego w małżeństwie, oprócz indywidualnego rozwoju wiary, polega na nakierowywaniu małżonków na wzajemne oddanie się osób, które jest właściwe i wyłączne tylko w małżeństwie, na posłannictwo rozumiane jako wydawanie na świat i wychowywanie potomstwa, na duchowość i współodpowiedzialność za wzajemne dążenie do doskonałości. Niemożliwe jest bowiem wytrwanie w małżeństwie i zrealizowanie tego powołania bez pogłębionego życia duchowego²³¹. Droga budowania relacji i więzi małżeńskiej jest jednocześnie drogą budowania relacji i więzi z Bogiem. Kierownictwo pomaga w kształtowaniu i umacnianiu więzi małżonków, ułatwia bowiem zrozumienie natury miłości małżeńskiej oraz wskazuje potrzebę nieustannego przekraczania siebie na rzecz drugiego współmałżonka. Kierownictwo duchowe może stanowić wsparcie dla małżonków w zakresie poprawy ich komunikacji, wzmacniania dialogu pomiędzy nimi oraz w przygotowaniu żony i męża do pełnienia zadań rodzicielskich. Kierownictwo może bowiem pomóc w integrowaniu zadań małżeńskich i rodzicielskich²³².

Towarzyszenie rodzinie może być także realizowane w postaci poradnictwa małżeńskiego. W *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* wskazuje się na to, iż celem poradnictwa rodzinnego jest pomoc narzeczonym, małżonkom i rodzinom w realizowaniu Bożego zamysłu wobec ich rodziny. Celem jest zatem zrealizowanie

²³⁰ Zob. W.A. Barry, W.J. Connolly, *Kierownictwo duchowe w praktyce*, dz. cyt., s. 52. David Fleming wskazuje na pięć modeli kierownictwa duchowego: kierownictwo instytucjonalne, które jest związane z instytucjami seminariów i zakonów itp.; kierownictwo jako relacja interpersonalna, gdzie kierownik zostaje wybrany na zasadzie wolnego wyboru i jest – na prawach przyjaźni i zaufania – towarzyszem wzrostu danej osoby w jej relacji z Bogiem; kierownictwo charyzmatyczne, które prowadzą osoby w ramach wspólnot charyzmatycznych i ruchów odnowy życia religijnego; kierownictwo sakramentalne związane głównie z sakramentem spowiedzi; kierownictwo „wcielone”, które stawia sobie za cel pomaganie drugiej osobie w odkrywaniu Bożego planu względem jej codziennego życia, w budowaniu osobowej relacji z Bogiem. Zob. D. Fleming, *Models of Spiritual Direction*, w: *The Christian Ministry of Spiritual Direction*, ed. D. Fleming, St. Louis 1996, s. 106-112. Wydaje się, że z tej perspektywy kierownictwo małżonków jest kierownictwem „wcielonym”, pomagającym w odkrywaniu planów Boga w stosunku do nich obojga. Jest ono bowiem dobrowolnym aktem osoby wierzącej, który ma pomóc w osiągnięciu zbawienia. Kierownictwo jest szczególnie pomocne tym, którzy chcą się duchowo rozwijać. Zob. J. Goleń, *Kierownictwo duchowe małżonków*, w: *Duszpasterstwo rodzin*, dz. cyt., s. 408.

²³¹ Zob. W. Jankowski, *Kierownictwo duchowe w duszpasterstwie rodzin*, w: *Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego. Materiały z Sympozjum na temat Dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny „Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego”*, Łomianki 18 listopada 1998, oprac. E. Bogurad, B. Bassa, K. Wolski, Łomianki 1999, s. 116.

²³² Por. „Miłość z natury jest nastawiona na płodność, która w małżeństwie wyraża się przede wszystkim przez rodzenie i wychowanie dzieci. Kierownik duchowy, wsłuchując się w doświadczenie Boga męża (żony), pomaga małżeństwu usłyszeć wezwanie Boże do płodnej miłości w tych okolicznościach i warunkach, w których małżonkowie się obecnie znajdują” (L. Słup, *Widziane oczyma żony. O kierownictwie duchowym w małżeństwie*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik dla księży*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 545).

powołania, jakie każdy człowiek otrzymał od Boga. Chodzi zatem o to, aby rodziny i małżeństwa żyły w łasce uświęcającej i uczestniczyły w życiu sakramentalnym Kościoła²³³. W sensie ścisłym poradnictwo małżeńskie ma charakter bardzo specjalistyczny, gdyż jest to osobowy kontakt pomocowy, który obejmuje klienta poszukującego pomocy, doradcę udzielającego pomocy oraz relację, jaka powstaje między nimi. Może ono polegać na doradzaniu, udzielaniu porad osobom przeżywającym trudne chwile i kryzysy. W poradnictwie można stosować także stymulację do wzrostu osobowości, dzięki czemu osoba będzie sobie lepiej radzić z różnego rodzaju wyzwaniami dnia codziennego²³⁴. W sensie szerszym – i takie podejście jest dla nas głównie interesujące – celem poradnictwa jest kształtowanie odpowiedniej postawy, która umożliwiałaby dialog małżeński służący miłości. W tym przypadku nie chodzi o nauczenie się odpowiednich technik (choć i one są ważne), ale o wykształcenie w sobie postawy dawania, gotowości i przyjmowania daru od drugiego człowieka²³⁵. Relacje małżeńskie muszą bowiem zakładać dwustronność i wzajemność. Jest rzeczą bardzo istotną, aby mieć świadomość, iż każda forma obdarowania musi być połączona z szacunkiem dla drugiej osoby oraz z gotowością na odpowiedź drugiej osoby. W małżeństwie bowiem na bazie wzajemnego ofiarowania i poszanowania można budować prawidłową i głęboką komunikację, która służy małżonkom do budowania obopólnej dojrzałości, nabywania postawy empatii, otwartości, zaufania i akceptacji²³⁶.

W tym kontekście Jacek Goleń podkreśla rolę poradnictwa w kształtowaniu postaw prorodzinnych, które czasami są nieco odmienne od deklarowanych wartości chrześcijańskich. Część młodych ludzi docenia wartość małżeństwa jako takiego przy jednoczesnym zachowaniu pewnej rezerwy wobec posiadania dzieci. Dlatego też poradnictwo małżeńskie może w jakimś stopniu przyczynić się do zmiany postaw narzeczonych i małżonków na bardziej prorodzinne²³⁷.

²³³ Zob. DDR 37. Por. „Ostatecznie bowiem – szczególnie w poradnictwie duszpasterskim, ale przecież także, w ogóle w poradnictwie wyznaniowym – chodzi o to, by małżeństwa i całe rodziny mogły żyć trwale w łasce uświęcającej, uczestniczyć wspólnie z dziećmi w życiu sakramentalnym Kościoła i coraz pełniej urzeczywistniać swoje powołanie chrześcijańskie” (E. Sujak, *Poradnictwo małżeńskie i rodzinne. Książka dla doradców i duszpasterzy*, Katowice 1988, s. 22).

²³⁴ Zob. J. Goleń, *Poradnictwo małżeńsko-rodzinne*, w: *Duszpasterstwo rodzin*, dz. cyt., s. 378.

²³⁵ Zob. P. Landwójtowicz, *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie w Polsce. Studium pastoralne*, Opole 2010, s. 262-263.

²³⁶ Zob. J. Goleń, *Poradnictwo małżeńsko-rodzinne*, dz. cyt., s. 381. Por. P. Landwójtowicz, *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie w Polsce*, dz. cyt., s. 211-212.

²³⁷ Zob. J. Goleń, *Poradnictwo małżeńsko-rodzinne*, dz. cyt., s. 383. Według badań przeprowadzonych przez Adama Dziobę w 2006 roku 74,4% narzeczonych jest przekonanych o potrzebie otwartości małżonków na przekazywanie życia, 73,2% badanych traktuje przekazywanie życia jako dobro rodziny, a 60% uważa je za współpracę z Bogiem. Około połowa narzeczonych dostrzega znaczenie czystości narzeczeńskiej, a mniej niż 20% badanych zauważa negatywne dla małżeństwa i rodziny skutki współżycia przedmałżeńskiego. Ponad połowa narzeczonych nie widzi negatywnych skutków i zagrożenia dla rodziny ze strony związków i małżeństw na próbę. Ponad 40% badanych dopuszcza stosunek przerywany, około 30% – antykoncepcję mechaniczną i hormonalną, a niektórzy także aborcję (7,2%) i stosowanie środków wczesnoporonnych (6,2%). Ponad połowa narzeczonych nie dostrzega negatywnych skutków stosowania antykoncepcji przez małżonków, 30,2% badanych dopuszcza sztuczne zapłodnienie *in vitro*. Tylko 35,6% badanych jest przekonanych, że posiadanie liczniejszego potomstwa

4.3.2. ROLA I ZNACZENIE KOŁOWIÓW WZROSTU

Kolokwia wzrostu są oryginalną formą pracy indywidualnej z człowiekiem zaproponowaną przez L.M. Rullę i jego współpracowników. Została ona wprowadzona w 1971 roku na Uniwersytecie Gregoriańskim i do dziś jest stosowana w tamtejszym centrum konsultacji oraz w wielu innych ośrodkach formacyjnych na całym świecie.

Jest to forma pracy pierwotnie pomyślana dla osób duchownych i konsekrowanych. Niemniej, jak pisze Stanisław Ziemiański w swojej recenzji pracy doktorskiej M. Kożucha *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, wartość tej rozprawy polega na praktycznym użyciu kolokwiów do formacji przede wszystkim osób duchownych, ale przy pewnych modyfikacjach także ludzi świeckich²³⁸.

Metoda genetyczna zastosowana w antropologii powołania chrześcijańskiego jest sposobem interpretacji aktualnej sytuacji każdego człowieka. Zatem rozumienie sytuacji nie jest uwarunkowane tylko docelowym i ostatecznym celem człowieka, ale zależy od bieżącego stanu rozwoju jednostki. W przypadku prowadzenia drugiej osoby każdy moment spotkania, obecności może być momentem edukacyjnym, momentem do rozeznawania, momentem pedagogicznym. Tego rodzaju momenty mogą stać się okazją do wzrostu i rozwoju osoby pod kątem jej powołania – pod warunkiem zrozumienia i określenia problemu, jakiego jednostka może aktualnie doświadczać. Jak wskazują L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, według antropologii powołania chrześcijańskiego wymiar drugi jest tym, który decyduje o zdolności do modyfikacji swojego sposobu funkcjonowania i zdolności do budowania głębokich relacji. W badaniach bowiem ok. 70% osób wykazywało silny wpływ nieświadomości na ich sposób funkcjonowania, co sprawiało, że osoby te były skłonne do nieświadomego powtarzania pewnych schematów i wzorców zachowań²³⁹. Tego rodzaju postawy prezentowane przez osoby żyjące w małżeństwie mogą utrudniać realizowanie podstawowego celu i zadania życia rodzinnego. Dlatego też pierwszym celem pracy z rodziną jest ukazywanie właściwego wymiaru miłości małżeńskiej i rodzinnej jako powołania zamierzonego przez Boga²⁴⁰.

W przypadku pracy z małżeństwami wszelka pomoc powinna polegać na wsparciu w rozwiązywaniu interpersonalnych napięć i trudności, jakie mogą wystąpić w budowaniu zdrowych relacji pomiędzy członkami rodziny. Jednocześnie doradca

jest znakiem błogosławieństwa Bożego. Ponadto spory odsetek narzeczonych nie docenia istotnych wartości życia rodzinnego. Zob. A. Dzióba, *Narzeczeni wobec ludzkiej płciowości. Studium pastoralne*, Rzeszów 2009, s. 107-167, 304, 309. Podaję za: J. Goleń, *Poradnictwo małżeńsko-rodzinne*, dz. cyt., s. 384, przyp. 266.

²³⁸ Zob. S. Ziemiański, *Z recenzji ks. prof. zw. dra hab. Stanisława Ziemiańskiego*. Podaję za: M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, dz. cyt., [okładka].

²³⁹ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 343-344.

²⁴⁰ Zob. DDR 39. Miłość małżeńska powinna być traktowana jako dar i powinna przejawiać się w procesie wzajemnego obdarowywania się sobą przez małżonków, co winno prowadzić do nierozzerwalnej jedności i stałości małżeństwa. Miłość taka pociąga za sobą wierność, uczciwość, nierozzerwalność relacji małżeńskiej oraz płodność. Zob. HV 8-9; P. Landwójtowicz, *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie w Polsce*, dz. cyt., s. 208-209.

chrześcijański winien prowadzić współmałżonków do pogłębienia ich osobistej więzi z Chrystusem i uwolnienia od konsekwencji grzechu²⁴¹.

Stąd kolokwia wydają się propozycją odpowiednią do aktualnych potrzeb i wymagań małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej. Wyrosłe na gruncie formacji indywidualnej zakładają, że wzrost osoby jest jednocześnie wzrostem wspólnoty czy rodziny, do której należy osoba. Większość dzisiejszych założeń dotyczących pracy z rodziną odnosi się do systemu rodzinnego jako całości i koncentruje na relacjach pomiędzy poszczególnymi członkami rodziny²⁴². Nie możemy jednak zapominać o tym, iż nieświadome dynamizmy jednostki mają podstawowe znaczenie w relacjach międzyosobowych. One bowiem kształtują jakość i wartość wspólnego życia²⁴³.

Dlatego też warto wskazać na kolokwia jako na element budujący zdolności do transcendencji w powołaniu, także do dojrzałego przeżywania rodziny i małżeństwa. Kolokwia bowiem mogą posłużyć do rozumienia swojej historii życia. Sposób, w jaki osoba opowiada o swym życiu i swych relacjach, określa, w jaki sposób jest w nie zaangażowana, w jaki sposób konstruuje i tworzy swoje relacje i odniesienia do drugiego człowieka. Dzięki temu historia życia i relacji danego człowieka jest punktem wyjścia do analizy i zrozumienia sposobu jego subiektywnego podejścia do siebie i do innych. Osoba bowiem zawsze opisuje swoje sprawy i życie w sposób osobisty i subiektywny, który pokazuje jej osobiste zaangażowanie²⁴⁴. Kolokwia mogłyby zatem stanowić element pracy formacyjnej w poradniach lub w innych ośrodkach duszpasterskich rodzin, gdzie aspekt formacji osobistej jest kluczowy w budowaniu dojrzałego związku małżeńskiego.

4.3.2.1. Założenia antropologiczno-teologiczne kolokwiów

Kolokwia wzrostu są pomyślane jako forma pomocy dla ludzi, którzy nie mają problemów z zakresu patologii osobowości (używając terminologii antropologii

²⁴¹ Zob. G.R. Collins, *Poradnictwo chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 27. Por. J. Goleń, *Poradnictwo małżeńsko-rodzinne*, dz. cyt., s. 378.

²⁴² Zob. R.C. Carson, J.N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń*, vol. 2, tłum. W. Dietrich [i in.], Gdańsk 2003, s. 980-982.

²⁴³ Zob. S.L. Jones, R.E. Butman, *Modern Psychotherapies. A Comprehensive Christian Appraisal*, Illinois 1991, s. 350. A. Manenti wskazuje na podstawowe różnice w podejściu psychodynamicznym i systemowym w relacji pomocowej par i małżonków. Podejście psychodynamiczne jest skoncentrowane na nieświadomych konfliktach i sposobie przeżywania wewnętrznego świata w odniesieniu do obrazu siebie, drugich i świata. Relacje są odzwierciedleniem wewnętrznej rzeczywistości i jej konfliktów. Natomiast podejście systemowe koncentruje się na relacjach i na tym, co dzieje się w nich aktualnie. Dlatego historia życiowa i nieświadomość są traktowane jako mniej wartościowe. Jak zaznacza wspomniany autor, porównywane podejścia nie muszą być traktowane jako wzajemnie się wykluczające. Jeśli bowiem relacja w podejściu systemowym nie zmienia się, należy upatrywać przyczyn w sferze intrapsychoicznej i poszukać porady w podejściu psychodynamicznym. Zrozumienie wewnętrznych dylematów klienta może pomóc w rozumieniu przestrzeni relacyjnej pomiędzy dwojgiem ludzi. Zob. A. Manenti, *Copia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 53-54.

²⁴⁴ Zob. W.W. Meissner, *On Analytic Listening*, „The Psychoanalytic Quarterly” 69 (2000), iss. 2, s. 320-321.

powołania chrześcijańskiego, nie mają przewagi trzeciego wymiaru osobowości). Chodzi zatem o osoby, które pod wpływem nieświadomych potrzeb i konfliktów prezentują ograniczenia w zakresie wolności efektywnej, co w sytuacjach międzyosobowych może skutkować brakiem zdolności do wchodzenia w relacje głębokie i zażyłe z drugim człowiekiem²⁴⁵. Nazwa „kolokwium wzrostu” ma podkreślać dynamiczny aspekt formowania się. Sugerowano, aby powyższą nazwę zmienić na nazwę „kolokwium wzrastania”, co jeszcze bardziej uwypuklałoby element dynamicznego wzrostu pojmowanego jako proces formacji ciągłej i chrześcijańskiej. W środowiskach formacyjnych nazwa „kolokwium wzrostu” była używana od początku, dlatego pozostawiono ją ze względów praktycznych²⁴⁶.

Istotnym elementem kolokwiów jest poznanie swoich granic, czyli dogłębne poznanie samego siebie. Osoba wierząca z jednej strony winna przeżywać swoje zdolności i uzdolnienia w duchu wdzięczności Bogu. Z drugiej strony nie powinna zaniedbywać form pracy ludzkiej, które umożliwiają jej podejmowanie refleksji i samoobserwację swoich zachowań i sposobów działania. Pozwala to na zwiększenie przestrzeni obiektywności i wolności od nieuporządkowanych uczuciowych przywiązań. Poprzez kolokwia osoba zaangażowana w nie ma możliwość zobaczenia siebie i swoich relacji w sposób bardziej obiektywny – na zasadzie postrzegania siebie jak w lustrze. Dzięki temu łatwiej będzie jej zobaczyć i ocenić wartość i wolność swojego odniesienia relacyjnego do drugiej osoby²⁴⁷. Model autotranscendencji zakłada możliwość oddziaływania psychopedagogicznego, które umożliwiałoby wzrost każdemu człowiekowi. Jest to propozycja pracy przeznaczona dla każdego człowieka, który nie

²⁴⁵ Zob. M. Koźuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, dz. cyt., s. 96. Różne formy pomocy psychologicznej czy terapeutycznej odzwierciedlają niejako sposób rozumienia ja i jego problemów. Zawsze jednak pomoc terapeutyczna jest skierowana do osób prezentujących określony poziom patologii. Jak wskazuje F. Pine, w czasach Z. Freuda odwoływano się przede wszystkim do nieświadomości, której nie można zweryfikować empirycznie. Zakładano, że ja jest stabilnym, jednolitym konstruktem, w którym zachodzi proces wewnętrznego konfliktu. W teoriach popędowych, psychologii *ego*, psychologii *self* oraz w teorii relacji z obiektem przyjmowano, że istnieje część nieświadoma, która jest odpowiedzialna za patologię człowieka. Zob. F. Pine, *Drive, Ego, Object and Self*, dz. cyt., s. 33-41. W drugiej połowie XX wieku zaczęto przywiązywać dużą wagę do procesów poznawczych, co było związane z rozwojem nauki i środków przekazu informacji. Dlatego też źródeł problemów człowieka zaczęto upatrywać nie tyle w nieświadomości, ile w wymiarach świadomych, takich jak zachowanie czy myślenie. Zmiana ta skupiła uwagę na mechanizmach ludzkich zachowań. Dotyczy to takich teoretyków, jak Burrhus Skinner, Clark Hull, Edward Tolman. Zob. B. Skinner, *Zachowanie się organizmów*, tłum. K. Dudziak, Warszawa 1995; C.L. Hull, *A Behavior System. An Introduction to Behavior Theory Concerning the Individual Organism*, New Haven 1952; E. Tolman, *Zachowanie celowe u zwierząt i ludzi*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1995. Kolejnym paradygmatem, który służył procesowi pomocowemu, była zmiana sposobu myślenia związana z procesami przetwarzania informacji, informatyki itp. Zaczęto uważać, iż umysł ludzki funkcjonuje jak mały komputer, co spowodowało zainteresowanie procesami struktury myślenia i mechanizmami postrzegania i przetwarzania informacji. Zob. U. Neisser, *Cognition and Reality. Principles and Implications of Cognitive Psychology*, San Francisco 1976; R.L. Leahy, *Techniki terapii poznawczej. Podręcznik praktyka*, tłum. M. Cierpisz, Kraków 2008.

²⁴⁶ Zob. M. Koźuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, dz. cyt., s. 93.

²⁴⁷ Zob. A. Bissi, *Maturità umana*, dz. cyt., s. 247.

prezentuje cech patologii wymagającej formy terapii²⁴⁸. Osoby tzw. zdrowe podlegają bowiem wpływom procesów nieświadomych, które to procesy oddziałują na przebieg transcendencji w życiu osoby. Dlatego też byłoby wskazane dla osób na każdym etapie realizacji swojego powołania, by mogły oprócz kierownictwa duchowego korzystać także z form pracy nad swoją osobowością²⁴⁹.

Kolokwia są formą rozmowy indywidualnej, która zawiera elementy duchowe i terapeutyczne, traktując osobę ludzką jako całość. Jest to instrument pedagogiczny, który ma służyć osobie jako pomoc ku wzrostowi i rozwojowi osobistemu. Kolokwia biorą pod uwagę cel ostateczny człowieka i jego powołanie, wartości obiektywne oraz aktualną, osobistą sytuację, w jakiej znajduje się określona osoba. Każdy moment życia człowieka, każdy jego wybór stawia określone pytania, pragnienia itp., a wszystkie one powinny być dostrzeżone, zinterpretowane, zrozumiane i odniesione do wartości obiektywnych. Dlatego też kolokwia są instrumentem formacyjnym, który wychodzi od sytuacji konkretnej osoby i sięga aż do głębokich, często nieświadomych potrzeb jednostki. Dlatego w kolokwiach istotna jest zdolność do interpretowania zarówno sytuacji egzystencjalnych, jak i kryjących się pod nimi zjawisk intrapsychicznych²⁵⁰.

Kolokwia nie są zatem rozmową tylko moralną czy też etyczną. Nie można bowiem pominąć w antropologii aspektów psychodynamicznych osoby. Rzeczywistość ta zawiera w sobie trzy wymiary, w sposób zaś szczególnie kolokwia są instrumentem mającym swoje znaczenie w wymiarze drugim. Dzięki temu osoba zyskuje możliwość odkrywania obszarów nieświadomych swojej osobowości, które na co dzień wpływają na jej sposób działania i budowania relacji²⁵¹. Oddziaływanie elementu nieświadomego na podejmowane przez człowieka wybory jest w drugim wymiarze znaczące. Ta sytuacja może zatem utrudniać mu przyjmowanie pomocy. Poziom zrozumienia bowiem przez człowieka swoich problemów może być stosunkowo niski i stąd wszelka oferowana pomoc może być negowana lub odrzucana²⁵².

Dlatego też poszerzanie sfery świadomej stwarza realną możliwość integracji formacji duchowej i ludzkiej. Głównym celem tego rodzaju interwencji jest wzrost wolności, który umożliwiłby zwiększenie zdolności do kochania Boga i drugiego człowieka. Ten sposób ukazania antropologii zakłada zatem cel ostateczny i finalny

²⁴⁸ Kolokwia wzrostu są propozycją do pracy dla każdego człowieka, który nie prezentuje problemów natury psychicznej i osobowościowej. Osoby z tego rodzaju problemami powinny poddać się procesowi psychoterapii. Różnice między kolokwiami a psychoterapią zostały wyszczególnione przez M. Kożucha. Zob. M. Kożuch, *Chrześcijańska formacja indywidualna*, dz. cyt., s. 114-115.

²⁴⁹ Ten sam autor opisał różnice między kolokwiami a kierownictwem duchowym. Zob. tamże, s. 115-116.

²⁵⁰ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 344-345.

²⁵¹ Zob. tamże, s. 354-355.

²⁵² Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 189. Jak wskazuje P. Ricoeur, istnieje tzw. względność intersubiektywna lub międzyosobowa (*relatività intersoggettiva o interpersonale*), co oznacza, iż nieświadomość nie jest tylko czymś subiektywnym, ale także ma znaczenie w relacji pomocowej. Zachodzi to zwłaszcza wtedy, kiedy terapeuta interpretuje sytuację pacjenta pod kątem wpływu nieświadomego. Ów fakt ma znaczenie, gdyż nieświadomość odgrywa rolę w określeniu i rozumieniu zdarzeń przeszłych lub motywacji osoby pacjenta. Zob. P. Ricoeur, *Consciousness and the Unconscious*, dz. cyt., s. 106-107. Por. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 168-170.

życia każdego człowieka. Dlatego też chodzi o możliwie jak największe poszerzenie wolności od wpływów nieświadomych konfliktów w celu wypracowania jak największej przestrzeni dla autotranscendencji teocentrycznej w realizacji powołania, także małżeńskiego²⁵³.

Jak wskazuje F. Imoda, kolokwia wzrostu bazują na integralnej wizji człowieka, która zawiera w sobie element walki duchowej i ludzkiej. Ta pierwsza charakteryzuje się zmaganiem człowieka i Boga. Walka ludzka natomiast odbywa się pomiędzy ludźmi, ich światami wewnętrznymi a rzeczywistością zewnętrzną, osobami, sytuacjami itp. Obie te rzeczywistości nie są oddzielone od siebie, ale występują naprzemiennie w jednej osobie. Spotkanie z Bogiem bowiem obejmuje także sferę psychiczną i antropologiczną. Tak samo zatem zmaganie w sferze ludzkiej pozwala na odkrywanie znaków Bożej obecności w człowieku i określonej sytuacji. Kolokwia pozwalają więc na unikanie stanowisk ekstremalnych: spirytualizmu i psychologizmu²⁵⁴. Dlatego też kolokwia są słuchaniem tego, co Bóg chce przekazać człowiekowi, i pomagają osobie zainteresowanej w odkryciu swojego powołania. Jak mówi bowiem Pismo św.: „Albowiem to Bóg jest w nas sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą” (Flp 2,13). Prowadzący rozmowy powinien nieustannie zastanawiać się, co Bóg przekazuje określonej osobie i jakie daje jej przesłanie²⁵⁵.

