



# Filozofija, znanost, religija\*

Izvorni članak UDK 2: 159.9  
Primljeno 12. 04. 2007.

## Andelko Domazet

Katolički bogoslovni fakultet, Trg G. Bulata 3, HR-21000 Split  
andjelko.domazet@st.t-com.hr

## Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga

### **Sažetak**

*Kako se danas može zamisliti plodonosan dijalog između kršćanske teologije i psihologije? Autor pokušava odgovoriti na to pitanje iz teološkoga motrišta. Povijest odnosa između teologije i psihologije vidi se unutar širega konteksta stoljetne rasprave o odnosima između vjere i znanosti, o načinu znanstvene i teološke spoznaje.*

*Rad je podijeljen u tri dijela. U prvom dijelu članka autor predstavlja dva načelno različita oblika ili modela (mogućnosti) odnosa između teologije i psihologije, a to su: model isključivosti i model poistovjećivanja.*

*U drugom dijelu rada dijalogu teologije i psihologije pristupa se iz perspektive integralne antropologije, u kojoj se čovjek promatra kao tjelesno-psihičko-društveno-duhovno biće. Teološka antropologija, za razliku od filozofijske, medicinske, psihologijske ili biologijske antropologije, bavi se definitivnim osmišljavanjem čovjeka.*

*U završnom dijelu članka autor nabraja neke izazove interdisciplinarnoga dijaloga teologije i psihologije za pastoralni rad, gdje svaka od dviju disciplina unosi u međusobnu razmjenu svoju vlastitu praksu – dušobrižništvo, odnosno psihoterapiju.*

### **Ključne riječi**

teologija, psihologija, interdisciplinarni dijalog, antropologija, pastoralna psihologija, religiozno iskustvo

## **Uvod**

Zaputiti se u promišljanje odnosa između teologije i psihologije krajnje je složen i težak problem. Zato o temi našega razmišljanja možemo govoriti u vrlo općenitom smislu i bez obveze na sveobuhvatnost. Nedvojbeno je činjenica da su se 'pioniri' moderne psihologije bavili izričito proučavanjem ljudske religioznosti. Iako je naziv ili specijalizacija »psihologija religije« donekle sporan, ipak se njime mogu obuhvatiti psihološki radovi o pitanjima religije. Stoga se aktualna *psihologija religije*, uzimajući jasan odmak kako od psihologijskog redukcionizma tako i od pseudo-apologetskih tendencija, afirmira kao grana psihologije koja studira ono što je psihičko u religiji: njezine osnov-

\*

U organizaciji Hrvatskog filozofskog društva održan je u Cresu 25–27. rujna 2006. simpozij pod nazivom »Filozofija, znanost, religija:

kompleksnost odnosa i granice dijaloga«. Ovdje donosimo izbor radova koji su nastali na temelju izlaganja na ovom skupu.

ne strukture i dinamizme, svjesne i nesvjesne procese pomoću kojih čovjek dolazi do osobnog stava vjere ili nevjere, nasuprot simboličnim religioznim sustavima prisutnima u vlastitom kulturnom okruženju.<sup>1</sup>

## 1. Kako misliti odnos između dvije discipline?

Kada teologija misli sebe kao znanost u dijalogu s psihologijom, ona susreće mnoštvo pristupa u psihologiji koji se ne mogu svesti na zajednički nazivnik.<sup>2</sup> Stoga u našem teološko-epistemološkom razmišljanju koristimo izraz 'model', radi lakšega razumijevanja složenoga odnosa između dvije discipline. Funkcija modela u znanosti i teologiji uvijek je *pragmatično-interpretativna*, ali ona nikada ne zrcali zbilju u potpunom smislu. Sada ćemo, uz pomoć dvaju modela, pokušati *fenomenološki* teorijski i praktično ukazati na dva nedostatna odnosa između teologije i psihologije.

### 1.1. Model isključivosti

Prema modelu isključivosti, teologija i psihologija bile bi u sebi dva različita i nespojiva područja. Teološko promišljanje tada minimalizira ili posve odbacuje psihološke uvide, a na sličan stav nailazimo i kod nekih predstavnika psihologije u odnosu na religiju, teologiju i duhovnost. Pogled u povijest takovog odnosa između dviju disciplina najbolje ćemo ilustrirati na dva paradigmatična primjera: najprije ćemo se prisjetiti nekih općih postavki prema religiji kod začetnika psihoanalize Sigmunda Freuda, a zatim opisati reakciju na pojavu psihoanalize od katoličkog antimodernizma.

#### 1.1.1. Sigmund Freud: religija kao iluzija

Austrijski neurolog i psihijatar, začetnik psihoanalitičke teorije i terapije, razumijeva i tumači religiju pomoću *psihoanalitičkih* koncepata. Za Freuda je religija neuroza civilizacije i to neuroza opsesivno-prisilnog tipa. On vidi religiju kao onu koja zahtijeva od pojedinca bespotrebno žrtvovanje sreće zbog iracionalnih uvjerenja. Ako želimo pojasniti najdublje razloge tako provokativnog i iritantnog poimanja religije, potrebno je posvetiti pozornost ne toliko spisu iz 1912., *Totem i tabu*,<sup>3</sup> ili onom pred kraj njegova života »Moj-sije i monoteizam«,<sup>4</sup> koliko njegovoj studiji iz 1927., *Budućnost jedne iluzije*.<sup>5</sup> Metodološki gledano, ovaj spis predstavlja najbolji izvor za upoznavanje Freudova poimanja religije.

U tom djelu on promatra religiju u svjetlu ljudske želje, kao što su to činili Platon, Augustin, Toma Akvinski i drugi mislioci. Pritom koristi njemačku riječ *Wünsche* (želja, zahtjev) za ono što izražava latinska riječ *desiderium*. Radi se pritom o posebnoj želji koja je oblikovana od najranijega djetetova iskustva bespomoćnosti i čežnje za ocem. Stvoreno je tako obilje predodžbi rođenih iz potrebe da se ljudska bespomoćnost učini podnošljivom. Bogovi imaju trostruki zadatak:

»... da odagnaju strahove prirode, da pomire čovjeka s okrutnošću sudbine, osobito onom koja se pokazuje u smrti, i da pruže naknadu za patnju i odricanja koja su ljudima nametnuta zajedničkim kulturnim životom«.<sup>6</sup>

U trenutku kada se odrastao čovjek susretne s bolnom ili opasnom stvarnošću (bolesti, prirodne katastrofe, ljudska neprijateljstva, činjenica smrti), budi se u njemu duboko utisnuta shema želje ukoliko je ona traženje pomoći upućeno ocu punom skrbi kojega se zamišlja kao svemogućega. U cjelini to izgleda ovako:

»Život na ovom svijetu služi jednoj višoj svrsi, koju doduše nije lako odgonetnuti, ali koja zacijelo znači neko usavršavanje ljudskog bića. (...) Sve što se u ovom svijetu događa predstavlja izvođenje namjera jedne nama nadmoćne inteligencije koja, iako putovima i obilaznicama koje je teško slijediti, konačno sve okreće na dobro, tj. povoljno za nas. Nad svakim od nas bdije jedna dobrotiva, tek prividno stroga providnost koja ne dopušta da postanemo igračka u rukama nadmoćnih i bezobzirnih prirodnih sila; sama smrt nije nikakvo uništenje, ona nije nikakav povratak anorganskoj beživotnosti, nego početak jedne nove vrste egzistencije koja leži na putu višeg razvoja.«<sup>7</sup>

Što te predodžbe znače u svjetlu psihologije? Religijske predodžbe imaju psihičku genezu:

»One su iluzije, ispunjenja najstarijih, najsnažnijih, najprječih želja čovječanstva; tajna njihove snage jest snaga te želje.«<sup>8</sup>

U psihoanalitičkom smislu želja uvijek daleko nadilazi potrebu. U sudaru s ograničenom stvarnošću, ljudska želja proistječe iz temeljnog manjka i nastoji ga nadomjestiti. Religija kao iluzija želja, kako je dobro uočio Freud, postaje tada omiljelo područje za nezadovoljen ljudski zamišljaj: apsolutni Bog, bezgranična ljubav, konačni odgovor, posvemašnja moć. Freudova analiza ukazala je na povezanosti između vjerovanja i želja. Njegova je pozornost bila usmjerena isključivo na *psihologijsku* istinu religijskih predodžbi, jer je

1

O aktualnom stanju i izazovima psihologije religije vidi: Susanne Heine, *Grundlage der Religionspsychologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.; Mario Aletti – F. De Nardi (ur.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*, Centro Scientifico Editore, Torino 2002.

2

Psihologija se kao specifična znanstvena disciplina uspjela profilirati pred tek nešto više od sto godina. Ovdje nećemo ulaziti u burni povijesni i društveni okvir nastanka raznih psiholoških struja. Suvremenu psihologijsku znanost obilježava razmrmljenost psihoterapeutske scene koja je razvila različite tehnike koje nemaju pretenziju obuhvatiti i objasniti sustavnu psihološku zbilju, nego se posvećuju uglavnom određenom tipu smetnji. Također, potrebno je istaknuti veliku važnost dijaloga psihologije sa srodnim znanostima, kao na primjer s medicinom ili biologijom, što je utjecalo na razvojne smjernice psihoterapije. Dobar pregled glavnih natuknica suvremene psihologije pruža *Psihologijski rječnik* (uredio B. Petz, Naklada Slap, Jastrebarsko 2005.). Radi lakšega razumijevanja i jednostavnijega izražavanja, koristimo uopćene pojmove 'teologija' i 'psihologija', iako smo svjesni kako unutar dviju disciplina postoje raznolike metodološke artikulacije i različita misaona usmjerenja.

