

KS. JÓZEF KRÓL

ZARYS HISTORII PSYCHOLOGII RELIGII W STANACH ZJEDNOCZONYCH

1. Psychologia religii w Stanach Zjednoczonych w latach 1882–1945 – 2. Psychologiczne badania nad religijnością w Stanach Zjednoczonych po 1945 r.

Przystępując do określenia początków danej dyscypliny naukowej, stajemy zawsze przed problemem wyboru kryteriów, które należy przyjąć po to, aby w sposób bezsporny określić datę powstania nowej dziedziny nauki. Z. PONIATOWSKI proponuje w tej mierze kilka alternatywnych rozwiązań. Mogą to być: powstanie placówki naukowej oficjalnie zajmującej się daną problematyką, wydanie pierwszego artykułu lub książki pod tą nazwą, utworzenie towarzystwa naukowego, otwarcie programu studiów w danej dziedzinie lub stworzenie stanowiska profesora odpowiedzialnego za tę dyscyplinę. W praktyce decyzja wyboru jednej z alternatyw ma charakter przyjęcia pewnej konwencji i mieści się zazwyczaj w przedziale instytucjonalno-publikacyjnym¹.

Dla światowej psychologii religii kryterium takim jest publikacja pierwszej książki z tej dziedziny (1899 r.)², choć pewną konkurencją dla tego wydarzenia mogłoby stać się powołanie w Genewie już w 1873 r. pierwszej Katedry Historii i Psychologii Religii, pod kierunkiem Theodora DROZA, lub opublikowanie w 1882 r. pierwszego artykułu podejmującego tę problematykę³

Artykuł ten przybliży historię badań nad religijnością, które przeprowadzili psychologowie amerykańscy. Przedstawimy ich osiągnięcia w zakresie psychologicznego rozpoznania i wyświetlenia różnych aspektów życia religijnego: przeżyć i postaw religijnych, wiary i uczuć religijnych, myślenia i zachowania religijnego, stanów mistycznych itp.

¹ Z. PONIATOWSKI, *Religioznawstwo — stara czy nowa dyscyplina*, w: T. KOTARBIŃSKI (red.), *Nowe specjalności w nauce współczesnej. Materiały z konserwatorium naukoznawczego*, Wrocław 1977, s. 49–85.

² Zob. E.D. STARBUCK, *The psychology of religion: An empirical study of the growth of religious consciousness*, New York 1899.

³ G.S. HALL, *The moral and religious training of children*, „Princeton Review” 9 (1882), s. 26–45.

Analiza rozwoju psychologii religii w Stanach Zjednoczonych pozwala wyodrębnić w historii tej dyscypliny dwa okresy: pierwszy obejmuje lata 1882–1945, drugi od 1945 r. do chwili obecnej.

1. Psychologia religii w Stanach Zjednoczonych w latach 1882–1945

Geneza psychologii religii na gruncie północnoamerykańskim posiada swoje uwarunkowania w określonych zjawiskach społecznych, kulturowych i naukowych ostatniego ćwierćwiecza XIX w. Jednym z nich były żywiołowe i dość często intensywne zmiany życia religijnego w tym czasie, w niektórych kręgach społeczeństwa północnoamerykańskiego, tzn. powstanie nowych ruchów religijnych (mormonizm, „ruch odrodzenia”), ożywienie się działalności nieortodoksyjnych i reformatorskich odłamów chrześcijaństwa (m.in. metodyzm), przepływ fali subiektywnych przejawów religijności (różnych odmian konwersji religijnych, odrodzeń wewnętrznych, postaw mistycznych itp.), przy jednoczesnym spadku roli religii instytucjonalnych i osłabieniu tradycyjnej pobożności. Sytuacja ta powodowała, z jednej strony — pewne zaniepokojenie wśród przedstawicieli utrwalonych instytucji religijnych i organizacji społecznych i próby jej kontrolowania, m.in. poprzez inspirowanie naukowego wglądu w te procesy; z drugiej strony — wywołała samodzielne zaciekawienie poznawcze nimi w niektórych środowiskach naukowych. Naukowym uwarunkowaniem genezy psychologii religii w Ameryce Północnej, a także i w Europie, było powstanie psychologii naukowej najpierw w Niemczech, następnie w Stanach Zjednoczonych i innych krajach, głównie dzięki działalności naukowej i dokonaniom organizacyjno-badawczym W. WUNDTA. U tego głośnego współtwórcy eksperymentalnej szkoły w psychologii i założyciela pierwszego laboratorium psychologicznego (1879) studiowało wielu adeptów nowej dziedziny nauki z szeregu krajów, a wśród nich G.S. HALL.

Gustaw Stanley Hall (1844–1924) uchodzi za jednego z inicjatorów psychologii naukowej w Stanach Zjednoczonych i jednego z głównych pionierów psychologii religii. Po powrocie do Ameryki G.S. Hall stworzył analogiczne do wundtowskiego laboratoria psychologiczne, najpierw na Uniwersytecie Johna Hopkinsa, a później na Uniwersytecie Clarka. Na tej właśnie uczelni udało mu się skupić grupę psychologów zainteresowanych eksperymentalnym podejściem do problematyki psychologicznej. Sam podjął w badaniach eksperymentalnych problematykę kształtowania się religijności dzieci i młodzieży w związku z rozwojem moralnym i duchowym, zagadnienia wychowania religijnego i moralnego oraz zagadnienie konwersji religijnej. To ostatnie zagadnienie było przedmiotem szczególnie żywych zainteresowań, zainicjowanego i rozwijanego przez G.S. Halla kierunku badawczego, we wczesnym etapie amerykańskiej psychologii religii. G.S. Hall opierał swoje badania na wpływowej wówczas psychologiczno-pedagogicznej teorii „rekapitulacji” (etapy rozwo-

ju osobniczego stanowią w pewnym sensie powtórzenie etapów rozwoju człowieka jako gatunku: dziecku i człowiekowi dorosłemu należy pozwolić na swobodne przejście poprzez kolejne etapy rozwoju, w tym poprzez etap religijny), oraz na dziewiętnastowiecznych ewolucjonistyczno-pozytywistycznych teoriach rozwoju, znajdujących odbicie w ówczesnych naukach społecznych i przyrodniczych⁴

Empiryczne prace z zakresu psychologii religii zaczęły pojawiać się w założonych przez niego czasopismach. W 1901 r. powstał „American Journal of Psychology”, a w 1904 r. ukazał się „Journal of Religious Psychology and Education”. Osobista pasja badawcza, inwencyjność, rozmach w działalności naukowej, zalety organizacyjne i duże wpływy w amerykańskim życiu naukowym przełomu XIX i XX w., pozwoliłyby mu na powołanie do życia odrębnej szkoły we wczesnym okresie amerykańskiej psychologii religii, tzw. *Clark School of Religious Psychology*. G.S. Hall pozyskał dla zainspirowanej i ukierunkowanej przez siebie nowej specjalizacji badawczej wielu psychologów z grona swoich uczniów i wychowanków, którzy utworzyli znaczące ugrupowanie naukowe — wspomnianą właśnie szkołę psychologii religii. Do czołowych jej przedstawicieli należeli: J.H. LEUBA, E.D. STARBUCK, E.T. CLARK, G. BETTS i inni.

Jednym z najbardziej wyróżniających się i najaktywniejszych uczniów G.S. Halla był J.H. LEUBA (1868–1946). Urodził się w Szwajcarii, studiował pod kierunkiem amerykańskiego psychologa w Uniwersytecie Clarka, stając się wkrótce znaczącym członkiem grona naukowego tego uniwersytetu, a następnie kierownikiem Wydziału Psychologii. Liczne i na ogół gruntowne publikacje naukowe, charakteryzujące się nowatorstwem metodologicznym i warsztatowym, krytycyzmem i inwencyjnością badawczą zapewniły mu wyróżnioną i znaczącą pozycję w amerykańskiej psychologii. J.H. Leuba jako psycholog skupił się początkowo na zagadnieniu źródeł, uwarunkowań, funkcji i natury religii, stosunku magii do religii, religii do filozofii, moralności itp. W następnych latach koncentrował się na problematyce mistycyzmu i filozofii religii. Dociekania naukowe z tego zakresu zawarł w głośnym i fundamentalnym dziele *The psychology of religious mysticism*⁵

J.H. Leuba, za G.S. Hallem, położył akcent na metody empiryczne i eksperymentalne. Wczesne jego prace z zakresu psychologii religii zawierały omówienie bogatego materiału empirycznego z jego własnych badań empirycznych i eksperymentalnych nad — jak określał przedmiot swych badań — „zjawiskami religijnymi”. J.H. Leuba zasłynął zwłaszcza z eksperymentów nad mistycyzmem religijnym. Wymienione wcześniej głośne dzieło tego badacza *The psychology of religious mysticism* z punktu widzenia eksperymentalnych metod badawczych zaliczane jest do klasycznych dzieł w psychologii religii i mistycyzmu. Wywołując eksperymentalne stany mistyczne, J.H. Leuba stosował środki psychotropowe, takie jak: haszysz,

⁴ Tamże, s. 35–40.