Modlitwa jest elementem nieodzownym w procesie korzystania z kolokwiów, gdyż celem ich jest ostatecznie podjęcie konkretnego działania. Nie wystarczy bowiem dokonać rozeznania na trzech pierwszych etapach opisanych przez B. Lonergana²⁵⁶.

Proces wzrostu w kolokwiach powinien prowadzić do konkretnych decyzji i możliwości zastosowania ich w działaniu, np. sam fakt uświadomienia sobie swoich

²⁵³ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 323-324.

²⁵⁴ Zob. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 369. Por. J. Ridick, J. Dyrud, *Training, insegnamento, trasformazione nella formazione religiosa*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, dz. cyt., s. 278-279. Już św. Ireneusz zauważył, iż poznanie samego siebie oznacza rozpoznanie i odkrycie w sobie wyobrażenia samego Boga. Dlatego też pragnienie Boga i chęć jego poznania da się odczytać i odnaleźć na dnie każdego ludzkiego pragnienia wiedzy. Poszukując samego siebie, człowiek musi więc w którymś momencie przenieść swoje pragnienia na osobę Boga. Zob. A. Cencini, *Będziesz miłował Pana, Boga swego. Psychologia spotkania z Bogiem*, dz. cyt., s. 90.

²⁵⁵ Zob. M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, dz. cyt., s. 126. Jak można zauważyć, reakcje emocjonalne zmieniają się w czasie dialogu, kiedy obraz osoby rozmawiającej z podmiotem ulega zmianie. Można to zaobserwować w scenach ewangelicznych, np. Jezus sam jakby prowokuje uczniów, aby zastanowili się, jaki mają obraz Mesjasza, czyli Jego samego (Mk 8,27-33). Z kolei przykładem dialogu jest rozmowa Jezusa z Samarytanką (J 4,5-42). Widać tam wyraźnie, jak zmienia się reakcja kobiety w czasie rozmowy z Jezusem. Jego słowa: „Idź, zawołaj swojego męża i wróć tutaj” (J 4,16) przerywają rozmowę na temat wody i zwracają uwagę na sytuację osobistą kobiety. Ona bowiem przyznaje, że nie ma męża, nie ma nikogo swojego, odkrywa tym samym swe wnętrze, swój dylemat. Jest to możliwe jedynie pod warunkiem, że kobieta uznała w rozmówcy nie przygodnego wędrowca (jak na początku rozmowy), ale kogoś, kto ma autorytet i ją rozumie: „Panie, widzę, że jesteś prorokiem” (J 4,19). Od tego momentu toczy się dialog dotyczący wiary i powolnego odsłaniania się Jezusa jako prawdziwego Zbawiciela. Jak widać, poziom tej rozmowy zależał od poziomu świadomości osoby Jezusa Chrystusa. Zob. R. Vignolo, *Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 1994, s. 129-175.

²⁵⁶ Chodzi tutaj o wspomniane wcześniej cztery poziomy operacji: doświadczenie, zrozumienie, ocenę i działanie. Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 13-20.

motywacji w ramach konfliktu małżeńskiego nie jest równoznaczny z dokonaniem się jakiejś zmiany w określonej sytuacji życiowej małżonków. Dlatego też nie chodzi tylko o wybór konkretnych wartości autotranscendentnych, ale także o konkretne postawy z nich wynikające. Postawy te powinny być wdrażane i rozeznawane z pomocą kolokwiów przy nieustannym towarzyszeniu modlitwy²⁵⁷. Umożliwia to jednocześnie poszukiwanie prawdziwego dobra, takiego, które w języku wiary nazywamy pochodzącym od Boga. Proces rozeznawania obejmujący także sferę nieświadomą umożliwia bowiem unikanie tego, co nie pochodzi od Boga, co nie jest Jego inspiracją, a co mylnie człowiek tworzy na bazie własnych przemyśleń i kalkulacji²⁵⁸.

4.3.2.2. Dynamika kolokwiów w procesie transcendencji

Zasada podstawowa kolokwiów wzrostu polega na mówieniu swobodnym, pełnym wolnych skojarzeń i fantazji, które przychodzą człowiekowi na myśl w czasie spotkań czy pomiędzy nimi. Każdy temat i wszystkie sprawy są ważne, stąd im więcej swobody w mówieniu, tym lepiej. Reguła ta opiera się na zasadzie wolnych skojarzeń, które po raz pierwszy zostały wykorzystane w psychoanalizie. Mówienie o wszystkim na zasadzie wolnych skojarzeń jest formą doprowadzania do większego uświadamiania sobie tego, co dzieje się w człowieku, ale także brania coraz większej odpowiedzialności za to, co on sam przeżywa²⁵⁹.

Swobodny tok myśli prowadzi bowiem do warstw osobowości, które zostały wyparte lub są nieświadome. Przepływ myśli, uczuć, skojarzeń uaktywnia świadomość, logika emocji bierze górę i zaczyna kierować ich tokiem. W konsekwencji droga do nieświadomości zostaje otwarta bez uciekania się do innych aktywnych form interwencji. Dlatego też swobodne skojarzenia dostarczają bardzo wielu informacji o nieświadomionych przeżyciach i doświadczeniach osoby²⁶⁰.

²⁵⁷ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 361.

²⁵⁸ Por. „Często bowiem [...] przez swoje własne rozważania płynące ze związków między pojęciami i sądami, albo pod wpływem dobrego lub złego ducha, czyni dusza postanowienia i urabia sobie różne opinie, które nie są bezpośrednio dane od Boga, Pana naszego. I dlatego trzeba je bardzo starannie badać, zanim się im da pełną wiarę i zanim się je wprowadzi w czyn” (I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., p. 336, reguła 8).

²⁵⁹ Zob. M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, dz. cyt., s. 127. Por. B. Killingmo, *Psychoanalityczna metoda leczenia. Zasady i pojęcia*, tłum. J. Kubitsky, Gdańsk 1995, s. 43.

²⁶⁰ Zob. tamże, s. 44. Por. G.O. Gabbard, *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna*, dz. cyt., s. 104. W komunikacji międzyludzkiej często posługujemy się środkami wyrazu na poziomie świadomym. Na tym poziomie bazuje się na rzeczach dostępnych, widocznych, takich, które są zrozumiałe i jasno określone. Wiele elementów służy człowiekowi do wyrażenia jego stanów wewnętrznych, np. gesty, ruchy, mimika itp., wydaje się jednak, że najważniejszymi komunikatorami na tym poziomie są słowo i ton, z jakim owo słowo jest komunikowane. Chociaż słowo jest jasno wyrażone, to według Lawrence’a S. Kubie w procesie terapeutycznym nie istnieje komunikacja czysta i świadoma. Każde słowo bowiem zawiera pokład emocjonalny, symboliczny, który jest zakorzeniony w historii życia i zależny od kontekstu. Zob. L.S. Kubie, *Neurotic Distortion of the Creative Process*, dz. cyt., s. 23. Poziom nieświadomy bazuje na procesie wyparcia. W związku z tym relacja pomiędzy symbolem i jego

Z powodu nieświadomości i jej wpływu na relacje dochodzi do zjawiska przeniesienia. „Przeniesienie” jest terminem zaczerpniętym z psychoanalizy i pierwotnie odnosiło się tylko do sytuacji terapeutycznej, do prowadzonej w gabinecie sesji terapeutycznej. W ogólnym znaczeniu przeniesienie oznacza powtórzenie w relacji z terapeutą przeżyć analogicznych do wczesnodziecięcych przeżyć w stosunku do osób znaczących (matki i ojca lub innych osób pełniących funkcje rodzicielskie). Istotny jest osobowy charakter tych przeżyć, ponieważ umożliwia on odróżnienie przeniesienia od reakcji adaptacyjnych, które są bezosobowe, tzn. odnoszą się do różnych sytuacji bądź do wszystkich ludzi²⁶¹.

Przeniesienie jednak jest nie tylko częścią reakcji terapeutycznej, ale stanowi fenomen uniwersalny, znaczący składnik każdej relacji międzyludzkiej. We wszystkich kontaktach interpersonalnych pojawiają się w jakimś stopniu „przemieszczone” uczucia²⁶². Przeniesienie jest procesem postrzegania nierefleksyjnym, zazwyczaj jednowymiarowym i niespójnym z bieżącą sytuacją i relacją, w jakiej znajduje się osoba²⁶³. Często w procesie przeniesienia możemy zauważyć w życiu codziennym nierealistyczne oczekiwania, jakie osoba ma wobec innych ludzi lub instytucji.

reprezentacją może być zniekształcona i niejasna. Mechanizm wyparcia wskazuje bowiem na oddzielenie emocji od treści danego zdarzenia, a zatem od korzeni i znaczenia symbolicznego danego faktu. Dlatego poziom nieświadomy nie jest komunikowany bezpośrednio, jest niejako schowany i jego pojawienie się jest często nagłe i bezrefleksyjne. Zob. tamże, s. 30.

²⁶¹ Zob. P. Drozdowski, A. Kokoszka, *Podstawowe pojęcia psychoanalizy*, w: *Wprowadzenie do psychoterapii*, dz. cyt., s. 80-81. Jako pierwszy opisał i nazwał to zjawisko Z. Freud – na podstawie swoich obserwacji klinicznych, których dokonywał głównie w czasie terapii: „Są to wznowienia czy kopie impulsów i fantazji, które powinno się wzbudzić i uświadomić w miarę postępowania analizy. Towarzyszy im charakterystyczne dla gatunku ludzkiego zastępowanie osobą lekarza jakiejś wcześniejszej osoby. Inaczej mówiąc: cały szereg wcześniejszych przeżyć psychicznych ożywa nie w postaci minionego, lecz aktualnego stosunku do osoby lekarza” (Z. Freud, *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, London 1948, cyt. za: H. Thomä, H. Kächele, *Podręcznik terapii psychoanalitycznej*, t. 1: *Podstawy*, tłum. A. Czownicka, H. Grzegołowska-Klarkowska, Warszawa 1996, s. 66).

²⁶² Por. „Przeniesienie powstaje w sposób równie spontaniczny we wszelkich relacjach międzyludzkich, jak w stosunku chorego do lekarza. Wszędzie jest ono właściwym nośnikiem wpływu i działa tym silniej, im silniej odczuwa się jego obecność. Psychoanaliza nie tworzy go więc, lecz jedynie ukazuje je świadomości i opanowuje je po to, by skierować psychiczne procesy na pożądane cele” (Z. Freud, *Über Psychoanalyse*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, London 1955, cyt. za: H. Thomä, H. Kächele, *Podręcznik terapii psychoanalitycznej*, t. 1: *Podstawy*, dz. cyt., s. 66).

²⁶³ Zob. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 149. W przeprowadzonych badaniach nad historią życia zarówno wśród seminarzystów, jak i osób świeckich można było zauważyć jedną charakterystyczną cechę. Osoby badane posiadały różne historie życia i różny był poziom traumy, jaką niektóre z nich przeżywały. Jednak – jak wskazują autorzy – przeprowadzone po czterech latach badania wykazywały, że nie tyle sama sytuacja blokowała rozwój, ile stopień jej świadomości. Osoby, które tłumili lub wypierały konflikty i trudności rodzinne, pozostawały po czterech latach na tym samym poziomie poznania siebie i rozumienia swoich potrzeb i pragnień. Natomiast te osoby, które były świadome od początku swojego nastawienia (nawet negatywnego), miały tendencję do większej zmiany i rozumienia swych stanów emocjonalnych. W związku z tym istnieje jeszcze jedna istotna obserwacja – nierozwiązane i nieuświadomione konflikty z rodziną będą wpływały na sposób postrzegania instytucji lub osoby, z którą jednostka będzie chciała wejść w relację. Tutaj właśnie zachodzi zjawisko zwane przeniesieniem. Osoby nieświadomie oczekują od instytucji lub osób, z którymi wchodzi w relacje, spełnienia swoich nieuświadomionych potrzeb. Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 148-149.

Nierzadko pod wpływem własnych nierozwiązanych konfliktów nieświadomie postrzega ona innych, np. współmałżonka, w sposób nierealistyczny, który bardziej odpowiada jej procesom wewnątrzpsychicznym. W takiej sytuacji osoba przenosi (projektuje) swoje wyobrażenia, które powodują zniekształcenie i brak możliwej i rzeczywistej relacji²⁶⁴. Innymi słowy, w kolokwiałach możemy dostrzec, jak istotną rolę w relacjach i sytuacjach interpersonalnych odgrywają emocje. W sytuacjach właściwych wiekowi dorosłemu w sposób nieświadomy często znacząca rola przypada uwewnętrznionym reakcjom na relacje z rodzicami. Inaczej rzecz ujmując, każda relacja intymna pokazuje bardzo osobistą i wyjątkową reakcję emocjonalną, która jest powtórzeniem emocjonalnego stosunku jednostki do jej rodziców lub osób znaczących²⁶⁵.

W procesie kolokwiał można wyszczególnić cztery fazy, kroki. Pierwszy polega na poznaniu siebie. Chodzi tutaj o rozpoznanie swojej dynamiki wewnętrznej, szczególnie motywacji, znajdujących się pod wpływem nieświadomych potrzeb. Jest to widoczne zwłaszcza w procesie odkrywania znaczenia i wpływu pamięci afektywnej. Krokiem drugim jest akceptacja tego, co człowiek przeżywa, jak np. emocje, potrzeby, pragnienia itp. Nie można bowiem przeprowadzać zmiany w swoim życiu, nie przyjmując za punkt wyjścia tego, co aktualnie w człowieku istnieje i w nim pracuje²⁶⁶. Te wyżej wskazane kroki obejmują drugi i trzeci wymiar według terminologii antropologii powołania chrześcijańskiego. Koncentrują się one bowiem na wartościach naturalnych i konfliktach wewnątrzpsychicznych²⁶⁷.

Trzeci krok polega na zmianie siebie przez przyjęcie wartości obiektywnych, ewangelicznych. To one są ostateczną racją i pomocą w zmienianiu siebie. Zmiana jest możliwa, jeśli wartości te zostaną zinternalizowane i staną się rzeczywistością pociągającą, przemieniającą człowieka poprzez reorganizację psychodynamiki osoby w perspektywie ideału prowadzącego do transcendencji. Ostatni etap natomiast jest pewnego rodzaju kontynuacją poprzedniego kroku i polega na wzroście w integracji ludzko-boskiej miłości. W tym znaczeniu każdy człowiek, każdy chrześcijanin wzrasta w dyspozycyjności serca i otwiera się na możliwość transcendencji swoich pragnień na rzecz wartości wyższych, obiektywnych i ewangelicznych²⁶⁸.

Dwa ostatnie etapy obejmują pierwszy wymiar życia człowieka. W procesie zmiany prowadzącym do autotranscendencji istotna jest nie tylko zmiana na poziomie

²⁶⁴ Zob. S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale*, dz. cyt., s. 288.

²⁶⁵ Zob. V.F. Guidano, *La complessità del sé*, dz. cyt., s. 53-54.

²⁶⁶ Zob. M. Kożuch, *Chrześcijańska formacja indywidualna*, dz. cyt., s. 112-113.

²⁶⁷ Te dwa kroki w sposób szczególnie bazują na zasadach terapeutycznych, przede wszystkim terapii psychodynamicznej, która jako podstawowe założenia głosi, iż znaczna część życia umysłowego jest nieświadoma; doświadczenie z dzieciństwa i czynniki genetyczne kształtują osobowość człowieka; przeniesienie pacjenta na terapeuta jest głównym źródłem rozumienia; przeciwprzeniesienie terapeuty jest istotnym czynnikiem wiedzy, jak pacjent wpływa na innych ludzi i jak wchodzi z nimi w relacje; opór pacjenta wobec terapii jest przedmiotem interpretacji terapeuty; zachowania i postawy są wynikiem wielu czynników (także nieświadomych); proces terapeutyczny pomaga pacjentowi uzyskać poczucie autentyczności i wyjątkowości. Zob. G.O. Gabbard, *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna*, dz. cyt., s. 5.

²⁶⁸ Zob. M. Kożuch, *Chrześcijańska formacja indywidualna*, dz. cyt., s. 114.

zachowania, ale także na poziomie wewnętrznym – poprzez uzyskanie wewnętrznej wolności. Przez coraz większe odkrywanie siebie człowiek może wprowadzać powyższe treści w relacje z drugim członkiem i w relacje z Bogiem. Dlatego też odkrywanie treści antropologicznych dzięki kolokwiom daje okazję do włączenia tych treści w świat relacji międzyosobowych i duchowych²⁶⁹.

Kolokwia mają za zadanie doprowadzić do wglądu w swoje życie i do uzyskania możliwości budowania nowego sposobu myślenia i działania. Wgląd ma charakter dwojaki: intelektualny i emocjonalny. Ten pierwszy zakłada element poznawczy, to znaczy, iż przeżycie doświadczone wcześniej (np. w dzieciństwie) nie powraca. Samo jednak przypomnienie sobie czegokolwiek nie jest wglądem, potrzeba bowiem, aby określona dawna sytuacja wykrystalizowała się wokół konkretnej myśli lub wyobrażenia, ujmujących i przechowujących treść materiału, dostępną teraz świadomości²⁷⁰.

Stopniowe uzyskiwanie wglądu, zwłaszcza emocjonalnego, pozwala na coraz lepsze odczuwanie i rozumienie swoich problemów. Analiza mechanizmów adaptacyjno-obronnych pozwala na rozpatrzenie sposobów wchodzenia w relacje z drugim człowiekiem i światem otaczającym osobę. Wgląd emocjonalny prowadzi do wzmocnienia swojego *ja* tak, aby świat pojawiających się uczuć nie wpływał na podejmowane decyzje i postawy osoby²⁷¹. Nowe możliwości wzrostu polegają na tym, iż osoba może, będąc bardziej świadomą, integrować wszystkie aspekty swojej osobowości, historii życia, relacji itp. Stopniowo też zyskuje ona możliwość zaakceptowania i zintegrowania odsłaniających się nieświadomych części jej osobowości. Dzięki temu w mniejszym stopniu musi ona tworzyć obronny obraz

²⁶⁹ Zob. L.M. Rulla, *Grazia e realizzazione di sé*, dz. cyt., s. 446-447.

²⁷⁰ Zob. B. Killingmo, *Psychoanalityczna metoda leczenia*, dz. cyt., s. 146. Poznawczy wgląd polega głównie na sprawności procesów myślenia i rozgrywa się zazwyczaj w obszarze świadomości aktualnej i potencjalnej, które zawierają treści niewyparte. Jednak przypomnienie samych faktów, a nawet ich zrozumienie bez towarzyszących im emocji nie jest wystarczające do zmiany struktur osobowości. Zob. M. Nieniewska, A. Kokoszka, *Psychoanalityczna psychoterapia wglądowa*, w: *Wprowadzenie do psychoterapii*, dz. cyt., s. 90-91. Por. M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiiów wzrostu*, dz. cyt., s. 152. Wgląd emocjonalny związany jest z doświadczeniem, z przeżywaniem. Różni się od poprzedniego tym, iż wgląd intelektualny pomaga człowiekowi dowiedzieć się, co myśleć o danym zjawisku. Natomiast wgląd emocjonalny polega na konkretnym doświadczeniu danego zjawiska. Daje to podstawy, aby móc coś z tym doświadczeniem zrobić. Zob. B. Killingmo, *Psychoanalityczna metoda leczenia*, dz. cyt., s. 146. Por. M. Kożuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiiów wzrostu*, dz. cyt., s. 152. Opisowo przedstawił to G.O. Gabbard: „Pamięć deklaratywna dotyczy faktów lub wiedzy ogólnej, natomiast pamięć proceduralna dotyczy umiejętności. Pamięć każdego typu może być jawna albo ukryta, co odnosi się do sposobu jej wydobywania – to znaczy do tego, czy występuje jej świadomość. Pamiętanie nazwiska nauczyciela ze szkoły podstawowej jest przykładem jawnej pamięci deklaratywnej, ponieważ możemy je sobie łatwo przypomnieć, po prostu przekierowując uwagę. Natomiast jeżeli piosenka usłyszana w radiu wywołuje w kimś łzy, a osoba ta nie ma pojęcia dlaczego, to bardzo możliwe, że jest to skutek ukrytej pamięci deklaratywnej. Innymi słowy, jakieś zdarzenie związane z tą piosenką – być może rozstanie z bliską osobą – bardzo silnie skojarzyło się jej z tą piosenką, jednak nie potrafi sobie przypomnieć świadomie, jaki był dokładnie związek między tym zdarzeniem a piosenką. Eksploracja terapeutyczna może jednak pomóc odnaleźć ten związek” (G.O. Gabbard, *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna*, dz. cyt., s. 9).

²⁷¹ Zob. M. Kożuch, *Chrześcijańska formacja indywidualna*, dz. cyt., s. 181.

siebie²⁷². Wgląd w siebie i poznanie swoich mechanizmów obronnych są podstawą do tworzenia nowego sposobu funkcjonowania, opartego na obiektywnych wartościach, które jako zinternalizowane są motywem podstawowym wyborów i działania człowieka. Dojrzałość w drugim wymiarze, czyli wolność od konfliktów nieświadomych, jest momentem, w którym człowiek może poszukiwać głębokiego i prawdziwego zjednoczenia z Bogiem, gdyż staje się zdolny do transcendencji teocentrycznej w swoim życiu²⁷³. Jest to związane bezpośrednio z faktem, iż w momencie, gdy wzrasta w człowieku poziom wolności efektywnej, rzeczywistej, jest on zdolny do postrzegania siebie i swojego powołania w sposób bardziej obiektywny, czyli w oparciu nie o potrzeby, ale ideały obiektywne. Efektem tego jest zdolność do integrowania, zinternalizowania ideałów obiektywnych. Jest to proces, który postępuje stopniowo, który obejmuje też pod wpływem wolności coraz większe obszary życia człowieka²⁷⁴.

Dojrzałość tak pojęta jest to zatem głęboka forma permanentnego nawrócenia, która pozwala człowiekowi na proces transcendencji w kierunku życia tym, czym żył Jezus Chrystus. Innymi słowy, na miejsce potrzeb psychicznych i ich zaspokajania może teraz wejść pragnienie realizacji powołania i budowania Królestwa Bożego. Kolokwia wzrostu zatem dotyczą wewnętrznej dynamiki osoby, tak aby mogła ona żyć wartościami. Chodzi tutaj o taki rodzaj zmiany, by autentyczniej przyjmować wartości ewangeliczne, by przyjmować je jako swoje i według nich żyć²⁷⁵.

Każda rodzina, żyjąc w społeczeństwie, decyduje o jego przyszłości. Przede wszystkim czyni to, kształtując tożsamość swoich członków. Proces jej budowania dokonuje się poprzez wychowanie i współdziałanie w realizacji wspólnego dzieła. Podstawowym zaś źródłem tego procesu jest miłość, która powinna obejmować wszystkie aspekty życia rodzinnego. Miłość w rodzinie jest formą transcendencji, czyli działaniem dla dobra innych osób. Miłość w rodzinie bowiem ma przede wszystkim służyć i stwarzać każdemu przestrzeń do prawidłowego rozwoju i dojrzewania²⁷⁶.

Dobro wspólne nie jest własnością żadnej ze stron i nie może być rozumiane jako przywilej jednostki. Wszyscy bowiem muszą uczestniczyć w tworzeniu dobra wspólnego, a więc przekraczać osobiste korzyści na jego rzecz. Przypomina o tym papież Jan Paweł II w encyklice *Familiaris consortio*: „Skoro rodzina chrześcijańska jest wspólnotą, której więzy zostały odnowione przez Chrystusa przez wiarę i sakramenty,

²⁷² Zob. P.A. Dewald, *Psychotherapy. A Dynamic Approach*, New York 1971, s. 246-247. Trzeba tutaj także dodać, iż sam jednorazowy wkład, także emocjonalny, nie oznacza procesu zmiany. Potrzebny jest proces przepracowania, który polega na wielokrotnym interpretowaniu tego samego oporu pojawiającego się w różnym czasie i warunkach. Polega to na analizowaniu wiele razy tych samych treści i mechanizmów. Właśnie ta praca najbardziej zmienia człowieka i jest bardziej efektywna niż wszelkie formy sugestii i zachęty. Zob. tamże, s. 247-250. Por. M. Nieniewska, A. Kokoszka, *Psychoanalityczna psychoterapia wglądowa*, dz. cyt., s. 93.

²⁷³ Zob. L.M. Rulla, *Grazia e realizzazione di sé*, dz. cyt., s. 449.

²⁷⁴ Zob. tamże, s. 451-452.

²⁷⁵ Zob. M. Koźuch, *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, dz. cyt., s. 155.

²⁷⁶ Zob. T. Kukołowicz, *Rodzina wychowuje*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 165.

jej udział w posłannictwie Kościoła winien dokonywać się na sposób wspólnotowy: a więc wspólnie, małżonkowie jako para, rodzice i dzieci jako rodzina winni przeżywać swoją służbę dla Kościoła i dla świata. Powinni być w wierze jako «jeden duch i jedno serce», poprzez ożywiającego ich ducha apostołskiego i poprzez współpracę, która włącza ich w dzieło służenia wspólnocie kościelnej i obywatelskiej²⁷⁷.