3

Usp. Sigmund Freud, *Totem i tabu*, Matica Srpska, Novi Sad 1976. U ovom se djelu govori o dubljoj fizionomiji i konstanti svake religije, a to je »nostalgija za ocem«, pri čemu totem predstavlja primitivniju, a Bog napredniju zamjenu. Čovjek je proizveo Boga koji je

»uzvišeni otac«, a čežnja za ocem korijen je religijske potrebe. Freud je preuzeo Darwinovu pretpostavku da je praoblik ljudskog društva bila horda kojom je neograničeno vladao snažni mužjak, te je pokušao pokazati kako razvoj totemizma koji sadrži početak religije, morala i društvenog ustrojstva, stoji u vezi s nasilnim ubojstvom poglavara i preobrazbom očeve horde u bratsku zajednicu. U temelju totemizma, Edipov je kompleks s oba njegova sadržaja, a to su sklonost prema majci i priželjkivanje smrti očinskom suparniku. Oceubojstvo jest ishodište totemizma, a time i stvaranja religije uopće. Ubojstvo proroka u monoteističkoj religiji odgovara ubojstvu praoca u totemizmu, te ubojstvu Sina Božjega u kršćanstvu, a sve su to, prema Freudu, posljedice Edipova kompleksa. Ipak, neka novija istraživanja pronalaze u njegovim djelima dvije slike lika oca: brižni pred-edipovski otac i edipovski otac-suparnik.

4

Usp. Sigmund Freud, »Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen«, u: *Studienausgabe*, Bd. IX., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974.

5

Usp. Sigmund Freud, *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb 1986.

6

S. Freud, *Budućnost jedne iluzije*, str. 327.

7

Isto, str. 328–329.

8

Isto, str. 339.

svaka iluzija istinita u psihološkom smislu, to jest, psihološki je značajna. U biti, niti želja, niti vjerovanje, nisu mogući bez duboke povezanosti s iskustvima iz djetinjstva. Kada želja postaje stvaranje iluzije? To je za Freuda lik oca, to je *libido* koji traži ugodu i samoočuvanje. Freud je uvjeren da osoba ostaje religiozna samo dok ne čuje 'glas razuma':

»Glas intelekta je tih, ali on ne prestaje sve dok ga se jednom ne sasluša.«<sup>9</sup>

Kada prevlada razum, pojedinac ne može više vjerovati u ono što sada i sam prepoznaje kao iluziju želje.<sup>10</sup> Upravo kao u zdravog pojedinca, koji sazrijevanjem nadilazi svoje djetinje iluzije, isto tako zdrava društva moraju nadići svoje primitivne prakse. Stoga je glavna nakana njegova spisa »odgoj za stvarnost«.<sup>11</sup> No, problem je u tome što je Freud tu stvarnost shvaćao isključivo materijalistički i pozitivistički. Mitološka i metafizička slika svijeta, smatra on, zapravo je »psihologija projicirana na izvanjski svijet«. Stoga je zadaća znanosti da tu »nadosjetilnu stvarnost pretvori u psihologiju nesvjesnog«. Na taj način mogu se »(raz)riješiti mitovi o raj i iskonskom grijehu, o Bogu, dobru i zlu, besmrtnosti i slično, prevodeći metafiziku u *metapsihologiju*«. <sup>12</sup> Mogli bismo sažeto reći: metafizika je zapravo psihologija koja ne poznaje samu sebe.<sup>13</sup>

U odnosu na knjigu *Budućnost jedne iluzije*, koju možemo smatrati optimističnim djelom, nekoliko godina kasnije Freud piše *Nelagodu u kulturi* (1930.), djelo koje je radikalno pesimistično.<sup>14</sup> U ovom se djelu religija i čitava civilizacija vide kao borba s nagonom smrti. On se očituje kao nagon agresije i destrukcije. Neprijateljstvo i antagonizam obilježuju ljudske odnose, a kultura u čovjeku uzrokuje nelagodu, jer je izgrađena na potiskivanju jakih nagona. Freud je kršćansku zapovijed ljubavi prema bližnjem nazvao nerazumnom, nepsihološkom i neizvedivom.<sup>15</sup> Na kraju knjige slijedi Freudova mračna opomena:

»Čini mi se da je pitanje sudbine ljudskog roda hoće li i uolikoj mjeri kulturnom razvoju poći za rukom da svlada prepreku životu u zajednici koja je nastala zbog ljudskog nagona agresije i samouništenja?«<sup>16</sup>

Odakle ta radikalna inverzija u osnovnim teoretskim postavkama? Ona potječe od njegove intuicije, odnosno zapažanja kako postoji osnovni negativni čimbenik u ljudskoj psihi koji ruši snove o umjerenom miroljubivoj racionalnosti. Zapravo, teološki rečeno, Freud je otkrio realnost zla u ljudskoj povijesti, ili ono što filozof Kant naziva »radikalnim zlom«. Zato je potrebno ograničiti čovjekovu prirodno danu destruktivnost, jer je ograničenje ljudskog razaralaštva osnovna pretpostavka zajedničkog opstanka ljudi. Možemo zaključiti da je misao S. Freuda, otkrivačelja podsvijesti i oca psihoanalize, karakterizirana pozitivizmom i ateizmom, gdje se kompletna transcendentalnost, ideja Boga, gleda kao vlastita projekcija oca, kao unutarpsihička stvarnost, a religijski pojmovi opisani su kao infantilna regresija i dječja želja za sretnim životom. Freud je svojim analizama nesvjesnih temelja religioznosti najavio njezino propadanje i postupno zamjenjivanje racionalnošću koja obilježava zrele dob čovječanstva. Premda je psihoanaliza začeta kao psihoterapijska tehnika, primjetne su »Freudove oscilacije« između psihoanalize kao prirodne znanosti i njezine spekulativne (filozofske) upravljenosti.<sup>17</sup> Unatoč brojnim kritikama psihoanalize, Freudove ideje o nesvjesnoj motivaciji, važnosti ranih iskustava u oblikovanju kasnijeg ponašanja i obrambenim mehanizmima, utkane su i u suvremenu psihologiju.

### 1.1.2. Katolički antimodernizam

Izričiti ateizam Sigmunda Freuda bio je glavni uzrok međusobne isključivosti između teologa i psihoanalitičara, a u širem smislu, između psihologije i religije. Stoga ne treba čuditi da je Freudova psihoanaliza za Katoličku crkvu bila izraz svjetonazorskog agnosticizma, prosvjetiteljskog liberalizma, moralnog libertinizma (slobodarstva) i izričite anticrkvenosti. Crkva je u njegovim djelima prepoznala antropološki redukcionizam ('zatvorenost za transcendentiju') koji kršćanskom shvaćanju čovjeka i njegove upućenosti na Boga stoji dijametralno nasuprot. Polazeći od takvog prihvata psihoanalize, Crkva se suprotstavila stavom antimodernizma i jasnog 'razgraničenja'. Stav odbacivanja psihoanalize izričito je potvrđen »Opomenom« Pija XII, u kojoj se protivi psihoanalizi i njezinoj primjeni u dušobrižništvu, a slično je ponovio i Ivan XXIII u »Monitumu« iz 1961.<sup>18</sup>

Taj otpor katoličke teologije prema psihologiji treba vidjeti u širem povijesno-kulturnom kontekstu. Ponajprije, na epistemološkoj razini tradiciju zapadne teologije obilježava stoljećima prevlast *noetičkog shvaćanja istine*, povezano uz klasično mišljenje po kojem je istina »slaganje razuma i stvari« (*adequatio intellectus et rei*). Posljedično, moderna psihologija, koja polazi od relevantnosti upravo onoga što još nije stiglo do svijesti (nesvjesno, tj. nije osviješteno), isključuje se u traganju za *objektivnom* istinom. Ovaj povijesno-egzistencijalni otpor došao je do izražaja u teološkoj *nebrizi* prema društvenim i empirijskim znanostima, te u zatvorenosti crkvenih odgojnih zavoda prema psihologijskim uvidima. Dok se u Crkvi često propovijedala »slijepa vjera« (fideizam, kvijetizam), dotle je na sveučilištima prevladavao isključivi racionalizam i propagirala se apsolutna autonomija. Obje su strane smatrale kako je metodološki nemoguće povezati dvije vrste znanja i dva različita

9  
Isto, str. 360.

10  
Ima li iluzija i pozitivno značenje? O tome postoje podijeljena mišljenja. Tako, primjerice, A. Vergote smatra da je besmislena izjava: »Vjerujem u Boga, iluziju moje želje«, dok D. W. Winnicott vidi iluziju kao ulazna vrata u religiozno iskustvo. Usp. o tome: M. Aletti – F. De Nardi (ur.), *Psicoanalisi e religione*, str. 59–89.