⁵ Zob. J.H. LEUBA, *The psychology of religious mysticism*, New York 1925.

mescal, alkohol, tlenek azotu i eter. Należy jednak postawić tutaj pytanie: czy środki te są w stanie wywołać autentyczne przeżycia mistyczne? Filozoficznym przesłaniem dla metod badawczych J.H. Leuby był naturalizm, ewolucjonizm i pozytywizm. Zgodnie z tą tradycją filozoficzną, wyjaśniał on religię jako zjawisko naturalne o podłożu głównie biologicznym i społecznym, zjawisko podlegające ewolucji. W opozycji do W. JAMESA wyłączał z psychologii pojęcie transcendentu. To naturalistyczno-ewolucyjne ujęcie religii spowodowało, że nie znalazł on wśród psychologów amerykańskich szerszego grona zwolenników.

Do najwybitniejszych uczniów i współpracowników G.S. Halla należał również E.D. STARBUCK (1866–1947). Jego zasługą było wprowadzenie powszechnie przyjętej nazwy dla nowej dyscypliny religioznawczej: *psychology of religion* (psychologia religii), uzasadnienie postulatu usamodzielnienia tej dyscypliny wśród innych nauk o religii, bliższe określenie jej przedmiotu i metod. E.D. Starbuck był zarówno uczniem W. Jamesa, jak i G.S. Halla. Psychologowie ci utwierdzili go w przekonaniu o niezbędności uprawiania samodzielnej psychologicznej specjalizacji religioznawczej. Materiał poznawczy można dla niej uzyskiwać, zdaniem E.D. Starbucka, z badań prowadzonych w oparciu o metody ankietowe, analizę danych obserwacji, wywiad itp. E.D. Starbuck jest jednym z pierwszych autorów kwestionariuszy zastosowanych w badaniach nad religijnością. W 1893 r. opracował dwa kwestionariusze: jeden — do badań konwersji religijnej, drugi — do badań rozwoju psychologicznego. Wyniki swoich badań, dotyczące głównie zjawiska konwersji, opublikował we wspomnianej już książce: *The psychology of religion*, będącej próbą szerszego ujęcia zagadnień psychologii religii. Dzieło pisane jest, podobnie jak prace J.H. Leuby, w duchu naturalistyczno-pozytywistycznym. E.D. Starbuck ujmował religię jako zjawisko biologiczne, mające swe źródło w instynktach człowieka, spełniające istotną rolę w funkcjach przystosowawczych jednostki i gatunku ludzkiego do otoczenia. Praca ta poświęcona jest głównie zjawisku konwersji. Autor poddaje analizie strukturę tego zjawiska, jego warstwę świadomą i nieświadomą, stronę emocjonalną, składniki „normalne” i „nienormalne” itp. Przeprowadza również opis życia religijnego dzieci, młodzieży i ludzi starszych. W tym obszarze badawczym omawia m.in. wątpliwości religijne młodzieży oraz czynniki osłabiające lub wypierające religię, np. silne zainteresowania intelektualne, głębokie przeżycia estetyczne itp. Praca E.D. Starbucka zaopatrzona jest w liczne tabele statystyczne, ujmując liczbowo materiał psychologiczny uzyskany w badaniach ankietowych i innych badaniach empirycznych, którymi objął kilkaset osób. Mimo pewnej jednostronności teoretycznej i metodologicznej książka E.D. Starbucka miała duże, można nawet powiedzieć, że do pewnego stopnia modelowe, znaczenie dla nowo formowanej dyscypliny badawczej. Wydatnie wpłynęła na jej dalszy rozwój. Nawiązywali do niej niemal wszyscy przedstawiciele wczesnego okresu tej nauki na gruncie amerykańskim, m.in. W. James, mimo iż należał, jak już wspomniano, do nauczycieli autora tej pionierskiej książki⁶

⁶ J. SZMYD, *Wprowadzenie do psychologii religii*, Kraków 1992, s. 24–25.

Problematyka konwersji występowała również w pracach G.A. COE'A⁷, który traktował ją jako normalny element rozwoju psychospołecznego w okresie dorastania. Swoje badania opierał głównie na metodzie kwestionariuszowej, poszerzonej o wywiad i eksperymenty z zastosowaniem hipnozy, mające na celu sprawdzenie podatności danej osoby na sugestię, a następnie odnosił to do rodzaju przeżytej przez nią konwersji. Próbował ustalić relację między temperamentem jednostki, jej oczekiwaniami a naturą doświadczenia religijnego.

Drugim nurtem rozwijającym się w ramach amerykańskiej psychologii religii, równoległe do nurtu wychowawczo-rozwojowego, był nurt nastawiony na poznanie specyfiki procesów doświadczenia religijnego. Jego najwybitniejszym reprezentantem był William James (1842–1910). Swój wkład do problematyki doświadczenia religijnego zawarł w słynnych wykładach Gilfordzkich, wygłoszonych w Edynburgu w roku akademickim 1901/02, a następnie z końcem 1902 r. w opublikowanych w Nowym Jorku słynnych *The varieties of religious experience*⁸. Praca ta doczekała się tłumaczenia na wszystkie niemal języki świata, stanowiąc podstawową pozycję z zakresu klasyki psychologii religii. Znaczenie tej książki polega na tym, że lepiej niż inne prace wcześniejszych przedstawicieli psychologii religii unaoczniała znaczne możliwości badawcze tej nauki, interesującą ją problematykę, ważne i uprawnione jej miejsce w strukturze nauk o religii. Jednocześnie odsłoniła i odrzuciła wiele krępujących jej rozwój koncepcji, np. stanowisko absolutyzujące psychiatryczne i kliniczne widzenie religijności i mistycyzmu, czy patrzenie na te złożone zjawiska z punktu widzenia czystego materializmu. Dała ona najrozleglejszy i bodaj najbardziej pogłębiony w ówczesnej literaturze psychologicznej obraz życia religijnego, czyniąc na pewien czas psychologię religii nauką modną i atrakcyjną.

Zainteresowania W. Jamesa w zakresie psychologii religii szły w specjalnym kierunku, zajmował się on głównie skrajnymi i wybujałymi przejawami religijności, stanami mistycznymi, ekstatycznymi, nawróceniami, objawieniami religijnymi, poczuciem istnienia sił nadnaturalnych, świętobliwością itp. Są to zjawiska z głębszej sfery życia religijnego i mistycznego, zjawiska nieprzeciętne i nietypowe, nie występujące w powszechnych postawach religijnych. Skoncentrowanie badań nad najbardziej skrajnymi przejawami życia religijnego autor uzasadnia tym, że w nich najwydatniej uzewnętrzniają się cechy żywej religijności oraz że jedynie w tych zjawiskach przejawia się, jego zdaniem, autentyczna religijność, podczas gdy przeciętne stany religijności są stanami zapożyczonymi, stanowią religijność jakby „z drugiej ręki” i ich badanie nie posiada większego znaczenia dla psychologa.

Główną tezą pracy W. Jamesa wydaje się być twierdzenie, że religia jest zjawiskiem znacznie bardziej skomplikowanym, niż to się wydaje olbrzymiej większości

⁷ Zob. A. COE, *The spiritual life*, New York 1900; TENZE, *The religious consciousness*, Chicago 1920.