Dlatego też tak istotne jest doświadczenie integracyjne, doświadczanie jedności siebie. Doświadczenie jednoczące lub scalające polega na tym, iż człowiek jest pewnego rodzaju zróżnicowaną jednością. Życie jednostki zawiera trzy poziomy: fizjologiczny, psychospołeczny oraz duchowy. Z jednej strony każdy akt ludzki jest rozpoczynany na określonym poziomie jednostkowym, ale potem (z drugiej strony) pozostałe dwa poziomy są niejako w ten akt włączane. Innymi słowy, stymulacja na jednym poziomie powinna być zintegrowana, połączona z pozostałymi poziomami poprzez spójność internalizującą z jednolitym systemem wartości²⁷⁸. Integracja wymiaru duchowego i psychologicznego powinna uwzględniać element nieświadomości. Jest on bowiem istotny, gdy bierzemy pod uwagę wolność i zdolność do podejmowania dojrzałych decyzji, do dojrzałego rozeznawania²⁷⁹. Dlatego też, jak wskazaliśmy, jedność życia nosi nazwę „spójności wewnętrznej”, która to spójność jest nieodzownym warunkiem dojrzałej egzystencji ludzkiej. Oznacza ona wewnętrzną harmonię strukturalną dynamizmów strukturalnych (serca, umysłu i woli) oraz zgodność w obrębie treści strukturalnych (potrzeb, zachowań i wartości). Ta wewnętrzna zgodność jest fundamentem miłości, która potrafi kochać całym sercem, całym umysłem i ze wszystkich swoich sił. Z tej to wewnętrznej jedności dynamicznej wynikają istotne konsekwencje dla rozumienia jedynej miłości. Najważniejsza to zdolność do internalizacji, czyli uwewnętrznienia wartości, w tym miłości do Boga i do współmałżonka. Życie człowieka spójnego staje się bardziej intensywne i ożywione, przeżywane w sposób bardziej dynamiczny. Jest ono skoncentrowane na najbardziej ukochanym i pożądanym przez jednostkę obiekcie²⁸⁰. Prowadzi to do szukania miłości Boga i drugiego człowieka w procesie wzajemnego obdarowywania się²⁸¹.

Miłość dojrzała byłaby czymś utopijnym, nierealistycznym, jeśli nie była połączona z relacją z drugim człowiekiem, jeśli nie byłaby to relacja transcendentna do ty: „Potem Pan Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam [...]»” (Rdz 2,18). Relacja miłości jest zatem czymś wzajemnym, daje więc, ale również potrafi przyjmować. Dlatego też dojrzała miłość siebie zakłada zdolność do dojrzałej

²⁷⁷ FC 50.

²⁷⁸ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 168.

²⁷⁹ Zob. tamże, s. 153.

²⁸⁰ Zob. A. Cencini, *Będziesz miłował Pana, Boga swego. Psychologia spotkania z Bogiem*, dz. cyt., s. 153-154.

²⁸¹ K. Wojaczek twierdzi, że istnieje ścisły związek i dwustronna zależność pomiędzy kształtowaniem się małżeństwa jako procesu wzajemnego obdarowywania a jakością relacji z Bogiem. Ok. 80% badanych studentów studium rodziny z Poznania, Lublina i Krakowa twierdziło, iż wzajemne współżycie, bliskość współmałżonka zbliża ich do Boga. Zob. K. Wojaczek, *Małżeństwo*, dz. cyt., s. 55. Autor jednak zaznacza, że osobnym zagadnieniem pozostaje fakt, iż nie każde współżycie jest wyrazem miłości małżeńskiej i jako takie wyrazem miłości Boga. Ta kwestia wymaga, według Wojaczka, pogłębionej refleksji. Zob. tamże, s. 56.

zależności od drugiego człowieka. Polega ona na pragnieniu i otrzymywaniu miłości drugiego, która to miłość nie jest traktowana jako coś upokarzającego lub niezasłużonego. Dojrzała miłość pozostaje zatem elastyczna, czyli nie domaga się natychmiastowego otrzymywania, ale może używać – w sposób nieobronny – potrzeby bliskości, współpracy. Przyjmowanie daru, miłości od drugiego człowieka jest powiązane z dojrzałością *ja*. W przeciwnym razie życie człowieka upływa w izolacji, gdyż uzależnienie się od drugiego budzi lęk, ponieważ jest wynikiem świadomej zazdrości, a zarazem wdzięczności za tę zależność. Zatem uzależnienie od drugiej osoby pod wpływem lęku ustępuje miejsca fałszywym roszczeniom i frustracjom, a gdy te roszczenia nie są zaspokajane, rodzi się poczucie żalu, które trudno usunąć w chwilach intymności²⁸².

Rodzina jest szczególną przestrzenią, w której dokonuje się swoistego rodzaju przejście od myślenia egoistycznego do myślenia społecznego, wspólnotowego. Jak pisze papież Franciszek: „Rodzina jest środowiskiem podstawowej socjalizacji, ponieważ jest pierwszym miejscem, gdzie uczymy się stawać wobec innych, wysłuchiwać się nawzajem, dzielić się, wspierać, szanować, pomagać, żyć jedni z drugimi”²⁸³. Przekraczanie siebie dokonuje się w perspektywie codzienności poprzez codzienne obowiązki i spotkania z drugim człowiekiem w bliskości i zależności. Rodzina zatem jest wspólnotą, w której jeden spieszy drugiemu na pomoc wielokrotnie i na różne sposoby.

To samo dotyczy relacji intymnych małżonków, które są wyzwaniem dla nich w kontekście podejmowania kolejnego, już pogłębionego wyboru. Współmałżonek jest towarzyszem życia, który idzie razem z drugim przez całe ich życie i wie o nim wszystko. Miłość, jaką małżonkowie wzajemnie sobie przyrzekają, musi wyrastać ponad wszelkie emocje, uczucia czy stany ducha, chociaż może je zawierać. Jest to głębsza miłość, która pochodzi z decyzji serca, obejmując całą egzystencję²⁸⁴.

Istotną zatem konsekwencją pozostaje fakt, iż miłość jest postawą transcendentną, która obejmuje sobą uczucia, pragnienia itp., ale nie można jej z nimi utożsamiać.

²⁸² Zob. O.F. Kernberg, *Związki miłosne*, dz. cyt., s 173.

²⁸³ AL 276.

²⁸⁴ Zob. tamże, nr 163.

ZAKOŃCZENIE

Punktem wyjścia niniejszej pracy było pojęcie transcendencji. Jest to termin, który można rozumieć w rozmaity sposób. Transcendencja jest wyróżniającą cechą człowieka dojrzałego, pozbawionego patologii. Jest to bowiem zdolność do myślenia abstrakcyjnego, używania symboli, oceny sytuacji, w której bierze się pod uwagę nie tylko aktualny czas i przestrzeń, ale także ujmuje rzeczywistość w kategoriach możliwości¹. Zdolność do transcendencji jest określana przez wiele zachowań. Jednym z nich pozostaje umiejętność do wychodzenia poza wymiar aktualnej sytuacji, w jakiej jednostka się znajduje. Wyraża się to wprowadzaniem odległej przeszłości i nadchodzącej przyszłości w konkretną sytuację teraźniejszą, w aktualną egzystencję². Człowiek jest bytem, który pragnie określić swoją egzystencję, zrozumieć, kim jest. Jednak jako taki nie może stanowić podstawy do pojmowania samego siebie. Dlatego konieczne jest wyjście poza ludzki byt i skierowanie się ku czemuś lub komuś, kto przekracza człowieka. Sprawia to, że ludzką egzystencję możemy zrozumieć jedynie na gruncie transcendencji, czyli przekraczania. Rodzi się ona nie tyle z wiedzy, ile z faktu uświadomienia sobie niepełności świata, ograniczoności człowieka, trudności w ustaleniu porządku itp.³

Transcendencja nabiera jeszcze jednego, najbardziej nas interesującego znaczenia – z powodu kluczowej funkcji w pracach L.M. Rulli i jego współpracowników. Transcendencja jest tu rozumiana jako wszelakiego rodzaju przekraczanie, ale także przewyższenie. Jak wskazuje J. de Finance, pragnienie znalezienia siebie i sensu siebie poza własnym horyzontem nie jest działaniem, które zaczyna się w człowieku. On bowiem odnajduje swe korzenie w Bogu jako swoim Stwórcy (zob. Rdz 1,26-28). Pragnienie przekraczania bierze początek w relacji z Bogiem. Transcendencja pozostaje zatem owocem tego, iż w każdym człowieku jest pierwiastek Bytu Absolutnego, wartości nieskończonej, która stanowi źródło wszelkiego chcenia i pragnienia⁴.

¹ Zob. G.O. Gabbard, *Psychiatria psychodynamiczna w praktyce klinicznej*, dz. cyt., s. 347. Np. Kurt Goldstein wykazywał w swoich pracach neurobiologiczne podstawy myślenia abstrakcyjnego. Badał on ludzi z obrażeniami mózgu i zauważył, że utracili oni zdolność do abstrahowania czy do myślenia w kategoriach możliwości. Badani byli przywiązani do konkretnej sytuacji, w jakiej się znajdowali. Zob. tamże; U. Krupa, *Neurony lustrzane w ludzkim mózgu w kontekście przywiązania i relacji z matką*, w: *Współczesne zagrożenia dla zdrowia, życia i rodziny w dokumentach Parlamentu Europejskiego*, red. U. Krupa, Szczecinek 2019, s. 69-78.

² Zob. R. May, *O istocie człowieka*, dz. cyt., s. 183.

³ Zob. K. Jaspers, *Co to jest Transcendencja?*, „W Drodze” 6 (1978), nr 2, s. 29-30.

⁴ Zob. J. de Finance, *A tu per tu con l'altro*, dz. cyt., s. 327. Jak podkreśla J. de Finance, nakierowanie na jakiś ideał nie byłoby możliwe i nie miałoby żadnego znaczenia, gdyby nie obecność przyciągającego i inspirującego Absolutu, Ideału, jakim jest sam Bóg. Tylko bowiem Stworzyciel może nazwać prawdziwe ja człowieka. Obecność Innego według J. de Finance'a wzbudza w każdym potrzebę poszukiwania Go poza sobą. Zob. J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Roma 1962, s. 191. Podaję za:

Taki sposób rozumienia transcendencji był kluczem dla L.M. Rulli do zrozumienia człowieka w jego powołaniu pojmowanym jako dar od Boga. Osoba ludzka zostaje powołana do ciągłego rozwoju i doskonalenia się. Rozwój osobisty zaś jest określany przez Kościół jako doskonalenie przez człowieka jego działania, które powinno stawać się coraz bardziej rozumne i wolne. Jednocześnie człowiek winien pamiętać, iż powołanie jest nie jego dziełem, ale odpowiedzią na Boże wezwanie. Toteż wydaje się konieczne doskonalenie się na drodze coraz pełniejszej integracji. Dlatego także, jak podkreśla Sobór Watykański II, rozwój i doskonalenie się w sferze popędowej nie polegają na całkowitym i bezkrytycznym zaspokajaniu ich, ale na coraz bardziej świadomym, rozumnym zintegrowaniu ich ze swoim powołaniem chrześcijańskim. Na tej drodze człowiek wierzący odbudowuje i ugruntowuje z pomocą łaski Bożej harmonię wewnętrzną zakłóconą przez grzech⁵.

L.M. Rulla i jego współpracownicy byli świadomi licznych ograniczeń, jakich człowiek może doświadczać na drodze swojego powołania, w szczególności zaś na drodze powołania kapłańskiego. Dlatego też sposób patrzenia na formy realizacji powołania obejmuje zarówno potrzeby człowieka, jak i jego wartości. Również dlatego w antropologii powołania chrześcijańskiego istotną rolę odgrywa sposób przeżywania, odkrywania i rozumienia własnych potrzeb jednostki, emocji, które są często uwarunkowane osobistą historią życia. Ponadto potrzeby, jak wskazywaliśmy w naszej pracy, można rozpatrywać w pewnej opozycji do wartości. Między jednymi a drugimi, według wspomnianej teorii, istnieje różnica jakościowa, a nie ilościowa, podobnie jak między wartościami a emocjami. W związku z tym L.M. Rulla wskazywał na pewnego rodzaju dychotomię w rozważaniach na temat człowieka z punktu widzenia teologicznego i psychologicznego. Uważał on, że teologia koncentruje się przede wszystkim na dojrzałej postawie człowieka i odwołuje się do konieczności podejmowania przemyślanych decyzji, nie biorąc pod uwagę aspektów rozwojowych i związanych z tym ograniczeń. Psychologia natomiast zazwyczaj skupia się na potrzebach człowieka i jego rozwoju, nie uwzględniając wartości, ideałów i konieczności dążenia do czegoś więcej niż tylko własna satysfakcja jednostki⁶.

W ten sposób L.M. Rulla stworzył nową wersję dojrzałości osobowej i powołaniowej, która wyraża się w doświadczeniu i właściwym przeżywaniu napięcia, czyli tzw. dialektyki podstawowej. Jest ona spowodowana zmaganiem pomiędzy tym, czego człowiek pragnie, czasami nieświadomie, a ideałami, do których dąży. Powyższy

L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 140. Por. J. de Finance, *A tu per tu con l'altro*, dz. cyt., s. 329-330.

⁵ Zob. KDK 13. Por. S. Smoleński, *Osoba ludzka, jej godność i rozwój*, dz. cyt., s. 25. Por. też: „Każde powołanie, zarówno małżeńskie, jak i kapłańskie, jest sytuacją egzystencjalną, która otwiera niezliczone ścieżki i możliwości rozwoju człowieka. Każda sytuacja jest wezwaniem i wyzwaniem dla osoby zaangażowanej w relacje np. małżeńskie. Jest to wezwanie, aby realizować swoje powołanie zgodnie z wolą Boga, które jednocześnie jest wezwaniem do transcendencji, tzn. do przekroczenia tego, co człowiek już zna, tak aby znaleźć nowe, lepsze i bardziej kreatywne rozwiązanie swojej sytuacji” (A. van Kaam, *Religion and Personality*, dz. cyt., s. 12 [tłum. własne]).

⁶ Zob. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, dz. cyt., s. 35-43. Podaję za: L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 126.

stan jest nieunikniony u osób normalnych, nie mających problemów natury psychicznej, nie wymagających interwencji psychologicznej czy psychiatrycznej. Oznacza to, że każdy człowiek, realizując swoje powołanie, będzie nieustannie w większym lub mniejszym stopniu doświadczał wewnętrznych napięć. Dojrzałość zatem polegać będzie na akceptowaniu i zrozumieniu przez człowieka jego dialektyki, co z kolei wywiera wpływ na przeżywanie siebie, ale także na relację z drugą osobą oraz relację z Bogiem. Stanowi to zasadniczy i fundamentalny kierunek zaproponowany w antropologii powołania chrześcijańskiego, który ma swój początek w jednostce i jej integracji.

Podstawowa dialektyka wyraża się także w napięciu, właściwie w różnym stopniu napięcia, jakie osoba przeżywa w odniesieniu do zdolności rezygnacji. Ten stan L.M. Rulla określa jako emocjonalny stan obawy lub niepokoju, który ma wpływ na zachowanie i samopoczucie jednostki. Owo napięcie subiektywnie powstaje w konsekwencji braku zaspokojenia jej aktualnych potrzeb, natomiast samo w sobie nie powoduje postawy obronnej czy defensywnej. Napięcie odnoszące się do zdolności rezygnacji jest efektem dwóch działających w człowieku dojrzałym sił, oceny emocjonalnej i oceny racjonalnej. Ten wewnętrzny konflikt nie wpływa ujemnie na zdolności jednostki do osiągania celów, lecz – przeciwnie – może być wykorzystany jako siła służąca do wzrostu i rozwoju. Ponadto jest niezwykle istotne, aby osoba potrafiła przeżywać i wytrzymać doświadczane w sobie napięcie. Osoby niespójne bowiem czynią wszystko w celu zredukowania napięcia, ich reakcje są obronne, aby uniknąć zbytniego napięcia. Tolerancja napięcia powoduje natomiast zdolność do podejmowania decyzji na rzecz dobra obiektywnego, a nie pozornego⁷.

Zdolność do rezygnacji ze swoich pragnień jest uwarunkowana nastawieniem na wartości. Przy czym wartości są tutaj rozumiane jako wrodzone tendencje do realizowania określonego dobra. Oznacza to, według L.M. Rulli, że człowiek jest ontologicznie wezwany do transcendencji, co stanowi zasadę przyjętą *a priori*, która wynika z założeń religijnych i filozoficznych.

Założenie religijne jest uwarunkowane rozumieniem powołania jako daru od Boga i jako dążenia człowieka do znalezienia drogi do swojego Stwórcy. Opierając się na tekście Listu św. Pawła do Koryntian, Rulla stawia tezę, że św. Paweł koncentruje się na realizacji miłości, a nie na wypełnianiu prawa. Realizacja miłości nie stanowi wypełnienia prawa, ale centrum dynamiczne motywacji chrześcijanina. Jest to powołanie do miłości, której źródłem pozostaje sam Bóg, a więc miłości teocentrycznej. L.M. Rulla wskazuje, że miłość Boga do nas jest dla człowieka wierzącego modelem naszej miłości do drugiego człowieka, np. „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36); „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 13,34). Nasza miłość do drugiego człowieka stanowi utrwalenie i pochodną naszej miłości do Boga. Bóg jest źródłem miłości człowieka do drugiego człowieka. Dlatego Rulla stwierdza, że każda relacja braterska, przyjacielska, relacja miłości ma wymiar horyzontalny, a także wertykalny, który to wymiar jednoczy człowieka z Bogiem. Miłość człowieka sama w sobie nie jest bowiem cnotą moralną,

⁷ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 143-147.

która porządkuje i reguluje stosunki międzyludzkie. Dlatego chrześcijanin jest powołany do miłości caritas, czyli agape, która wzywa go do transcendencji w miłości teocentrycznej⁸.

Założenie filozoficzne odnośnie do ukierunkowania człowieka na transcendencję jest oparte na dogłębnym studium myśli B. Lonergana. Jak wskazaliśmy, ów teolog kanadyjski stosuje w swojej antropologii metodę transcendentalną, która zakłada, iż jednostka posiada świadomość swojego działania lub tego, co się w niej dzieje. Jest to niejako metoda *a posteriori*, która bazuje na doświadczeniu, na tym, co zostało dokonane i doświadczone przez jednostkę. Tak rozumiana metoda transcendentalna nie prowadzi do znalezienia rozwiązań korzystnych w poszczególnych obszarach zainteresowań, zależnych często od uwarunkowań kulturowych. Poszukuje ona raczej tego, co było, *a priori*, przy czym B. Lonergan wyjaśnia pojęcie *a priori* jako coś, co jest pomiędzy tym, czego szukamy, a tym, czego jeszcze nie poznaliśmy. Metoda transcendentalna wykorzystuje cztery kategorie operacji: doświadczenie, rozumienie, ocenę, decyzyjność – będące czynnościami służącymi do zrozumienia rzeczywistości jako całości. Innymi słowy, B. Lonergan wskazuje, że zazwyczaj człowiek koncentruje się na konkretnym obiekcie poznania, nie dostrzegając wielu aspektów otaczającej go rzeczywistości. W metodzie transcendentalnej osoba powinna rozszerzyć swoje zainteresowanie, nie tylko koncentrując się na obiekcie poznania, ale także na intencji, pragnieniu poznającego. Inaczej mówiąc, autorowi chodzi nie tyle o zatrzymanie się na konkret-nym przypadku i zdarzeniu, ile raczej o zaobserwowanie, zrozumienie, ocenę, jakie miejsce dany obiekt zajmuje w doświadczeniu człowieka⁹.

W ten sposób, działając za pomocą powyższych czterech operacji, człowiek realizuje autotranscendencję. Pierwsze trzy kategorie (doświadczenie, rozumienie i ocena) należą do kategorii poznawania, natomiast decyzja jest powiązana z działaniem. Człowiek, przechodząc z jednego poziomu na kolejny, transcenduje poprzedni. Dzięki temu właśnie może poszerzać swoje pole świadomości. Samoświadomość jest fundamentem, w którym osoba manifestuje własną specyficzną i osobistą obiektywizację, tzn. osoba jest przedmiotem poznania. Jednocześnie osoba żyje w subiektywnym świecie swoich pragnień, marzeń itp. Innymi słowy, człowiek w swej świadomości dokonuje subiektywizacji obiektu, przedmiotu poznania¹⁰.

Istotnym elementem ograniczającym wyżej wspomnianą świadomość i utrudniającym proces transcendencji jest wpływ nieświadomości. Procesy nieświadome, jak wskazywaliśmy, odgrywają bowiem zasadniczą rolę w rozumieniu funkcjonowania człowieka i realizacji jego chrześcijańskiego powołania. W swojej teorii L.M. Rulla opisuje szczegółowo dynamikę działania obronnego, które utrudnia transcendencję. Podkreśla on, iż istotne jest zrozumienie i pokazanie dynamiki, jaka kryje się za działaniami jednostki. Gratyfikowanie swoich potrzeb jest bowiem często czynnością powtarzalną i bezrefleksyjną. Stanowi też czasem postawę obronną. Jednakże jest to

⁸ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 234-236.

⁹ Zob. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, dz. cyt., s. 14-15.

¹⁰ Zob. K. Wojtyła, *The Acting Person*, dz. cyt., s. 36.

proces przeważnie nieświadomy, który powoduje, iż osoba powtarza pewne gratyfikacje, nie będąc ich świadomą, i rozgrywa je w rzeczywistości zewnętrznej, np. w relacjach¹¹.

Dlatego dopiero dokładny opis dynamiki człowieka pozwala zrozumieć proces i stopniowość wchodzenia w transcendencję. Realizuje się ona bowiem w życiu człowieka w trzech rozdzielnych fazach. Pierwsza to faza poznania, kiedy człowiek zadaje sobie pytania i szuka odpowiedzi poza sobą w kwestii zrozumienia i rozeznania powołania. Jest to transcendencja poznawcza. Druga faza to faza moralna, kiedy osoba poznaje dobro i szuka go poza sobą. Pragnie ona w ten sposób znaleźć dobro prawdziwe, a nie pozorne. Antropologia powołania chrześcijańskiego przez dobro pozorne rozumie szukanie samego siebie i zaspokajanie własnych potrzeb, przy czym to poszukiwanie jest często realizowaniem nieświadomych potrzeb. Samorealizacja stanowi też pewnego rodzaju przeciwieństwo walki, zmagania, które jest cechą immanentną transcendencji. Jeśli bowiem w centrum człowiek stawia *ja* i swoje potrzeby i rozumie *ja* jako kreatora rzeczywistości, wówczas rezygnuje z odkrywania rzeczywistości obiektywnej. Istotną rolę zaczyna odgrywać nie tyle zmaganie i walka, innymi słowy, napięcie, ile uspokojenie, homeostaza. Dlatego konsekwencją jest odejście od rzeczywistości obiektywnej na rzecz subiektywnej. Pierwszorzędne okazuje się dochodzenie do własnej prawdy. Prawda obiektywna i wartości stają się wówczas wytworami wyobraźni, a nie konkretną rzeczywistością, która pobudza do transcendencji¹².

Poszukiwanie dobra prawdziwego, a nie pozornego jest otwarciem się osoby na zdolność do szukania miłości, którą można rozumieć trojako: miłość dóbr materialnych lub wymiernych, miłość dóbr ogólnoludzkich i miłość samego Boga. To rozróżnienie ma bardzo istotne znaczenie dla rozwoju człowieka i jego zdolności do budowania relacji, w tym także małżeńskich. Jak wskazywaliśmy, zdolność do transcendencji jest procesem, który zaczyna się od najwcześniejszych faz rozwojowych człowieka i trwa nieprzerwanie przez całe życie. Zdolność szukania prawdziwego dobra i dojrzałej miłości zależy od dojrzałości osobistej człowieka wyrażającej się w integracji, spójności elementów jego egzystencji (jak historia życia, wydarzenia, potrzeby, wartości itp.). Antropologia powołania chrześcijańskiego ujmuje bowiem człowieka jako całość i jako jedność, chociaż złożoną z różnych aspektów. Niezależnie, czy rozpatrujemy elementy świadome czy nieświadome, funkcje somatyczne czy psychiczne, L.M. Rulla i jego współpracownicy poszukiwali sposobu zintegrowania tych sił w człowieku jako całości. Owa integracja jest skupiona przede wszystkim wokół czynności dotyczących

¹¹ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 153. Por. „Obecność motywacji nieświadomej wywołuje rozłam pomiędzy rzeczywistością intrapsychiczną a jej spostrzeganiem przez osobę, pomiędzy tym, co się rzeczywiście w niej dzieje, a tym, co osoba myśli, że się w niej dzieje” (A. Cencini, A. Manenti, *Psychologia a formacja*, dz. cyt., s. 214).

¹² Zob. W.K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie*, dz. cyt., s. 53-54.

rozeznawania i decydowania. Te dwie rzeczywistości bowiem wskazują, na ile człowiek jest zintegrowany jako osobowość¹³.

