

KS. JÓZEF KRÓL

ZARYS HISTORII PSYCHOLOGII RELIGII W KRAJACH EUROPY ZACHODNIEJ

1. Psychologia religii w krajach niemieckojęzycznych – 2. Psychologia religii we Francji, Belgii i Holandii oraz Anglii – 3. Psychologia religii w Skandynawii

Początki psychologii religii, jako względnie samodzielnej dziedziny badań, sięgają wczesnych lat osiemdziesiątych XIX w. W tym czasie wyodrębniać się ona zaczęła z tych obszarów myśli poznawczej, w której wcześniej mieściła się niektórymi swoimi wątkami, tzn. od filozofii, historii religii, antropologii i etnologii, historii kultury, zaś w dziedzinie psychologii — jej głównej macierzy — uzyskiwać zaczęła pewną samodzielność warsztatową i specjalizację w przedmiocie badań. Data wyjściowa tego procesu jest umowna. Najwcześniej ustala się ją w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia na gruncie północnoamerykańskim¹ Warto jednak zaznaczyć, że próby psychologicznego podejścia poznawczego do zjawisk religijnych i rozświetlenia ich z psychologicznego punktu widzenia podejmowane były przez niektórych filozofów i badaczy wcześniej, przed powstaniem psychologii jako odrębnej nauki.

Europejska psychologia religii zaczęła kształtować się pod koniec XIX w., ale jej początków dopatrywać się można nieco wcześniej. I tak na przykład w wydawanym od 1860 r. przez R.S. LAZARUSA i STEINTHALA czasopiśmie „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” znaleźć można wiele znaczących i bardzo interesujących z punktu widzenia psychologii religii prac, a utworzona w Genewie w 1873 r. — pod kierunkiem Th. DROZA — Katedra Historii i Psychologii Religii wytyczyła drogi dla tej nowej dyscypliny badawczej w środowiskach akademickich i wprowadziła jej cele poznawcze w obieg ówczesnej opinii naukowej.

W artykule tym zostanie przedstawiona historia badań nad religijnością przeprowadzonych przez psychologów zachodnioeuropejskich oraz ich osiągnięcia w zakresie psychologicznego rozpoznania i wyświetlenia różnych aspektów życia religijnego:

¹ Dla światowej psychologii religii umowną datą powstania tej dyscypliny jest opublikowanie pierwszego artykułu z tej problematyki w 1882 r.; zob. G.S. HALL, *The moral and religious training of children*, „Princeton Review” 9 (1882), s. 26–45.

przeżyć i postaw religijnych, wiary i uczuciowości religijnej, myślenia i zachowania religijnego, stanów mistycznych itp.

1. Psychologia religii w krajach niemieckojęzycznych

Tradycje psychologii religii w Niemczech sięgają czasu powstania pierwszego laboratorium psychologicznego założonego przez W. WUNDTA w Lipsku w 1879 r. i wykazują wyraźne ożywienie na przełomie pierwszego i drugiego dziesięciolecia XX w. W tym okresie ukazało się niemal równocześnie w języku niemieckim szereg znaczących prac z tej dziedziny lub z jej pogranicza, stanowiących w całości stosunkowo obszerną literaturę z obszaru lub pogranicza tej nauki. Były to m.in. następujące prace: M. MAYER, *Das psychologische Wesen der Religion* (1906); J. SCHERL, *Die moderne Religionspsychologie* (1908); K. GOLDSTEIN, *Moderne Religionspsychologie* (1909); H. WANER, *Studien zur Religionspsychologie* (1909); R.G. ECKERT, *Religionspsychologie* (1910); W. WUNDT, *Elemente der Völkerpsychologie* (1912); G. FABER, *Das Wesen der Religionspsychologie* (1914).

W rozwoju niemieckiej psychologii religii ważną rolę odegrały przekłady na język niemiecki dwóch czołowych prac z tego zakresu powstałych w Ameryce: w 1907 r. G. WOBBERMIN przełożył *The varieties of religious experience* W. JAMESA², natomiast w 1909 r. G. VORBRODT przetłumaczył *The psychology of religion* E.D. STARBUCKA³. Sam G. Wobbermin zajmował się psychologiczną analizą porównawczą różnych kultów religijnych⁴.