⁸ Zob. W. JAMES, *The varieties of religious experience: A study in human nature*, New York 1902, wyd. pol.: *Doświadczenie religijne*, Warszawa 1958.

ludzi, zarówno wierzących, jak i niewierzących. Z jednej strony posiada ona wiele różnych źródeł, korzeni i uwarunkowań, z drugiej — różnorodność form i przejawów, powiązana jest z wieloma różnymi dziedzinami i wartościami kulturalnymi, toteż bliższe zorientowanie się w tej dziedzinie wymaga niemałego trudu. W tytule książki i w całym tekście nacisk pada na słowo *varietes*, czyli na różnorodność i mnogość różnic, które znajdujemy w życiu duchowym rozmaitych ludzi⁹

Według W. Jamesa religia spełnia w wielu swoich wymiarach rolę pozytywną w kształtowaniu się ducha osoby. Jej rola jest na tym polu nieograniczona. Jednostka swą religijną postawę zawdzięcza przede wszystkim samemu Bogu, nadaje ona życiu pewien urok, ożywia świat wewnętrzny człowieka, „pozwała na zdobycie nowej dziedziny wolności”¹⁰ Stanowi „szczęśliwość absolutną i nieprzemijającą”¹¹, którą tylko może dać religia. Religia wzmaga duchowe energie jednostki, jest „prawdziwym dodatkiem do stopnia życia osobnika”¹², a stany mistyczne przekraczają wszystko, co posiada zwykła świadomość¹³. Bez religii „życie byłoby bladą, bezludną, bezgraniczną i bezdrożną pustynią”¹⁴ To dzięki religii życie osoby nabiera nowego smaku, przybywa mu coś, „co przybiera postać bądź zachwycenia lirycznego, bądź odwołania się do dostojności i bohaterstwa”¹⁵ Wnosi poczucie „bezpieczeństwa, usposobienie pokojowe”¹⁶

Dla W. Jamesa istotnym elementem życia religijnego jest pierwotne doświadczenie „czegoś więcej”, czyli doświadczenie Boga, wyższej rzeczywistości¹⁷. Polega „ono na wierze w porządek wyższy, niewidzialny”¹⁸. To obcowanie obejmuje również wiarę w wewnętrzne, modlitewne obcowanie, czyli pewien rodzaj komunii lub „rozmowy z potęgą uznawaną za boską”, z czymś idealnym, „duchem wszechświata”, nieważne czy nazwiemy go „Bogiem”, czy „prawem”, czy jakimś innym terminem. Według W. Jamesa istnieje doświadczenie religijne, doświadczenie swoistej natury, którego wydedukować nie można za pomocą analogii lub analizy psychologicznej z innych rodzajów ludzkiego doświadczenia¹⁹ Występując przeciw nadmiernemu racjonalizmowi w nauce, mówi: „Wierzę sam, że dowód istnienia Boga opiera się pierwotnie na wewnętrznych doświadczeniach osobistych”²⁰

Obok doświadczenia religijnego W. James zajmuje się również problematyką nawrócenia, które rozumie jako stopniową lub nagłą przemianę osoby, „dzięki któ-

⁹ A. NOWICKI, *Przedmowa*, w: W. JAMES, *Doświadczenie religijne*, Warszawa 1958, s. XIV–XV.

¹⁰ JAMES, *Doświadczenie religijne*, s. 46.

¹¹ *Tamże*.

¹² *Tamże*.

¹³ *Tamże*, s. 373.

¹⁴ *Tamże*, s. 67.

¹⁵ *Tamże*, s. 439.

¹⁶ *Tamże*, s. 440.

¹⁷ *Tamże*, s. 51.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ Por. *tamże*, s. 466–469.

²⁰ W. JAMES, *Pragmatyzm*, Warszawa 1957, s. 63.

rej jaźń dotychczas rozszczepiona²¹, niższa, nieszczęśliwa, zagubiona, świadomie zła, jednoczy i staje się świadomie bogatsza, lepsza i wyższa. Nawrócenie, odrodzenie to „głębszy rodzaj świadomego bytowania jednostki”²². U osoby odrodzonej rodzi się poczucie wyzbycia zła, wszystko układa się według harmonii wewnętrznej, pojawia się pokój wewnętrzny i chęć do życia. Towarzyszy temu pewność „przebaczenia i zbawienia”²³.

Warto zaznaczyć, że W. James zajął się zagadnieniami psychologii religii już jako doświadczony i sławny uczyony, posiadający za sobą szereg doniosłych osiągnięć w zakresie psychologii ogólnej, uwieńczeniem których było sławne dwutomowe dzieło *Principles of psychology* (1890). Doświadczenie to pozwoliło mu rozpatrywać zjawiska religijności na szerszej kanwie innych zjawisk psychiki ludzkiej. Religijność ujmował on na tle całokształtu życia psychicznego i w ścisłym z nim powiązaniu, potraktował ją jako silnie wyróżnioną jakość procesów i zjawisk psychicznych, posiadającą charakterystyczne cechy i właściwości, które nadają jej swoiste zabarwienie, wyróżniające ją od innych stron psychiki człowieka²⁴.

Jednym z czołowych kontynuatorów W. Jamesa był James B. PRATT (1875–1944). Zajmował się on głównie zagadnieniem wiary religijnej²⁵ oraz problematyką świadomości religijnej, kultu religijnego i mistycyzmu²⁶. Książka J.B. Pratta *The religious consciousness*, autora o głębokiej osobistej religijności i erudycji, będąca właściwie pierwszym podręcznikiem psychologii religii, stanowi dobre podsumowanie wczesnych badań i dyskusji nad zagadnieniem świadomości religijnej i mistycyzmu. Pozycja ta, podkreślająca pozytywny wpływ wiary religijnej na osobowość człowieka wierzącego, była przez szereg lat bardzo poczytna w kręgach konfesyjnych i środowiskach religijnych. J.B. Pratt w późniejszych swoich pracach, zajmował się zagadnieniami uwarunkowań i funkcji religii. Problemy wiary religijnej, świadomości religijnej, kultu i mistycyzmu ujmował na tle szeroko pojętej tradycji religijnej, wypowiadając się na ten temat z dużą kulturą filozoficzną, psychologiczną i umiejętnością pióra. Autor ten należy do teoretyków religii, którzy traktują człowieka jako *religious animal* (zwierzę religijne), uznając religijność za cechę związaną integralnie z naturą ludzką. Według tego autora — podobnie jak zdaniem G.A. Coe'a i innych badaczy — „człowiek pozostanie istotą religijną dotąd, dopóki nie zmieni się radykalnie jego natura”²⁷.

Rozwój psychologii religii jako uznanej dziedziny zainteresowań wybitnych reprezentantów psychologii akademickiej utrzymywał się do okresu międzywojenne-

²¹ JAMES, *Doświadczenie religijne*, s. 174.

²² *Tamże*, s. 145.

²³ *Tamże*, s. 227; zob. także W. CLARK, *William James: Contribution to the psychology of religious conversion*, PaPs 16 (1965), s. 29–36.

²⁴ J.E. DITTES, *Beyond William James*, w: CH.J. GLOCK, P.E. HAMMOND (red.), *Beyond the classics? Essays in the scientific study of religion*, London 1982, s. 291–354.

²⁵ Zob. J.B. PRATT, *The psychology of religious belief*, New York 1907.

²⁶ Zob. TENZE, *The religious consciousness*, New York 1920.