11  
Usp. S. Freud, *Budućnost jedne iluzije*, str. 357.

12  
Sigmund Freud, *Psihopatologija svakodnevnog života*, Matica srpska, Novi Sad 1976., str. 279–280.

13  
Povijesna pozadina iznesenih stajališta ateizam je filozofa Ludwiga Feuerbacha. Poznata je njegova teza da je tajna (ključ) teologije u antropologiji: spoznaje koje čovjek ima o Bogu zapravo su spoznaje koje čovjek ima o sebi samom. Sve naše religiozne predodžbe predstavljaju samo projekciju ljudskih nevolja i želja za otkupljenjem i pobožanstvenjenjem.

14  
Usp. Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, Matica Srpska, Novi Sad 1976.

15  
Usp. S. Freud, *Nelagodnost u kulturi*, str. 315–316.

16  
Isto, str. 357.

17  
Usp. Gvozden Flego, »Uz Freudove oscilacije«, u: *Budućnost jedne iluzije*, str. 399–416. Na Freudov dvosmisleni diskurs ukazao je i P. Ricœur u djelu *O tumačenju: ogled o Freudu* (Ceres, Zagreb 2005.). S jedne strane, postoje sukobi sila podložni zakonima energije, a s druge strane, postoje odnosi značenja podložni hermeneutici. Tako bi cijeli problem Freudove epistemologije počivao u sljedećem: kako ide put od nagona do jezika?

18  
Usp. AAS 1953, str. 278–286; 1958, str. 288–282; 1961, 571. Citirano prema: Isidor Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Patmos, Düsseldorf 1990., str. 47.

procesa spoznaje.<sup>19</sup> U ovom kontekstu spomenimo i reakciju velikog protestantskog teologa *Karla Bartha*. Poznato je Barthovo nepovjerenje prema društvenim znanostima koje su u mnogome pridonosile njegovim osnovnim tezama: »svaka je religija idolatrija, no kršćanska vjera nije religija«, »Bog sam govori dovoljno o Bogu«, itd. On je imao namjeru spasiti vjeru suprotstavljajući se religiji koju je prepustio društvenim znanostima. No, on nije uvidio da se u vjerniku religioznost i vjera nužno miješaju.<sup>20</sup> Jedan od uzroka antipatije između dvije discipline bilo je i »profesionalno suparništvo«. Naime, stoljećima je »dušobrižništvo« bilo u isključivoj kompetenciji svećenika. S pojavom psihoanalize i psihoterapije, za mnoge su one postale jedini znanstveno prihvatljivi pristup upoznavanju ljudske duše. Možemo zaključiti kako je iznimno teško voditi znanstveni diskurs odnosno kritički dijalog između dvije discipline, dokle god se taj odnos vidi prema modelu isključivosti. Stav *ili – ili* ne pridonosi rješenju mnogih metodoloških problema, niti proširenju razumijevanja znanosti.

## 1.2. Model poistovjećivanja

U nekim suvremenim promišljanjima postoji pokušaj da se odnos između dvije discipline vidi prema 'modelu poistovjećivanja'. Tada se teologija na nekritičan način 'prepušta' u ruke psihologiji, spajajući olako teološke i biblijske istine sa spoznajama koje dolaze osobito iz analitičke (dubinske) psihologije Carla Gustava Junga i humanističke psihologije, ili pak s nekim uvidima transpersonalne psihologije (S. Graf, K. Wilbera i dr.), a svima je zajedničko da promatraju religiju unutar *ontološkog* načina mišljenja<sup>21</sup> (to jest, kao ono što je već u prirodi upisano i kroz prirodu predodređeno).

C. G. Jung, švicarski psiholog i psihijatar, dao je ogroman doprinos promjeni shvaćanja odnosa između psihologije i religije. Dubinska psihologija otkrila je pozitivno značenje religije za ljudsku psihu, za njezino samonalazjenje i ozdravljenje. Jung analizira različita očitovanja kulture (umjetnost, filozofija, religija) u svjetlu *teorije simbola*. U svakom čovjeku, tvrdi on, postoji jezgra, transcendentno Jastvo, središnjica kao duhovna snaga, koja usklađuje i sređuje tjelesnu i emocionalnu, razumsku i duhovnu stranu i razinu u čovjeku. Svaki čovjek nosi u sebi pohranjene arhetipove, prastare slike koje su immanentne cijelom čovječanstvu, i njih treba probuditi. One su često ona Božja *slika i prilika u nama*, onaj organ i posuda Božje milosti.<sup>22</sup> Jung smatra, za razliku od Freuda, da je područje nesvjesnog duhovne, čak božanske prirode, a ne samo biološke i nagonske. No, s druge strane, Jung je bio sklon olako izjednačavati nesvjesno, odnosno religiozni arhetip s Bogom, iako će sam priznati kako je ideja o postojanju božanskog Jastva (*Selbst*), shvaćena kao psihodinamična energija i izvor snage za razvoj individualnog identiteta, već je ona u sebi transcendentni postulat koji se doduše psihološki daje opravdati, ali ne i znanstveno dokazati.<sup>23</sup> Prihvat C. G. Junga u teologiji kretao se između radikalnog odbijanja i oduševljenog odobravanja. Najčešći prigovor od katoličke teologije odnosi se na Jungov »kršćanski gnosticizam«, ili povratak gnostičkom poimanju Boga. Jung misli na »unutarnjega boga«, esencijalno božanstvo koje je prisutno u svakom ljudskom biću. Rezultat je skup teorija koji dopušta da se govori o Bogu podrazumijevajući pritom vlastitu psihu i o vlastitoj psihu, a da se zapravo misli na božansko. Katolička teologija potvrđuje da se Bog objavljuje i zrcali u čovjekovoj nutrini, ali jasno ističe kako Bog ostaje uvijek Drugi, transcencija ostaje transcencija. Nadalje, postoje nejasnoće i s obzirom na shvaćanje kršćanske (religijske) objave koja se ne vidi kao povijesni događaj koji se dogodio jednom zasvagda, nego bi

se ona nastavljala unutar onoga što je Jung nazvao odnos Ja s nesvjesnim, a pitanje otkupljenja, onako kako je shvaćeno u kršćanstvu, iščitava se sada u svjetlu »procesa individuacije«,<sup>24</sup> jer između iskustva nesvjesnoga i religioznog iskustva postaji radikalna sličnost, i to zato što ljudska psiha posjeduje neku vrstu religiozne funkcije koja djeluje neovisno o svjesnome stavu.<sup>25</sup> Najpoznatiji suvremeni primjer Jungova utjecaja na polju teologije i biblijske heremeneutike jest 'slučaj' njemačkog teologa i psihoanalitičara Eugena Drewermanna.

### 1.2.1. Eugen Drewermann

Eugen Drewermann s velikim povjerenjem pristupa analitičkoj psihologiji i psihoanalizi, kako bi teološki govor o spasenju i otkupljenju oslobodio od »egzistencijalne beznačajnosti«. Danas je potrebno pokazati *antropološko utemeljenje* kršćanske vjere koristeći slike u kojima čovjek može prepoznati svoj bit. Na jednom mjestu piše:

»U Novom zavjetu čitamo da je Isus, kada je poslao svoje učenike, zapovjedio da ozdravljaju bolesnike, izgone zloduhe, a mi bismo danas rekli: da iscjeljuju neuroze, psihoze, psihosomatske bolesti svake vrste. Činjenica da imamo Crkvu koja to nije u stanju činiti, koja štoviše, bojim se, odbacuje uvjete koji bi joj omogućili to biti, pokazuje na kako shizofreni način danas živimo u njezinu krilu (okrilju).«<sup>26</sup>

Kako bi se kršćanska vjera mogla utemeljiti u njezinoj terapijskoj dimenziji, teologija ima zadaću ispraviti svoj *apstraktni jezik* koji nije u stanju izreći i posredovati vjersko iskustvo.

Drewermann posebno vrednuje unutarnju čovjekovu prirodu uz pomoć psiholoških uvida. *Nutrina* ima spasenjsko značenje; ona je konačno odredište vjerskih istina i početak preobrazbe mikro i makro-kozmosa. *Nutrina* ima snagu koja zrcali Božju snagu. Kršćanstvo je, nažalost, postalo religija osje-

19

Tek su rijetki katolički teolozi u svojim promišljanjima pokazivali zanimanje za psihoanalizu. (Spomenimo dvojicu: Romano Guardini, »Sigmund Freud und die Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeit«, u: *Sorge um den Menschen*, Bd. 2, Grünewald/Schöningh, Mainz 1989., str. 85–102.; Karl Rahner, »Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie«, u: *Schriften zur Theologie*, Bd. II, str. 279–299.) Kako bi se priznalo epistemološko dostojanstvo psihologiji, teologija će morati proći kroz jednu vrstu hermeneutičkog obraćenja i prihvaćanja obzorja povijesne svijesti.

20

Pastor Oskar Pfister, Freudov prijatelj, smatrao je da psihoanaliza može pridonijeti pročišćenju religije.