W 1908 r. zaczęło wychodzić w Halle pierwsze na kontynencie europejskim czasopismo poświęcone psychologii religii: „*Zeitschrift für Religionspsychologie*”. Było to istotnym wydarzeniem we wczesnych dziejach tej nauki nie tylko w Niemczech, ale niemal w całej Europie. Psychologowie religii w Niemczech stosunkowo wcześniej, bo już w 1912 r., stworzyli również odrębną organizację naukową. Było to założone z inicjatywy W. STÄHLINA *Gesellschaft für Religionspsychologie*, z wydawanym pod jego redakcją od 1914 r. czasopismem „*Archiv für Religionspsychologie*”. Czasopismo to, mimo że ukazywało się bardzo nieregularnie, stało się pierwszą areną, na której doszło do wymiany poglądów między psychologami religii z różnych krajów. Szczególnie widoczne stało się to w momencie przekształcenia towarzystwa w organizację międzynarodową, noszącą od czasu pierwszego między-

² Zob. W. JAMES, *The varieties of religious experience: A study in human nature*, New York 1902; wyd. niem.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: eine Studie über die menschliche Natur*, Leipzig 1907.

³ Zob. E.D. STARBUCK, *The psychology of religion: An empirical study of the growth of religious consciousness*, New York 1899; wyd. niem.: *Religionspsychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewusstseins*, Leipzig 1909.

⁴ Zob. G. WOBBERMIN, *Systematische Theologie nach religions-psychologischer Methode*, Leipzig 1913.

narodowego Kongresu Psychologii Religii w Erfurcie w 1930 r. nazwę Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie⁵

Na gruncie niemieckim kluczową rolę w początkowej fazie rozwoju psychologii religii odegrał Wilhelm Wundt (1832–1921) — profesor psychologii i filozofii w Lipsku, ojciec niemieckiej psychologii empirycznej o nachyleniu eksperymentalno-introspekcyjnym, głośny etnopsycholog, znany i wpływowy filozof, autor wielu fundamentalnych prac naukowych⁶. W. Wundt traktując religię jako zjawisko społeczne do jej badania zastosował podejście porównawczo-etnopsychologiczne. Poświęcił tej problematyce szósty tom swej monumentalnej pracy *Völkerpsychologie* zatytułowany *Mythus und Religions*⁷. W rozległych badaniach z zakresu etnopsychologii przeprowadził wiele interesujących analiz i charakterystyk życia religijnego. W. Wundt wyjaśniał religię jako zjawisko będące przede wszystkim skutkiem procesów społecznych i historyczno-kulturowych.

Uczeń W. Wundta, Oswald KÜLPE (1862–1915), profesor uniwersytetu w Würzburgu, twórca tzw. „szkoły würzburskiej”, wyszedł poza granice nakreślone przez swego mistrza, gdyż za przedmiot badań wziął przeżycia czysto psychiczne, nie związane ściśle z procesami fizycznymi. W empirycznych badaniach nad przeżyciami religijnymi stosował metodę tzw. „eksperymentu introspekcyjnego”⁸. Na uwagę zasługują również prace poświęcone strukturze doświadczeń religijnych ucznia O. Külpego, Karla GIRGENSOHNA, *Die seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Ein religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage* (1921)⁹ oraz praca religioznawczo-psychologiczna: *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Religion* (1923)¹⁰

W okresie międzywojennym silny wpływ na badania prowadzone nad religijnością miała orientacja psychoanalityczna oparta na freudowskich teoriach filogenetycznego i ontogenetycznego pochodzenia i rozwoju religii. Szczególne znaczenie dla uformowania tej orientacji, z czasem odrębnej szkoły badawczej, miało opublikowanie w 1913 r. *Totem und Tabu* Sigmunda FREUDA (1856–1939)¹¹. W dziele tym podjął próbę psychoanalitycznego wyjaśnienia początków religii, wywodząc religię, moralność, sztukę, wreszcie całą kulturę, z „kompleksu Edypa”. Przedstawił jak kształtowały się one w totemizmie — pierwszym systemie społecznym ludów

⁵ H.J. FRAAS, *Die Religiosität des Menschen: ein Grundriss der Religionspsychologie*, Göttingen 1990, s. 17–18.