²⁷ TENZE, *Readings in the psychology of religion*, New York 1959, s. 30.

go. Dopiero w latach trzydziestych, kiedy psychologia w trosce o osiągnięcie pozycji maksymalnie zbliżonej do statusu, jaki mają nauki przyrodnicze i wyzwoleniu się spod wpływów filozofii, odrzuciła religię i religijność jako przedmiot badań empirycznych, psychologia religii znalazła się poza nurtem psychologii uprawianej w ośrodkach uniwersyteckich. Stała się przedmiotem zainteresowań duchownych i teologów różnych wyznań, nabierając raczej charakteru nauki stosowanej dla potrzeb poradnictwa duszpasterskiego niż dyscypliny wiedzy badającej obiektywnymi metodami wpływ religii na człowieka i oddziaływanie ludzkich potrzeb na religię. Znalazło to m.in. swój wyraz w zmianie nazewnictwa dyscypliny. Zamiast mówić o psychologii religii (*psychology of religion*), zaczęto w literaturze przedmiotu mówić o psychologii religijnej (*religious psychology*), lub psychologii duszpasterskiej (*pastoral psychology*). Różnica między obiema wersjami tej dyscypliny polegała na tym, że psychologia religii traktowała religię jako przedmiot systematycznych badań psychologicznych prowadzonych w celu wyjaśnienia jej roli dla człowieka, natomiast psychologia religijna miała na celu obronę przekonań religijnych i popieranie religii poprzez adaptację i zastosowanie pojęć i teorii psychologicznych. Zamiast charakteru naukowego psychologia religijna nabrała charakteru apologetycznego²⁸

2. Psychologiczne badania nad religijnością w Stanach Zjednoczonych po 1945 r.

Sytuacja ta uległa zmianie w drugiej połowie XX w. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w nauce tej dokonał się swego rodzaju renesans. Jego zapowiedzią był znaczny wzrost zainteresowań dla społecznego i psychologicznego aspektu religii w szeregu krajów w okresie wojny i w latach powojennych. Towarzyszyły temu pewne zmiany w dziedzinie orientacji i nastawień naukowych: w poglądach na przedmiot nauki i jej kompetencje poznawcze.

Wzrost zainteresowań dla społecznego i psychologicznego aspektu religii i naukowego jego rozpoznawania zaowocował licznymi publikacjami z zakresu empirycznego religioznawstwa: socjologii i psychologii religii. Miało to miejsce w niektórych ośrodkach uniwersyteckich i edukacji religijnej w Stanach Zjednoczonych, głównie w Uniwersytecie Bostońskim i Harvardzkim oraz w znanych uczelniach teologicznych tego regionu, zwłaszcza w Andover-Newton Theological School. W tych ośrodkach działali uczeni i nauczyciele akademicy, którzy przyczynili się do odnowy psychologii religii na gruncie północnoamerykańskim: byli to: P. JOHNSON, G.W. ALLPORT oraz W.H. CLARK. Prace tych autorów, pisane z różnych stanowisk teoretycznych i światopoglądowych, stanowiły w pewnej mierze syntezę dorobku teoretycznego i poznawczo-empirycznego dotychczasowej psychologii religii. Równocześnie wytyczyły one dalsze kierunki badań, dostarczając dla nich gruntownych uzasadnień, zachęt i inspiracji.

²⁸ H. GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA, *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991, s. 21.

Szczególnie skutecznie wpłynęła na rzecz ożywienia i odnowę psychologii religii w Stanach Zjednoczonych książka G.W. Allporta (1897–1967) *The individual and his religion. A psychological interpretation*²⁹. Należy ona już dziś do klasycznej literatury religioznawczej i można o niej powiedzieć, że dokonała przełomu w amerykańskiej opinii naukowej dotyczącej statusu psychologii religii we współczesnej nauce. Praca G.W. Allporta jest swego rodzaju kompendium wiedzy o psychologicznej strukturze i rozwoju religijności zdrowego psychicznie człowieka. Ścisłej mówiąc, jest próbą określenia charakteru religijności jednostki w kolejnych fazach rozwoju osobniczego, poczynając od religijności wczesnego dzieciństwa do religijności wieku starczego. Przede wszystkim zaś jest omówieniem genezy i rozwoju swoistego uczucia religijnego, tzw. „sentymentu religijnego” w strukturze osobowości jednostki ludzkiej.

Założenia teoretyczne psychologii G.W. Allporta pozostawały w opozycji zarówno do psychoanalizy, jak i behawioryzmu. G.W. Allporta uznaje się za prekursora nowego kierunku we współczesnej psychologii, nazwanego psychologią humanistyczną. Zgodnie z jej założeniami. G.W. Allport uważa, że psychologia jako nauka za wszelką cenę nie może zaprzeczyć lub udowodnić istnienia zachowań i prawd religijnych. Natomiast może pytać się, dlaczego są one tak zróżnicowane, jaki jest ich wpływ na rozwój osobowości. Może zająć się człowiekiem jako istotą pewną siebie, udoskonalającą się, integrującą i sensownie realizującą się³⁰

Centralne miejsce w rozważaniach nad religijnością G.W. Allporta zajmuje tzw. poczucie religijne. Nie każda jednostka, zdaniem G.W. Allporta, wytwarza w sobie poczucie religijne, ponieważ może posiadać już wcześniej wypracowaną odmienną filozofię życia. Jeśli jednak takie poczucie religijne ukształtowało się, to istnieje w życiu człowieka obowiązek oraz możliwość przyswojenia każdego rodzaju doświadczenia. Co więcej, dojrzałe poczucie religijne otwarte na wszystkie wydarzenia, fakty, wartości i antywartości posiada zdolność do wcielenia ich w całość życia³¹. Poczucie religijne stanowi element osobowości rodzący się w „rdzeniu życia”, który jest skierowany ku nieskończoności. Dojrzałe poczucie religijne nie jest „wyłącznie kwestią zależności od układów rodzinnych czy kulturowych ani zwykłą profilaktyką przed strachem, ani czysto racjonalnym systemem przekonań, lecz jest syntezą tych i wielu czynników współtworzących ogólną postawę, która służy temu, by jednostka potrafiła odnieść siebie do całości Bytu”³². Posiada ono charakter dynamiczny, jest sprężyną życia religijnego jednostki i nie tylko.

Poczucia religijne poszczególnych jednostek są trudne do porównania, gdyż nie są identyczne, bywają one dojrzałe lub niedojrzałe. Natomiast dojrzałe poczucie

²⁹ G.W. ALLPORT, *The individual and his religion*, New York 1950; wyd. pol.: *Jednostka i religia*, w: G.W. ALLPORT, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 85–223.

³⁰ TENŻE, *Becoming: Basic considerations for a psychology of personality*, New Haven 1955, s. 98.

³¹ ALLPORT, *Osobowość i religia*, s. 140.

³² *Tamże*, s. 77.

religijne jest ściśle związane z religijnością dojrzałą, która jest między innymi źródłem zdrowia psychicznego jednostki. Dojrzałe poczucie religijne, w odróżnieniu od niedojrzałego, jest dynamiczne, zdolne do wypracowania odpowiedniej moralności, wyrozumiałe, umiejące całościowo odkrywać nowe prawdy³³ Dojrzałe poczucie religijne wychodzi naprzeciw zdarzeniom, wartościom, brakom i określa ich rolę praktyczną i teoretyczną w życiu jednostki. Posiada ono własny autentyczny charakter motywacyjny, który stanowi główny dynamizm życia. „Stopień dynamizmu dojrzałego poczucia religijnego — uważa G.W. Allport — zależy od tego, do jakiego stopnia centralną pozycję zajmuje ono wśród różnorodnych psychofizycznych systemów, które składają się na osobowość człowieka”³⁴

G.W. Allport poszukiwał źródeł religijności głównie w osobowości człowieka, z pominięciem uwarunkowań doktrynalnych i częściowo także z pominięciem podłoża społecznego tego zjawiska. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego jednostka dąży do religii, należy, zdaniem G.W. Allporta, szukać wewnątrz niej samej i jej osobowości.

G.W. Allport charakteryzuje również poszczególne okresy kształtowania się osobowości religijnej i kolejne typy religijności. Religijności dziecięcej przypisuje następujące cechy: egocentryzm, myślenie magiczne, antropomorfizm. Zaspokaja ona podstawowe potrzeby: bezpieczeństwa, akceptacji, uznania i afiliacji³⁵ Okres dojrzewania charakteryzuje się niestabilnością stosunku do religii, emocjonalnym podejściem do przedmiotu religii, próbą porównania własnej religijności z wzorcami odziedziczonymi — kulturowymi i środowiskowymi, nastawieniem krytycznym, skłonnością do przeżywania stanów mistycznych³⁶ Religijność wieku dojrzałego charakteryzuje się nastawieniem krytycznym i analitycznym, dynamizmem, silnym intencjonalnym ukierunkowaniem, wyrażającym się w „logice” moralnych wyborów i ich konsekwencji, przewagą czynnika intelektualnego nad emocjonalnym oraz znaczną integralnością³⁷

Stosunkowo duże znaczenie dla empirycznych badań psychologicznych nad religijnością miało wprowadzenie przez G.W. Allporta koncepcji dwóch podstawowych rodzajów religijności: tzw. „religijności wewnętrznej” i „religijności zewnętrznej” „Religijność wewnętrzna” charakteryzuje się tym, że „osoby o tej orientacji znajdują naczelny motyw swego życia w religii. Inne potrzeby, tak mocno jak to jest możliwe, są traktowane jako mające mniejsze znaczenie i ich zaspokojenie jest harmonizowane z wiarą i nakazami religijnymi. Przyjmując wiarę, jednostka dąży do zinternalizowania jej postępowania w pełni z nią zgodnego. W tym sensie żyje ona

³³ *Tamże*, s. 144–146.