Dlatego też antropologia powołania chrześcijańskiego kładzie tak mocny nacisk na osobistą formację i indywidualne towarzyszenie każdemu powołanemu. Założeniem bowiem jest to, iż świat wewnętrzny (intrapsychiczny) odzwierciedla się w rzeczywistości międzyosobowej (interpsychicznej) jednostki. Tego rodzaju nacisk daje możliwość wypracowania bardzo osobistego i niepowtarzalnego ujęcia wzrostu i rozwoju każdego człowieka. Model autotranscendencji zakłada możliwość działania psychopedagogicznego, które umożliwiłoby wzrost każdemu człowiekowi. Jest to formuła pracy przeznaczona dla każdego człowieka, który nie prezentuje cech patologii wymagającej jakiejś formy terapii. Głównym celem tego rodzaju interwencji jest wzrost w wolności, który pozwoliłby na uzyskanie większej zdolności do kochania Boga i drugiego człowieka. Ten sposób pojmowania antropologii zakłada zatem cel ostateczny i finalny życia każdego człowieka. Dlatego też chodzi o możliwie jak największe poszerzenie wolności od wpływów nieświadomych konfliktów w celu wypracowania potencjalnie dużej przestrzeni do autotranscendencji teocentrycznej w realizacji powołania, także małżeńskiego¹⁴. Ze względu na ten rodzaj antropologii, zakładający fundamentalne znaczenie chrześcijańskiej wizji człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, L.M. Rulla i jego współpracownicy wprowadzili kolokwia wzrostu. Głównym celem tej formy pracy jest poszerzenie obszaru wolności od wpływów nieświadomych, tak aby umożliwić internalizację wartości transcendentnych, uzyskać świadomościowy i wolny stosunek do wartości naturalnych¹⁵. W tej postudzie (podobnie jak i w kierownictwie duchowym) istotnym elementem jest nadanie osobie pewnego ukierunkowania. Chodzi o doprowadzanie do doświadczenia Boga i człowieka w wierze, miłości i nadziei chrześcijańskiej. Doświadczenie wiary w tym przypadku jest podstawą do realizowania powołania do miłości, spełnianego w kapłaństwie, małżeństwie itp. Kolokwia wzrostu i kierownictwo duchowe mają pomóc w realizacji transcendencji teocentrycznej. Aby tak mogło się stać, osoba musi szukać autonomii zamiast bezpieczeństwa, odpowiedzialności zamiast zależności, zdolności do ryzyka zamiast gwarancji spokoju, prawdziwej zmiany zamiast zaspokojenia swojej ciekawości¹⁶.

¹³ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 103. Jak podkreśla K. Wojtyła, chociaż człowiek posiada strukturę racjonalno-intencjonalną, nie może zostać zredukowany tylko do działania intencjonalnego i racjonalnego. Osobowość człowieka jest bowiem złożona i zakłada wzajemność różnych dynamizmów oddziaływających na siebie. Innymi słowy, musi ona być widziana i rozumiana jako coś bardziej złożonego niż tylko świadomość. Zob. K. Wojtyła, *The Intentional Act and the Human Act. That Is, Act and Experience*, „*Analecta Husserliana*” 5 (1976), s. 269-270.

¹⁴ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 323-324.

¹⁵ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt. s. 360.

¹⁶ Zob. A. Manenti, *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, dz. cyt., s. 279-280. Por. W. Jankowski, *Kierownictwo duchowe w duszpasterstwie rodzin*, dz. cyt., s. 114.

Na takiej drodze dopiero osoba spójna tożsamościowo może poszukiwać w sposób dojrzały miłości. Poszukiwanie miłości w wymiarach doczesności, wartości ogólnoludzkich i wartości religijnych ma wymiar egocentryczny, filantropijny i teocentryczny. Każda z powyższych transcendencji pozostaje ukierunkowana na określony cel i stąd inny jest sposób transcendowania. Różne formy transcendencji są bowiem uwarunkowane punktem odniesienia, celem, jaki podmiot stawia sobie do osiągnięcia. Jak to wskazywaliśmy, autotranscendencja egocentryczna oraz filantropijna posiadają pewne elementy pozytywne. Człowiek bowiem jest powołany do rozwoju, a ten odbywa się od pewnego punktu życia jednostki tylko poprzez świadome zaangażowanie. Z jednej strony powołanie jest darem od Boga, ale od człowieka zależy poznanie i ukierunkowanie swojego powołania, nauczenie się i odczytywanie znaków czasu ukrytych w każdej sytuacji. Innymi słowy, wszystko, co człowiek przeżywa, może przyczynić się do jego rozwoju. Warunkiem jednak jest podjęcie refleksji nad przeżywanymi sytuacjami. Prowadzi to w konsekwencji do stawiania pytań i aktywnego szukania na nie odpowiedzi¹⁷. Chodzi zatem w tym przypadku o zaangażowanie jako warunek istotny dla rozwoju człowieka, o potraktowanie rozwoju jako zadania, które będzie realizowane pomimo oporu i trudności. Wszystko po to, aby osiągnąć jakiś cel życiowy i nie „pozwoić się nieść fali kolejno nadchodzących wrażeń zmysłowych lub wielości przyjmowanych bez wyboru i biernie treści intelektualnych, łudzących perspektywą rozwoju z powodu swej «nowości» i atrakcyjności”¹⁸. Ten sposób rozumienia transcendencji jako przekraczania siebie nie jest obcy także antropologii powołania chrześcijańskiego.

Według L.M. Rulli i jego współpracowników z punktu widzenia antropologicznego jest konieczne, aby podążając za Chrystusem, znać swoją historię życia, ograniczenia i możliwości oraz być świadomym wpływu innych, ludzi, z jakimi jednostka się spotkała na drodze swego powołania. Inaczej mówiąc, realizacja powołania jest zależna od tego, w jakim stopniu człowiek jest świadomy własnych potrzeb, pragnień i ograniczeń oraz na ile pragnie realizować wartości zawarte w Ewangeliu¹⁹. Wszelkiego rodzaju powołanie chrześcijańskie (do kapłaństwa czy do małżeństwa) należy traktować nie jako wybór najlepszych preferencji do realizacji siebie, ale jako sposób na przekraczanie siebie w związku z powołaniem przez Boga²⁰.

Ponadto realizacja powołania, która opiera się tylko na ocenie subiektywnej punktu odniesienia, jest przeciwieństwem opisu, jaki antropologia powołania chrześcijańskiego wskazuje, mówiąc o ocenie emocjonalnej i racjonalnej²¹. Stosując nieco inne nazewnictwo, uczeń L.M. Rulli, A. Cencini, stwierdził, że istnieje zasadnicza różnica między szczerością a prawdą. Szczerosc zakłada odpowiedni poziom poznania

¹⁷ Zob. E. Sujak, *Życ lepiej*, dz. cyt., s. 7-8. Por. też, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1975, s. 23-43.

¹⁸ E. Sujak, *Życ lepiej*, dz. cyt., s. 10.

¹⁹ Zob. L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, dz. cyt., s. 48-49.

²⁰ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione*, dz. cyt., s. 8.

²¹ Zob. L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, dz. cyt., s. 119-124.

samemu sobie oraz posiadanie wystarczającego stopnia odwagi, aby umieć przyznać się przed samym sobą do tego, w jakim punkcie się jest i czego obecnie się doświadcza. Zatem człowiek dojrzały zna samego siebie, zwłaszcza relację między tym, kim był, a tym, kim jest aktualnie, pomiędzy *ja* aktualnym a *ja* idealnym. Szczerość jest jednak dopiero pierwszym, ważnym krokiem, kiedy w sposób subiektywny i swobodny odśladamy prawdę o sobie samym. Szczerość nie wystarczy jednak do rozwoju, potrzebny jest drugi krok – wyjście do prawdy. W tym przypadku oznacza ona zobaczenie swojego doświadczenia w związku z odkryciem prawdziwego jego źródła. Nie zawsze jest ono oczywiste, zwłaszcza że może mieć charakter nieświadomiony. Można to źródło odkryć na wiele sposobów, ale na pewno konieczne jest powiązanie obecnego emocjonalnego doświadczenia ze swoją historią życia przeszłą i aktualną²². Prawda w tym kontekście nie oznacza subiektywnego punktu odniesienia, ale zwrócenie się do wartości obiektywnych.

W podobny sposób można określić transcendencję filantropijną. Jak wskazywało wielu autorów, nastawienie na drugiego człowieka ma swoje pozytywne znaczenie w wymiarze rozwojowym (D.W. Winnicott, O.F. Kernberg, F. Imoda), w wymiarze ogólnospołecznym (K. Marks, E. Bloch, R. Garaudy), w możliwości realizacji siebie poprzez szukanie sensu poza sobą (V.E. Frankl, S. Kierkegaard). W tym sensie transcendencja filantropijna jest uznawana za podstawę udanych relacji małżeńskich. Przy czym, jak to zostało pokazane, od samego początku istnieje wieloznaczność tego rodzaju sposobu transcendowania. Bez odniesienia się do wartości wyższych jakości małżeństwa i satysfakcja z niego są pojęciami względnymi i bardzo subiektywnymi. Rzeczywistość małżeńską można wtedy określić według osobistych i własnych wzorców i wartości, jak np. zgodność, spójność, ekspresja emocjonalna i satysfakcja. Ponadto każde z tych określeń jest rozumiane subiektywnie przez osoby żyjące w związku. Np. zgodność może oznaczać stopień wzajemnego porozumienia małżonków w sprawach ważnych dla funkcjonowania relacji małżeńskiej. Zatem istotą relacji małżeńskich, według autotranscendencji filantropijnej, jest wzajemne porozumienie samych małżonków bez odniesienia do zasad wyższych²³.

Przybiera to zróżnicowaną formę u poszczególnych autorów, którzy pragną wskazać, iż wzajemny szacunek, szukanie dobra drugiego człowieka są wystarczającą wartością dla budowania trwałych i satysfakcjonujących relacji małżeńskich. Np. J. Bukowski nie używa słowa „transcendencja”, ale w kontekście spotkania czy relacji z drugą osobą mówi o tzw. przewyższeniu siebie. Według niego spotkanie z drugim człowiekiem jest sytuacją wyzwalamą energię i twórczą aktywność. Człowiek pod wpływem szacunku i podziwu dla drugiej osoby może podjąć próbę przewyższenia siebie. Nie chodzi tutaj o spontaniczny gest, ale o przemyślaną decyzję, zaangażowanie wszystkich swoich sił, aby przewyższyć siebie dla drugiego człowieka: „Obserwując pewną sytuację czy poczynania imponującej mi moralnie osoby, mam czas na podjęcie

²² Zob. A. Cencini, *Synowskie uczucia*, dz. cyt., s. 105-106.

²³ Zob. M. Piasecka, *Wiedza o sobie i wiedza o partnerze a ocena jakości małżeństwa*, dz. cyt., s. 81.

decyzji i biorę pod uwagę szereg towarzyszących okoliczności, zastanawiam się, co i jak mogę zrobić”²⁴. Stąd można mówić o relacji małżeńskiej jako o więzi opartej na oddaniu. Podobnie A. Giddens określa relację z bliską osobą jako bazującą na oddaniu, która oznacza pragnienie związku – pomimo istniejących w nim napięć i trudności. Pragnienie to, według Giddensa, jest pragnieniem relacji dla tego, co ona może dać sama przez się. Relacje tworzą się i trwają, ponieważ pomimo trudności istnieje zdolność do utrzymywania ich poprzez wewnętrzne oddanie i wsparcie emocjonalne, które jest silniejsze niż pojawiające się konflikty i nieporozumienia²⁵.

Chociaż w przypadku transcendencji filantropijnej mamy do czynienia z większym zwróceniem uwagi na potrzeby drugiej osoby, większą wrażliwością czy empatią, wydaje się wątpliwe, czy ten rodzaj transcendencji jest wystarczający, aby w dłuższej perspektywie satysfakcjonować osobę żyjącą w takim związku. Istnieją bowiem realne niebezpieczeństwa. Ten typ transcendencji tworzy relację małżeńską na zasadzie subiektywnej kreatywności skupionej głównie na seksualności. Kreatywny wzrost w takim przypadku jest rozumiany jako element integracyjny relacji dwojga ludzi, przy czym w tym kontekście chodzi bardziej o podkreślenie waloru wychodzenia z samotności oraz wzajemnego wspólnego wzrostu. Relacja seksualna pozostaje jednak tutaj aktem odpowiedzialności, który jest czymś bardzo subiektywnym. Dlatego mówienie o wzroście w kierunku integracji oznacza w przypadku autotranscendencji filantropijnej zwrócenie szczególnej uwagi na odpowiedzialność zakorzenioną w subiektywnym wymiarze i zadowoleniu. Również dlatego zwolennicy takiej formy transcendencji uważają, że osoby żyjące w związkach niesakramentalnych, osoby homoseksualne i ich partnerzy mogą budować relacje, które tworzą wspólnotę miłości i powodują wzajemny wzrost ich członków, integrację²⁶.

Seksualność ma niewątpliwie duże znaczenie w rozwoju dojrzałej osobowości i jest często traktowana jako rzeczywistość, która w jakiś sposób weryfikuje stopień dojrzałości. W tym zakresie wielu specjalistów z różnych dziedzin jest jak najbardziej zgodnych²⁷. Problemem natomiast w tego rodzaju wizji transcendencji jest pomijanie

²⁴ J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 158-159.

²⁵ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 129-131. Relacja małżeńska to według Kierkegaarda relacja oparta na zasadzie pełnego, dobrowolnego i wzajemnego udostępniania. Dlatego nie może tutaj być mowy o żadnym fałszu. Potrzebne jest świadome, obustronne dążenie do poznania drugiej osoby i ofiarowania się jej. Aby tak mogło się stać, potrzeba wspólnej świadomości obojga ludzi będących w związku. Powyższa świadomość rodzi się na gruncie szczerości, zgody i wzajemnego przyjęcia siebie. W przeciwnym razie, według Kierkegaarda, pierwiastki duchowe zostają oddzielone od zmysłowych i pozostaje tylko pragnienie, które jest skoncentrowane na przyjemności i na doznaniach. Istotą związku jest bowiem poznanie, co dzieje się w duszy drugiego człowieka, i zrozumienie tego. W przeciwnym razie dochodzi do nieporozumienia i braku relacji. Zob. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1976, t. 2, s. 130-131.

²⁶ Zob. A. Kosnik, W. Carroll, A. Cunningham, R. Modras, J. Schulte, *La sessualità umana*, dz. cyt., s. 67. Por. A. Kosnik, *Of Beginnings, Not Ends. A Rejoinder*, w: *Dimensions of Human Sexuality*, ed. D.J. Doherty, New York 1979, s. 215.

²⁷ Zob. J. Loevinger, *Ego Development*, dz. cyt., s. 161-181. Por. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, dz. cyt., s. 64-65; M. Laufer, M.E. Laufer, *Okres dojrzewania i załamanie rozwoju. Perspektywa psychoanalityczna*, tłum. D. Golec [i in.], Warszawa 2013, s. 17-24. Jak pisze Józef Augustyn: „Dzięki integracji seksualnej płciowość człowieka może zająć w życiu ludzkim to miejsce,

wpływu osobowości i wymiaru wewnątrzpsychicznego na relacje seksualne i osobowe w małżeństwie. Antropologia powołania chrześcijańskiego podkreśla wzajemny wpływ na siebie rozwoju osobistego, jak i seksualności. Innymi słowy, dojrzała seksualność jest wyrazem dojrzałej osobowości i odwrotnie²⁸.

Ponadto wydaje się, że w takiej perspektywie osoba znajduje się w centrum moralności seksualnej i relacyjnej. Spotkanie z drugim człowiekiem jest potrzebne, aby wyjść poza swoją samotność i ograniczenie. Z jednej strony jest to akt konieczny, o czym pisał Jan Paweł II, wskazując, iż mężczyzna i kobieta muszą wzajemnie przekroczyć granice samotności, aby ich wzajemne zbliżenie było pełnią miłości, która daje nowe życie²⁹.

Z drugiej strony w takim ujęciu każda ekspresja seksualności służy najpierw osobie, jej subiektywnym pragnieniom i odczuciom. Oznacza to, że osoba cieszy się wolnością, która nie poddaje się zasadom innym niż jej własne, gdyż mogłoby to stać w sprzeczności z osobistą i subiektywną kreatywnością jednostki. Dlatego powyższa kreatywność i wzrost ku integracji (w rozumieniu autorów popierających tego rodzaju subiektywizację) mają większą wartość dla osoby niż np. wierność, wyrzeczenie, transcendencja itp.³⁰

W omawianej w pracy książce teologów amerykańskich na temat seksualności (*La sessualità umana. Nuovi orientamenti nel pensiero cattolico americano*³¹) można zauważyć, że zaprezentowane przez autorów rozumienie tej funkcji sprowadza się do jej ujęcia z punktu widzenia fenomenologicznego, które pomija wpływy biologiczne i fizjologiczne. Ponadto nie rozróżniają oni dostatecznie jasno seksualności genitalnej, wzbudzając w wielu miejscach wątpliwości co do znaczenia terminu „seksualność”. Najbardziej zaś brakuje wystarczającej koncepcji i wyjaśnienia dynamiki intrapersonalnej, dynamiki świata wewnętrznego i jego wpływu na sferę relacji interpersonalnych. Z tej perspektywy relacja i seksualność są spotkaniem dwóch subiektywności, które pozostają jakby odizolowane od biologii, fizjologii i historii życia danych osób³².

Ponadto tego rodzaju ujmowanie seksualności jest proponowaniem transcendencji rozumianej jako misterium czysto duchowe, bez jakichkolwiek odniesień do antropologii ludzkiej. Seksualność bowiem jest wtedy doświadczeniem czysto duchowym, mistycznym, które stanowi rzeczywistość transcendentalną w stosunku do biologii i fizjologii w tym znaczeniu, że w ogóle się do nich nie odnosi. Z drugiej strony

które jej się należy ze względu na wpisane w nią prawa Boże (biologiczne, psychologiczne, duchowe) oraz ze względu na dokonany wybór stanu życia. To dzięki integracji seksualność człowieka nie jest ani bożkiem, wokół którego musi się kręcić całe życie, ani też «brzydką sprawą», przed którą trzeba się nieustannie bronić. Seksualność zajmuje swoje «szóste miejsce» w ludzkim życiu, miejsce przyznane jej przez Boga w hierarchii Bożych przykazań” (J. Augustyn, *Integracja seksualna*, dz. cyt., s. 26).

²⁸ Zob. L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 248-253.

²⁹ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 39.

³⁰ Zob. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale*, dz. cyt., s. 57.

³¹ Zob. A. Kosnik, W. Carroll, A. Cunningham, R. Modras, J. Schulte, *La sessualità umana*, dz. cyt.

³² Zob. Santa Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Osservazioni sul libro „La sessualità umana”*, „L'Osservatore Romano” (ed. it.) 1979, 7 dicembre, s. 1-2.

taki sposób ujęcia deprecjonuje każdy rodzaj ograniczenia doświadczania seksualności³³. W tym kontekście można zauważyć artykuł Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej, gdzie podkreślono, że istnieje tendencja do przeżywania seksualności jako nowego, mistycznego doświadczenia niemal na zasadzie religijnej, co stanowi doświadczanie nowej sakralizacji. Ponadto seksualność jest wyrazem promowania wolności, nowej formy bycia bez zakazów lub norm obiektywnych. Seksualność w takim ujęciu ma znaczenie przewodnika, który wywiera wpływ na zachowanie ludzi, na ich sposób funkcjonowania w społeczeństwie i jest wyznacznikiem nowej kultury. W konsekwencji jest to propozycja nowej antropologii³⁴. W rezultacie prowadzi to do formy transcendencji filantropijnej, gdzie nowa wizja społeczeństwa i więzi społecznych jest czymś nadrzędnym i prowadzi do zmiany tradycyjnie rozumianej rodziny i relacji małżeńskich. Potencjał seksualności jest tutaj wykorzystywany jako forma edukacji i dialogu prowadząca do ustalenia nowych form życia społecznego³⁵. Tymczasem podejście tradycyjnie chrześcijańskie nie neguje nowych wyzwań kulturowych i społecznych stojących przed rodziną i jej duszpasterstwem. Podkreśla ono jednak przynajmniej dwa aspekty, które są niezmiennie niezależnie od kultury i miejsca. Seksualność bowiem powinna mieć także wymiar prokreacyjny, jest ona również relacją pomiędzy mężczyzną a kobietą respektującą różnice płci, autonomię, wolność i godność drugiej osoby³⁶.

Dlatego też powołanie do małżeństwa jest częścią powołania chrześcijańskiego. Bóg powołuje człowieka do całkowitej autotranscendencji w stosunku do Siebie i bliźniego. Ta postawa powinna być inspirowana życiem Jezusa Chrystusa i Jego nauką. Ostatecznym celem jest naśladowanie Osoby Jezusa Chrystusa – aby tak miłować, jak On umiłował. Jest to jednocześnie zaproszenie do miłowania drugiego taką miłością, jaką zostaliśmy obdarzeni przez Niego.

Wzajemna miłość jest tym, co powinno odróżniać chrześcijan od innych ludzi: „Przykazanie nowe daję wam, abyscie się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się wzajemnie miłowali. Po tym wszyscy poznają, że jesteście moimi uczniami, jeśli się będziecie wzajemnie miłowali” (J 13,34-35). Dlatego też miłość do Boga jest połączona z miłością do bliźniego, jeśli bowiem człowiek nic nie chce stracić dla drugiego człowieka, jego miłość jest pusta. Miłość do drugiego jest wyzwaniem i oczyszczeniem miłości. Zatem miłość do Boga jest miłością do drugiego³⁷. W tej perspektywie autotranscendencja teocentryczna stanowi sposób na realizację wszelkiego rodzaju powołania chrześcijańskiego, w tym także małżeńskiego. Punktem wyjścia jest dojrzałość osobista, troska o własny rozwój i tożsamość. Jak podkreślaliśmy w naszej pracy, rezultaty badań L.M. Rulli i jego współpracowników wskazują, iż osoby, które posiadają dojrzałość w trzech wymiarach oraz w sposób

³³ Zob. J. de Finance, *Filosofia e vita morale*, dz. cyt., s. 841-842.

³⁴ Zob. Segretariato Generale, *Umanizzazione della sessualità*, „Concilium” 6 (1970), n. 5, s. 189.

³⁵ Zob. A. Valsecchi, *Nuove vie dell'etica sessuale*, dz. cyt., s. 63-64.

³⁶ Zob. tamże, s. 72-73.

³⁷ Zob. K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. 4: *More Recent Writing*, dz. cyt., s. 189.

szczególny prezentują wolność efektywną (drugi wymiar), są tymi, które przejawiają dyspozycje do przeżywania wolności w relacjach interpersonalnych. Wolność oznacza w tym przypadku zdolność do wzrastania i przeżywania miłości nastawionej na transcendencję teocentryczną. Ten sposób realizacji transcendencji w relacjach wskazuje na strukturę wolną od wpływu niespójności. Oznacza to, że występuje korelacja i ścisła zależność między dojrzałością w poszczególnych wymiarach, zwłaszcza w drugim, a zdolnością do internalizacji³⁸. Internalizacja wartości obiektywnych jest podstawą i punktem wyjścia do budowania relacji międzyludzkich, w tym także małżeńskich³⁹. Człowiek zakorzeniony w Bogu i kształtujący z Nim relację bliską, zażyłą jednocześnie tworzy z drugim relację opartą na prawdziwej miłości uzdolniającej do ograniczania siebie i własnych pragnień. Istnieje bowiem pewna gradacja i przechodzenie od zakochania do miłości trwałej, od momentu pożądania do wytrwania w stałym związku. Jest to proces, który – jak zawsze podkreśla antropologia powołania chrześcijańskiego – pozostaje związany z osobistą dojrzałością i zdolnością do internalizacji wartości wyznawanych przez człowieka⁴⁰. W przypadku relacji międzysobowych można wskazać różne cele i dążenia. Potrzeba bycia z drugim człowiekiem opiera się na potrzebie widzenia, odczuwania, bycia razem. Natomiast na poziomie wyższym możemy umieścić przyjaźń, kiedy to człowiek poszukuje nie tylko kontaktu fizycznego, ale również zrozumienia, podzielenia się swoimi wartościami itp. Przyjaźń natomiast może rozwijać się w miłość – i wówczas z pomocą łaski w relację włączony zostaje Bóg, tworząc trójkąt transcendencji. Następuje zatem ewolucyjny postęp, dążenie od erosa do przyjaźni i do miłości, od miłości egocentrycznej do miłości teocentrycznej⁴¹.

Miłość zawsze powinna być przeżywana w wymiarze ducha i wnętrza. Jeśli zamiast tego pozostaje sama zmysłowość, wówczas stan ów przestaje być miłością.

³⁸ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 202.

³⁹ Brak internalizacji może być powodem powstawania wielu trudności w relacjach międzysobowych, co wykazywał m.in. cytowany przez L.M. Rullę O.F. Kernberg. Jak wskazują badania Kernberga, przeprowadzone na bazie dynamiki grupowej, same relacje interpersonalne nie prowadzą do zmiany czy wzrostu osób w nie zaangażowanych. Różnice indywidualne, jakie prezentują osoby, jednocześnie wpływają na sposób przyjmowania i realizowania wartości społecznych, grupowych itp. Według O.F. Kernberga jest to związane z procesem rozwoju idealizacji osobistej. Np. osoba o niezintegrowanym *ja* może przyjmować ideały i wartości nie na zasadzie identyfikacji z nimi, ale poprzez zniekształcenie, poprzez projekcję swojego ideału na świat zewnętrzny. W ten sposób osoba tak naprawdę kocha własne ideały, które są przez nią projektowane na świat zewnętrzny. Zob. O.F. Kernberg, *The Temptations of Conventionality*, „The International Review Psycho-Analysis”, 16 (1989), iss. 2, s. 198.

⁴⁰ Zob. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, dz. cyt., s. 79-83. Od strony rozwojowej proces budowania trwałych i dojrzałych relacji opisuje O.F. Kernberg. Jego zdaniem proces ten jest uwarunkowany poczuciem własnej tożsamości i zdolności do relacji z obiektem całościowym, a więc widzianym jako cała osobowość. Konieczne jest także integrowanie spójnego i niekrytycznego *superego*, co umożliwi włączenie się w relacje głębokie i intymne bez poczucia winy i nadmiernego lęku. Taki sposób kształtowania relacji daje możliwość integrowania cech pozytywnych i negatywnych zarówno swoich, jak i drugiego człowieka. Zob. O.F. Kernberg, *Internal World and External Reality*, dz. cyt., s. 277-281.