21

Ontologija je nauk ili stav o biću i bitku. Za čovjeka je od velike važnosti kakva je njegova ontologija – stav o biću i bitku, jer ona, svjesno ili nesvjesno, upravlja njegovim stajalištima kao počelo spoznaje, mišljenja i razumijevanja bitka. Ispravna ontologija pripomaže vjeri, a ova pak čovjekovu zdravlju.

22

Usp. Carl Gustav Jung, *O religiji i kršćanstvu*, UPT, Đakovo 1990.

23

Usp. S. Heine, *Grundlage der Religionspsychologie*, str. 267–297.

24

U određenom smislu proces individuacije bit je Jungove životne filozofije: čovjek postaje cjelovit, potpun, smiren, plodan i sretan jedino kada je proces individuacije dovršen, kad su svjesno i nesvjesno naučili živjeti u miru i upotpunjavati jedno drugo. Usp. o tome: Carl Gustav Jung, *Čovjek i njegovi simboli*, Mladinska knjiga – Mladost, Ljubljana 1973., str. 158–230.

25

Usp. Aldo Corotenuto, *Jung e la cultura del XX. secolo*, Tascabili Bompiani, Milano 1994., str. 41–42.

26

Eugen Drewermann, *Parola che salva, parola che guarisce. La forza liberatrice della fede*, Querinina, Brescia 1990., str. 316.

ćaja krivnje, grijeha, tabua, depresije, ograničenja, skeptičnosti prema nutrini, itd. Crkveni govor, smatra Drewermann, ignorira dubine duše, osjećaje, nesvjesno i nudi hladno moraliziranje. Čovjek se, međutim, najprije promiče u vlastitoj nutrini, a Biblija je sveta knjiga puna slika i arhetipa koji odgovaraju na najdublje ljudske čežnje. Čovjek nije samo trska koja misli, ili volja, nego i simbol, mit, san, mašta, stvaralaštvo. Slijedeći njegovu argumentaciju, nije samo psihologija potrebna teologije nego i obratno: teologija u velikoj mjeri treba psihologiju kako bi evanđeosku poruku ispravno shvatila i ljudima navijestila.<sup>27</sup> Međutim, u tumačenju biblijskih tekstova, Drewermann nije uspio postići sintezu između povijesno-kritičke metode i one nadahnute dubinskom psihologijom. Njegovo posredovanje između dubinske psihologije i teologije obilježava *prevlast* psihologije, izazivajući dojam kako teologija gotovo nema što reći.<sup>28</sup> U ovom kontekstu, zanimljivo je iznijeti mišljenje *Papinske biblijske komisije* u dokumentu *Tumačenje Biblije u Crkvi* (1993.), koja priznaje kako

»... psihologija i psihoanaliza otvaraju put višedimenzionalnom shvaćanju Pisma i pomažu odgonetanju ljudskog jezika Objave. (...) Simboličan jezik omogućuje izricanje područja vjerskog iskustva koja nisu dostupna čisto pojmovnom razmišljanju, ali imaju itekakvu vrijednost za pitanje istine«,

ali se protiví svakom apsolutiziranja jednog oblika »psihoanalitičke egzegeze«.<sup>29</sup>

Psihološka redukcija teoloških istina, smatraju kritičari Drewermanna, svodi kršćansku vjeru i čitavu teologiju isključivo na terapijski kontekst. Svećenik postaje terapeut koji više ne poučava, nego stvara ozračje povjerenja u kojemu se zatim bude arhetipske slike. Tako psihološki pojmovi (primjerice, arhetipi) postaju sredstvo u elaboraciji »teološke fenomenologije«, iako ne postoji konsenzus oko značenja pojedinih psiholoških pojmova u suvremenoj psihologiji.

### 1.2.2. *Transpersonalna psihologija*

Humanistička psihologija (sa svojim glavnim predstavnicima: A. Maslow, C. Rogers, F. Perls) pojavila se 60-ih i 70-ih godina prošlog stoljeća u ozračju 1968. i hippie pokreta, te najave New Agea. Nazvana je tzv. »treća snaga«, koja se usprotivila biheviorizmu i psihoanalizi, insistirajući na viziji novoga čovjeka. Njezina su glavna obilježja: razvoj ljudskog potencijala, samoostvarenje, pojam »jastvo« (*Selbst*), eklektičko ophođenje s tradicijom, nepovijesnost, itd.

Iz nje se zatim razvila *transpersonalna* psihologija kao »četvrta snaga«,<sup>30</sup> u kojoj dolazi do fuzije između psihologije i duhovnosti, to jest međusobni odnos teologije i psihologije iščitava se na način kao da su te dvije discipline oduvijek postojale jedna u drugoj. Njezini glavni predstavnici jesu psihijatar Stanislav Grof, zatim anglikanski pastor Alan Watts, utemeljitelj 'nove psihologije' i istražitelj svijesti Ken Wilber, dok se C. G. Jung i talijanski liječnik Roberto Assagioli vide kao preteče. Transpersonalna psihologija ne predstavlja neku zasebnu i strogo odvojenu školu, nego je ona labavi savez koji ističe povezanost između modernih psiholoških metoda i duhovne stvarnosti, o kojoj svjedoči pradavna mudrost istočnih religija i mistična tradicija. Tako Stanislav Grof želi unaprijediti spiritualnu dimenziju psihe, ali bez vezanja na neko određeno religiozno usmjerenje. Na najvišoj razini svijesti čovjek dolazi do iskustva 'univerzalnog Duha' i osjećaja kozmičkog jedinstva, slično velikim misticima svih vremena i religija.



Transpersonalnu psihologiju u opisanom 'neodlučnom stanju' između znanosti i religioznog učenja o spasenju nije moguće više ubrojiti u postojeće kategorije znanosti. Ona predstavlja zaseban sustav mišljenja i ne može se uvrstiti niti u znanstvenu psihologiju niti u teologiju. Unatoč njezine otvorenosti za transcendenciju, ta vrsta univerzalno-religiozne psihologije, teološki gledajući, »prekoračuje granice« kako psihologije, tako i teologije. Najočitiiji takav primjer predstavlja suvremena »psiho-scena«, s bezbroj vrsta novih terapija, koja nudi *religiozno* učenje o spasenju. Psihoterapija se tako miješa i izjednačuje s parapsihologijom, spiritizmom, okultizmom, astrologijom, itd. Wo-uter Hanegraaf ovu pojavu naziva »sakralizacija psihologije«,<sup>31</sup> dok Don S. Browning koristi naziv *kvazi-religija*: time se misli na prave i istinske naracije smisla i pogleda na život koje su predmet, ako ne religiozne, ono barem kvazi-religiozne vjere i pobožne odanosti.<sup>32</sup> U teološkom dijalogu s transpersonalnom psihologijom, koncept Boga predstavlja središnje pitanje. Zašto *a-personalno* shvaćanje Boga nije dovoljno? Zato što kršćanstvo tvrdi da najdublja tajna bitka govori kao osoba. Odnos »Ja-Ti« stoga je izvorni model odnosa čovjeka i Boga. Istinska mistika rađa se iz personalističke koncepcije Boga, a tek zatim, drugotno, ta koncepcija teži da postane »sveobuhvatna«, ukidajući prostor za Božju osobnost.<sup>33</sup> Osim opisana dva modela, vrijedi spomenuti još neke oblike međusobnog dijaloga ili modele<sup>34</sup> shvaćanja odnosa između dviju disciplina koji se pokazuju nedostatnima. Tako, recimo, međusobni odnos može biti '*ancilijaran*': društvene znanosti, psihologija, psihoanaliza, psihijatrija, sociologija, tretiraju se kao korisne *pomoćne* znanosti koje teologija eklektički koristi. Drugi manjkavi oblik dijaloga jest onaj koji možemo nazvati *pragmatičan*. Dvije se discipline susreću na praktičnoj razini, to jest u zajedničkoj suradnji i brizi za trpećega čovjeka, a isključuju teorijska pitanja i svjetonazorske premise. Postoji, zatim, i *teoretski* oblik dijaloga, koji se bavi različitim filozofskim pretpostavkama i koncepcijama čovjeka, ali bez posljedica za praksu dušobrižništva i psihoterapije. Razmjena se zbiva, dakle, isključivo na akademskoj razini.

27

Usp. Eugen Drewermann, «*An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen*». *Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks 'Tiefenpsychologie und keine Exegese'*, Olten – Freiburg i.Br. 1988.

28

Walter Kasper, «Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?», u: Walter Kasper – Albert Gorres (ur.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988.

29

Usp. Papinska Biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Dokumenti 99, KS, Zagreb 1995., str. 70.

30

Abraham Maslow potaknuo je stvaranje pojmova transpersonalne psihologije: jedna »viša, četvrta psihologija«, koja je »nadosobna, trans-humana (ljudska), i ima svoje središte u svemiru, a ne u ljudskim potrebama i interesima« (Usp. S. Heine, *Grundlage der Religionspsychologie*, str. 303.)

31

Citirano prema: Papinsko vijeće za kulturu/Papinsko vijeće za međureligijski dijalog, *Isus Krist – donositelj vode žive*, Verbum, Split 2003., str. 32.

32

Usp. Don S. Browning, »La psicologia può evitare la religione? Dovrebbe farlo?«, u: Franco Imoda (ur.), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 2001, str. 59–60.