³⁴ *Tamże*, s. 152.

³⁵ *Tamże*, s. 116–118.

³⁶ *Tamże*, s. 119.

³⁷ *Tamże*, s. 139–160.

swoją religią”³⁸. Mając na uwadze „religijność zewnętrzną” G.W. Allport wyjaśnia, że „osoby o tej orientacji skłonne są używać religii do swych własnych celów, [...] wartość religii jest zawsze instrumentalna i utylitarna. Osoby dostrzegają użyteczność religii w bardzo różny sposób — jako zapewniającą bezpieczeństwo i pocieszenie, towarzystwo i rozrywkę, pozycję i korzystną samoocenę. W terminologii teologicznej można to wyrazić mówiąc, że osoby o typie religijności zewnętrznej są zwrócone do Boga, lecz bez odwrócenia się od siebie³⁹. Zdaniem G.W. Allporta, „religijność wewnętrzna” właściwa jest, dla osobowości dojrzałych i spełnia funkcję ułatwiającą rozumienie świata, usensowianie go, staje się ona swego rodzaju teorią życia. Natomiast „religijność zewnętrzna” czy instrumentalna charakterystyczna jest dla osobowości niedojrzałych, pozbawionych pozytywnych związków emocjonalnych z innymi ludźmi, nie mających zaspokojonej potrzeby bezpieczeństwa uczuciowego, odznaczających się niedostatkami „wglądu w siebie” oraz brakiem umiejętności realistycznego spostrzegania siebie i innych. Zachowanie religijne jest w ich przypadku obronnym mechanizmem ucieczkowym, ułatwiającym rozwiązanie własnych problemów życiowych⁴⁰

Koncepcje teoretyczne G.W. Allporta noszą znamiona humanizmu i odzwierciedlają troskę ich autora o humanizację życia w epoce zaniedbującej indywidualne wartości człowieka. Badania nad strukturą wartości jednostki ludzkiej doprowadziły go do twierdzenia o potrzebie utworzenia indywidualnego systemu autorytetów, a jednocześnie uwolnienia człowieka od presji wywieranych nań przez instytucje i społeczeństwo. Dążąc do zdefiniowania „poczucia religijnego” jako istotnego elementu struktury osobowości, G.W. Allport przeprowadził szczegółową analizę różnych form religijności. Zwrócił uwagę na potrzebę rozszerzania jej intelektualnego aspektu. Podkreślił potrzebę popularyzacji wiedzy o treściach religii światowych, przede wszystkim religii Wschodu, w których upatrywał znaczące treści etyczne i wartości moralne. W upowszechnianiu wiedzy religioznawczej i doskonaleniu indywidualnej religijności dostrzegł on możliwość rozwiązania problemu nietolerancji zarówno religijnej, jak i etnicznej. G.W. Allport utorował drogę pogładowi, zgodnie z którym problematyka indywidualnej religijności może i powinna zająć niemarginalną pozycję w zakresie zagadnień stanowiących przedmiot zainteresowań współczesnej psychologii.

Ważną rolę w rozwoju psychologii religii w Stanach Zjednoczonych w drugiej połowie XX w. odegrał, obok G.W. Allporta, Walter Houston CLARK — autor wielu prac dotyczących psychologii religii jako nauki (przedmiotu, metod, kierunków badawczych, zagadnień metodologicznych itp.) oraz szeregu szczegółowych zagad-

³⁸ G.W. ALLPORT, J.M. ROSS, *Personal religious orientation and prejudice*, JPSP 29 (1967), nr 5, s. 434.

³⁹ *Tamże*, s. 435.

⁴⁰ *Tamże*, s. 432–443.

nień dotyczących religijności (przeżycia religijnego, intensywne doświadczeń religijnych, rozwoju religijności, sceptycyzmu religijnego itp.), historyk i teoretyk psychologii religii, łączący w swych pracach teoretycznych orientację humanistyczną z umiarkowaną behawiorystyczną. W swej podstawowej pracy z zakresu psychologii religii: *The psychology of religion. An introduction to religious experience and behavior* W.H. Clark omawia historię psychologii religii, ważniejsze zagadnienia metodologiczne i teoretyczne tej nauki, kwestię źródeł i rozwoju religijności, główne problemy przeżyć i zachowań religijnych, przy szczególnym zaakcentowaniu związku tych przeżyć i zachowań z higieną psychiczną oraz ich funkcją w osobowości człowieka. Dzieło zawiera typowe psychologiczne określenie religii. Według W.H. Clarka religią jest „wewnętrzne doświadczenie jednostki zachodzące wtedy, gdy odczuwa ona rzeczywistość pozaświatową, szczególnie jako uwidoczniony w jej zachowaniu efekt tego doświadczenia, kiedy stara się ona zharmonizować życie z tą rzeczywistością”⁴¹. Autor, podobnie jak wielu innych psychologów, odcina się od teologii i unika rozważań metafizycznych, pisząc m.in.: „Czytelnik musi zrozumieć, że psycholog jako psycholog, nie interesuje się tym, czy Bóg istnieje naprawdę [...]. Jest to zadanie teologów”⁴². Kwestię psychologicznych źródeł religii W.H. Clark tłumaczy, w świetle dynamicznej teorii potrzeb i dążeń, następująco: u źródeł przeżyć religijnych znajduje się grupa dążeń, która w warunkach współczesnego społeczeństwa znajduje swoje zaspokojenie na drodze religijnej. W.H. Clark przeprowadził także psychologiczną analizę różnych postaci religijności związanych z rozwojem osobniczym człowieka (religijności dziecięcej, religijności wieku młodzieńczego, religijności dojrzałej). Charakterystyki tych postaci religijności nie są jednak odkrywczymi, ale dość dobrze oddają stan wiedzy psychologicznej z połowy XX w. na ten temat. Podobnie jest z jego charakterystyką wątpliwości i konfliktów, religijnych nawróceń, przeżyć mistycznych, modlitwy itp. Na większą natomiast uwagę zasługuje u W.H. Clarka typologia religijności, ujęcie czynników społecznych w kształtowaniu religii jednostki oraz opis problemów psychohigienicznych i psychopatologicznych związanych z religią⁴³

Jednym z czołowych przedstawicieli orientacji „humanistycznej” we współczesnej psychologii religii jest Abraham H. MASLOW (1908-1970), wybitny psychiatra, autor szeregu prac z zakresu psychologii osobowości, motywacji, samorealizacji oraz psychologii tzw. ostatecznych wymiarów poznania i wartościowania. Swoje poglądy na religię i doświadczenie religijne A.H. Maslow najpełniej ujął w książce *Religions, values and peak-experiences (Religia, wartości i doświadczenie pełni istnienia)* wydanej w 1964 r. i wielokrotnie później wznawianej⁴⁴ Poglądy na religię A.H. Ma-

⁴¹ W.H. CLARK, *The psychology of religion. An introduction to religious experience and behavior*, New York 1958, s. 22.

⁴² *Tamże*, s. 21.

⁴³ SZMYD, *dz. cyt.*, s. 140–144.