⁶ Zob. J. PIETER, *Historia psychologii*, Warszawa 1974, s. 133–148.

⁷ Zob. W. WUNDT, *Völkerpsychologie*, t. VI: *Mythus und Religion*, Leipzig 1915.

⁸ CH. ZWINGMANN, D. FRANK, H. MOOSBRUGGER, *Religionspsychologie in fachhistorischer Sicht*, w: H. MOOSBRUGGER, CH. ZWINGMANN, D. FRANK (red.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten: Beiträge zur Religionspsychologie*, Münster–New York 1996, s. 11.

⁹ Zob. K. GIRGENSOHN, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Ein religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Gütersloh 1921.

¹⁰ TENZE, *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Religion*, Gütersloh 1923.

¹¹ Zob. S. FREUD, *Totem und Tabu*, Wien 1913; wyd. pol.: *Totem i tabu*, Warszawa 1993.

pierwotnych. Dwie naczelnie zasady totemizmu — tabu kaziorodztwa i zakaz zabijania zwierzęcia totemicznego — ujął S. Freud w kontekście dwóch zbrodni Edypa, który zabił ojca i pojął matkę za żonę. Wychodząc od totemizmu, prześledził S. Freud rozwój tych tabu w wielkich systemach religijnych starożytności, w religii chrześcijańskiej oraz ukazał, jakie formy przybrały one w neurotycznej osobowości człowieka naszych czasów.

Dalszy wkład S. Freuda do rozwoju psychologii religii dokonany został głównie poprzez takie późniejsze jego prace, jak: *Die Zukunft einer Illusion* (1927)¹² oraz *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939)¹³. Wyobrażenia, idee religijne są, według S. Freuda, iluzjami, których źródłem było poczucie bezradności wobec sił przyrody i potrzeba kompensacji za różne wyrzeczenia się na rzecz kultury; kompensacji popędów, pożądań, pragnień, które nie mogą być w życiu społecznym urzeczywistnione. Cała kultura i charakterystyczne jej składniki, takie jak moralność, sztuka i religia, jest swoistą kompensatą tych irracjonalnych pierwiastków natury ludzkiej. „Idee religijne są złudzeniami, spełnieniami najstarszych, najsilniejszych i najbardziej uporczywych pragnień ludzkości — tajemnicą ich siły jest siła tych pragnień”¹⁴. Tak więc religia jest projekcją najmocniejszych ludzkich pragnień sięgających swą genezą początków ludzkości. Moralność, sztuka, religia posiadają ostateczne swe źródła w zepchniętych do podświadomości popędach wymagających wyładowania i kompensacji. Religia jest nadto projekcją historycznych wspomnień i niedojrzałych uczuć. Jednym ze źródeł iluzji jest wczesnodziecięce doświadczenie bezradności połączone z przeżyciem zależności od rodziców. Człowiek dorosły, podobnie jak dziecko, odczuwa zależność od środowiska przyrodniczego i społecznego. Postawiony jest również wobec nieuchronności śmierci. W swym poczuciu bezradności poszukuje on istoty, która mogłaby spełnić funkcję podobną do tej, którą wcześniej pełnili wobec niego rodzice i znajduje ją dość często w boskiej opatrności. „W ten sposób dobroczynne prawo boskiej opatrności uśmierza nasz lęk przed niebezpieczeństwami życia, ustanowienie moralnego porządku świata zapewnia wypełnienie pragnienia sprawiedliwości, a przedłużenie egzystencji ludzkiej przez przyszłe życie dostarcza dodatkowo przestrzennych i czasowych ram dla spełniania tych życzeń”¹⁵. Iluzje religijne łagodzić także mogą napięcia wewnętrzne, zmniejszać lęki i niepokoje życiowe, dostarczać pocieszenia. S. Freud zaznacza: „Niezliczeni ludzie znajdują swe jedyne pocieszenie w doktrynach religijnych i tylko z ich pomocą są oni w stanie znieść życie” Oto szczegółowsze określenie przez S. Freuda psychologicznych funkcji religii: „Człowiek nadaje siłom natury cechy

¹² Zob. TENŻE, *Die Zukunft einer Illusion*, Wien 1927; wyd. pol.: *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: TENŻE, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 147–197.