⁴¹ Zob. A. Manenti, *Copia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 86-87.

Izolowana zmysłowość nie jest istotą miłości. Dlatego dynamika subiektywnego odczucia i przeżywania atrakcyjności mężczyzny i kobiety powinna być nieustannie podporządkowywana dobru obiektywnemu. Zachodzi zatem konieczność transcendencji subiektywnych odczuć na rzecz wartości obiektywnych. Jest to wymóg konieczny w sytuacji relacji międzyludzkich, małżeńskich, seksualnych. Innymi słowy, pojawia się potrzeba stosowania, jak nazywa to K. Wojtyła, normy personalistycznej, która polega na tym, iż małżonkowie muszą realizować cele małżeńskie, jakie są oparte na obiektywnej prawdzie dostępnej rozumowi. Cele te, zawarte w ewangelicznym przykazaniu miłości, wypływają także z natury. Na nie bowiem ukierunkowuje człowieka popęd seksualny. Stąd celem jest synteza celowości natury i normy obiektywnej (personalistycznej)⁴².

Rozwiązywanie wszelkiego rodzaju dylematów w małżeństwie czy w rodzinie nie polega na szukaniu winnego lub mnożeniu zajęć pozadomowych. W takiej sytuacji trudności wydają się nierozwiązywalne. Kluczem jest zmiana perspektywy, inny punkt odniesienia. Nie jest nim indywidualna samorealizacja albo poszukiwanie idealnej wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Ostatecznie bowiem celu nie stanowi dobro pojedynczego człowieka lub dobro wspólne, ale jest nim realizacja dobra przygotowanego od Boga. Wiara w Boga przeddefiniuje również relację miłości do drugiego człowieka. Istotne jest, że miłość do Boga nie usuwa ani nie eliminuje miłości do drugiego człowieka. Dlatego nie chodzi o to, aby kochać mniej drugiego człowieka od Boga, ale żeby więcej kochać Boga. Problemem bowiem staje się nie tyle za duża miłość do współmałżonka, ile za mała relacja miłości do Boga. Zbyt mała miłość do Boga jest przyczyną nieporządku i niepokoju w relacjach⁴³.

Ukazywanie rzeczywistości transcendencji w realizacji powołania małżeńskiego może stanowić duże wyzwanie dla duszpasterzy i osób zajmujących się pomocą rodzinom. Jak można było zauważyć w naszych rozważaniach, podstawowym celem takiej pracy jest autoformacja. Zatem pierwszym narzędziem duszpasterskim w pracy z rodzinami winna być sama osoba: duszpasterz, doradca, psycholog itp. Nic bowiem nie zastąpi osobistego i głębokiego kontaktu z osobą, która jest najlepszym przykładem spójności i głębokiego zjednoczenia z Bogiem. W duszpasterstwie bowiem często kładzie się mocny nacisk na element powinności związany z życiem wspólnym: małżeńskim i rodzinnym. Ma to niewątpliwie swoje uzasadnienie w teologii moralnej i pastoralnej. Niemniej takie podejście może zamykać w pewnego rodzaju pułapce, sprawiając, iż narzeczeni, przygotowując się do małżeństwa, traktują formułowane nakazy jako element narzucony, do którego podchodzą z dystansem. W konsekwencji powoduje to przeżywanie zasad jako uciemnienia lub ograniczenia wolności i prawa do samorealizacji. Dlatego warto zwrócić uwagę – w przepowiadaniu, katechezie, kontakcie osobistym (spowiednictwo, kierownictwo duchowe, kolokwia) – na element rozwoju osobistego zarówno duchowego, jak i psychicznego. Rozwój ten nie jest formą samorealizacji czy też zaspokajania swoich pragnień, jak to było wskazane w naszej

⁴² Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 56-57.

⁴³ Zob. A. Manenti, *Copia e famiglia: come e perché*, dz. cyt., s. 74.

pracy, ale stanowi możliwość integrowania i ukierunkowania swych potrzeb i pragnień na cele przekraczające subiektywny cel osoby. Dlatego ważne jest ukazywanie powołania małżeńskiego jako elementu powołania chrześcijańskiego i bycia blisko z Bogiem.

W tej perspektywie wydaje się, że najistotniejszym aspektem jest indywidualna praca z każdym człowiekiem. Podobnie jak w Instytucie Psychologii na Uniwersytecie Gregoriańskim, gdzie najważniejszą częścią przygotowania przyszłych psychologów i formatorów jest praca własna ze swoim prowadzącym kolokwia, powinno stać się i tutaj. Dlatego też – przygotowując młodych ludzi do małżeństwa i prowadząc samych małżonków – warto zadbać o osobisty kontakt i osobiste kierownictwo indywidualne. Umożliwia to bowiem przeżywanie miłości na bazie historii życia i ułatwia zrozumienie sposobu wchodzenia w relacje intymne z drugim człowiekiem. Ta forma pracy umożliwi poszerzenie pola świadomości i zmniejszenie wpływu pochodzącego z nieświadomych konfliktów i niespójności. Chodzi zatem o to, aby kierownik lub prowadzący kolokwia pomagał w odczytywaniu historii życia jednostki, poczynając od wydarzeń chronologicznych, a skończywszy na poznaniu punktów zwrotnych i etapów rozwoju w celu umiejętnego powiązania go z pytaniami rodzącymi się w odniesieniu do kierunku życia i określonego partnera życiowego.

Omawiany sposób pracy stanowi także element przygotowywania osoby do uwewnętrzniania (internalizacji) wartości obiektywnych. Jak pisze Jan Paweł II w *Familiaris consortio*: „Uświadomienie sobie na nowo ostatecznego celu życia i jego podstawowych wartości jest wielkim zadaniem dnia dzisiejszego, mającym na celu odnowę społeczeństwa. Tylko świadomość prymatu tych wartości pozwoli na wykorzystanie ogromnych możliwości, jakie nauka złożyła w ręce człowieka, które będzie naprawdę nastawione na rozwój osoby ludzkiej w całej jej wewnętrznej prawdzie, w jej wolności i godności. Nauka winna sprzymierzyć się z mądrością”⁴⁴ Papież wskazuje na potrzebę odkrycia określonego systemu wartości, który będzie stanowić jednocześnie swoistego rodzaju filozofię życia, jednoczącą i spajającą wszystkie aspekty i dziedziny życia poszczególnych jednostek. Chrześcijański system wartości wyznacza cele i środki do jego realizacji. Brak jasno określonego systemu wartości powoduje zagubienie i niedostatek jasno określonych celów życiowych. Właściwy cel może zostać zrealizowany na bazie indywidualnego spotkania z Bogiem i indywidualnego prowadzenia. Spotkanie dla osób przygotowujących się do małżeństwa i dla samych małżonków powinno mieć charakter rekolekcyjny, prowadzący do osobistego spotkania ze Słowem Boga. Chodzi o Słowo, które Bóg kieruje do każdego indywidualnie na dziś i teraz, Słowo, które aktualnie komentuje historię życia człowieka, tak jak Jezus komentował fragment proroka Izajasza w synagodze: „Dziś spełniły się te słowa, któreście słyszeli” (Łk 4,21). Ten sposób przeżywania spotkania z Bogiem sprawia, iż Słowo staje się nową treścią formacyjną, która określa życie małżonków i wokół której codziennie powinna kształtować się droga wzrastania w wierze i uwewnętrzniania wartości. Dzięki temu historia życia małżonków,

⁴⁴ FC 8.

narzeczonych znajduje wiarygodne odniesienie do treści pochodzących od Boga. Unika się przy tym odniesienia do treści ogólnych, zachęt, pouczeń, jakie mogą się wyłaniać z chwilowych potrzeb osób, małżonków lub rodziny⁴⁵. Warto zatem w procesie indywidualnego zinternalizowania wiary szukać indywidualnego prowadzenia i indywidualnego odniesienia do Słowa prowadzącego bardzo osobiście.

Ukazana w niniejszej pracy perspektywa nie prowadzi do wypracowania jednego wzoru czy modelu, który można zastosować u wszystkich, ale uczy sposobu transcendowania siebie bazującego na znajomości siebie i drugiej osoby oraz na zinternalizowanym świecie wartości obiektywnych.

⁴⁵ Zob. A. Cencini, *Życie w rytmie Słowa. Jak pozwolić się kształtować przez Pismo Święte*, tłum. K. Stopa, Pelplin 2008, s. 11-12.

BIBLIOGRAFIA

PISMO ŚWIĘTE STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia, wyd. 5 na nowo oprac. i popr., Poznań 2013.

Dokumenty Magisterium Kościoła

- BENEDYKT XVI, *Anioł Pański. Powołanie i misja rodziny*, (31 grudnia 2006), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 28 (2007), nr 2, s. 51, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_31122006.html [dostęp: 9 grudnia 2020].
- BENEDYKT XVI, *Encyklika „Deus caritas est” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Watykan 2006.
- BENEDYKT XVI, *List na VII Światowe Spotkanie Rodzin w 2012 r.* (23 sierpnia 2010), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 31 (2010), nr 11, s. 7-9, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/rodziny_mediolan_23082010.html [dostęp: 9 grudnia 2020].
- BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Medio Oriente” Ojca Świętego Benedykta XVI do patriarchów, biskupów, osób konsekrowanych i do wiernych świeckich o Kościele na Bliskim Wschodzie, komunii i świadectwie*, Warszawa 2012.
- BENEDYKT XVI, *Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego, Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu. Ten, kto broni Boga, broni człowieka* (21 grudnia 2012), „L'Osservatore Romano” 34 (2013), nr 2, s. 28-31, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuria_21122012.html [dostęp: 9 grudnia 2020].
- BENEDYKT XVI, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu organizowanego przez Papieski Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 32 (2011), nr 7, s. 25-27.
- BENEDYKT XVI, *Wywiad z papieżem Benedyktem XVI* (5 sierpnia 2006), „L'Osservatore Romano” 27 (2006), nr 11, s. 41-47, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/wywiad_de_05082006.html [dostęp: 9 grudnia 2020].
- FRANCISZEK, *Audiencja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny. W rodzinie uczymy się kochać i bronić życia* (25 października 2013), „L'Osservatore Romano” 34 (2013), nr 12, s. 27-28, Opoka.pl,

- https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/rodzina_25102013.html [dostęp: 9 grudnia 2020].
- FRANCISZEK, *Encyklika „Lumen fidei” Ojca Świętego Franciszka do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i do wszystkich wiernych świeckich o wierze*, Kraków 2013.
- FRANCISZEK, *Homilia z Mszy św., podczas której 20 par przyjęło sakrament małżeństwa* (14 września 2014), „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 35 (2014), nr 10, s. 28-29, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/sluby_14092014.html [dostęp: 9 grudnia 2020].
- FRANCISZEK, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”. O miłości w rodzinie*, Kraków 2016.
- FRANCISZEK, *Rozważanie Papieża podczas spotkania modlitewnego z rodzinami. Każdego dnia odbudowujemy pokój w rodzinie* (26 października 2013), „L’Osservatore Romano” 34 (2013), nr 12, s. 10-11, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/rodziny_26102013.html [dostęp: 9 grudnia 2020].
- FRANCISZEK, *Spotkanie z młodzieżą na placu przed bazyliką Matki Bożej Anielskiej. Głoście Ewangelię, jeśli trzeba, także słowami!* (Asyż 4 października 2013), „L’Osservatore Romano” 34 (2013), nr 11, s. 16-18, Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/asyz_mlodziuz_04102013.html [dostęp: 9 grudnia 2020].
- JAN XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”. O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, Kraków 2003.
- JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, wyd. 3, Częstochowa 1991.
- JAN PAWEŁ II, *Anioł Pański* (28 grudnia 1980), w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 15: *Modlitwy i rozważania*, cz. 1, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2009, s. 159-162.
- JAN PAWEŁ II, *Anioł Pański* (26 grudnia 1982), w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 15: *Modlitwy i rozważania*, cz. 1, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2009, s. 285-288.
- JAN PAWEŁ II, *Anioł Pański* (30 grudnia 1984), w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 15: *Modlitwy i rozważania*, cz. 1, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2009, s. 391-394.
- JAN PAWEŁ II, *Chrystus przykładem miłości dla małżonków* (Msza św. dla rodzin, Panama 5 marca 1983), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków–Ząbki 1997, s. 109-111.
- JAN PAWEŁ II, *Ciało – duch*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 176-181.

- JAN PAWEŁ II, *Ciało nie poddane duchowi rozbija jedność człowieka jako osoby*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 97-100.
- JAN PAWEŁ II, *Cnota wstrzemięźliwości* (audiencja generalna 24 października 1984), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 137-142.
- JAN PAWEŁ II, *Czystość serca* (audiencja generalna 1 kwietnia 1981), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 36-37.
- JAN PAWEŁ II, *Dwie miłości. Homilia* (Rzym 4 listopada 1979), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 42-45.
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”*, Kraków 1995.
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in Misericordia”*, Poznań 1990.
- JAN PAWEŁ II, *Homilia podczas Mszy św.* (Łowicz 14 czerwca 1999), w: tenże, *VII pielgrzymka do Polski 1999*, Warszawa 2008, s. 171-179.
- JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy św. dla rodzin. Drogi Pana są drogami miłości* (La Paz 10 maja 1988), w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 12: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2009, s. 763-767.
- JAN PAWEŁ II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin. W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie* (Cuenca 31 stycznia 1985), w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 12: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2009, s. 880-883.
- JAN PAWEŁ II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin na lotnisku Lahung* (Cebu 19 lutego 1981), w: tenże, *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie 1978-1982*, wybór A. Wieczorek, T. Żeleźnik, oprac. J. Sobiepan, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 1983, s. 162-165.
- JAN PAWEŁ II, *Homilia podczas Mszy św. na stadionie Greenpark w Limerick* (1 października 1979), w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie*, tłum. K. Doroszewski, J. Jarco, A. Polkowski, Warszawa 1981, s. 102-107.
- JAN PAWEŁ II, *Homilia na Mszy św. zamykającej Katholikentag. Perspektywa nadziei łączy się z drogą nawrócenia* (Wiedeń 11 września 1983), w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 11: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 3: *Austria, Niemcy, Włochy i inne kraje europejskie*, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2008, s. 199-203.
- JAN PAWEŁ II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Puebla de Los Angeles* (28 stycznia 1979), w: tenże, *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie 1978-1982*,

- wybór A. Wieczorek, T. Żeleźnik, oprac. J. Sobiepan, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 1983, s. 110-112.
- JAN PAWEŁ II, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa w świetle początku*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 38-39.
- JAN PAWEŁ II, *Konstytucja Apostolska Magnum Matrimonii Sacramentum. Prawne uznanie Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 4: *Konstytucje apostolskie. Listy motu proprio i bulle. Orędzia na Światowe Dni*, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2007, s. 34-35.
- JAN PAWEŁ II, *List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety „Mulieris dignitatem”*, Poznań 1996.
- JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, Wrocław 1994.
- JAN PAWEŁ II, *Małżonkowie zamieszkują pod jednym dachem i tworzą dom* (Msza św. dla rodzin, Bombaj 9 lutego 1986), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 98-100.
- JAN PAWEŁ II, *Medytacja Jana Pawła II na temat „bezinteresownego daru”*, „L'Osservatore Romano” 28 (2007), nr 3, s. 40-45.
- JAN PAWEŁ II, *Mężczyzna i kobieta – stworzeni na obraz Boga* (audiencja generalna 14 listopada 1979), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 29-33.
- JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986.
- JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 2001, Jan Paweł II Naucza, t. 1, s. 15-82.
- JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 2001, Jan Paweł II Naucza, t. 2, s. 19-128.
- JAN PAWEŁ II, *Miłość poszukująca* (audiencja generalna 6 czerwca 1984), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 48-50.
- JAN PAWEŁ II, *Na podobieństwo miłości wzajemnej Chrystusa i Kościoła* (audiencja generalna 18 lutego 1982), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 105-106.
- JAN PAWEŁ II, *Najśmielsza i najwspanialsza umowa. Homilia* (Kinszasa 3 maja 1980), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 119-120.
- JAN PAWEŁ II, *„Nie jest dobrze, by człowiek był sam”*, *Audiencja generalna* (09.01.1980), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 55-58.

- JAN PAWEŁ II, *Orędzie Urbi et Orbi* (25 grudnia 1994), w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Orędzia, przesłania, przemówienia okolicznościowe*, red. P. Ptasznik [et al.], Kraków 2007, s. 176-178.
- JAN PAWEŁ II, *Personalistyczna pełnia pierwotnej niewinności* (19 grudnia 1979), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 44-47.
- JAN PAWEŁ II, *Pierwotna jedność* (audiencja generalna 7 listopada 1979), w: tenże, *Ku małżeństwu i rodzinie*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 26-29.
- JAN PAWEŁ II, *Pierwotna niewinność i historyczny stan człowieka* (13 lutego 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 64-67.
- JAN PAWEŁ II, *Pomiędzy darem a przywłaszczeniem*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 113-116.
- JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Christifideles laici” Ojca Świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie w dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Poznań 1989.
- JAN PAWEŁ II, *Pożądanie – intencjonalna redukcja horyzontu myśli i serca*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 137-140.
- JAN PAWEŁ II, *Pożądliwość a sens oblubieńczy i rodzicielski ciała*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 133-137.
- JAN PAWEŁ II, *Pożądliwość jest skutkiem zerwania przymierza z Bogiem* (30 kwietnia 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 91-94.
- JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do wykładowców i studentów Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną* (31 maja 2001), „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 22 (2001), nr 9, s. 46-47.
- JAN PAWEŁ II, *Pytania co do małżeństwa w integralnej wizji człowieka* (2 kwietnia 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 80-84.
- JAN PAWEŁ II, *Radykalna zmiana znaczenia pierwotnej nagości* (14 maja 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 94-97.
- JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II, w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, Katowice 1979.
- JAN PAWEŁ II, *Relacja między tym, co „etyczne”, a tym, co „erotyczne”*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 162-166.

- JAN PAWEŁ II, *Samotność a podmiotowość*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 24-26.
- JAN PAWEŁ II, *Stworzenie jako podstawowy i pierwotny dar* (2 stycznia 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 48-50.
- JAN PAWEŁ II, *Udienza generale* (9 lutego 1980), w: tenże, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/1, Roma 1980, s. 90.
- JAN PAWEŁ II, *Udienza generale* (20 lutego 1980), w: tenże, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/1, Roma 1980, s. 43.
- JAN PAWEŁ II, *W świętości i we czci*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 188-191.
- JAN PAWEŁ II, *Wstrzemięźliwość pozytywną funkcją czystego serca*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 201-204.
- JAN PAWEŁ II, *Wymiana daru ciała tworzy autentyczną wspólnotę* (6 lutego 1980), w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 61-64.
- JAN PAWEŁ II, *Zagubienie daru wewnętrznej wolności*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 110-113.
- JAN PAWEŁ II, *Znaczenie pierwotnej jedności mężczyzny i kobiety (II)*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 34-35.
- JAN PAWEŁ II, *Znaczenie pierwotnej samotności*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 20-23.
- KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO, Poznań 1994.
- KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Druga Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego Obrzędu Sakramentu Małżeństwa* (11 marca 1975), w: J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii rodzin*, Pelplin 1999, s. 380-392.
- KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (1 maja 2003), Warszawa 2003.
- KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (5 września 1986), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (1) 1998, nr 1, s. 85-137.
- KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim* (13 grudnia 1989), Kraków 1990.
- KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *List pasterski Episkopatu Polski na nowy rok pracy wychowawczej* (Jasna Góra 3 września 1959), w: też, *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paryż 1974, s. 184-188.
- KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa*

- i o duszpasterstwie rodzin* (12 lutego 1969), w: J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii rodzin*, Pelplin 1999, s. 366-379.
- KONGREGACJA ds. WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Wskazania na temat formacji seminarzystów odnośnie do problemów związanych z małżeństwem i rodziną* (19 marca 1995) w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, wybór i wstęp K. Lubowicki, Kraków 1999, s. 127-149.
- KONGREGACJA ds. WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Wskazówki dotyczące formacji do celibatu kapłańskiego*, Rzym 1974.
- KONGREGACJA ds. WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, wybór i wstęp K. Lubowicki, Kraków 1999, s. 251-294.
- PAPIESKA RADA ds. RODZINY, *Ludzka płciowość. Prawda i znaczenie*, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, wybór i wstęp K. Lubowicki, Kraków 1999, s. 299-372.
- PAPIESKA RADA ds. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, w: *Posoborowe Dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, wybór i wstęp K. Lubowicki, Kraków 1999, s. 389-424.
- PAPIESKA RADA ds. RODZINY, *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, wybór i wstęp K. Lubowicki, Kraków 1999, s. 439-467.
- PAWEŁ VI, *Encyklika „Humanae vitae” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, Kraków 1968.
- PAWEŁ VI, *Motu proprio „Sanctitas clarior”* (19 marca 1969), *Acta Apostolicae Sedis* 61 (1969), s. 149.
- PAWEŁ VI, *Przemówienie do 3. Zgromadzenia Generalnego Komisji ds. Rodziny* (12 marca 1975), w: *Rodzina w nauczaniu papieża po Soborze Watykańskim II. Wybór dokumentów. Vademecum*, red. M. Potoczny, Kamień Śląski 2015, s. 20.
- POSOBOROWE DOKUMENTY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO O MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE*, t. 1-2, wybór i wstęp K. Lubowicki, Kraków 1999.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 2, Poznań 2008, s. 450-475.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*: w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 2, Poznań 2008, s. 144-263.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 2, Poznań 2008, s. 824-981.
- ŚWIĘTA KONGREGACJA DLA NAUKI WIARY, *Deklaracja „Persona Humana” o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, Wrocław 1993.

Publikacje z zakresu antropologii powołania chrześcijańskiego (prace L.M. Rulli, współpracowników i uczniów)

- ANTROPOLOGIA della vocazione cristiana, vol. 3: *Aspetti interpersonali*, cur. L.M. Rulla, Bologna 1997.
- ANTROPOLOGIA *interdisciplinare e formazione*, cur. F. Imoda, Bologna 2001.
- BISSI A., *Essere e diventare figli. La vocazione dell'uomo*, Milano 2012.
- BISSI A., *Maturità umana. Cammino di trascendenza*, Casale Monferrato 1991.
- CENCINI A., *Czy straciliśmy zmysły? W poszukiwaniu wrażliwości opartej na wierze*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2015.
- CENCINI A., *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentnej*, tłum. K. Stopa, Kraków 2006.
- CENCINI A., *Prawda życia. Formacja ciągła umysłu wierzącego*, tłum. K. Stopa, Kraków 2008.
- CENCINI A., MANENTI A., *Psychologia a formacja. Struktura i dynamika*, tłum. K. Kozak, Kraków 2002.
- COSTELLO T., *Forming a Priestly Identity*, Rome 2002.
- DOLPHIN B.M., *The Values of the Gospel. Personal Maturity and Thematic Perception*, Rome 1991 [mps rozprawy doktorskiej].
- DYREK K., *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999.
- DYREK K., KOŻUCH M., TROJAN K., *Powołanie, rozeznanie i rozwój*, Kraków 1993.
- GARVIN M.P., *Stories of Commitment. Women's Interpretation of the Consecrated Life and the Values of the Gospel – An Experimental Exploration*, Rome 1999 [mps rozprawy doktorskiej].
- GUARINELLI S., *Psicologia della relazione pastorale*, Bologna 2008.
- HEALY T., *La sfida dell'autotrascendenza. Antropologia della vocazione cristiana I e Bernard Lonergan*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, cur. F. Imoda, Bologna 2001, s. 97-158.
- HEALY T., KIELY B., *Alcune idee chiave nell'origine e sviluppo dell'Istituto di Psicologia*, w: *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, cur. A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s. 23-34.
- IMODA F., *Esercizi spirituali e psicologia. L'altezza, la larghezza e la profondità (Ef 3,18)*, Roma 2000.
- IMODA F., *Odkryj w sobie tajemnicę*, tłum. S. Morgalla, J. Kołaczyk-Lejmel, Kraków 2010.
- IMODA F., *Presentazione*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, cur. F. Imoda, Bologna 2001, s. 5-14.
- IMODA F., *Lo sviluppo della relazione come contributo al discernimento*, w: *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 3: *Aspetti interpersonali*, cur. L.M. Rulla, Bologna 1997, s. 109-153.