⁴⁴ Zob. A.H. MASLOW, *Religions, values, and peak-experiences*, New York 1964.

słowa kształtowały się w nurcie tradycji psychologii religii zapoczątkowanej przez W. Jamesa. Opowiedział się, podobnie jak W. James, za badaniem wewnętrznych i subiektywnych aspektów religijności, odróżnianych od religii jako instytucji wyrażającej się w systemie określonych dogmatów, doktryn, przepisów, norm, organizacji, zbiorowości wyznawców itp. Religijność ujmowana jest przez A.H. Masłowa bardzo szeroko, jako stan psychiki osiągalny niemal w każdej aktywności życiowej, jeśli tylko aktywność ta osiąga pewien poziom doskonałości i rodzi tzw. *peak-experience* — doświadczenie pełni istnienia, któremu towarzyszy poczucie „bycia w najlepszej formie”, momentu wielkiego wzruszenia, zachwytu, intensywnego szczęścia, olśnienia lub ekstazy. W doświadczeniach tego typu jednostka ludzka ma odczucie pełni swego istnienia, pełni aktualizacji własnego człowieczeństwa. Takie właśnie doświadczenie ujmowane jest przez A.H. Masłowa jako surowy materiał, z którego może powstać nie tylko religia, ale też różnego typu filozofie: wychowania, polityki, estetyki itp. Doświadczenie pełni istnienia (*peak-experience*) przyjmuje A.H. Masłow jako model służący do opisu i wyjaśnienia subiektywnych aspektów religijności człowieka⁴⁵. Religijne przeżycie, według A.H. Masłowa, może być wywołane przez to wszystko, co sprzyja zaspokojeniu tzw. meta-potrzeb (*Being-need*), takich jak: potrzeby prawdy, dobra, piękna, żywotności, indywidualności, doskonalenia, sprawiedliwości, porządku, prostoty, bogactwa przeżycia, samowystarczalności, sensowności. Nadmienić należy, że meta-potrzeby, według A.H. Masłowa, są charakteru biologicznego, instynktownego i pojawiają się autentycznie, skoro potrzeby niższe, potrzeby braku, uzyskują względny stopień autonomii funkcjonalnej. Stąd też należałoby sądzić, że potrzeby i doświadczenia religijne ujmowane są przez A.H. Masłowa jako naturalne, biologiczne, a ich rozwój uwarunkowany jest stopniem zaspokojenia potrzeb niższych. Takie ujęcie jest wyrazem świadomego dążenia A.H. Masłowa do dokonania sekularyzacji religii, wykluczenia z badań psychologicznych tego, co nadprzyrodzone — Boga. Zdaje on sobie jednak sprawę, że sekularyzacja wszystkiego, co jest w religii, łączy się ściśle z ureligijnieniem wszystkiego, co świeckie⁴⁶. Stąd też brak gotowości do przeżyć religijnych interpretowany jest przez A.H. Masłowa podobnie, jak brak gotowości do posiadania doświadczeń pełni istnienia (*peak-experience*). Nie chodzi w tym wypadku o brak zdolności do posiadania tego typu doświadczeń, ale właśnie o brak gotowości do akceptacji tego typu doświadczeń oraz ujawnienie się tendencji do ich pomijania i wypierania ze świadomości. Ma to miejsce szczególnie u osób, które — zdaniem A.H. Masłowa — z zasady są nastawione do życia w sposób krańcowo racjonalistyczny, „materialistyczny” czy „mechanistyczny”. Podobnie również ludzie których można by określić jako nastawionych tylko na to, co ma znaczenie praktyczne w życiu, ujawniają tendencję do unikania tego typu doświadczeń. Pierwsi dlatego, że nie mają zaufania do głębszych przeżyć, emocji, lękają się utraty kontroli nad sobą; drudzy nastawieni są raczej na

⁴⁵ TENZE, *Religions, values, and peak-experiences*, New York 1970, s. 26.

⁴⁶ *Tamże*, s. 98.

to, co przynosi im konkretną i doraźną korzyść z punktu widzenia zaspokojenia potrzeb podstawowych, potrzeb braku⁴⁷ Obydwa rodzaje spokrewnionych ze sobą doświadczeń, tzn. doświadczenia religijne i doświadczenia pełni istnienia mają — według A.H. Masłowa — ściśle subiektywny, podmiotowy charakter, ale wbrew temu, co wcześniej sądził o doświadczeniu religijnym W. James (na którego A.H. Masłow często się powołuje), nie wypełniają ich jedynie treści emocjonalne, ale i treści poznawcze (*Being-cognitions*) oraz wartościowania (*Being-values*).

Teza A.H. Masłowa o tożsamości doświadczenia pełni istnienia i doświadczenia religijnego (to ostatnie jest, według niego, swoistym przejawem tego pierwszego) wiąże się z rozróżnieniem religijności na dwa typy: na religijność proroków i religijność instytucjonalną. „Prorok” charakteryzuje się zwykle tym, że w samotności i na podstawie osobistego doświadczenia odkrywa własną prawdę o świecie, moralności, Bogu i swą tożsamość, i to osobiste doświadczenie uznaje za objawienie. Religijność instytucjonalna tworzona jest na podstawie tego prorockiego, indywidualnego doświadczenia i jest pewną formą udostępniania zbiorowościom ludzkim jego treści. Wielu jednak ludzi nie przejawia — jak już wspomniano — gotowości do przeżywania doświadczeń pełni istnienia, w tym także doświadczeń religijnych (są to w terminologii A.H. Masłowa tzw. *non-peakers*). Na gruncie religijnym osoby te wykazują tendencje do konkretyzowania symboli, słów, figur, obrazów, czynności kultowych, czyniąc je świętymi rzeczami i czynnościami na zasadzie autonomii funkcjonalnej, z pominięciem objawienia. Na tej drodze kształtuje się swoiste bałwochwalstwo i pewien rodzaj fetyszyzmu, w których zanika mistyka religijna. U osób tych zaciera się granica między „ja” a „inny”, podmiotowością a światem zewnętrznym, następuje identyfikacja ze światem wartości i poczucie własnej „kosmocentryczności” W religijnej odmianie tego doświadczenia zanika zewnętrzny jego przedmiot, w postaci tak czy inaczej pojętego transcendentu (Boga)⁴⁸ Tymczasem, w dojrzałym religijnym zachowaniu wyakcentowuje się raczej intencjonalność, otwarcie się i ukierunkowanie na przedmiot wiary religijnej, który przekracza całkowicie rzeczywistość człowieka, jest on całkowicie inny, transcendentny.

W psychologicznej charakterystyce doświadczenia religijnego i typów religijności towarzyszy A.H. Masłowowi dążność do sekularyzacji religii: wykazania jej naturalnego charakteru i jednorodności ze sferą wyższego rodzaju przeżyć i doznań egzystencjalnych jednostki. Ta dążność jest jednak ograniczona brakiem większego zrozumienia dla uwarunkowań historycznych i społecznych religii i religijności oraz niemal zupełnym pominięciem, przez amerykańskiego psychiatrę intersubiektywnego wymiaru i funkcjonowania tych zjawisk. A.H. Masłow stosownie do tego stanowiska uznał, że rola psychologii w zakresie wyjaśniania religijności polega m.in. na ukazaniu możliwości naturalnej sakralizacji życia ludzkiego na drodze rozwijania pogłębionej, ale biologicznej w swej istocie jedności dwu współzależnych członów

⁴⁷ *Tamże*, s. 23.

⁴⁸ *Tamże*, s. 24.

relacji „ja” — świat, „ja” — środowisko — w procesie rozwoju w pełni osobowego „ja” (*self actualization*)⁴⁹

Jednym z czołowych przedstawicieli współczesnej amerykańskiej psychologii religii jest również Erich FROMM (1900–1981), autor licznych prac filozoficznych, kulturoznawczych i religioznawczych. Do głównych jego prac religioznawczych należą: *Der Sabbath*⁵⁰, *Psychoanalysis and religion*⁵¹, *Psychoanalysis and Zen Buddhism*⁵² oraz *The dogma of Christ*⁵³