33

Usp. Michael Utsch-Johannes Fischer (ur.), *Im Dialog über die Seele. Transpersonale Psychologie und christliche Glaube*, LIT Verlag, Münster 2003.

34

Usp. I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, str. 60–65.

## 2. Kritički dijalog: integralna antropologija

Susret između teologije i znanosti događa se ondje gdje se radi o najdubljim pretpostavkama znanosti, tj. o transcendentnom pitanju, o pitanju cjelokupne zbilje i njezina smisla. Mnogo toga je uznapredovalo od vremena pozitivizma, scijentizma i obmane o nadmoći uma. Danas se nalazimo u jednoj zrelijoj fazi odnosa između dvije discipline. Tako različite teološke struje ističu važnost društvenih znanosti za teološku antropologiju, u smislu dubljega sagledavanja bio-psihičke realnosti ljudske osobe. S druge strane, i mnogi predstavnici moderne psihologije otvoreniji su, ne samo za fenomen vjere nego i za teologiju shvaćenu kao sustavnu refleksiju o čovjekovu iskustvu vjere unutar određene religijske tradicije.

Je li, dakle, moguće govoriti o *integracijsko-dijaloškom modelu* odnosa između teologije i psihologije? Koja *teološka* načela opravdavaju i potiču na dijalog s psihologijom? Kako na *praktično-egzistencijalnoj* razini oblikovati odnos između teologije i crkvene prakse, te psihologije i psihoterapije? Koje se nove *kliničko-hermeneutičke* perspektive otvaraju u kritičkom dijalogu za obje znanosti?

### 2.1. Teološki temelji dijaloga

Drugi vatikanski sabor donio je odlučujući zaokret u odnosu katoličke Crkve prema psihologiji. Od presudne važnosti za utemeljenje dijaloga između teologije i psihologije bile su tvrdnje »o opravdanoj autonomiji ovozemnih stvarnosti«. Nikada ne može postojati pravi sukob između istina zemaljske stvarnosti, u koje valja ubrojiti i psihologiju, i istine vjere, jer

»... sve naime stvari već time što su stvorene imaju svoju konzistenciju, istinu, dobrot, vlastite zakone i ustrojstvo; to čovjek mora poštivati tako da pojedinim znanostima ili umijećima prizna njihove vlastite metode. Stoga se metodičko istraživanje ni u jednoj struci, ako se vrši doista znanstveno i po moralnim načelima, nikad neće stvarno protiviti vjeri, jer profane i vjerske realnosti imaju izvor u istome Bogu. Štoviše, onaj koji nastoji ponizno i ustrajno prodrijeti u tajnu stvari, njega, a da toga i nije svjestan, kao da vodi ruka Boga, koji uzdržava sva bića i čini da budu ono što jesu. Neka nam zato bude slobodno požaliti neke stavove, kojih je nekada bilo i među samim kršćanima zbog toga što nisu dovoljno shvatili opravdanu autonomiju znanosti.«<sup>35</sup>

Kada suvremena psihologija zastupa »metodološki ateizam«, on se ne smije izjednačiti s egzistencijalnim nijekanjem Boga pojedinog psihologa ili psihoterapeuta. Ali i u onim slučajevima izričitog nijekanja Boga, prema shvaćanju Drugog vatikanskog sabora, Crkva treba vidjeti u znanosti stvarnog dijaloškog partnera crkve i teologije:

»A Crkva, premda potpuno zabacuje ateizam, ipak iskreno izjavljuje da svi ljudi, vjernici i nevjernici, moraju zajednički raditi za ispravnu izgradnju ovoga svijeta u kojem zajedno žive. A toga ne može biti bez iskrenog i razboritog dijaloga.« (GS 21)

Psihologiji se, dakle, kao znanstvenoj disciplini priznaje zakonita samostalnost i ističe se njezina važnost za svećeničku izobrazbu. To posebice dolazi do izražaja u dekretu o odgoju i obrazovanju svećenika »Optatem totius« koji donosi dvije bitne izjave: neka se načela kršćanskog odgoja prikladno »upotpune novijim spoznajama zdrave psihologije i pedagogije« (br. 11); »neka se (odgajnici) pouče također kako će se služiti pomoćnim sredstvima koja im pruža pedagogija, psihologija i sociologija...« (br. 20). Veliko zanimanje teologije i pastoralne prakse za rezultate istraživanja i metode rada psiholo-

gije/psihoterapije vidi se i u formuliranju posebnih kolegija na katoličkim fakultetima pod naslovom »Pastoralna psihologija«. Potaknuta ovim hrabrim otvaranjem Sabora, a ne odričući se svoga specifičnog pristupa koji proizlazi iz poslušnosti vjere, teologija u sebi samoj nalazi temelj za kritički dijalog s psihologijom, a to je prije svega *epistemološke i hermeneutičke* naravi. Nabrojimo neke elemente:

- dijaloško-kritičko vrednovanje »mudrosti svijeta«, a time i dijalog s psihologijom, temelji se na klasičnom skolastičkom teološkom načelu: »Milst pretpostavlja i usavršuje narav« (Gratia supponit naturam et eam non destruit sed perficit). Iz toga proizlazi sljedeći zaključak: iskustvo vjere (milst) ne može se odvojiti od sasvim običnih, svakodnevnih, psiholoških i društvenih odnosa. U ime tog aksioma Karl Rahner je proveo »antropološki zaokret« u teologiji, jer središnje teološke izjave valja razumjeti kao jednu vrstu radikaliziranja antropoloških spoznaja. Teologija je uvijek i jedna vrsta antropologije.
- opisani odnos između mudrosti svijeta i vjere sadrži i važan kristološki kriterij za teološki dijalog s psihologijom. *Otajstvo Utjelovljenja* Boga u Isusu Kristu ujedinjuje najprisnije svjetovno-ljudsku stvarnost s božanskom stvarnošću. Odatle proizlazi i prvenstvo mudrosti Božje u Kristu koja može staviti u krizu svjetovnu mudrost. A to znači da, teološki gledano, susret s psihologijom treba uvijek odgovarati novom životu u Kristu.
- naposljetku, važan razlog za neophodni dijalog s psihologijom proizlazi iz današnje situacije vjere. Nju obilježava jaz između vjerskog učenja i životne prakse. Mnoge teološko-pastoralne izjave pokazuju se nevažne u ovladavanju životnim problemima ljudi. U takvoj situaciji teologija i dušobrižništvo očekuju od psihologije *dublje spoznaje* i uvidi o tome što današnjeg čovjeka pokreće i na koji način postavlja pitanje o Bogu i vjeri kako bi govorili o Bogu jezikom kulture u kojoj živi. Prema tome, teološko promišljanje nužno je upućeno na antropološko-psihološko osvjetljavanje životnog konteksta vjerskih izjava kako bi se zadobio novi pogled na životnu relevantnost evanđelja.

## 2.2. Antropologija kao mjesto susreta

Teologija u pokušaju da poveže klasični objektivizam i moderni subjektivizam postavila je kao temelj svoga »antropološkog obrata« shvaćanje čovjeka kao *bića autotranscendencije*. Teolog Karl Rahner na jedinstven je način dao obrise takve teološke antropologije. Želio je premostiti jaz između kršćanske objave i ljudskog iskustva, teologije i psihologije. Iako moderni čovjek, smatra on, ne razmišlja u metafizičkim kategorijama, usprkos tome on posjeduje osjećaj za transcendenciju. Čezne za onim što ga nadilazi, za onim što čovjeku daje dublji smisao. Imajući to u vidu, mogućnost dijaloga između teologije i psihologije vidi se osobito u pronalaženju *antropologije* (shvaćanja čovjeka) otvorene transcendenciji kako bi se nadišao krah ideoloških totalitarizama i nihilističkih svjetonazora.

Psihologija sebe definira kao eksperimentalno-statističku ili fenomenološko-deskriptivnu znanost koja pomoću empirijskog modela znanosti *promatra*,

mjeri i tumači činjenice (iskustva). Sastavni dio njezina procesa istraživanja i znanstvenoga načina približavanja stvarnosti jest »razdvajanje« (dijeljenje), ali to uvijek nosi i određeni rizik: naime, zabludu da se može dijeliti (odvojiti) ono *fizičko, psihičko, društveno* i *duhovno* u osobi. Stoga se teologija, u kritičkom dijalogu s psihologijom, uvijek zalaže za integralnu antropologiju koja nadilazi svaku vrstu antropološkog *dualizma* (duh-tijelo) i priznaje postojanje složene mnogostrukosti razina osobe (psihička, fizička, društvena, duhovna) koje stoje u *komplementarnom odnosu*. Što dvije discipline jedna drugoj mogu ponuditi? Psihologiji koja je otvorena transcendenciji, teologija može ponuditi konačni *obzor smisla* koji prima od Boga i objave u Isusu Kristu. S druge strane, psihologija nudi teologiji onaj *osjećaj za realnost* i konkretnost s obzirom na čovjekovu situaciju u svijetu, te je potiče da bude kritička svijest kako osobne tako i crkvene vjerničke prakse.<sup>36</sup>

Pitanje implicitne slike o čovjeku unutar psihološkog diskursa znatno je pod utjecajem ponašajne genetike, etologijâ i sociobiologijâ i one uvelike pridonose korigiranju nekadašnjeg uvjerenja o mogućnostima autonomije psihičkog aparata. Nužno je stoga posvijestiti vlastitu implicitnu sliku o čovjeku, posebno kad je riječ o nekim od egzistencijalnih karakteristika čovjeka, kao na primjer koncepcija motivacije, slobode, volje, individualnosti, i sl. Može se, međutim, dogoditi da traganja jednih i drugih dovedu do točke na kojoj se implicitne teorije osobnosti, prisutne izričito ili neizričito u nekim psihološkim teorijama, protive evanđeoskoj slici čovjeka. To se osobito odnosi na *neopozitivistički ideal* koji snažno uvjetuje razvoj suvremene psihologije i obrade teorijâ o osobnosti. Za teologiju je neprihvatljiva pozitivistička epistemologija koja zastupa tezu kako možemo spoznati samo ono što je mjerljivo. To mjerljivo pak ne upućuje ni na kakvu drugu stvarnost. Nije sporno da svaka znanost ima pravo na svoju metodu (epistemološki status), ali je neprihvatljivo kada neo-pozitivizam tvrdi kako znanstveno relevantno postaje samo ono što se može dokazati u eksperimentu. On isključuje pitanje duha i zanima ga samo dohvatljiv svijet koji misli svojom logikom. Ostalo nije znanstveno ili svemu tome oduzima status znanstvenosti.