- IMODA F., *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993.
- IMODA F., *Sviluppo umano, luogo del mistero, e i colloqui di crescita*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, cur. F. Imoda, Bologna 2001, s. 159-216.
- KIELY B., *Maturità del ragionamento morale e maturità nella vocazione cristiana*, w: *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 3: *Aspetti interpersonali*, cur. L.M. Rulla, Bologna 1997, s. 155-225.
- KIELY B., *Psychology and Moral Theology*, Rome 1987.
- KOŻUCH M., *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, Kraków 2004.
- KOŻUCH M., *Chrześcijańska formacja indywidualna*, Kraków 2001.
- MANENTI A., *Powołanie, psychologia i łaska*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 1995.
- MANENTI A., *Życie idealami*, t. 1: *Między lękiem a pragnieniem*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2005.
- MANENTI A., *Życie idealami*, t. 2: *Między sensem danym a nadanym*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2006.
- MORGALLA S., *Dojrzałość osobowościowa i religijna. Luigi Maria Rulla i jego teorie psychologiczne oraz poglądy antropologiczne*, Kraków 2006.
- NIKIĆ M., *Formazione alla maturità affettiva alla castità*, w: *Fissatolo lo amò. Psicologia della vocazione nell'età giovanile*, cur. F. Imoda, Milano 1996, s. 97-128.
- O'DWYER C., *Imagining One's Future. A Projective Approach to Christian Maturity*, Rome 2000.
- RAVAGLIOLI A.M., *Psicologia*, Casale Monferrato 1992.
- RIDICK J., *I voti. Un tesoro in vasi d'argilla*, Casale Monferrato 2000.
- RIDICK J., *Skarby w naczyniach glinianych. Refleksje psychologiczno-teologiczne na temat ślubów zakonnych*, tłum. A. Gieniusz, R. Lebedziuk, W. Śpiewak, Kielce 1995.
- RIDICK J., DYRUD J., *Training, insegnamento, trasformazione nella formazione religiosa*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, cur. F. Imoda, Bologna 2001, s. 245-283.
- RULLA L.M., *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, Bologna 1997.
- RULLA L.M., *Depth Psychology and Vocation. A Psycho-Social Perspective*, Roma 1990.
- RULLA L.M., *Grazia e realizzazione di sé*, w: *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 3: *Aspetti interpersonali*, cur. L.M. Rulla, Bologna 1997, s. 227-493.
- RULLA L.M., *Verso un'antropologia cristiana*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, cur. F. Imoda, Bologna 2001, s. 285-302.
- RULLA L.M., IMODA F., RIDICK J., *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 2: *Conferme esistenziali*, Bologna 2001.
- RULLA L.M., IMODA F., RIDICK J., *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino 1977.

- RULLA L.M., RIDICK J., IMODA F., *Entering and Leaving Vocation. Intrapsychic Dynamics*, Roma 1988.
- TAPKEN A., *Relazione, intersoggettività, alterità*, w: *Persona e formazione*, cur. A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s. 101-125.
- TROJAN K., *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, Kraków 2001.
- VERSALDI G., *Cristo modello degli sposi. Come possono coniugi imitare Cristo non sposato?*, Bologna 2003.
- VITTIGNI G., *Dialettica dello sviluppo*, Pontificia Università Gregoriana. Istituto di Psicologia, Roma 2003 [mps].
- ZOLLNER H., *Il Sé – contenuto, processi, mistero*, w: *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psico-terapeutica*, cur. A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s. 73-99.

Literatura z zakresu antropologii i teologii małżeństwa

- ACKERMAN N.W., *Psicodinamica della vita familiare*, traduz. M. Spinella, Torino 1971.
- ADAMCZYK S., *Przygotowanie do małżeństwa w warunkach Kościoła w Polsce*, Sandomierz 2001.
- ADAMSKI F., *Młodzi przed ślubem. Koncepcje modelowe małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów*, „Roczniki Nauk Społecznych” 5 (1977), s. 131-243.
- ANTONELLI F., *Psicologia della copia e famiglia*, Roma 1978.
- ANTONUCCI T., MICUS T., *The Power of Parenthood. Personality and Attitudinal Changes During the Transition to Parenthood*, w: *The Transition to Parenthood*, eds. G. Michels, W. Goldberg, Cambridge 1988, s. 62-64.
- AUGUSTYN J., *Integracja seksualna. Przewodnik w poznaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Kraków 1993.
- BAJDA J., „*Chrystus odwołuje się do serca*”. *Wokół problemu interioryzacji*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, red. T. Styczeń, Lublin 2001, Jan Paweł II Naucza, t. 2, s. 147-170.
- BAJDA J., *Etyczne implikacje powołania małżeńskiego*, w: *10-lecie Instytutu Studiów nad Rodziną*, Łomianki 1985, s. 51-55.
- BAJDA J., *Powołanie małżeństwa i rodziny. Próba syntezy teologiczno-moralnej*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1, red. K. Majdański, J. Bajda, B. Mierzwiński, Warszawa 1980, s. 7-156.
- BAJDA J., *Teologia miłości małżeńskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1975), t. 84, z. 2, s. 175-186.
- BAJDA J., *Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle encykliki „Humanae vitae”*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969), s. 321-340.

- BAJDA J. [i in.], *Komentarz teologiczno-duszpasterski do „Humanae vitae”*, red. K. Wojtyła, Rzym 1969.
- BEDNARZ M., *Czy małżeństwo to los, przypadek, czy Boży plan?*, w: *Przygotowanie do małżeństwa*, red. W Szewczyk, Marki 2006, s. 109-117.
- BERGMANN M.S., *On the Intrapsychic Function of Falling in Love*, „The Psychoanalytic Quarterly” 49 (1980), iss. 1, s. 56-77.
- BRAUN-GAŁKOWSKA M., *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985.
- BRAUN-GAŁKOWSKA M., *Psychoprofilaktyka życia rodzinnego*, w: *Psychologia w służbie rodziny*, red. I. Janicka, T. Rostowska, Łódź 2003, s. 10-18.
- BRAUN-GAŁKOWSKA M., *Rodzina jako wartość*, „Ateneum Kapłańskie” (1997), t. 129, z. 2/3, s. 200-208.
- BRAUN-GAŁKOWSKA M., *Wychowanie do małżeństwa i rodziny*, w: *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, Lublin 1987, s. 181-193.
- BRAUN-GAŁKOWSKA M., GAŁKOWSKI J.W., WOJACZEK K., *Przygotowanie do małżeństwa. Założenia metody lubelskiej*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 24 (1981), nr 2/4, s. 94-96.
- BRESCIANI C., *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Casale Monferrato 1983.
- BULA M., *Rodzina środowiskiem pełnego rozwoju człowieka*, w: *Wychowanie w rodzinie*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 65-78.
- CADER S., *Rodzina środowiskiem wychowawczym w świetle nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2004.
- CARELLI R., *I paradossi per ottenere l'amore dell'altro*, „Orientamenti Pedagogici” 36 (1989), s. 340-350.
- CHROSTOWSKI W., *„Mężczyznę i kobietą stworzył ich” (Rdz 1,27). Ludzka cielesność i płciowość jako dar i zobowiązanie*, „Ateneum Kapłańskie” (2017), t. 168, z. 1, s. 9-18.
- CZAJA A., *Sakramentalne małżeństwo w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, w: *Sens i wartość sakramentu małżeństwa*, red. A. Czaja, M. Wyżlic, Lublin 2008, s. 45-56.
- DUSZPASTERSTWO rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013.
- FELDMAN L.B., *Strategies and Techniques of Family Therapy*, „American Journal of Psychotherapy” 30 (1976), iss. 1, s. 14-28.
- FROMM E., *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Poznań 2004.
- GIULIANI S., *La famiglia è l'immagine della Trinità*, „Angelicum” 38 (1961), fasc. 3/4, s. 257-310.
- GLOMBIK K., *Znaczenie moralności w procesie wychowania seksualnego*, w: *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, red. K. Glombik, Opole 2010, s. 153-171.
- GLÓD F., *Mądrość Bożej koncepcji małżeństwa i rodziny*, Wrocław 2005.

- GLÓD F., *Odnalezienie szczęścia w małżeństwie i rodzinie*, Wrocław 2013.
- GLÓD F., *Religijność nupturientów. Przygotowanie do małżeństwa priorytetem duszpasterstwa rodzin*, Wrocław 2007.
- GOFFI T., *Etica sessuale cristiana*, Bologna 1972.
- GOLEŃ J., *Kierownictwo duchowe małżonków*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński, G. Pyźlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 407-418.
- GOLEŃ J., *Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych*, Lublin 2013.
- GOLEŃ J., *Poradnictwo małżeńsko-rodzinne*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński, G. Pyźlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 378-393.
- GRÜN A., *Małżeństwo. Błogosławieństwo na wspólną drogę*, Kraków 2004.
- GRÜN A., RIEDL G., *Mistyka i eros*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998.
- GRZEŚKOWIAK J., *Centralne idee teologii małżeństwa*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A.L. Szafranski, Lublin 1985, s. 19-53.
- GRZEŚKOWIAK J., *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostołskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A.L. Szafranski, Lublin 1985, s. 55-98.
- GUCWA J., *Drogi życia, zaproszenie, powołanie do małżeństwa*, w: *Przygotowanie do małżeństwa*, red. W. Szewczyk, Marki 2006, s. 27-34.
- HÄRING B., *Nauka Chrystusa*, t. 5: *Małżeństwo w dobie obecnej*, tłum. i oprac. J. Klenowski, Poznań 1966.
- HEMMERLE K., *Małżeństwo i rodzina w antropologii trynitarnej*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2, red. K. Majdański, Warszawa 1990, s. 5-25.
- HESCHEL A.J., *L'uomo non è solo*, Milano 1970.
- KAAM A. VAN, *Sex and Existence*, w: *Sexuality and Identity*, ed. H.M. Ruitenbeek, New York 1970, s. 123-145.
- KACZYŃSKI E., *Małżeństwo i rodzina jako komunია osób*, „Communio” 6 (1986), nr 6, s. 3-17.
- KAMIŃSKI J., *Troska o wspólnotowy wymiar rodziny*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński, G. Pyźlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 309-317.
- KAŹMIERCZAK M., *Empatia jako czynnik podnoszący jakość komunikacji interpersonalnej*, w: *Człowiek u progu trzeciego tysiąclecia. Zagrożenia i wyzwania*, t. 1, red. M. Plopa, Elbląg 2005, s. 561-571.
- KERNBERG O.F., *Barriers to Falling and Remaining in Love*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 22 (1974), iss. 3, s. 486-511.
- KERNBERG O.F., *Boundaries and Structure in Love Relations*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 25 (1977), iss. 1, s. 81-114.

- KERNBERG O.F., *The Inseparable Nature of Love and Aggression. Clinical and Theoretical Perspectives*, Arlington 2012.
- KERNBERG O.F., *Why Some People Can't Love*, „Psychology Today” 6 (1968), s. 55-59.
- KERNBERG O.F., *Związki miłosne. Norma i patologia*, tłum. E. Lipska, Poznań 1995.
- KIETLIŃSKI K., *Jesteś moją miłością. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, Warszawa 2005.
- KLIŚ M., *Rola empatii w życiu rodziny*, „Państwo i Społeczeństwo” 15 (2015), nr 4, s. 53-67.
- KROCZEK P., KRZYWDA J., SOSNOWSKI A., *Droga do „Amoris laetitia”*, Kraków 2017, *Annales Canonici Monographiae*, nr 5.
- KRZYSTECZKO H., *Formy bezpośredniego przygotowania do małżeństwa*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 484-493.
- KUDASIEWICZ J., *Chrystus odwołuje się do „serca”*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, red. T. Styczeń, Lublin 2001, Jan Paweł II Naucza, t. 2, s. 133-142.
- KUKOŁOWICZ T., *Rodzina w procesie wychowania dziecka*, Lublin 1973.
- KUKOŁOWICZ T., *Rodzina wychowuje*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 164-171.
- KUNCEWICZ D., *Koluzja w bliskim związku*, „Pedagogika. Badania, dyskusje, otwarcia” 7 (2016), s. 49-60.
- KUPCZAK J., *Teologia encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, w: *Tajemnica miłości. Refleksje nad encykliką „Deus caritas est” Ojca Świętego Benedykta XVI*, red. A. Świerczek, Kraków 2006, s. 17-28.
- LANDWÓJTOWICZ P., *Duszpasterskie poradnictwo małżeńskie w Polsce. Studium pastoralne*, Opole 2010.
- LASKOWSKI J., *Trwałość wspólnoty małżeńskiej. Studium socjopsychologiczne*, Warszawa 1974.
- LEDERER W.J., JACKSON D.D., *The Mirages of Marriage*, New York 1968.
- LURKER M., *Ciało*, w: tenże, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 35.
- MAJDAŃSKI K., *Wspólnota życia i miłości*, Poznań 1983.
- MANENTI A., *Coppia e famiglia: come e perché. Aspetti psicologici*, Bologna 2000.
- MANENTI A., *My i nasze dzieci. Wskazania dla rodziców dzieci do lat 10*, tłum. K. Panz, Kraków 2009.
- MANENTI A., *Żyć razem*, tłum. D. Kamieniecki, Kraków 1997.

- MEISSNER K., *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, w: *Memorial krakowski oraz Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae”*, red. K. Meissner, Poznań 2012, s. 34-50.
- MERECKI J., *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Siena 2015.
- MICHELS G.Y., *Motivational Factors in the Decision and Timing of Pregnancy*, w: *The Transition to Parenthood*, eds. G. Michels, W. Goldberg, Cambridge 1988, s. 23-61.
- MIELIMAŁKA S., *Blizsze przygotowanie do małżeństwa*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 471-479.
- MIERZWIŃSKI B., *Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1, red. K. Majdański, J. Bajda, B. Mierzwiński, Warszawa 1980, s. 157-254.
- MRÓZ M., *Hermeneutyka „bezinteresownego daru z siebie”*. W poszukiwaniu zrozumienia sensu małżeństwa i rodziny, w: *Rodzina sercem cywilizacji miłości. W 20. rocznicę „Listu do Rodzin” św. Jana Pawła II*, red. Z. Wanat, I. Werbiński, Toruń 2014, s. 27-49.
- MUCCHIELLI R., *Psicologia della vita coniugale. Problemi e indicazioni terapeutiche*, traduz. A. Contessi, Roma 1993.
- MURAWSKI C., *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980*, Sandomierz 1988.
- NAGÓRNY J., *Małżeństwo i rodzina jako „communio personarum”*, w: *Człowiek, miłość, rodzina. „Humanae vitae” po latach. Materiały z sympozjum, KUL, 3-4 grudnia 1998*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 85-116.
- OLEARCZYK T.E., *Przygotowanie dalsze (w rodzinie i szkole)*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 463-471.
- OZOROWSKI E., *Komunia małżonków*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999, s. 199.
- PALMER P.F., *Konieczność teologii małżeństwa*, tłum. L. Balter, „Communio” 1 (1981), nr 5, s. 13-31.
- PIASECKA M., *Wiedza o sobie i wiedza o partnerze a ocena jakości małżeństwa*, w: *Psychologia w służbie rodziny*, red. I. Janicka, T. Rostowska, Łódź 2003, s. 78-88.
- PLOPA M., *Intymność a „jej” i „jego” satysfakcja ze związku małżeńskiego*, w: *Psychologia w służbie rodziny*, red. I. Janicka, T. Rostowska, Łódź 2003 s. 32-44.
- PLOPA M., *Psychologia rodziny. Teoria i badania*, Kraków 2005.
- POREBA P., *Psychologiczne uwarunkowania życia rodzinnego*, Lublin 1977.

- PÓŁTAWSKA W., *Przygotowanie do małżeństwa*, Kraków 1993.
- PRYBA A., *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, Olsztyn 2002.
- PYCIOR S., GAJDA P.M., *Czy każdy może vážnie zawrzeć małżeństwo*, w: *Przygotowanie do małżeństwa*, red. W. Szewczyk, Marki 2006, s. 127-138.
- PYŻŁAK G., *Przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 341-371.
- QUILICI A., *Narzeczeństwo*, tłum. S. Filipowicz, Warszawa 2009.
- RATZINGER J., *Matrimonio e famiglia nel piano di Dio*, „L'Osservatore Romano” (ed. it.) 1982, 9 gennaio, s. 1-2.
- RATZINGER J., *Una valutazione globale del sinodo sulla famiglia*, „Il Regno” 1981, n. 5, s. 161-170.
- RICHTER H.E., *The Role of Family Life in Child Development*, „The International Journal of Psychoanalysis” 57 (1976), iss. 4, s. 385-395.
- ROSTOWSKA T., *Dojrzałość osobowa jako podstawowe uwarunkowanie życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: *Psychologia w służbie rodziny*, red. I. Janicka, T. Rostowska, Łódź 2003, s. 45-55.
- ROSTOWSKI J., *Zarys psychologii małżeństwa. Psychologiczne uwarunkowania dobrego związku małżeńskiego*, Warszawa 1987.
- RYŚ M., *Psychologia małżeństwa*, Warszawa 1993.
- SANTA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Osservazioni sul libro „La sessualità umana”*, „L'Osservatore Romano” (ed. it.) 1979, 7 dicembre, s. 1-2.
- SARMIENTO A., *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa*, tłum. P. Rak, Kraków 2002.
- SECRETARIATO GENERALE, *Umanizzazione della sessualità*, „Concilium” 6 (1970) n. 5, s. 189-208.
- SKRE CZKO A., *Formacja osób przygotowujących się do działalności w duszpasterstwie rodzin*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 757-761.
- SŁOMKA W., *Małżeństwo – duchowość w cielesności*, w: *Małżeństwo – przymierze miłości*, red. J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1995, s. 57-69.
- SŁUP L., *Widziane oczyma żony. O kierownictwie duchowym w małżeństwie*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego. Poradnik dla księży*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 539-547.
- SMOLEŃSKI S., *Osoba ludzka, jej godność i rozwój*, w: *Memoriał krakowski oraz wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae”*, red. K. Meissner, Poznań 2012, s. 23-25.
- SMOLEŃSKI S., *Podstawowe problemy norm etycznych życia małżeńskiego i rodzinnego*, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1975), t. 84, z. 1, s. 32-44.

- SOKOŁOWSKI P., *Zagrożenia miłości męża i żony według adhortacji apostołskiej „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, „Ateneum Kapłańskie” (2017), t. 168, z. 1, s. 42-52.
- SPADARO A., *Cierpliwy, pokorny i konkretny realizm. Struktura i znaczenie adhortacji Amoris laetitia*, tłum. E. Firewicz, „Więź” 59 (2016), nr 2, s. 53-73.
- STYCZEŃ T., *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II teologii ciała*, w: *Z badań nad rodziną*, red. T. Kukołowicz, Lublin 1984, s. 47-51.
- STYCZEŃ T., *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2, red. K. Majdański, Warszawa 1990, s. 51-94.
- STYCZEŃ T., *Istota więzi małżeńskiej w perspektywie filozoficzno-teologicznej*, w: *tenże, Dzieła zebrane*, t. 5: *Człowiek darem. Życie – rodzina – państwo – prawo*, red. C. Ritter, Lublin 2014, s. 223-245.
- STYCZEŃ T., *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993.
- SUJAK E., *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Katowice 1982.
- SUJAK E., *Małżeństwo pielęgnowane*, Katowice 1989.
- SUJAK E., *Poradnictwo małżeńskie i rodzinne. Książka dla doradców i duszpasterzy*, Katowice 1988.
- SUJAK E., *Współczesne zagadnienia wychowawcze w zakresie przygotowania do życia rodzinnego*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974), t. 83, z. 3, s. 421-427.
- SZEWczyk W., *Pomoce dla duszpasterstwa małżeństw i rodzin. Poznajemy naukę Kościoła metodą w małych grupach (Familiaris consortio)*, w: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 140-149.
- SZOPiński J., *Rozwój kontaktu osobowego we współczesnym małżeństwie*, „Zdrowie Psychiczne” (14) 1973, nr 4, s. 28-34.
- ŚWIERCZEK A., *Funkcje ciała w życiu małżeńskim w posoborowym nauczaniu Kościoła i teologów*, Kraków 1999.
- TOMKIEWICZ A., CZOSNYKA M., *Zgodność światopoglądów małżonków a ich więź małżeńska*, „Roczniki Teologiczne” 44 (1997), z. 6, s. 163-182.
- TROBISCH W., *Małżeństwo na nowo odkryte. Partnerstwo jako klucz do odnowy rodziny*, Częstochowa 2007.
- VALSECCHI A., *Nuove vie dell’etica sessuale. Discorsi ai cristiani*, Brescia 1972.
- WIĘSYK K., WOJACZEK K., *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i w rodzinie*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A.L. Szafrński, Lublin 1985, s. 201-238.
- WILLI J., *Terapia pary. Wprowadzenie do analitycznej terapii par, zastosowanie koncepcji koluzji w terapii pary, kształtowanie relacji w trójkącie terapeutycznym*, tłum. M. Szwecow-Szewczyk, Warszawa 2012.

- WILLI J., *Związek dwojga. Psychoanaliza pary*, tłum. M. Szewcow-Szewczyk, Warszawa 2014.
- WINNICOTT D.W., *Dom jest punktem wyjścia. Eseje pschoanalityczne*, tłum. A. Czownicka, Gdańsk 2010.
- WINNICOTT D.W., *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko. Badania nad teorią rozwoju emocjonalnego*, tłum. A. Czownicka, Gdańsk 2018.
- WINNICOTT D.W., *Zabawa a rzeczywistość*, tłum. A. Czownicka, Gdańsk 2011.
- WIŚNIEWSKA-ROSZKOWSKA K., *Eros zabląkany*, Warszawa 1986.
- WOJACZEK K., *Antropologiczne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa*, „Collectanea Theologica” 66 (1996), nr 3, s. 61-82.
- WOJACZEK K., *Koncepcja duszpasterstwa rodzin w „Familiaris consortio”*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A.L. Szafranski, Lublin 1985, s. 273-290.
- WOJACZEK K., *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny. Studium pastoralne*, Opole 1997.
- WOJACZEK K., *Małżeństwo. Doświadczenie obdarowania*, Opole 2001.
- WOJACZEK K., *Model małżeństwa do lamusa? Kulturowe zagrożenia dla małżeństwa*, „Homo Dei” 80 (2011) nr 3, s. 23-35.
- WOJACZEK K., *Sakramentalno-eklezyjalne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa*, „Collectanea Theologica” 68 (1998), nr 4, s. 31-53.
- WOJACZEK K., *Więź małżeńska w sytuacji rozłąki z przyczyn ekonomicznych*, Opole 2007.
- WOJTYŁA K., *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962.
- WOJTYŁA K., *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości (analiza tekstu)*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969), s. 341-356.
- WOJTYŁA K., *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974), t. 83, z. 3, s. 347-361.
- WOJTYŁA K., *La verità dell’enciclica „Humanane vitae”*, „L’Osservatore Romano” (ed. it.) 1978, 12 novembre, s. 5-6.
- WRÓBEL J., *Wychowanie seksualne z perspektywy nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego*, w: *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, red. K. Glombik, Opole 2010, s. 133-152.
- WYNNE L.C., *The Epigenesis of Relational Systems. A Model for Understanding Family Development*, „Family Process” 23 (1984), no. 3, s. 297-318.
- ZAWADA M., *Rodzina a Trójca Święta. Powrót do Boskiego źródła*, Poznań 2012.
- ZIEMSKA M., *Elementy higieny psychicznej w małżeństwie*, „Zagadnienia Wychowawcze” (1968) nr 5/6, s. 74-78.

Literatura uzupełniająca

- ALLPORT G.W., *Pattern and Growth in Personality*, New York 1961.
- ALSZEGHY Z., „*La dignità della persona umana*”. *L’immagine di Dio nella storia della salvezza*, w: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, s. 425-452.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*, 5th ed., Washington-London 2013.
- AMMANITI M., *Introduzione*, w: M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino. Simbiosi e individuazione*, traduz. M. Ammaniti, A. Zambon, Torino 2010, s. 11-30.
- ANASTASI A., *Heredity, Environment, and the Question „How”*, w: *Sourcebook in Abnormal Psychology*, eds. L.Y. Rabkin, J.E. Carr, Boston 1967, s. 38-45.
- ANCONA L., *La psicoanalisi*, Brescia 1970.
- ANTILL J.K., *Sex Role Complementarity Versus Similarity in Married Couples*, „*Journal of Personality and Social Psychology*” 45 (1983), iss. 1, s. 145-155.
- ANZENBACHER A., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012.
- ARNOLD M.B., *Emotion and Personality*, vol. 1: *Psychological Aspects*, New York 1960.
- ARNOLD M.B., *Feelings and Emotions as Dynamic Factors in Personality Integration*, w: M.B. Arnold, J.A. Gasson [i in.], *The Human Person. An Approach to an Integral Theory of Personality*, New York 1954, s. 294-313.
- ARNOLD M.B., *Human Emotion and Action*, w: *Human Action. Conceptual and Empirical Issues*, ed. Th. Mischel, New York–London 1969, s. 167-196.
- ARNOLD M.B., *Perennial Problems in the Field of Emotions*, w: *Feelings and Emotions. The Loyola Symposium*, ed. M.B. Arnold, New York-London 1970, s. 169-186.
- ARNOLD M.B., GASSON J.A., *Logotherapy and Existential Analysis*, w: ciż [i in.], *The Human Person. An Approach to an Integral Theory of Personality*, New York 1954, s. 462-492.
- ARON L., *Menti che si incontrano*, traduz. G. Nebbiosi, S. Federici, Milano 2004.
- ARONSON E., *Dissonance Theory. Progress and Problems*, w: *Theories of Cognitive Consistency. A Sourcebook*, ed. R.P. Abelson, Chicago 1968, s. 5-27.
- BALINT M., *On Genital Love*, w: tenże, *Primary Love and Psychoanalytic Technique*, London 1948, s. 109-120.
- BALTHASAR H.U. VON, *Nove tesi per un’etica cristiana*, „*Rivista del Clero Italiano*” 56 (1975), n. 10, s. 721-730.
- BARRY W.A., CONNOLLY W.J., *Kierownictwo duchowe w praktyce*, tłum. P. Samerek, J. Oniszczyk, Kraków 1992.
- BAUDRILLARD J., *The Ecstasy of Communication*, transl. B. Schütze, C. Schütze, New York 1988.