¹³ Zob. TENŻE, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Wien 1939; wyd. pol.: *Mojżesz i monoteizm*, Warszawa 1993.

¹⁴ TENŻE, *Człowiek, religia, kultura*, s. 173.

¹⁵ *Tamże*.

ojca, czyniąc z nich bogów. Bogowie zachowują swe potrójne zadanie: egzorcyzmują lęki natury, godzą człowieka z okrucieństwem losu manifestującym się szczególnie w śmierci, wynagradzają cierpienia i prywatce, które życie społeczne nałożyło na człowieka [...]. I tak tworzy się bogaty zasób idei, powstałych z potrzeby uczynienia bezradności człowieka bardziej znośną oraz zbudowanych z materiału dostarczonego przez wspomnienia bezradności własnego dzieciństwa i dzieciństwa rodzaju ludzkiego [...]. Gdy bóg stał się znów jedną osobą, stosunek człowieka względem niego mógł odzyskać całą intymność i intensywność dziecka do ojca”¹⁶ Religia jest typową formą „myślenia życzeniowego”, udziela odpowiedzi zgodnych z ludzkimi życzeniami, a nie z rzeczywistością. „Byłoby naprawdę bardzo miło — pisze S. Freud — gdyby istniał Bóg, który byłby zarówno stwórcą świata, jak i dobroczynną opatrnością, gdyby istniał moralny porządek świata i istniało życie przyszłe, ale jest to bardzo dziwne, że wszystko to jest właśnie tak, jak byśmy sobie tego życzyli”¹⁷ Emocje religijne przesycone są treściami z okresu dziecięcego. W reakcjach emocjonalnych na przedmioty przeżyć religijnych (Boga, świętych itp.) pojawia się często symbolika rodzinna (Bóg Ojciec, Matka Boska, Syn Boży). Ludzie religijni traktują siebie w odniesieniu do Boga, ze swego rodzaju infantylną podległością jako „nieposłuszne dzieci”, np. w modlitwie prosząc o wyrozumiałość za przekroczenia zakazów, o łagodną karę, ojcowskie czy matczyne wybaczenie, oddają się pod opiekę z poczuciem winy, ale z łatwą nadzieją na wybaczenie, odczuwając dużą ulgę po uzyskaniu przebaczenia nieposłuszeństwa itp. Uczucia religijne mają charakter ambiwalentny (wyjaśnianie genezy tych uczuć przy odwołaniu się do tzw. „kompleksu Edypa”): zachodzi tu pomieszanie uczucia miłości i czci z poczuciem winy, grzechu, potrzebą ekspiacji itp. Według S. Freuda system norm i wartości religijnych jest swoistą mistyfikacją wartości społecznych i ograniczeń jednostki. Jest rezultatem wyparcia ze świadomości realnych zakazów narzuconych jednostce ludzkiej w procesie socjalizacji i cywilizacyjnego rozwoju ludzkości¹⁸

S. Freud umieścił analizę religii i jej wpływu na człowieka w kontekście podejścia psychoanalitycznego. W swoich podstawowych pracach koncentrował się zarówno na irracjonalnych aspektach wszystkich religii, jak i, jako klinicysta, rozróżniał między normalną religijnością a jej zaburzonymi postaciami. S. Freud spostrzegał ceremonie i rytuały leczonych przez siebie neurotyków jako charakteryzujące się wielkim podobieństwem do rytuałów religijnych. W związku z tym uważał, że pacjenci ci stworzyli z nich rodzaj prywatnej religii. Również ten pogląd był powszechnie odbierany jako obrazoburcze utożsamianie przez S. Freuda rytuałów religijnych i neurotycznych, a w konsekwencji stawianie przez niego znaku równości między nerwicą, a więc zaburzeniem psychicznym, a religią. Było to podejście para-

¹⁶ *Tamże*, s. 142.