Stanowisko E. Fromma zajęte przy rozwiązywaniu problemów antropologii filozoficznej i teorii religii, kulturoznawstwa jest stanowiskiem „humanistycznej” czy „egzystencjalnej” odmiany psychoanalizy, którą reprezentuje on wspólnie z K. HORNEY’EM, H. SULLIVANEM, C. THOMPSONEM i innymi badaczami. Jednakże E. Fromm był badaczem niezależnym. Dążył do osiągnięcia własnych syntez w obrębie odbiologizowanego i zmodyfikowanego freudyizmu. Wypracował własną koncepcję człowieka, jego kondycji i losu, własną teorię kultury, metodę „leczenia” jednostki i ulepszania stosunków międzyludzkich, własną też teorię religii. Znaczne rozbudowanie wątku religioznawczego w humanistycznej psychoanalizie jest następstwem kilku założeń tej orientacji myślowej. Po pierwsze, poglądu, że religia nietradycyjnie i szeroko pojęta — przez religię E. Fromm rozumie „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci”⁵⁴ — odpowiada pewnej uniwersalnej potrzebie natury ludzkiej, potrzebie posiadania „wspólnego systemu orientacji i przedmiotu czci” i że tę potrzebę w pewnym stopniu ona zaspokaja. Po drugie, jest wynikiem przeświadczenia, że tak swobodnie rozumiana religia może spełniać ważną rolę w procesie samoafirmacji człowieka oraz w jego wysiłkach nad nawiązaniem harmonijnych więzi ze środowiskiem, łagodzenia stanu wyobcowania. E. Fromm z tego głównie punktu widzenia rozpatruje religię: śledzi jej funkcje życiowe, praktyczne, bierze pod rozwagę te jej elementy, które posiadają określony wpływ na życie współczesnego człowieka, uwikłanego w mechanizm stworzonej przez niego kultury i cywilizacji. W tym charakterystycznym odniesieniu do religii łączy on czynności analityczno-opisowe z wartościującymi, postawę badacza empiryka z postawą przejętego ludzkim losem filozofa-humanisty, orientację naukową przedstawiciela swoistej odmiany neopsychoanalizy

⁴⁹ Z. UCHNAST, *Koncepcje religijności w psychologii humanistycznej*, w: Z. CHLEWIŃSKI (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 128–136.

⁵⁰ E. FROMM, *Der Sabbath*, „Imago” 13 (1927), s. 223–234; wyd. pol.: *Szabat*, w: E. FROMM, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Lublin 1992, s. 65–74.

⁵¹ E. FROMM, *Psychoanalysis and religion*, New Haven 1950; wyd. pol.: *Psychoanaliza a religia*, w: E. FROMM, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 117–209.

⁵² E. FROMM, *Psychoanalysis and Zen Buddhism*, w: D.T. SUZUKI, E. FROMM, R.DE MARTINO (red.), *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, London 1960, s. 77–141; wyd. pol.: *Psychoanaliza i buddyzm Dzen*, w: E. FROMM, *Szkice z psychologii religii*, s. 211–288.

⁵³ E. FROMM, *The dogma of Christ*, New York 1963; wyd. pol.: *Dogmat Chrystusa*, w: FROMM, *Dogmat Chrystusa*, s. 1–62.

⁵⁴ FROMM, *Psychoanaliza a religia*, s. 134.

z wizją i pasją zaangażowanego w sprawy społeczne myśliciela. W konsekwencji prowadzi to do wielowarstwowej i niejednolitej orientacji religioznawczej łączącej psychologiczną (psychoanalityczną) analizę źródeł religii i struktury doświadczenia religijnego z elementami ogólnej teorii religii. W sposobie ujmowania religii przez E. Fromma zwraca uwagę bogactwo przemyśleń teoretycznych i poszukiwań metodologicznych.

Interesujące jest podejście E. Fromma do doświadczenia religijnego, związane z różnymi odmianami religii. Analizował on doświadczenie religijne z antropologicznego punktu widzenia, jako swoisty przejaw życia psychicznego osobowości, jako manifestację „ludzkiej rzeczywistości”, sposób adaptacji jednostki do świata zewnętrznego. Nie ograniczał się przy tym do opisu struktury fenomenu religijności, ale poddał analizie jej dynamikę, rozwój oraz funkcje życiowe (dodatnie i ujemne). Funkcje życiowe stanowiły dla E. Fromma rozstrzygające kryterium przy ocenie wartości religii. Według niego analiza religioznawcza uwzględnić musi nie tylko świadomą stronę doświadczenia religijnego, ale także — i przede wszystkim — nieświadomą jego warstwę, którą jest zdeterminowana. „Pełne zrozumienie jakiejś postawy — pisze E. Fromm — wymaga oceny tych świadomych, a w szczególności nieświadomych procesów pojawiających się w życiu jednostki, które stanowią o konieczności i warunkach jej rozwoju”⁵⁵ Nie jest to jednak ostateczna granica, do której sięgać się powinno w badaniach nad religijnością. W nich uwzględnić należy szerszy kontekst, a mianowicie osobowość, której postawa religijna nas interesuje, charakter jednostki warunkujący rodzaj tej postawy. Analiza charakteru wymaga rozpatrzenia jego uwarunkowań społecznych. Przecież „to, co ludzie myślą i czują tkwi w ich charakterze, a ich charakter jest ukształtowany przez pełny układ ich praktyki życiowej, ściślej zaś, przez socjoekonomiczną i polityczną strukturę ich społeczeństwa. W społeczeństwach rządzonych przez potężną mniejszość, która utrzymuje masy w zależności, jednostka jest tak przeniknięta lękiem, tak niezdolna do tego, by czuć się silną i niezależną, że jej doświadczenie religijne będzie miało charakter autorytatywny. I nie będzie wielkiej różnicy, czy będzie czciła karzącego i napawającego lękiem Boga, czy podobnie pojętego wodza. Z drugiej strony, tam gdzie jednostka czuje się wolna i odpowiedzialna za własny los, albo też wśród mniejszości dążących do wolności i niezależności, rozwija się humanistyczne doświadczenie religijne. Historia religii daje liczne dowody tej korelacji między strukturą społeczną a rodzajem doświadczenia religijnego”⁵⁶

E. Fromm, zgodnie z funkcjonalnym ujmowaniem życia psychicznego, rozróżnia dwa zasadnicze typy postawy religijnej: „autorytatywną” i „humanistyczną”. Pierwszą charakteryzuje uznanie istnienia siły wyższej, siły kontrolującej człowieka, mającej prawo do posłuszeństwa, czci i kultu oraz poddania się jej ze strony wierzącego. Z uznaniem wszechpotężnej, surowej i autorytatywnej siły łączy się poczucie człowieka jako istoty słabej, zależnej, niezdolnej do samodzielnego istnienia: istoty,

⁵⁵ *Tamże*, s. 154.

⁵⁶ *Tamże*, s. 156.

która może sensownie żyć, podporządkowując się całkowicie władcemu i karzącemu za brak posłuszeństwa Bogu. Dla drugiej postawy jest charakterystyczne uznanie istnienia pozaludzkiej istoty, ale w przeciwieństwie do postawy „autorytatywnej” istota ta występuje tu jako obraz wyższego „ja” człowieka, symbol tego, czym człowiek jest albo winien być, a wierzący żywi poczucie jedności i braterstwa z uznawanym Bogiem. Powinnością w tej postawie nie jest bezwzględne podporządkowanie się Bogu, ale twórcze rozwijanie sił potencjalnych człowieka, dążenie do pełnego jej urzeczywistnienia. Doświadczenie religijne religii „humanistycznej” jest przeciwieństwem doświadczeń religii „autorytatywnej”. „W religii humanistycznej celem człowieka jest osiągnięcie największej siły, a nie największej bezsilności, cnotą jest samourzeczywistnienie, a nie posłuszeństwo. Wiara jest pewnością przekonań opartych na własnym doświadczeniu myślowym i uczuciowym, a nie zgodą na twierdzenia przyjmowane bezkrytycznie od tego, który je wypowiada. Dominującym nastrojem jest tu radość, podczas gdy w religii autorytatywnej jest nim nastrój smutku i winy”⁵⁷. Jedno i drugie doświadczenie jest reakcją przystosowawczą: obroną przed sytuacją osamotnienia i izolacji, próbą stworzenia psychicznej więzi ze środowiskiem. Obydwa są wyrazem „potrzeby równowagi i harmonii”, ale posiadają niejednakową wartość życiową — jedno jest przejawem głębokiej alienacji i prowadzi do nietrwałych, nie rozwiązujących na dłuższą metę „problemu” ludzkiej egzystencji rezultatów; drugie jest natomiast przeżyciem niealienacyjnym, przybliżającym człowieka do stanu pożądanego harmonii. Obydwa rodzaje doświadczenia religijnego odnaleźć można — według E. Fromma — w różnych historycznych i nowożytnych rodzajach religii teistycznych i nieteistycznych. Większość zainteresowań E. Fromma skupia się na „humanistycznym” rodzaju doświadczenia religijnego, na tym typie doświadczenia, który najwyraźniej występuje, jego zdaniem, we wczesnym buddyzmie, taoizmie, religii żydowskiej, pierwotnym chrześcijaństwie, w niektórych nurtach mistycyzmu chrześcijańskiego, religii Rozumu z okresu rewolucji francuskiej, a także w postawie niektórych myślicieli, takich jak SOKRATES i SPINOZA. Ten rodzaj doświadczenia „religijnego”, szeroko pojętego, bo zawierającego elementy postawy etycznej, metafizycznej, mistycznej i innych, poddał E. Fromm gruntownej analizie, wyjaśniając jego strukturę, mechanizm wewnętrzny i niektóre właściwości, takie np. jak: „zdziwienie, zdumienie, zdanie sobie sprawy z życia i własnego istnienia oraz z zagadkowego problemu własnego stosunku do świata”; „troska ostateczna”, „troska o sens życia, o samourzeczywistnienia człowieka, o wypełnienie zadania, które stawia nam życie”, „postawa jedności nie tylko z sobą samym i nie tylko z innymi ludźmi, lecz z wszelkim życiem i ponadto z całym wszechświatem”⁵⁸