- BEAMS H.L., *Affectivity as a Factor in the Apparent Size of Pictured Food Objects*, „Journal of Experimental Psychology” 47 (1954), no. 3, s. 197-200.
- BECKER E., *Denial of Death*, London 1973.
- BEEBE B., Lachman F.M., *Mother-Infant Mutual Influence and Precursors of Psychic Structure*, w: *Frontiers of Self Psychology*, ed. A. Goldberg, Hillsdale 1988, s. 3-25.
- BERNARD CH.A., *Teologia affettiva*, traduz. M.G. Muzi, B. Papasogli, Milano 1985.
- BETZ H.D., *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979.
- BIENENFELD D., *Teoria psychodynamiczna dla klinicyistów. Psychodynamic Theory for Clinicians*, tłum. A. Zaborska, Materiały Krakowskiego Centrum Psychodynamicznego, [Kraków b.r.].
- BIRCH A., MALIM T., *Psychologia rozwojowa w zarysie. Od niemowlęstwa do dorosłości*, tłum. J. Łuczyński, M. Olejnik, Warszawa 2002.
- BISSI A., *Il battito della vita. Conoscere e gestire le proprie emozioni*, Milano 1998.
- BISSI A., *Puls życia. Uczucia – jak je poznać i jak nimi kierować*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2017.
- BLOCH E., *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e dell' Regno*, Milano 1971.
- BOLOGNINI S., *Intrapsychic-Interpsychic*, „The International Journal of Psychoanalysis” 85 (2004), iss. 2, s. 337-357.
- BREGER L., *From Instinct to Identity. The Development of Personality*, New Jersey 1974.
- BRESCIANI C., *Quale approccio psicologico allo sviluppo morale*, w: *Psicologia e sviluppo morale della persona*, cur. A. Manentii, C. Bresciani, Bologna 1993, s. 5-59.
- BRICKMANN P., CAMPBELL D.T., *Hedonic Relativism and Planning the Good Society*, w: *Adaptation-Level Theory. A Symposium*, ed. M.H. Appley, New York 1971, s. 287-305.
- BROWNING D., *La psicologia può evitare la religione? Dovrebbe farlo?*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, cur. F. Imoda, Bologna 2001, s. 57-74.
- BROXTON J.A., *A Test of Interpersonal Attraction Predictions Derived from Balance Theory*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology” 66 (1963), iss. 4, s. 394-397.
- BRUNER J.S., *The Course of Cognitive Growth*, „American Psychologist” 19 (1964), no. 1, s. 1-15.
- BUCKLEY M.J., *The Structure of the Rules for Discernment of Spirits*, „The Way. Supplement” 6 (1973), no. 20, s. 19-37.
- BUHLER CH., *Some Observations on the Psychology of the Third Force*, „Journal of Humanistic Psychology” 5 (1965), no. 1, s. 54-56.
- BUKOWSKI J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.

- BURRELL D., *Indwelling. Presence and Dialogue*, „Theological Studies” 22 (1961), iss. 1, s. 1-17.
- BYRNE D., *Interpersonal Attraction and Attitude Similarity*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology” 62 (1961), iss. 3, s. 713-715.
- CALIGOR E., CLARKIN J.F., *An Object Relations Model of Personality and Personality Pathology*, w: *Psychodynamic Psychotherapy for Personality Disorders. A Clinical Handbook*, eds. J.F. Clarkin, P. Fonagy, G.O. Gabbard, Washington 2010, s. 3-35.
- CALIGOR E., KERNBERG O.F., CLARKIN J.F., *Handbook of Dynamic Psychotherapy for Higher Level Personality Pathology*, Washington-London 2007.
- CALIGOR E., KERNBERG O.F., CLARKIN J.F., *Podręcznik psychoterapii psychodynamicznej w patologii osobowości z wyższego poziomu*, tłum. A. Sieniawska, Kraków 2017.
- CALIGOR E., KERNBERG O.F., CLARKIN J.F., YEOMANS F.E., *Psychoterapia psychodynamiczna patologii osobowości. Leczenie self i funkcjonowania interpersonalnego*, tłum. M. Bazan, Kraków 2019.
- CAMERON N., *Personality Development and Psychopathology. A Dynamic Approach*, Boston 1963.
- CARRIER H., *L'Istituto di Psicologia celebra i venticinque anni*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, cur. F. Imoda, Bologna 2001, s. 15-19.
- CARSON R.C., BUTCHER J.N., MINEKA S., *Psychologia zaburzeń*, vol. 1, tłum. W. Dietrich [i in.], Gdańsk 2003.
- CARSON R.C., BUTCHER J.N., MINEKA S., *Psychologia zaburzeń*, vol. 2, tłum. W. Dietrich [i in.], Gdańsk 2003.
- CASEBOOK for a Spiritual Strategy in Counseling and Psychotherapy*, eds. P.S. Richards, A.E. Bergin, Washington 2004.
- CENCINI A., *Będiesz miłował Pana, Boga swego. Psychologia spotkania z Bogiem*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 1995.
- CENCINI A., *Bóg dzisiejszej młodzieży. Rozpoznać Boże działanie*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2009.
- CENCINI A., *Come fuoco che divampa*, Milano 1998.
- CENCINI A., *Komunikacja międzyludzka*, w: A. Manenti, *Życie razem*, tłum. D. Kamieniecki, Kraków 1997, s. 81-105.
- CENCINI A., *L'ora di Dio. La crisi nella vita credente*, Bologna 2010.
- CENCINI A., *Quando la carne è debole. Il discernimento vocazionale di fronte alle immaturità e patologie dello sviluppo affettivo-sessuale*, Milano 2004.
- CENCINI A., *Synowskie uczucia. Droga formacyjna w życiu konsekrowanym*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005.
- CENCINI A., *Życie w rytmie Słowa. Jak pozwolić się kształtować przez Pismo Święte*, tłum. K. Stopa, Pelplin 2008.

- CHESSICK R.D., *The Death Instinct and the Future Humans*, „American Journal of Psychotherapy” 43 (1989), iss. 4, s. 546-561.
- CHLEWIŃSKI Z., *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.
- COHEN S., *A Growth Theory of Neurotic Resistance to Psychotherapy*, „Journal of Humanistic Psychology” 1 (1961), no. 1, s. 48-63.
- COLLINS G.R., *Poradnictwo chrześcijańskie*, tłum. K. Pawłusiów, Warszawa 2005.
- COLMAN A.M., *Idiographic*, w: tenże, *A Dictionary of Psychology*, Oxford 2006, s. 363.
- COLMAN A.M., *Introspection*, w: tenże, *A Dictionary of Psychology*, Oxford 2006, s. 389.
- COLMAN A.M., *Nomothetic*, w: tenże, *A Dictionary of Psychology*, Oxford 2006, s. 508-509.
- COLMAN A.M., *Procedural Knowledge*, w: tenże, *A Dictionary of Psychology*, Oxford 2006, s. 604.
- COLOMBERO G., *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*, Torino 1987.
- CONN W.E., *The Ontogenetic Ground of Value*, „Theological Studies” 39 (1978), iss. 2, s. 313-335.
- COOLEY CH.H., *Two Major Works: Social Organization; Human Nature and the Social Order*, Glencoe 1956.
- COSTA M., *Direzione spirituale e discernimento*, Roma 1993.
- CZARNY J., *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994.
- DAJCZER T., *Symbole religijne*, w: *Katolicyzm A-Z. Praca zbiorowa*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 360.
- DAMASIO A., *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York 1994.
- DANZIGER K., *La comunicazione interpersonale*, traduz. B. D'Udine, C. van Vlaaderen, Bologna 1982.
- DAVIS K.E., *Needs, Wants, and Consistency*, w: *Theories of Cognitive Consistency. A Sourcebook*, ed. R.P. Abelson, Chicago 1968, s. 327-330.
- DEC I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krapca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011.
- DECAMINADA F., *Maturità affettiva e psicosessuale nella scelta vocazionale. Una prospettiva psicologica*, Saronno 1997.
- DEIDUN T.J., *New Covenant Morality in Paul*, Rome 1981.
- DESSUANT P., *Narcyzm. Przegląd koncepcji psychoanalitycznych*, tłum. Z. Stadnicka-Dmitriew, Gdańsk 2007.
- DEWALD P.A., *Psychotherapy. A Dynamic Approach*, New York 1971.
- DIJKSTRA P., BARELDS D.P.H., *Do People Know What They Want: a Similar or Complementary Partner?*, „Evolutionary Psychology” 6 (2008), iss. 4, s. 595-602.

- DIJKSTRA P., BARELDS D.P.H., *Perceptions of Ideal and Former Partners' Personality and Similarity*, „Interpersona” 4 (2010), no. 2, s. 194-212.
- DOLIŃSKI D., *Mechanizmy wzbudzenia emocji*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2: *Psychologia ogólna*, red. J. Strelau, Gdańsk 2004, s. 319-349.
- DOŁĘGA J.M., *Znak, język, symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991.
- DOMAŃSKA-PEKALA A., *Karen Horney. Filozoficzne podstawy koncepcji nerwicy*, Warszawa 2004.
- DRAT-RUSZCZAK K., *Teorie osobowości – podejście psychodynamiczne i humanistyczne*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2: *Psychologia ogólna*, red. J. Strelau, Gdańsk 2004, s. 601-652.
- DROZDOWSKI P., KOKOSZKA A., *Podstawowe pojęcia psychoanalizy*, w: *Wprowadzenie do psychoterapii*, red. A. Kokoszka, P. Drozdowski, Kraków 1993, s. 59-86.
- EILERS F.J., *Communicating in Community. An Introduction to Social Communication*, Manila 1994, s. 32.
- EMDE R., *Il centro affettivo del sé e le prime motivazioni morali*, w: *Psicologia e sviluppo morale della persona*, cur. A. Manentii, C. Bresciani, Bologna 1993, s. 251-262.
- EMDE R., *Moving Ahead. Integrating Influences of Affective Processes for Development and for Psychoanalysis*, „The International Journal of Psychoanalysis” 80 (1999), iss. 2, s. 317-339.
- EMDE R., BIRINGEN Z., CLAYMAN R., OPPENHEIM D., *The Moral Self of Infancy. Affective Core and Procedural Knowledge*, „Developmental Review” 11 (1991), iss. 3, s. 251-270.
- ENDRES J., *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo*, Roma 1972.
- ERIKSON E., *Dopełniony cykl życia*, tłum. C. Matkowski, Gliwice 2012.
- ETZIONI A., *Basic Human Needs, Alienation and Inauthenticity*, „American Sociological Review” 33 (1968), iss. 6, s. 870-885.
- EY H., *Consciousness. A Phenomenological Study of Being Conscious and Becoming Conscious*, transl. J.H. Flodstrom, London 1978.
- FINANCE J. DE, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, traduz. B. Vitali, Roma 2004.
- FINANCE J. DE, *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, traduz. Monache Benedettine dell'Isola San Giulio, Città del Vaticano 1993.
- FINANCE J. DE, *Etica generale*, traduz. G. Modica, Cassano Murge 1984.
- FINANCE J. DE, *Filosofia e vita morale*, „La Rivista del Clero Italiano” 60 (1979), s. 835-847.
- FINANCE J. DE, *Persona e valore*, traduz. B. Vitali, Roma 2003.
- FINNIS J., *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford [England]-New York 1998.

- FISKE D.W., *Measuring the Concepts of Personality*, Chicago 1971.
- FISICHELLA R., *La rivelazione. Evento e credibilità*, Bologna 1989.
- FLEMING D., *Models of Spiritual Direction*, w: *The Christian Ministry of Spiritual Direction*, ed. D. Fleming, St. Louis 1996, s. 106-112.
- FLICK M., ALSZEGHY Z., *Antropologia*, w: *Nuovo dizionario di teologia*, cur. G. Barbaglio, S. Dianich, Alba 1977, s. 12-59.
- FONAGY P., TARGET M., *Psicopatologia evolutiva. Le teorie psicoanalitiche*, traduz. F. Agostinoni [i in.], Milano 2005.
- FORGAS J.P., *Afekt a umysł społeczny – wpływ afektu na strategiczne zachowania interpersonalne*, w: *Umysł społeczny. Poznawcze i motywacyjne aspekty zachowań interpersonalnych*, red. J.P. Forgas, K.D. Williams, L. Wheeler, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2005, s. 66-90.
- FRANKL V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009.
- FRANKL V.E., *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, 5a ed., Brescia 2002.
- FRANKL V.E., *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, Z.J. Jaroszewski, Warszawa 1998.
- FRANKL V.E., *Nieuświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978.
- FRANKL V.E., *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*, New York 1967.
- FRANKL V.E., *The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism*, New York 1978.
- FRANKL V.E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2010.
- FRANTA H., SALONIA G., *Comunicazione interpersonale. Teoria e pratica*, Roma 1979.
- FREUD Z., *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967.
- FREUD Z., *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976.
- FREUD Z., *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W Zaniewicki Warszawa 1994.
- FREUD Z., ADLER A., JUNG C.G., FROMM E., HORNEY K., *Psychoanaliza i neopsychoanaliza. Wybór tekstów*, red. R. Saciuk, tłum. J. Prokopiuk [i in.], Wrocław 1992.
- FRIEDERICH M.A., *Motivation for Coitus*, „Clinical Obstetrics and Gynecology” 13 (1970), iss. 3, s. 691-700.
- FROMM E., *O nieposłuszeństwie i inne eseje*, tłum. S. Baranowski, Kraków 2015.
- GABBARD G.O., *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna. Wprowadzenie*, tłum. W. Turopolski, Kraków 2011.
- GABBARD G.O., *Psichiatria psychodynamiczna w praktyce klinicznej*, tłum. M. Cierpisz, Kraków 2009.
- GAŁDOWA A., *Rozwój i kryteria dojrzałości osobowej*, „Przegląd Psychologiczny” 23 (1990), nr 1, s. 13-27.
- GARCZYŃSKI S., *Potrzeby psychiczne. Niedosyt, zaspokojenie*, Warszawa 1969.
- GATTI G., *Educazione morale, etica cristiana*, Torino 1994.

- GEDO J.E., GOLDBERG A., *Models of Mind. A Psychoanalytic Theory*, Chicago 1973.
- GERGEN K.J., *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, tłum. M. Marody, Warszawa 2009.
- GIDDENS A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2012.
- GILL J.J., *Empathy is at the Heart of Love*, „Human Development” 3 (1982), no. 3, s. 29-41.
- GIORDANI B., *Il colloquio psicologico nella direzione spirituale*, Roma 1992.
- GLASER J.W., *Coscienza e super-io: una distinzione chiave*, w: *Psicologia e sviluppo morale della persona*, cur. A. Manenti, C. Bresciani, Bologna 1993, s. 264-272.
- GŁAZ S., *Sens życia*, Kraków 1998.
- GODIN A., *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, traduz. P. Crespi, Brescia 1983.
- GOGACZ M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995.
- GOLEMAN D., *Inteligencja emocjonalna*, tłum. A. Jankowski, Poznań 1997.
- GOŁASZEWSKA M., *Człowiek jako wartość*, „Studia Filozoficzne” 61 (1969), nr 6, s. 119-133.
- GOŁASZEWSKA M., *Internalizacja wartości*, „Etyka” 16 (1978), s. 81-102.
- GRAY D.D., *Adopcja i przywiązanie. Praktyczny poradnik dla rodziców*, tłum. M. Lipińska, M. Kowalska, S. Kot, Sopot 2010.
- GREENBERG J.R., MITCHELL S.A., *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, traduz. C. Mattioli, Bologna 1986.
- GRIFFITH J.L., GRIFFITH M.E., *Odkrywanie duchowości w psychoterapii*, tłum. K. Gdowska, Kraków 2008.
- GROMCZYŃSKI W., *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969.
- GRZYWOCZ K., *Seksualność i integralny rozwój człowieka*, w: *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, red. K. Glombik, Opole 2010, s. 95-104.
- GUARINELLI S., *Il celibato dei preti. Perché sceglierlo ancora?*, Milano 2008.
- GUARINELLI S., *Conflitti e dilemmi dell’identità*, „La Scuola Cattolica” 130 (2002), n. 4, s. 751-805.
- GUARINELLI S., *Direzione spirituale o relazione di aiuto?*, „Sacrum Ministerium” 11 (2005), s. 123-133.
- GUIDANO V.F., *La complessità del sé*, Torino 1988.
- GUIDANO V.F., *Il sé nel suo divenire. Verso una terapia cognitiva post-razionalista*, Torino 1992.
- HADRYŚ J., *Kierownictwo duchowe*, w: *Spowiedź i kierownictwo duchowe w sytuacjach szczególnych*, red. J. Próchniewicz, J. Hadryś, Poznań 2012, s. 28-45.
- HANDBOOK of Self and Identity*, eds. M.R. Leary, J.P. Tangney, New York–London 2003.

- HARRIS A.H.S., THORESEN C.E., McCULLOUGH M.E., LARSON D.B., *Spirituality and Religiously Oriented Health Interventions*, „Journal of Health Psychology” 4 (1999), iss. 3, s. 413-434.
- HARTER S., *The Construction of the Self. A Developmental Perspective*, New York 1999.
- HARTLEY P., *Interpersonal Communication*, London 1999.
- HARTMANN H., KRIS E., *The Genetic Approach in Psychoanalysis*, „The Psychoanalytic Study of the Child” 1 (1945), iss. 1, s. 11-30.
- HATCH R.L., BURG M.A., NABERHAUS D.S., HELLMICH L.K., *The Spiritual Involvement and Beliefs Scale. Development and Testing of a New Instrument*, „The Journal of Family Practice” 46 (1998), no. 6, s. 476-486.
- HAWKINS P., SHOHET R., *Supervision in the Helping Professions. An Individual, Group and Organizational Approach*, Philadelphia 2000.
- HERBUT J., *Metoda transcendentalna. Obiektywność poznania i jej kryterium*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1980), z. 1, s. 91-117.
- HERBUT J., *Problem metody transcendentальной*, „Roczniki Filozoficzne” 26 (1978), z. 1, s. 51-67.
- HESZEN-NIEJODEK I., *Psychologia zdrowia*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3: *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, red. J. Strelau, Gdańsk 2003, s. 456-464.
- HESZEN-NIEJODEK I., GRUSZCZYŃSKA E., *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar*, „Przegląd Psychologiczny” 47 (2004), nr 1, s. 15-31.
- HIGGINS E.T., *Development Self-Regulatory and Self-Evaluate Processes. Costs, Benefits, and Tradeoffs*, w: *Self Processes and Development*, eds. M.R. Gunnar, L.A. Sroufe, Hillsdale 1991, The Minnesota Symposia on Child Development, vol. 23, s. 125-166.
- HILGARD E.R., *Human Motives and the Concepts of the Self*, „American Psychologist” 4 (1949), no. 9, s. 374-382.
- HOFFMAN L.M., *Le teorie comportamentiste della socializzazione*, w: *Psicologia e sviluppo morale della persona*, cur. A. Manentii, C. Bresciani, Bologna 1993, s. 204-233.
- HOLSTEIN J.A., GUBRIUM G.F., *The Self We Live By. Narrative Identity in a Postmodern World*, New York–Oxford 2000.
- HORNER A.J., *Stages and Processes in the Development of Early Object Relations and Their Associated Pathologies*, „The International Review Psycho-Ana-lysis” 2 (1975), iss. 1, s. 95-105.
- HORNEY K., *Autoanaliza*, tłum. A. Gomola, Poznań 2000.
- HORTON P.C., LOUY J.W., COPPOLILLO H.P., *Personality Disorder and Transitional Relatedness*, „Archives of General Psychiatry” 30 (1974), no. 5, s. 618-622.

- HOROWITZ M.J., *Emotionality and Schematic Control Processes*, w: *Person Schemas and Maladaptive Interpersonal Patterns*, ed. M.J. Horowitz, Chicago–London 1991, s. 413-423.
- HULL C.L., *A Behavior System. An Introduction to Behavior Theory Concerning the Individual Organism*, New Haven 1952.
- IBEK P., *Nadczłowiek Fryderyka Nietzschego i chrześcijanin. Studium porównawcze*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 8 (2009), s. 99-109.
- INDIVIDUAL SELF, Relational Self, Collective Self*, eds. C. Sedikides, M.B. Brewer, Philadelphia 2001.
- JA i tożsamość. Perspektywa psychologiczna*, red. A. Tesser, R.B. Felson, J.M. Suls, tłum. A. Karolczak, Gdańsk 2004.
- JACOBSON E., *The Self and the Object World*, New York 1984.
- JANIS J.L., *Paura, vergogna, colpa*, w: *Psicologia e sviluppo morale della persona*, cur. A. Manenti, C. Bresciani, Bologna 1993, s. 273-284.
- JANKOWSKI W., *Kierownictwo duchowe w duszpasterstwie rodzin*, w: *Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego. Materiały z Sympozjum na temat Dokumentu Papieskiej Rady ds. rodziny „Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego”, Łomianki 18 listopada 1998*, oprac. E. Bogurad, B. Bassa, K. Wolski, Łomianki 1999, s. 111-119.
- JASPERS K., *Co to jest Transcendencja?*, „W Drodze” 6 (1978), nr 2, s. 29-32.
- JENDRZEJ E.J., *Winnicott: tra soggetto e oggetti. Un compendio*, Palermo 2015.
- JĘDRASZEWSKI M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994.
- JOHNSON S.M., *Style charakteru*, tłum. B. Mizia, Poznań 1994.
- JONES S.L., BUTMAN R.E., *Modern Psychotherapies. A Comprehensive Christian Appraisal*, Illinois 1991.
- JUDYCKI S., *Tajemnica komunikacji pomiędzy osobami*, w: *Intersubiektywność*, red. P. Makowski, Kraków 2012, s. 87-112.
- KAAM A. VAN, *On Being Involved. The Rhythm of Involvement and Detachment in Daily Life*, Denville 1970.
- KAAM A. VAN, *Religion and Personality*, Denville 1980.
- KAGAN J., *The Form of Early Development. Continuity and Discontinuity in Emergent Competences*, „Archives of General Psychiatry” 36 (1979), iss. 10, s. 1047-1054.
- KAMIŃSKI R., *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997.
- KATZ D., *Consistency for What? The Functional Approach*, w: *Theories of Cognitive Consistency. A Sourcebook*, ed. R.P. Abelson, Chicago 1968, s. 179-199.
- KATZ D., *The Functional Approach to the Study of Attitudes*, w: *Readings in Attitude Theory and Measurement*, ed. M. Fishbein, New York 1967, s. 457-468.
- KAUFMANN W., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1950.

- KELMAN H.C., *Processes of Opinion Change*, „Public Opinion Quarterly” 25 (1961), iss. 1, s. 57-78.
- KERNBERG O.F., *Aggression in Personality Disorders and Perversions*, London 1992.
- KERNBERG O.F., *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York 1979.
- KERNBERG O.F., *Convergences and Divergences in Contemporary Psychoanalytic Technique*, „The International Journal of Psychoanalysis” 74 (1993), iss. 4, s. 659-673.
- KERNBERG O.F., *Internal World and External Reality*, New York 1980.
- KERNBERG O.F., *Narcisismo, aggressività e autodistruttività nella relazione psicoterapeutica*, traduz. F. Gazzillo, Milano 2006.
- KERNBERG O.F., *Narcissistic Personality Disorder*, w: *Psychodynamic Psychotherapy for Personality Disorders. A Clinical Handbook*, eds. J.F. Clarkin, P. Fonagy, G.O. Gabbard, Washington 2010, s. 257-287.
- KERNBERG O.F., *New Perspectives in Psychoanalytic Affect Theory*, w: *Emotions. Theory, Research and Experience*, vol. 5: *Emotion, Psychopathology, and Psychotherapy*, eds. R. Plutchik, H. Kellerman, New York 1990, s. 115-131.
- KERNBERG O.F., *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, Maryland 2004.
- KERNBERG O.F., *Le relazioni nei gruppi. Ideologia, conflitto e leadership*, traduz. C.M. Xella, Milano 1999.
- KERNBERG O.F., *Severe Personality Disorders. Psychoterapeutic Strategies*, New Haven–London 1984.
- KERNBERG O.F., *The Temptations of Conventionality*, „The International Review Psycho-Analysis” 16 (1989), iss. 2, s. 191-204.
- KERNBERG O.F., SELZER M.A., KOENIGSBERG H.W., CAAR A.C., APPELBAUM A.H., *Psychodynamiczna terapia pacjentów borderline*, tłum. J. Matkowski, Ł. Penderecki, Gdańsk 2007.
- KIELAR-TURSKA M., *Rozwój człowieka w pełnym cyklu życia*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1: *Podstawy psychologii*, red. J. Strelau, Gdańsk 2003, s. 285-332.
- KIERKEGAARD S., *Albo-albo*, t. 1-2, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1976.
- KIESLER S., SPROULL L., *Managerial Response to Changing Environments. Perspectives on Problem Sensing from Social Cognition*, „Administrative Science Quarterly” 27 (1982), no. 4, s. 548-570.
- KILLINGMO B., *Psychoanalityczna metoda leczenia. Zasady i pojęcia*, tłum. J. Kubitsky, Gdańsk 1995.
- KILPATRICK W.K., *Psychologiczne uwiedzenie*, tłum. R. Lewandowski, Poznań 1997.
- KLINE P., *Fact and Fantasy in Freudian Theory*, London 1972.