Dijalog između teologije i psihologije ne želi biti tek obični odnos nadopunjavanja (komplementarnosti), po kojemu jedna strana zaključuje svoje operacije ondje gdje druga započinje, niti želi po svaku cijenu biti traganje za međusobnom potvrdom i slaganjem (konkordizam), nego istraživanje sličnosti (analogija) ili *konvergencija* koje se razvijaju kada svaka disciplina slijedi svoj vlastiti put i poštuje epistemološki status druge. Na taj se način stvara zdrava dijaloška izmjena između dvije perspektive, iako katkad može poprimiti i oblik sučeljavanja i međusobne kritike. U svjetlu *konstruktivističke* koncepcije znanosti, nijedna znanost ne može biti a-teorijska, to jest 'neutralna' dok istražuje ljudsku zbilju, jer uvijek postoji uzročna veza između sustava (metode) i konkretnih rezultata, odnosno filozofske pretpostavke shvaćanja čovjeka koja određuju i empirijsku metodologiju. Stoga mnogi testovi i statistički nalazi zrcale prividnu objektivnost. Svaka teorija osobnosti podrazumijeva i pretpostavlja određeno shvaćanje čovjeka, odnosno određenu antropologiju. I psihologija započinje svoja istraživanja od slike o čovjeku koja je kulturno posredovana i povijesno oblikovana. Stoga svaki znanstveno-psihološki trud oko razumijevanja ljudske psihe, bio on klinički, empirijski ili fenomenološki, treba sadržavati i određeni »odmak« od modela psihe naslijeđenog u slici čovjeka.<sup>37</sup> U tom smislu, teologija poštuje tradiciju fenomenološko-deskriptivne metode u psihologiji, ali se protivi svakom obliku antropološkog *redukcionizma*, kojim se pokušava psihičke pojave svesti na biološke procese ili religiozne pojave na psihičke procese. Stoga pozorna kritička refleksija

glavnih teorija osobnosti i antropologija koje stoje u pozadini nekih psiholoških slika čovjeka, iznijela je na vidjelo *dijalektičke razlike obzorja*<sup>38</sup> koje postoje između antropologija koje su kršćanskog nadahnuća i onih koje to nisu. U ovom kontekstu, teološka antropologija kritična je prema odveć *individualističkoj* slici čovjeka i njegova samoostvarenja kod nekih psiholoških škola.<sup>39</sup> Za kršćansko poimanje procesa samoostvarenja odlučujuću ulogu imaju evanđeoske vrednote i nasljedovanje Isusa Krista.

### 2.2.1. Duševne patnje i pitanje smisla

Onkraj akademskih diskusija, susret između teologije i psihologije događa se doslovno i metaforički u čovjekovoj nutrini u trenutku kada on postavlja *pitanje o smislu* vlastitog života naočigled iskustva neotklonjive patnje, nesreće, boli, starosti i smrti u životu pojedinca. Figura smisla nije uspjela izmaći sustavnom reduciranju u psihologiji. Već je Freud reducirao smisao na razinu 'patološkog simptoma' i zamijenio mehanizmom *Lustprinzip*-a (načelo ugođe), onoga koji regulira dijalektiku potreba i zadovoljenja.<sup>40</sup> Pitanje smisla tako se izobličuje u pitanje učinaka u redu funkcionalnosti ili se modificira u logici *umjetnog* smisla.

U suvremenoj kulturi prepoznatljiva je određena odbojnost prema postavljanju pitanja o smislu. To nije samo posljedica procesa sekularizacije, ili tzv. sloma ideoloških svjetonazora, već je na djelu kriza dublje refleksije i jedna vrsta 'lijenosti duha' kod naših suvremenika. Pitati se o smislu postojanja znak je ljudskog dostojanstva i autentične slobode.

Razmišljajući o »krizi smisla« Ivan Pavao II. u enciklici *Fides et Ratio* piše:

»Pogledi o životu i svijetu, koji su često znanstvenoga karaktera, toliko su se umnožili da nam doista pružaju izgled razmravljenog znanja. (...) Mnoštvo mišljenja među kojima se raspravlja o tome što treba odgovoriti, ili također različiti načini tumačenja i promatranja ljudskog života i svijeta, ne čine ništa drugo doli to da još više zaoštravaju tu sumnju koja lako prelazi u osjećaj skepticizma i ravnodušnosti ili u različite oblike nihilizma. Odatle slijedi da se ljudski duh bavi nekom vrstom neodređenog mišljenja koje ljude dovodi do toga da se sve više zatvaraju u sebe i unutar granica vlastite imanencije, bez ikakvog odnosa s transcendentnim« (br. 81).

Stoga je razumljivo da se papa zalaže za filozofiju koja bi imala *metafizičku narav* (težinu) i koja bi bila kadra nadići iskustvene danosti tako da, tražeći istinu, može doprijeti do nečega apsolutno krajnjeg i temeljnog:

36

Usp. B. Forte, »Teologia e psicologia: resistenza, indifferenza, resa o integrazione?«, u: F. Imoda (ur.), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 2001., str. 91–92.

37

Usp. D. S. Browning, »La psicologia può evitare la religione? Dovrebbe farlo?«, str. 58.

38

Usp. T. Cantelmi – S. Paluzzi – E. Luparia (ur.), *Gli dei morti son diventati malattie. Psichiatria, psicologia e teologia in dialogo*, Sodec – Edizioni Romani di Cultura, Roma 2000., str. 30–31.

39

Paul Vitz upozorio je na odveć 'svjetovno' shvaćanje samoostvarenja koje završava u samoobožavanju. Ipak, moramo primijetiti kako je autor u svom promišljanju odveć *polemičan* tražeći »krivovjerja« u suvremenoj psihologiji. Usp. T. Cantelmi – P. Laselva – S. Paluzzi, *Psicologia e teologia in dialogo. Aspetti tematici per la pastorale odierna*, San Paolo, Milano 2004., str. 88–109.

40

Sigmund Freud je jednom u pismu princezi Bonaparte napisao sljedeće: »U trenutku kad se čovjek pita o smislu i vrijednosti života, on je zapravo bolestan; time je samo priznao da ima zalihu nezadovoljenog *libida*«. Citirano prema: Victor E. Frankl, *Patnja zbog besmislena života*, UPT, Đakovo 1998., str. 104.

»Na kraju ovoga tisućljeća čeka nas veliki izazov, naime taj da znamo napraviti kako nužan tako i hitan prijelaz od *pojave prema temelju*. Zato se ne smije ostati samo na iskustvu (...), nužno je da se spekulativno promišljanje dotakne duhovne supstancije kao i temelja na koji se ona oslanja.« (br. 83)<sup>41</sup>

Pitanje o smislu izravno je ili neizravno prisutno u različitim oblicima duševnih patnji i teških mentalnih bolesti. »Neuravnoteženosti od kojih trpi suvremeni svijet u stvari su povezane s onom osnovnijom *neuravnoteženošću* kojoj su korijeni u čovjekovom srcu« (GS, br. 10). U svjetlu spomenute neuravnoteženosti, treba vidjeti i mnoge psihičke nevolje (depresija, patološke tjeskobe, psihosomatske bolesti, krhke i konfuzne osobne identitete, itd.). Molba za pomoć stoga uvijek znači i zahtjev za smislom.<sup>42</sup> Noviji psihoanalitičari (E. H. Erikson, R. May, V. Frankl i dr.) ustanovili su znakovitu vezu između slabljenja religioznosti i jačanja dezorijentacije, nedostatka normi i nedostatka značenja, tih karakterističnih neuroza našega vremena.<sup>43</sup> Ako je psihoanalitičar otvoren kršćanskoj vjeri i teološki obrazovan, kad začuje ljudski krik, može taj događaj povezati ne samo s jezikom kojim ga psihoanalitičke teorije objašnjavaju nego i s biblijskim jezikom.