¹⁷ *Tamże*, s. 175.

¹⁸ J. SZMYD, *Wprowadzenie do psychologii religii. Zarys historii psychologii religii*, Kraków 1992, s. 42–45.

lelne w jakimś sensie do jego podejścia do zagadnień neurotyzmu życia codziennego, gdzie również dokonywał rozróżnienia między jego poziomem „normalnym” a pełną nerwicą wymagającą leczenia psychiatrycznego. W recepcji S. Freuda przez współczesnych większą uwagę skierowano właśnie na wątek analizy mówiący o patologii pewnych form religijności.

To, co można zarzucić analizom S. Freuda, to sięganie do konkluzji bez wyraźnego uświadamiania czytelnikowi zakresu poprzedzającej analizy, czy charakteru analizowanej grupy. W ten sposób prowokowana była nieuprawniona ekstrapolacja dwojakiego rodzaju. Przypadki kliniczne charakteryzujące się zaburzonymi formami religijności ekstrapolowano, po pierwsze, na całokształt populacji oraz, po drugie, na całokształt form religijności. Dlatego też poglądy S. Freuda dotyczące religii spotkały się z ostrą krytyką¹⁹

Szczegółowa analiza poglądów S. Freuda na religię przekroczyłaby znacznie ramy tego artykułu. Poprzestaniemy w związku z tym na wymienieniu wątków, które przewijają się w jego pracach stanowiących, zdaniem P. PRUYSERA — najwybitniejszego współczesnego (zm. 1988) przedstawiciela psychoanalitycznie zorientowanego nurtu współczesnej psychologii religii, wkład S. Freuda do psychologii religii. Są to następujące zagadnienia szczegółowe: źródła i rozwój religii w aspekcie ontogenetycznym i filogenetycznym; religia jako system przekonań, pragnień i doktryn; religia jako środek kontroli społecznej, sublimacji popędów i wyjaśnienia rzeczywistości; organizacja myślenia religijnego oraz funkcje aktów religijnych²⁰

S. Freud swoimi koncepcjami na temat religii wywarł znaczny wpływ na socjologów, antropologów, filozofów i religioznawców. Dla psychologii religii istotne jest natomiast zastosowanie analiz S. Freuda przez psychologów, którzy wykorzystali pełny zakres pojęciowy i potencjał wyjaśniający tych koncepcji. Do tej grupy można zaliczyć zespół bezpośrednich współpracowników S. Freuda, który tworzyli: Theodor REIK²¹, Otto RANK²², Oskar PFISTER²³, Ernest JONES²⁴; reprezentantów brytyjskiej szkoły psychoanalitycznej, do których należą: John FLUGEL²⁵, Marjorie BRIERLEY²⁶, Melanie KLEIN²⁷; grupę psychologów ze szkoły *object-relation* w składzie:

¹⁹ Zob. O. PFISTER, *Illusion einer Zukunft*, Imago 2–3 (1928), s. 149–185; G. ROHEIM, *Psychoanalysis and anthropology in psychoanalysis today*, London 1948, s. 383; G. ZILBOORG, *Freud and religion. A restatement an old controversy*, Westminster–Maryland 1959, s. 22; E. FROMM, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 106.

²⁰ P. PRUYSER, *Sigmund Freud and his legacy*, w: CH.J. GLOCK, P.E. HAMMOND (red.), *Beyond the classics? Essays in the scientific study of religion*, New York–Ewanston–San Francisco–London 1982, s. 241–290.

²¹ T. REIK, *Dogma and compulsion: Psychoanalytic studies of religion and myths*, New York 1951.

²² Zob. O. RANK, *The myth of the birth of the hero*, New York 1914.

²³ Zob. O. PFISTER, *Christianity and fear*, London 1948.