- KOHLBERG L., *From Is to Ought. How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*, w: *Cognitive Development and Epistemology*, ed. T. Mischel, New York 1971, s. 151-235.
- KOHLBERG L., *Stage and Sequences. The Cognitive-Developmental Approach to Socialization*, w: *Handbook of Socialization*, ed. D. Goslin, New York 1969, s. 347-480.
- KOHUT H., *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, Chicago 2009.
- KOHUT H., *Forms and Transformations of Narcissism*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 14 (1966), iss. 2, s. 243-272.
- KOHUT H., *The Restoration of the Self*, New York 1977.
- KOKOSZKA A., *Psychoanalityczne ABC*, Kraków 1999.
- KOKOSZKA A., *Psychoterapia jako model leczenia*, w: *Wprowadzenie do psychoterapii*, red. A. Kokoszka, P. Drozdowski, Kraków 1993, s. 13-21.
- KOSNIK A., *Of Beginnings, Not Ends. A Rejoinder*, w: *Dimensions of Human Sexuality*, ed. D.J. Doherty, New York 1979, s. 202-235.
- KOSNIK A., CARROLL W., CUNNINGHAM A., MODRAS A., SCHULTE J., *La sessualità umana. Nuovi orientamenti nel pensiero cattolico americano*, traduz A. Lorini, Brescia 1978.
- KOZAKIEWICZ M., *Moralne aspekty wychowania seksualnego*, w: *Seksuologia społeczna. Zagadnienia psychospołeczne*, red. K. Imieliński, Warszawa 1984, s. 372-464.
- KOZIELECKI J., *Człowiek wielowymiarowy*, Warszawa 1996.
- KOZIELECKI J., *Transgresja i kultura*, Warszawa 1997.
- KRUPA U., *Neurony lustrzane w ludzkim mózgu w kontekście przywiązania i relacji z matką*, w: *Współczesne zagrożenia dla zdrowia, życia i rodziny w dokumentach Parlamentu Europejskiego*, red. U. Krupa, Szczecinek 2019, s. 69-78.
- KUBIE L.S., *Neurotic Distortion of the Creative Process*, Toronto 1961.
- KUDEROWICZ Z., *Nietzsche*, Warszawa 1990.
- LANGER J., *Disequilibrium as a Source of Development*, w: *Trends and Issues in Developmental Psychology*, eds. P.H. Mussen, J. Langer, M. Covington, New York 1969, s. 22-37.
- LATOURELLE R., *Rivelazione*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, cur. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 1013-1066.
- LAUFER M., LAUFER M.E., *Okres dojrzewania i załamanie rozwoju. Perspektywa psychoanalityczna*, tłum. D. Golec [i in.], Warszawa 2013.
- LAZARUS R.S., *Emotion and Adaptation. Conceptual and Empirical Relations*, w: *Nebraska Symposium on Motivation*, vol. 16, ed. W.J. Arnold, Lincoln 1968, s. 175-265.
- LEAHY R.L., *Techniki terapii poznawczej. Podręcznik praktyka*, tłum. M. Cierpisz, Kraków 2008.

- LICHTENBERG J.D., SLAP J.W., *Notes of the Concepts of Splitting and the Defence Mechanism of the Splitting of Representations*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 21 (1973), iss. 4, s. 772-787.
- LIEBERMAN M.A., YALOM I.D., MILES M.B., *Encounter Groups. First Facts*, New York 1973.
- LIEF H.I., *Introduction to Sexuality*, w: *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, eds. A. Freedman, H.T. Kaplan, B.J. Sadock, Baltimore 1975, vol. 2, s. 1349-1352.
- LINGIARDI V., *La personalità e i suoi disturbi. Lezioni di psicopatologia dinamica*, Milano 2004.
- LIPTON E.L., *Psychoanalytic Child Development Research and the Practice of General Psychiatry*, „The International Journal of Psychoanalysis” 57 (1976), iss. 1/2, s. 113-126.
- LOEVINGER J., *Ego Development. Conception and Theories*, San Francisco–Washington–London 1976.
- LONERGAN B.J.F., *Finality, Love, Marriage*, w: *tenže, Collected Works of Bernard Lonergan. Collection*, eds. F.E. Crowe, R.M. Doran, vol. 4, Toronto 1988, s. 17-52.
- LONERGAN B.J.F., *Insight. A Study of Human Understanding*, Toronto 1997.
- LONERGAN B.J.F., *Method in Theology*, Toronto 1999.
- LONERGAN B.J.F., *The Ongoing Genesis of Method*, „Studies in Religion. Sciences Religieuses” 6 (1977), iss. 4, s. 341-355.
- LONERGAN B.J.F., *A Second Collection. Papers by B.J.F. Lonergan*, eds. W.F.J. Ryan, B.J. Tyrrel, London 1974.
- LOUIS M.R., *Surprise and Sense Making. What Newcomers Experience in Entering Unfamiliar Organizational Setting*, „Administrative Science Quarterly” 25 (1980), no. 2, s. 226-251.
- LOYOLA I., *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, Kraków 1991.
- LUTZ C., *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Macronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago 1988.
- LYONNET S., *Amore del prossimo. Pienezza della Legge, alla luce delle interpretazioni dei Padri*, „Rassegna di Teologia” 15 (1974), n. 4, s. 241-256.
- McGUIRE W.J., *Cognitive Consistency and Attitude Change*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology” 60 (1960), iss. 3, s. 345-353.
- McGUIRE W.J., *The Nature of Attitudes and Attitude Change*, w: *The Handbook of Social Psychology*, vol. 3: *The Individual in a Social Context*, eds. G. Lindzey, E. Aronson, Reading [i in.] 1969, s. 136-171.
- McWILIAMS N., *Diagnoza psychoanalityczna*, tłum. A. Pałynyczko-Ćwiklińska, Gdańsk 2009.
- MADDI S.R., *Personality Theories. A Comparative Analysis*, 6th ed., Pacific Grove 1996.

- MAHLER M., PINE F., BERGMAN A., *La nascita psicologica del bambino. Simbiosi e individuazione*, traduz. M. Ammaniti, A. Zambon, Torino 2010.
- MANENTI A., *Intersoggettività*, „Tredimensioni” 3 (2006), n. 3, s. 277-287.
- MANNETTI L., *Psicologia sociale*, Roma 2002.
- MARITAIN J., *Amore e amicizia*, traduz. A. Pavan, Brescia 1978.
- MARKUS H.R., KITAYAMA SH., *Culture and the Self. Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, „Psychological Review” 98 (1991), iss. 2, s. 224-253.
- MARKUS H.R., NURIUS P., *Possible Selves*, „American Psychologist” 41 (1986), no. 9, s. 954-969.
- MARTINI C.M., *Il lembo del mantello. Per un incontro tra Chiesa e mass media*, Milano 1991.
- MASLOW A.H., *Religions, Values and Peak-Experiences*, Columbus 1964.
- MASLOW A.H., *Various Meaning of Transcendence*, „The Journal of Transpersonal Psychology” 1 (1969), no. 1, s. 56-66.
- MASLOW A.H., *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986.
- MASTALSKI J., *Zarys teorii wychowania*, Kraków 2002.
- MATUSIEWICZ C., *Psychologia wartości*, Warszawa 1975.
- MAUREDER J., *Wybierz własną drogę*, tłum. U. Poprawska, Kraków 2008.
- MAY R., *Miłość i wola*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Poznań 1993.
- MAY R., *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, tłum. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań 1995.
- MAY R., *Odwaga tworzenia*, tłum. E. i H. Hornowscy, Poznań 1994.
- MAY R., *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1989.
- MEAD G.H., *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934.
- MELITO R., *Cognitive Aspects of Splitting and Libidinal Objects Constancy*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 31 (1983), iss. 2, s. 515-534.
- MEISSNER W.W., *Foundations for a Psychology of Grace*, New York 1966.
- MEISSNER W.W., *On Analytic Listening*, „The Psychoanalytic Quarterly” 69 (2000), iss. 2, s. 317-367.
- MEISSNER W.W., *What is Effective in Psychoanalytic Therapy. The Move from Interpretation to Relation*, Northvale–London 1991.
- MILANESI G., ALETTI M., *Psicologia della religione*, Torino 1973.
- MITCHELL S.A., *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi. Per un modello integrato*, traduz. S. Rivolta, Torino 1993.
- MONDIN B., *Antropologia filosofica. L'uomo: un progetto impossibile?*, Roma 1983.
- MONDIN B., *Antropologia teologica. Storia, problemi, prospettive*, Alba 1977.
- MONDIN B., *Umanesimo cristiano. Saggio sulle implicazioni culturali della fede*, Roma–Brescia 1980.

- MOORE B.E., FINE B.D., *Obiekt*, w: ciż, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, Warszawa 1996, s. 183-186.
- MOORE B.E., FINE B.D., *Proces pierwotny*, w: *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, Warszawa 1996, s. 219-220.
- MOORE B.E., FINE B.D., *Self*, w: ciż, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, Warszawa 1996, s. 298-299.
- MOORE B.E., FINE B.D., *Teoria Klein*, w: ciż, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, Warszawa 1996, s. 334-346.
- MOORE B.E., FINE B.D., *Uwewnętrznienie*, w: ciż, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, Warszawa 1996, s. 371-374.
- MORRY M.M., *Relationship Satisfaction as a Predictor of Similarity Ratings. A Test of the Attraction-Similarity Hypothesis*, „Journal of Social and Personal Relationships” 22 (2005), iss. 4, s. 561-584.
- MOSTY zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, red. J. Steward, tłum. J. Suchecki [i in.], Warszawa 2007.
- NAVONE J., *Dono di sé e comunione. La Trinità e l'umana realizzazione*, traduz. V. Ristori, Assisi 1990.
- NEISSER U., *Cognition and Reality. Principles and Implications of Cognitive Psychology*, San Francisco 1976.
- NEWCOMB TH.M., TURNER R.H., CONVERSE PH.E., *Social Psychology. The Study of Human Interaction*, Lincoln 1969.
- NĘCKI Z., *Psychologiczne uwarunkowania wzajemnej atrakcyjności*, Wrocław 1975.
- NIENIEWSKA M., KOKOSZKA A., *Psychoanalityczna psychoterapia wglądowa*, w: *Wprowadzenie do psychoterapii*, red. A. Kokoszka, P. Drozdowski, Kraków 1993, s. 87-96.
- NIETZSCHE F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Warszawa 1990.
- NIEWIADOMSKA I., *Dojrzewanie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 197.
- NOUWEN H., *Przekroczyć siebie. Trzy ruchy życia duchowego*, tłum. J. i J. Grzegorzycy, Poznań 1997.
- NUGENT P.M.S., *Transcendence*, [w:] *Psychology Dictionary*, 29 kwietnia 2013, <https://psychologydictionary.org/transcendence/> [dostęp: 24 sierpnia 2019 r.].
- NUNBERG H., *Principles of Psychoanalysis*, New York 1986.
- NUTTIN J., *Psychoanalysis and Personality. A Dynamic Theory of Normal Personality*, transl. G. Lamb, New York 1962.
- OGDEN T.H., *The Concepts of Internal Object Relations*, „The International Journal of Psychoanalysis” 64 (1983), iss. 2, s. 227-241.
- ORANGE D.M., ATWOOD G.E., STOLOROW R.D., *Working Intersubjectively. Contextualism in Psychoanalytic Practice*, London 1997.

- PACKER M.J., *Hermeneutic Inquiry in the Study of Human Conduct*, „American Psychologist” 40 (1985), no. 10, s. 1081-1093.
- PANNENBERG W., *Che cosa è l'uomo. L'antropologia contemporanea alla luce della teologia*, traduz. E. Paschetto, Brescia 1974.
- PARKINSON B., *Emocje*, w: *Emocje i motywacja*, red. B. Parkinson, A.M. Colman, tłum. I. Sowa, Poznań 1995, s. 15-40.
- PEARCE J.CH., *The Biology of Transcendence. A Blueprint of the Human Spirit*, New York 2004.
- PEURSEN C.A. VAN, *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, tłum. T. Mieszkowski, T. Zambruski, Warszawa 1971.
- PIAGET J., *The Affective Unconscious and the Cognitive Unconscious*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 21 (1973), iss. 2, s. 249-261.
- PIAGET J., *The Psychology of Intelligence*, transl. M. Piercy, D.E. Berlyne, London 1967.
- PIAGET J., INHELDER B., *The Psychology of the Child*, transl. H. Weaver, New York 1969.
- PIEPER J., *Sull'amore*, traduz. G. Poletti, Brescia 1974.
- PIETRASIŃSKI Z., *Rozwój człowieka dorosłego*, Warszawa 1990.
- PINE F., *Drive, Ego, Object, and Self. A Syntesis for Clinical Work*, New York 1990.
- PINE F., *Motivation, Personality Organization, and the Four Psychologies of Psychoanalysis*, „Journal of the American Psychoanalytic Association” 37 (1989), iss. 1, s. 31-64.
- PIOTROWSKI J., *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Warszawa 2018.
- PLUŻEK Z., *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991.
- POLI G.F., CARDINALI M., *La comunicazione in prospettiva teologica. Riflessione sugli aspetti comunicativi della fede*, Torino 1998.
- POPIELSKI K., *Miejsce i znaczenie analizy egzystencjalnej i logoterapii*, „Zdrowie Psychiczne” 23 (1982), nr 1/2, s. 5-16.
- POPIELSKI K., *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1993.
- POPIELSKI K., *Noopsychosomatyka: propozycja nowego podejścia diagnostyczno-terapeutycznego*, „Przegląd Psychologiczny” 42 (1999), nr 4, s. 17-41.
- QUARELLO E., *Coscienza, libertà e morte dell'uomo*, w: *La Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel Mondo Contemporaneo*, Torino 1966, s. 453-477.
- RAHNER K., *The Dynamic Element in the Church*, transl. W.J. O'Hara, Montreal 1964.
- RAHNER K., *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi*, traduz. L. Ballarini, Brescia 1970.
- RAHNER K., *Theological Investigations*, vol. 4: *More Recent Writing*, transl. K. Smyth, London-New York 1974.

- RAPAPORT D., *Psychoanalysis as a Developmental Psychology*, w: *Perspectives in Psychological Theory*, eds. B. Kaplan, S. Wapner, New York 1960, s. 209-246.
- RATZINGER J., *Introduzione al cristianesimo*, traduz. E. Martinelli, Brescia 1986.
- RATZINGER J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1994.
- RICOEUR P., *Consciousness and the Unconscious*, w: tenże, *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, ed. D. Ihde, Evanston 1974, s. 99-120.
- RICOEUR P., *Explanation and Understanding*, w: *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work*, eds. Ch.F. Reagan, D. Steward, Boston 1978, s. 149-166.
- RICOEUR P., *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, transl. D. Savage, New Haven-London 1970.
- RIZZUTTO A.M., *Narodziny żyjącego Boga. Studium psychanalizy*, tłum. A. Świdarska, Kraków 2012.
- ROGERS C.R., *O stawaniu się osobą*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2014.
- ROGERS C.R., *Sposób bycia*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2012.
- ROGERS C.R., *A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-Centered Framework*, w: *Psychology. A Study of a Science*, vol. 3, ed. S. Koch, New York 1959, s. 184-256.
- ROKEACH M., *Beliefs, Attitudes and Values. A Theory of Organization and Change*, San Francisco 1968.
- ROKEACH M., *The Nature of Human Values*, New York 1973.
- ROKEACH M., *The Open and Closed Mind. Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*, New York 1960.
- RYCROFT Ch., *Symbolism and Its Relationships to the Primary and Secondary Processes*, „The International Journal of Psychoanalysis” 37 (1956), iss. 2/3, s. 137-146.
- SANFORD N., *The American College*, New York 1962.
- SARTRE J.P., *Transcendencja ego. Próba opisu fenomenologicznego*, tłum. U. Idziak, Warszawa 2006.
- SCHAFER R., *Narrative of the Self*, w: *Psychoanalysis. Toward the Second Century*, eds. A.M. Cooper, O.F. Kernberg, E.S. Person, New Heaven 1989, s. 153-167.
- SCHÖN D.A., *The Reflective Practitioner. How Professionals Think in Action*, New York 1983.
- SCHULZ VON THUN F., *Sztuka rozmawiania*, t. 1: *Analiza zaburzeń*, tłum. P. Włodyga, Kraków 2001.
- SCHULZ VON THUN F., *Sztuka rozmawiania*, t. 2: *Rozwój osobowy*, tłum. P. Włodyga, Kraków 2001.
- SCHULZ VON THUN F., *Sztuka rozmawiania*, t. 3: *Dialog wewnętrzny*, tłum. P. Włodyga, Kraków 2002.

- SCHULZ VON THUN F., *Sztuka rozmawiania*, t. 4: *W porozumieniu z sobą i innymi – komunikacja i kompetencje społeczne*, tłum. P. Włodyga, Kraków 2006.
- SCILLIGO P., *La nuova sinfonia dei molti Sé*, Roma 2005.
- SECORD P.F., BACKMAN C.W., *Interpersonal Congruency, Perceived Similarity, and Friendship*, „Sociometry” 27 (1964), no. 2, s. 115-127.
- SEDIKIDES C., GAERTNER L., *A Homecoming to the Individual Self. Emotional and Motivational Primacy*, w: *Individual Self, Relational Self, Collective Self*, eds. C. Sedikides, M.B. Brewer, Philadelphia 2001, s. 7-23.
- SEGAL H., *Notes on Symbol Formation*, „The International Journal of Psychoanalysis” 38 (1957), iss. 6, s. 391-397.
- SEGAL H., *Wprowadzenie do teorii Melanie Klein*, tłum. Ł. Penderecki, wstęp W. Hańbowski, Gdańsk 2005.
- SERENTHÀ L., *Direzione spirituale e comunicazione della fede oggi*, w: R. Corti, G. Moiola, L. Serentà, *La direzione spirituale oggi*, cur. A. Cargnel, Milano 1998, s. 11-46.
- SHAPIRO D., *Stili nevrotici*, traduz. S. Reginelli, Roma 1969.
- SKINNER B., *Zachowanie się organizmów*, tłum. K. Dudziak, Warszawa 1995.
- THE SOCIAL Self. Cognitive, Interpersonal and Intergroup Perspectives*, eds. J.P. Forgas, K.D. Williams, New York–London–Hove 2003.
- SOVERNIGO G., *Il rapporto interpersonale tra la guida spirituale e il chiamato*, w: *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale*, cur. Centro Nazionale Vocazioni, Milano 1996, s. 231-269.
- SOVERNIGO G., *Vivere la carità. Maturazione relazionale e vita spirituale*, Bologna 2003.
- SPENCE J.T., HELMREICH R.L., *Masculine Instrumentality and Feminine Expressiveness Their Relationships with Sex Role Attitudes and Behaviors*, „Psychology of Women Quarterly” 5 (1980), iss. 2, s. 147-163.
- ŠPIDLIK T., *Zanurzeni w Trójcy. Krótkie studium o Trójcy Świętej*, tłum. K. Kubis, Kraków 2003.
- SPIRITUALLY ORIENTED psychotherapy*, eds. L. Sperry, E.P. Shafranske, Washington 2005.
- SPITZ R., *The Evolution of the Dialog*, w: *Drives, Affects, Behaviour*, vol. 2, ed. M. Schur, New York 1965, s. 170-190.
- SPITZ R., *Il primo anno di vita*, traduz. G. Galli, A. Arfelli-Galli, Roma 1975.
- STERN D., *Il mondo interpersonale del bambino*, traduz. A. Biocca, L.M. Biocca, Torino 2005.
- STEWART J., *Komunikacja interpersonalna. Kontakt między osobami*, tłum. J. Suchecki, w: *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, red. J. Stewart, tłum. J. Suchecki [i in.], Warszawa 2007, s. 36-58.
- STINISSEN W., *Terapia duchowa. O duchowym przewodnictwie i duszpasterstwie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1998.

- STIPEK D., RECCHIA S., McCLINTIC S., *Self-Evaluation in Young Children*, „Monographs of the Society for Research in Child Development” 57 (1992), no. 1, s. 1-98.
- STOLOROW R., ATWOOD G.E., *Context of Being. The Intersubjective Foundations of Psychological Life*, Hillsdale 1992.
- STRELAU J., *Różnice indywidualne: opis, determinanty i aspekt społeczny*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2: *Psychologia ogólna*, red. J. Strelau, Gdańsk 2004, s. 653-681.
- SUJAK E., *ABC psychologii komunikacji*, Kraków 2006.
- SUJAK E., *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1975.
- SUJAK E., *żyć lepiej*, Warszawa 2002.
- SZCZUREK J.D., *Bóg w encyklice „Deus caritas est”*, w: *Tajemnica miłości. Refleksje nad encykliką „Deus caritas est” Ojca Świętego Benedykta XVI*, red. A. Świerczek, Kraków 2006, s. 29-39.
- SZENTMÁRTONI M., *Maturità affettiva. Aspetti psico-dinamici*, „Orientamenti Pedagogici” (32) 1985, n. 1, s. 120-128.
- SZEWCZUK W., *Zygmunt Freud i jego koncepcja człowieka*, w: Z. Freud, *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, tłum. L. Jekels, H. Ivánka, W. Szewczuk, Warszawa 2003, s. 7-30.
- SZTUKA K., *Wyobraźnia a rozwój duchowy*, Kraków 2010.
- TAJFEL H., *Social and Cultural Factors in the Perception*, w: *Handbook of Social Psychology*, vol. 3: *The Individual in a Social Context*, eds. G. Lindzey, E. Aronson, Reading [i in.] 1969, s. 315-394.
- TATA F., *La dinamica oggettiva degli esercizi*, w: *Dare gli esercizi personalmente guidati*, vol. 3: *1° Convegno regionale autunno 1987. Relazioni, documenti, sussidi*, Roma 1987, s. 4-18.
- TAYLOR CH., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, traduz. R. Rini, Milano 1993.
- TAYLOR CH., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, 8th ed., Cambridge 2006.
- THIBODEAUX M., *Dobre i złe duchy w naszym życiu*, tłum. E. Kopocz, Kraków 2012.
- THOMÄ H., KÄCHELE H., *Podręcznik terapii psychoanalitycznej*, t. 1: *Podstawy*, tłum. A. Czownicka, H. Grzegołowska-Klarkowska, Warszawa 1996.
- TISCHNER J., *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.
- TOLMAN E., *Zachowanie celowe u zwierząt i ludzi*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1995.
- św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach*, tłum. F.W. Bednarski, London 1965.
- TREMPAŁA J., *Koncepcje rozwoju człowieka*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1: *Podstawy psychologii*, red. J. Strelau, Gdańsk 2003, s. 256-282.
- TURNER V., TURNER E., *Images and Pilgrimages in Christian Cultures*, New York 1978.

- UMYSŁ społeczny. *Poznawcze i motywacyjne aspekty zachowań interpersonalnych*, red. J.P. Forgas, K.D. Williams, L. Wheeler, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2005.
- VARILLON F., *Zarys doktryny katolickiej*, tłum. E. Krasnowolska, Warszawa 1972.
- VAUGHAN R., *Poradnictwo pastoralne a zaburzenia osobowości*, tłum. S. Kuczkowski, Kraków 1999.
- VERGOTE A., *Psicologia religiosa*, introduz. e traduz. N. Galli, Roma 1991.
- VIGNOLO R., *Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 1994.
- VIORST J., *Necessary Losses*, New York 1986.
- VITZ P.C., *Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia*, tłum. P.O. Żylicz, Ł. Nowak, Warszawa 2002.
- WALCZAK M., *Wgląd i poznanie. Epistemologia Bernarda J.F. Lonergana*, Lublin 2012.
- WALDENFELS H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993.
- WATZLAWICK P., BEAVIN J.H., JACKSON D.D., *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, traduz. M. Ferretti, Roma 1971.
- WCIÓRKA L., *Transcendencja*, w: *Katolicyzm A–Z. Praca zbiorowa*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 381.
- WEIGEL G., *Theology and Freedom*, „Thought” 35 (1960), s. 165-178.
- WĘGRZYN B., *Koncepcja wychowawcza Luigi Rulli SJ w kontekście chrześcijańskiej pedagogii fundamentalnej Świętego Tomasza z Akwinu*, „Bielańskie Studia Teologiczne” 3 (2017), s. 73-98.
- WHITE R., *Motivation Reconsidered. The Concept of Competence*, w: *Functions of Varied Experience*, eds. D.W. Fiske, S.R. Maddi, Homewood 1961, s. 278-325.
- WILSKI T., *Trójca Święta*, w: *Katolicyzm A–Z. Praca zbiorowa*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 381-383.
- WINNICOTT D.W., *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, London 1965.
- WINNICOTT D.W., *Transitional Object and Transitional Phenomena. A Study of the First Not-Me Possession*, „The International Journal of Psychoanalysis” 34 (1953), iss. 2, s. 89-97.
- WOJCISZKE B., *Postawy i ich zmiana*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3: *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, red. J. Strelau, Gdańsk 2003, s. 79-106.
- WOJTYŁA K., *The Acting Person*, transl. A. Potocki, Dordrecht 1979.
- WOJTYŁA K., *The Intentional Act and the Human Act. That Is, Act and Experience*, „Analecta Husserliana” 5 (1976), s. 269-280.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

- WOJTYŁA K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2, s. 5-39.
- WOJTYŁA K., *The Structure of the Self-Determination as the Core of the Theory of the Person*, w: *Tommaso d’Aquino nella storia del pensiero. Atti del Congresso Internazionale Roma–Napoli, 17-24 aprile 1974*, Napoli 1978, Tommaso d’Aquino nel suo Settimo Centenario, vol. 7: *L’uomo*, s. 37-44.
- WOJTYŁA K., *La struttura generale dell’autodecisione*, „Asprenas” 21 (1974), n. 4, s. 337-346.
- WOJTYŁA K., *La visione antropologica della „Humanae vitae”*, „Lateranum” 44 (1978), n. 1, s. 125-145.
- WOLFE B.E., *Knowing the Self. Building a Bridge from Research to Clinical Practice*, „Journal of Psychotherapy Integration” 13 (2003), iss. 1, s. 83-95.
- WORONIECKI J., *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961.
- WULFF D.M., *Psychologia religii*, tłum. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Warszawa 2009.
- YALOM I., LESZCZ M., *Psychoterapia grupowa. Teoria i praktyka*, tłum. R. Andruszko, Kraków 2006.
- YEOMANS F.E., CLARKIN J.F., KERNBERG O.F., *Psychoterapia skoncentrowana na przeniesieniu w leczeniu zaburzeń osobowości borderline. Podręcznik kliniczny*, Kraków 2015.
- ZIMBARDO PH.G., *Psychologia i życie*, tłum. E. Czerniawska [i in.], Warszawa 1999.