Psychologia religii E. Fromma, mimo swych bardzo interesujących dociekań, jest jednak zdecydowanie niekompletna. Radykalna redukcja religii do etyki i psy-

⁵⁷ *Tamże*, s. 145–146.

⁵⁸ *Tamże*, s. 186.

chologii, której dokonuje E. Fromm w swoich dziełach, rodzi negatywne skutki dla szans uchwycenia całokształtu fenomenu religii. Szereg wątpliwości budzi również podstawowe rozróżnienie dwu typów religii: „humanistycznych” i „autorytarnych”. Podział ten, mimo logicznej klarowności, okazuje się być przy próbach przedstawiania wielu konkretnych analiz zbyt generalny. Pewne słabości frommowskiej refleksji nad religią są wspólne dla całej psychoanalizy i sprowadzić je można do pewnej niesprawdzalności tez i zbyt dużej arbitralności⁵⁹

Podsumowując prezentację psychologów orientacji humanistycznej, należałoby podkreślić, iż psychologowie ci wyakcentowali w sposób bardzo wyraźny aspekty podmiotowe religijności człowieka. Można by nawet stwierdzić, iż klimat, w jakim tworzyli oni swe koncepcje religijności, klimat opozycji do deterministycznych i mechanistycznych koncepcji człowieka, przyczynił się w dużym stopniu do tego przeakcentowania. W istocie bowiem najczęściej określa się w tym nurcie psychologicznym religijność jako wyraz zdolności człowieka do autonomicznej aktywności i autonomicznej oceny, do wyznaczenia sensu i kierunku swego istnienia w obliczu jego ostatecznych granic. Innymi słowy, uwzględnia się szczególnie religijność jako jeden z wymiarów specyficznie ludzkiego sposobu istnienia, jego najwyższych i najgłębszych potencjalności. Należałoby jednak wziąć również pod uwagę, iż w orientacji humanistycznej dąży się zasadniczo do opisu i interpretacji zachowania ludzkiego, jako wyraz całościowego funkcjonowania osobowości, która może być zarówno podmiotem, jak i przedmiotem doświadczenia jednostkowego i badań naukowych. A zatem, również i w zachowaniu religijnym należałoby w sposób równorzędny uwzględnić zarówno aspekty podmiotowe, jak i przedmiotowe tych dwu przeciwstawnych, lecz dialektycznie współzależnych wymiarów funkcjonowania i rozwoju osobowości w układzie „ja — świat”

Współcześnie Stany Zjednoczone są największym ośrodkiem psychologii religii na świecie. Tutaj mają swoją siedzibę towarzystwa naukowe i redakcje czasopism podejmujących problematykę psychologii religii. Za najwybitniejszych naukowców pracujących współcześnie nad tą problematyką uważani są: D.C. BATSON i L.W. VENTIS⁶⁰, M.J. MEADOW i R.D. KAHOE⁶¹, B. SPILKA, R.W. HOOD i R.L. GORSUCH⁶², R.W. CRAPPS⁶³, H.N. MALONY⁶⁴, D.M. WULFF⁶⁵, R.W. HOOD⁶⁶

⁵⁹ Zob. W. STRÓŻEWSKI, *Erich Fromm: Perspektywy i redukcje*, „Znak” 19 (1967), nr 5, s. 593–636.

⁶⁰ Zob. D.C. BATSON, L.W. VENTIS, *The religious experience: A social-psychological perspective*, New York 1982.

⁶¹ Zob. M.J. MEADOW, R.D. KAHOE, *Psychology of religion; Religion in individual lives*, New York 1984.

⁶² Zob. B. SPILKA, R.W. HOOD, R.L. GORSUCH, *The psychology of religion. An empirical approach*, Englewood Cliffs 1985.

⁶³ Zob. R.W. CRAPPS, *An introduction to psychology of religion*, Macon 1986.

⁶⁴ Zob. H.N. MALONY (red.), *Psychology of religion: Personalities, problems, possibilities*, Grand Rapids 1991.

⁶⁵ D.M. WULFF, *Psychology of religion. Classic and contemporary views*, New York 1991.

⁶⁶ Zob. R. HOOD (red.), *Handbook of religious experience*, Birmingham 1995.

Wśród organizacji naukowych zajmujących się tą problematyką najważniejsze to: Society for the Scientific Study of Religion działające od 1949 r., Religious Research Association działające od 1960 r., American Academy for Mental Health and Religion działające od 1958 r., oraz 36. Oddział Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego grupujący psychologów zainteresowanych problematyką religijną. Oddział ten wyodrębnił się w 1978 r. i stowarzysza obecnie około 600 psychologów zainteresowanych badaniami w tej dziedzinie, choć nie traktujących tej problematyki jako pierwszoplanowego pola swojej działalności.

Wśród redakcji czasopism specjalizujących się w psychologii religii, a mieszczących się na terenie Stanów Zjednoczonych można wymienić: „Journal for the Scientific Study of Religion”, „Review of Religious Research”, „Journal for Religion and Theology”, „Religious Education”, „Pastoral Psychology”, „Journal of Psychology and Judaism”

Tak więc współczesna amerykańska psychologia religii wykazuje znaczną dynamikę rozwojową i bogactwo różnych stanowisk i orientacji badawczych. Zaznacza się w niej silna dążność do unowocześnienia tej dyscypliny, doskonalenia metod i technik badawczych, praktycznego wykorzystania wyników (w psychoterapii, opiece pastoralnej, wychowaniu religijnym, duszpasterstwie itp.). Problematyka podejmowana przez współczesną amerykańską psychologię religii nawiązuje do tradycji zapoczątkowanych przez W. Jamesa i G.W. Allporta. Są to zagadnienia doświadczenia religijnego, nowych ruchów religijnych, orientacji religijnych. Stany Zjednoczone, będąc kolebką psychologii religii, nadal utrzymują swoją dominację w zakresie potencjału organizacyjnego stanowiącego zaplecze jej dalszego rozwoju.

Grundriß der Geschichte der Religionspsychologie in den Vereinigten Staaten

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel wird der Grundriß der Geschichte der Religionspsychologie in den Vereinigten Staaten gezeigt. Die Analyse der Entwicklung der Religionspsychologie in den Vereinigten Staaten erlaubt, die Geschichte dieses Wissenschaftszweiges in zwei Epochen aufzugliedern. Der erste Zeitraum umfaßt die Jahre von 1882 bis 1945, der zweite dagegen die Jahre von 1945 bis heute. Im ersten Teil des Artikels werden die Auffassungen der Hauptvertreter des ersten Zeitraums (G.S. Hall, J.H. Leuba, E.D. Starbuck, W. James, J.B. Pratt) bezüglich des Phänomens der Religiosität besprochen. Im zweiten Teil des Artikels werden die Ansichten der Hauptvertreter des zweiten Zeitraums (G.W. Allport, W.H. Clark, A.H. Maslow, E. Fromm) dargelegt. Zum Schluß wird auf den jetzigen Stand der Untersuchungen der Religiosität in den Vereinigten Staaten hingewiesen.