²⁴ Zob. E. JONES, *All from essays in applied psychoanalysis*, London 1951.

²⁵ Zob. J. FLUGEL, *Man, morals, and society*, New York 1945.

²⁶ Zob. M. BRIERLY, *Trends in psychoanalysis*, London 1951.

²⁷ Zob. M. KLEIN, *Contributions to psychoanalysis 1921–45*, London 1965.

Henry GUNTRIP²⁸, Ronald FAIRBAIN²⁹, Donald WINNICOTT³⁰, Gregory ZILBOORG³¹; a wreszcie psychologów uprawiających psychologię „ja”: Heinza HARTMANA³² i Erika ERIKSONA³³

Podczas gdy S. Freud interpretował religię przede wszystkim w aspekcie psychopatologii, to G.C. JUNG wyeksponował jej znaczenie jako centralnej funkcji psychicznej.

Carl Gustaw Jung (1875–1961) — psychiatra szwajcarski, twórca tzw. psychologii analitycznej, najwybitniejszy przedstawiciel psychologii głębi, bliski współpracownik S. Freuda w latach 1907–1913, teoretyk, badacz, twórca metody analizy podświadomości i teorii typologicznej, opartej na podziale ludzi na introwertyków i ekstrawertyków, autor licznych i głośnych prac naukowych, światowej sławy badacz i myśliciel uhonorowany instytutem badawczym własnego imienia (Instytut im. C.G. Junga w Zurychu). Dorobek naukowy C.G. Junga, na przestrzeni przeszło sześćdziesięciu lat jego pracy, wyraża się liczbą ponad dwustu książek i artykułów, których poważna część została przełożona na szereg języków obcych. Zebrane dzieła C.G. Junga istnieją w dwóch wydaniach: (1) oryginalnym — niemieckim pt. *Gesammelte Werke*³⁴, obejmującym 20 tomów oraz (2) w przekładzie angielskim pt. *Collected Works*³⁵. C.G. Jung w pracy swej nie ograniczał się do problemów ściśle psychologicznych. Dokonał on także wielu interesujących i wnikliwych prób zastosowania swych koncepcji w innych dziedzinach wiedzy, takich jak: teologia, filozofia, etyka, religioznawstwo, badania nad okultyzmem, parapsychologia, orientalistyka, etnologia, socjologia, polityka, pedagogika, teoria sztuki i literaturoznawstwo³⁶

Niemal we wszystkich swych pismach, bezpośrednio lub pośrednio, zajmuje się w mniejszym lub większym stopniu problematyką religii. Wkładem C.G. Junga w wyjście z ogarniającego za jego życia świat nauki i teologii impasu emocjonalnych sporów na temat religii było uznanie realności przeżycia religijnego, połączone z poddaniem go doświadczalnym badaniom psychologicznym. C.G. Jung, nie ograniczając się do samego chrześcijaństwa, przeprowadza swe badania na szerokim materiale porównawczym, zwraca uwagę na bipolarny — pozytywny i negatywny — charakter przeżycia religijnego, jednakże uważając się tylko za psychologa, nie wdaje się w pozapsychologiczne rozważania nad prawdziwością któregokolwiek z systemów religijnych.

²⁸ Zob. H.J.S. GUNTRIP, *Personality, structure and human interaction*, New York 1961.

²⁹ Zob. W.R.D. FAIRBAIN, *Observations in defence of the object-relations theory of the personality*, „British Journal of Medical Psychology” 28 (1955), s. 144–156.

³⁰ Zob. D.W. WINNICOTT, *The maturational processes and the facilitating environment*, New York 1965.

³¹ Zob. G. ZILBOORG, *Psychoanalysis and religion*, New York 1962.

³² Zob. H. HARTMANN, *Ego psychology and the problem of adaptation*, New York 1958.

³³ Zob. E. ERIKSON, *Young man Luther*, New York 1958.

³⁴ Zob. C.G. JUNG, *Gesammelte Werke*, Zürich 1960.

³⁵ Zob. TENZE, *Collected works*, New York 1953.