### 2.3. Odnos između teologije i psihologije u kontekstu dušobrižništva

Mnogi društveni analitičari smatraju da je Crkva na području dušobrižništva izgubila na kompetentnosti zbog nesposobnosti da današnjemu čovjeku na razumljiv način ponudi pomoć pri rješavanju njegovih unutarnjih problema. Premalo je studirala strukturu duše kako bi pojedincu primjereno mogla pomoći u procesu postajanja čovjekom (individuacije). Za ovakav razvoja postoje neki povijesni razlozi. Naime, inkulturacija kršćanske poruke u antički svijet dovela je do gubitka biblijsko-spasenjskog shvaćanja dušobrižništva. Umjesto toga, pojavilo se stoičko-metafizičko razumijevanje dušobrižništva. Takav *moralistički* tip dušobrižništva donio je mnogo ploda u odgajanju puka, ali je plaćena velika cijena. Žrtvovana je briga za čovjeka viđena u njegovoj cjelovitosti, to jest kao osobno-društveno, tjelesno-duhovno biće, kao i kultiviranje njegovih nesvjesnih snaga i nagona. Iz toga je proizašlo nepoštivanje i zanemarivanje onog empirijskog, prije svega psihoterapeutske sposobnosti djelovanja, tako da je antropološka »mudrost« i znanje gotovo nestala iz teološke znanosti. Dušobrižništvo se shvaćalo kao poučavanje i moralno discipliniranje, a psihoanaliza, dubinska psihologija i psihoterapija, na drugoj strani, sebe su vidjele kao poticanje (ohrabrivanje) i oslobađanje od moralizirajućih i autoritativnih instanca potisnutih Nad-Ja i Ono-snaga. Ova suprotnost objašnjava *napetost* koja postoji između dviju disciplina i koja ni do danas nije nadvladana.<sup>44</sup> *Praktična teologija*, a posebice pastoralna psihologija kao njezin sastavni dio, mjesto su za refleksiju o mogućnostima i granicama suradnje s psihologijama/psihoterapijama u dušobrižničkoj praksi.<sup>45</sup> Teološko promišljanje i pastoralni rad bilježe dugu tradiciju dodira s psihološkim materijalom. Postoji implicitna pastoralna psihologija evanđelja. Njezin je uzor Krist – Liječnik. Jedno posebno razdoblje pastoralne psihologije predstavlja tzv. pastoralna medicina. No, svaki teološki prihvat psihološko-terapijskih nacrtu u dušobrižništvu mjeri se po tome koliko čine pristupačnim Isusovo evanđeosko dušobrižništvo koje je uvijek zadnje mjerilo crkvene dušobrižničke prakse.<sup>46</sup>

U interdisciplinarnoj suradnji neophodno je uvijek sačuvati jasnu epistemološku i metodološku *distinkciju* između zadaće i uloge psihologa i one svećenika i dušobrižnika. Na ovaj je način moguće izbjeći opasnost da se na smetnje psihološke prirode daju duhovna rješenja, odnosno da se na probleme koji

su čisto duhovne prirode daju psihologijska rješenja.<sup>47</sup> To znači da, s jedne strane, teologija sebe ne smije nikada vidjeti kao neku meta-teoriju psihologije, dok, s druge strane, psihologijski ispravno postavljeno pitanje uvijek glasi: je li *vjerovanje* u Boga pomaže, a ne je li Bog pomaže.<sup>48</sup> Psihologiji/psihoterapiji jest zadatak da promatra psihičko funkcioniranje i da ga opiše. Tako, primjerice, psihoanaliza može utvrditi

»... ono što se na ljudskom području očituje religijskim jezikom. Teologiji je pak, koja se oslanja na Riječ Božju, na samoga Boga i na ljudsko, zadatak da uoči smisao u onome što oni jesu kao takvi i što jesu u međusobnim odnosima. Postupci su tih dviju grana različiti jer se jedna bavi 'zdravljem', a druga 'spasenjem'.«<sup>49</sup>

### 2.3.1. Fenomenologija zla i spasenja

Ukoliko se teolog, psiholog i psihijatar zanimaju za *integralno* čovjekovo dobro, psihologija – a posebice psihoterapija – i vjera mogu se prožimati u cilju ozdravljenja čovjeka. Psihologija pruža kršćanskoj teologiji i dušobrižništvu jednu stanovitu fenomenologiju zla i spasenja, otkriva mehanizme zarobljenosti, krivnje, tjeskobe, straha, koji sprečavaju susret s Bogom i protiv se svakoj vrsti spasenja. U tom smislu, *terapeutski kontekst* suvremene psihologije obogaćuje teološka promišljanja i pastoralni rad, jer omogućuje psihološko promatranje struktura zla i pristup u *područje nesvjesnoga*, kako bi se došlo u dodir s njegovom slijepom dinamikom i nagomilanim slojevima uvjetovanja koja zatamnjuju unutrašnju slobodu. Od iznimne važnosti za

41

Ivan Pavao II., *Fides et ratio. Vjera i razum*, KS, Zagreb 1999., str. 116–117.

42

Ovdje valja spomenuti bečkog neurologa, psihijatra i psihoterapeuta Viktora Frankla, osnivača logoterapije i egzistencijalne analize, terapijskih postupaka usmjerenih na osmišljavanje života. Frankl u svojim spisima otvoreno govori o »nad-smislu«, o transcendentnosti ljudske egzistencije, o odgovornosti za nešto i pred nekim, o vječnom utemeljenju vrednota, o dušobrižništvu, o smrti kao sastavnom dijelu života, odnosno njegovu zaokruženju, o Bogu kojega nismo svjesni odnosno Bogu koji je dio čovjekove »visoke« podsvijesti (usp: V. Frankl, *Bog podsvijesti*, KS, Zagreb 1981., str. 41–53).

O tome kako Franklove misli mogu pomoći perspektivi novih, manje opterećenih odnosa između religioznosti i psihičkog zdravlja, vidi: I. Štengl, «Vjera i duševno zdravlje», u: M. Jurčić – M. Nikić – H. Vukušić (ur.), *Vjera i zdravlje*, Zbornik radova, Zaklada biskup Josip Lang, Zagreb 2005., str. 198–201.

43

Možemo nabrojiti mnoge značajne teologe i psihologe koji su sudjelovali u interdisciplinarnom dijalogu: teolozi kao što su Tilhard de Chardin, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Peter Evdokimov, J. Werbick, Anselm Grün, Eugen Biser, Thomas Kreating, itd.; te mnogi psiholozi, psihoanalitičari i psihijatri kao što su: Erik Eriksson, Carl Rogers, Rollo May,

Erich Fromm, Viktor Frankl, Fransoa Dolto, Scott Peck, Vladeta Jerotić i mnogi drugi.

44

Usp. I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, str. 50.

45

U tu svrhu, Ivan Štengl u svom promišljanju o perspektivama dijaloga pastorala i trendova aktualne psihoterapije izdvaja četiri bloka psihoterapija: psihoanaliza, bihevioralna psihologija, psihoterapiju usmjerenu na osobu klijenta i psihoterapiju Gestalt. Usp. Ivan Štengl, »Perspektive dijaloga pastorala i trendova aktualne psihoterapije«, u: *Bogoslovska smotra*, 2 (2006.), str. 429–455.

46

Usp. I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, str. 44, 58–62.

47

Usp. T. Cantelmi – S. Paluzzi – E. Luparia (ur.), *Gli dei morti son diventati malattie*, str. 25.

48

Usp. M. Aletti – F. De Nardi (ur.), *Psicoanalisi e religione*, str. 77–78.

49

Usp. T. de Saussure, »Psihoanaliza i religija: dva uha za jednu želju i za jednu riječ«, u *Svesci* 2 (1997.) str. 11–12.

međusobni dijalog jesu tzv. *metapsihološke tvrdnje*. Radi se o refleksijama koje se mogu izvući iz materijala koji izlazi na vidjelo u kliničkoj praksi: one imaju empirijsko podrijetlo, ali evociraju tajnu ljudske psihe i ljudskog života uopće.

»Kad pastoral propituje psihologije/psihoterapije, to nužno povlači za sobom problem valutacije i kategorizacije materijala, posebno ako se određena informacija odnosi na koju stvarnost religioznog izričaja. Tako bi istraživanja na području genetike, bio-sociologije i psihosomatike trebala još jednom senzibilizirati pastoral za pitanje granica čovjekove slobode. Zsigurno će aktualizacija problematike u pastoralu imati odjeka u preispitivanju, na primjer, bračne privole ili odabira svećeničkog i redovničkog zvanja.«<sup>50</sup>

Psihologija može pružiti pastoralu niz modela razumijevanja psihološke zbilje, kako onih glede rasta i razvoja tako devijacija i psihopatoloških oblika osobnosti. Ove su informacije na poseban način značajne kad su u pitanju stanoviti bolesni religiozni izričaji koji su zapravo samo forma jedne psihopatologije. Kolikogod religioznost nedvojbeno imala iscjeliteljski karakter i bila važan element u postizanju i očuvanju duševnog zdravlja, valja upozoriti i na moguće nezdrave dimenzije određenih oblika religioznoga i onoga što se uz vjeru veže. Psihologija, dakle, ima *kritičku funkciju* prema religiji kada donosi rezultate psiholoških istraživanja o mogućem religijskom induciranju psihičkih smetnji i negativnom utjecaju nezdrave religioznosti u svagdašnjemu osobnom i društvenomu životu. Kada govori o tipovima religijskih smetnja u međuljudskim odnosima, te o značajkama religioznosti koje pridonose neuspjehu u borbi sa životnim zahtjevima, psihologija nudi dragocjene kriterije pastoralnoj praksi za prosudbu *autentičnosti* vjere i religioznog iskustva.<sup>51</sup> U tom smislu valjalo bi »promišljati uzus supervizije u psihoterapiji za pastoralne djelatnike, posebno kad je riječ o sakramentu sv. ispovijedi, a za izvjesne fenomene, poput opsjednuća, napada straha zbog osjećaja grešnosti i sl., valjalo bi svakako tražiti mogućnost konzultacije psihologa odnosno psihijatra«.<sup>52</sup> Ne samo psihologije/psihoterapije nego teologija i dušobrižništvo mogu psihologijama/psihoterapijama treba otvoriti niz perspektiva za njihovo istraživanje i djelovanje, jer im otvara pristup značajnoj dimenziji čovjekove zbilje, a to je religiozna, koja stupa u značajnu interakciju s ostalim i na poseban način psihološkim obilježjima ljudske osobnosti. Bogatstvo religioznih simbola oblikuje mentalni sklop i životne navike pacijenta. Istraživanje religioznih tematika stoga je za kliničku dijagnozu i psihoterapiju nezamjenjiva sastavnica terapijskog procesa.<sup>53</sup>

Može li psihoanaliza dovesti do napuštanja pacijentovih vjerovanja i vjerničke prakse?<sup>54</sup> Mnogi katolici još doživljavaju psihoanalizu ateističkom i panseksualističkom, te je vide kao potencijalnu opasnost za vlastitu vjeru. Ta je percepcija donekle shvatljiva, piše psihoanalitičarka Ana-Maria Rizzuto, zato što je službena psihoanaliza malo učinila na tome da poboljša javnu sliku o sebi. Ipak, ističe ona, *etika* psihoanalitičara temelji se na dubokom poštivanju pacijentovih asocijacija, osjećaja i iskustava. Oni koji slijede duh psihoanalitičkih tehnika, ne nameću svoja osobna uvjerenja i ideje pacijentima. Može se, doduše, dogoditi da se religioznost pacijenta modificira tijekom terapije tako da on odbaci neurotična vjerovanja, odnosno da doživi pročišćenje vlastite vjerničke prakse i uvjerenja.

Naposljetku, spomenimo još jedan važan vid dijaloga i suradnje između dviju disciplina: pogled i način ophođenja prema *ljudskoj patnji*. Iz gledišta teologije, psihološka dijagnostika koja je vođena neopozitivističkim idealom (mit o ljudskoj svemogućí), ljudsku patnju shvaća u redukcijskoj perspektivi, jer se izričito isključuje čovjekova transcendentalna upućenost (hipoteza Boga)



i traženje religioznog smisla na pitanje patnje. Teologija pomaže da se tajna patnje i bolesti vidi unutra obzorja ljudske stvorenosti i prolaznosti, odnosno u povezanosti s narušenim odnosom prema Bogu; da se reflektira i stanja 'neizlječivosti' kao činjenicu života (protuteža 'američkom snu' o osobi koja savršeno funkcionira). U teškim životnim nedaćama dolazi do izražaja kršćanska »metafora milosti«<sup>55</sup> (shvaćena kao blizina Božja) koja ulazi u psihološku dramu pojedinca, ili pak »zakon križa«, kojim se ističe snaga vjere da ono besmisleno osmisli, slabost preobrazi u snagu, a smrt u život. Terapijska dimenzija teologije i dušobrižništva dolazi do izražaja osobito u uporabi 'navoditeljskog' govora, koji pokušava bolesnika dovesti do svijesti o njegovim unutrašnjim kočnicama i blokadama; zatim sudioničkoga (participirajućeg) govora, koji nastoji slomiti okove njegove osamljenosti, pa onda potvrđujućeg (ohrabrujućeg) govora koji pokušava učvrstiti njegovo nagriženo samopouzdanje, kao i tješiteljskih riječi, koje, naravno, mogu biti djelotvorne samo na temelju istinskog suosjećanja i uživljanja.<sup>56</sup>

»Kršćanska zajednica ima ispuniti važnu obvezu da pomogne spriječiti mentalne poremećaje, i da brine o psihički slabim ljudima. Moguće je da kršćani surađuju s psihijatrima, i ta suradnja može biti od velike pomoći kada i dušobrižnici i psihijatri znaju svoja ograničenja i međusobno se poštuju.«<sup>57</sup>

Često su neuspjesi i neučinkovitost u terapijama i u dušobrižništvu, između ostalog, posljedica i nedostatka interdisciplinarnе suradnje između dviju disciplina.

## Zaključak

Kako bi vjerodostojno i djelotvorno mogla govoriti o Bogu unutar kulture prožete znanstvenim mentalitetom, teologija se ne smije zatvoriti nego osluški-vati i dijalogizirati s tom kulturom. Unutar vlastite specifične zadaće tumačenja i razumijevanja događaja Isusa Krista u svjetlu vjere, teologija neizbježno ulazi u odnos s drugim izvorima ljudskog znanja. Postavljanje pitanja odnosa teologije i psihologije, ne smije stoga postati stvar isključivosti ili kriticizma, nego potrebe da obje discipline vide sebe unutar većeg obzorja Tajne čovjeka i života uopće. Ne ulazeći u svu problematiku odnosa teologije i psihologije, ustanovili smo da se njihova proučavanja mogu dodirivati na području antro-

50

I. Štengl, »Perspektive dijaloga pastorala i trendova aktualne psihoterapije«, str. 453.

51

O tome što psihologija može pomoći teologiji u određivanju pojma iskustva općenito, a posebice vjerskog iskustva, vidi Božo Bulat, »Psihološki aspekti religioznog iskustva«, u: *Iskustvo vjere danas*. Zbornik radova teološkog simpozija, CUS, Split 2000., str. 81–115.

52

Usp. I. Štengl, »Perspektive dijaloga pastorala i trendova aktualne psihoterapije«, str. 454.

53

Ana-Maria Rizzuto, »Approccio tecnico alle tematiche religiose in psicoanalisi«, u: M. Aletti – F. De Nardi (ur.), *Psicoanalisi e religione*, str. 184–215.

54

Usp. A.-M. Rizzuto, »Approccio tecnico alle tematiche religiose in psicoanalisi«, str. 213.

55

Usp. F. Imoda, »Psichiatria, psicologia e teologia: un dialogo critico«, u: *Gli dei morti son diventati malattie*, str. 46–48.

56

Usp. E. Biser, »Nacrt terapijske teologije«, u: *Svesci*, 96 (1998.), str. 440.

57

Samuel Pfeifer, *Bodriti slabe. Suvremena psihijatrija i dušobrižništvo*, Steppress, Zagreb 1996., str. 9.

pologije koja je danas u mnogočemu u krizi. Teološko promišljanje može biti i jest obogaćenje za znanstvenu zajednicu ukazujući kako zatvorenost u vlastite metode i načine razmišljanja vodi jednostranoj viziji čovjeka i društva. Međusobna suradnja humanističkih znanosti i pastoralnog rada može pridonijeti smanjenju obostranih predrasuda, izmjenjivanju korektnih informacija o vlastitim stajalištima, te koordiniranom djelovanju na dobrobit čovjeka.

Psihologija bi trebala studirati ljudsku religioznost u njezinoj empirijskoj danosti, onako kako je življena od subjekta, istražujući njezine unutarpsihičke dinamike i motivacije i odričući se ambicija da objasni njezinu prirodu i podrijetlo. Teologija, imajući svoje korijene u Isusovoj dušobrižničkoj praksi, koristi se dubokim promišljanjima i otkrićima psihološkoga iščitavanja ljudske zbilje, kako bi jače istaknula terapijsku kvalitetu teologije, odnosno važnost duhovne dimenzije za zdravi i cjeloviti život na svim razinama.

**Andelko Domazet**

**Theology and Psychology: Potentialities  
and Limits of Dialogue**

**Summary**

*How to conceive a fruitful dialogue between Christian theology and psychology? The author is trying to answer the question from theological point of view. The history of relationship between theology and psychology is evident in a wider context of centuries-old dispute on the relations between faith and science and on the method of scientific and theological cognition.*

*The work consists of three parts. In the first part the author presents two in principle different possibilities of determining the relationship between theology and psychology, and these are: "the model of exclusiveness", and "the model of identification".*

*In the second part of the work the relation between theology and psychology is viewed from the perspective of integral anthropology in which man is observed as a physical-psychical-social-spiritual being. The theological anthropology, as different from philosophical, medical or biological anthropology, deals with definite. In the final part, the author counts some challenges of interdisciplinary dialogue between theology and psychology for pastoral work, where each of the two disciplines brings its own praxis into mutual exchange – spiritual charge, i. e. psychotherapy.*

**Key words**

theology, psychology, interdisciplinary dialogue, anthropology, pastoral psychology, religious experience