³⁶ Zob. J. JACOBI, *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa 1993, s. 207–248.

C.G. Jung nie podaje pełnej definicji religii, sądzi bowiem, że nie można wszystkich zjawisk życia religijnego zredukować do jednej formuły. W pracach swych daje jedynie formalny opis faktów, które pragnie włączyć w obręb obserwacji. Zakres tych faktów wyznacza jungowskie rozumienie pojęcia religii. Religia jest, według C.G. Junga, „[...] troskliwym i skrupulatnym baczeniem na to, co R. Otto trafnie nazwał *numinosum*, a mianowicie na jakąś dynamiczną egzystencję czy działanie nie będące wynikiem arbitralnego aktu woli. Przeciwnie, działanie to ogarnia i opamowuje człowieka, który zawsze jest jego ofiarą, a nie sprawcą”³⁷ Religia jest więc „[...] szczególną postawą ludzkiego umysłu, którą, zgodnie z pierwotnym znaczeniem terminu *religio*, można określić jako troskliwe uwzględnianie i baczenie na pewne dynamiczne czynniki, pojęte jako «moce», tj. duchy, demony, bogowie, prawa, idee, ideały itp. [...] niebezpieczne lub pomocne na tyle, by z całą powagą z nimi się liczyć, czy też tak wspaniałe, piękne i pełne znaczenia, by z całym oddaniem ubóstwiać je i kochać”³⁸ Religia dla C.G. Junga nie jest równoznaczna z wyznaniem. „Jednakże prawdą jest, że każde wyznanie pierwotne opiera się z jednej strony na przeżywaniu *numinosum*, z drugiej zaś na *pietatis*, tj. wierności, lojalności, wierze i ufności w określone doznanie działania numinalnego oraz wynikającą z niego przemianę świadomości [...]. Można więc powiedzieć, że termin «religia» określa szczególną postawę świadomości zmienionej przez przeżycie *numinosum* [...]. Wyznanie zaś jest skodyfikowaną i zdogmatyzowaną formą pierwotnego przeżycia religijnego”³⁹

Religia jest zjawiskiem absolutnym. „Postawa absolutna jest zawsze postawą religijną i tam, gdzie człowiek przyjmuje tę postawę, znajdziecie jego religię”⁴⁰. Ze względu na ten absolutyzm nie można dyskutować doświadczenia religijnego: albo się je posiadało i rozumie się je, albo nie, i wówczas jest ono niedostępne i nie podlega dyskusji. „Muszę zwrócić uwagę, że nie chodzi tu o kwestię wiary, lecz o przeżycie [...]. Można tylko powiedzieć, że nigdy nie miało się takiego przeżycia, na co oponent powie: «Bardzo mi przykro, ale ja je miałem» [...]. Jest obojętne, co świat myśli o przeżyciu religijnym; ten, kto je miał, posiada wielki skarb, który jest dla niego źródłem życia, sensu i piękna [...]”⁴¹ Na tej podstawie C.G. Jung podkreśla totalność przeżycia religijnego, tzn. jego związek z całą osobowością człowieka.

Religia nie sprowadza się jedynie do wiary i określonego stanu świadomości, bo jest czymś więcej — istotą „sprawą życia” każdej jednostki, grupy społecznej i całej ludzkości. Jest także zjawiskiem kulturowym. Wiąże się ona zarówno ze świadomą, jak i nieświadomą sferą psychiki. C.G. Jung, w przeciwieństwie do S. Freuda, utrzymywał, że istnieje nie tylko jednostkowa, ale również społeczna podświadomość (kolektywna nieświadomość). Głównym źródłem religii jest właśnie ta kolektywna

³⁷ C.G. JUNG, *Psychologia a religia*, Warszawa 1995, s. 9.

³⁸ *Tamże*, s. 10.

³⁹ *Tamże*, s. 11.

⁴⁰ TENŻE, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1931, s. 207.

⁴¹ TENŻE, *Psychologia a religia*, s. 137.

nieświadomość — najgłębsza sfera psychiki ludzkiej i jej archetypy, tzn. nagromadzone w podświadomości indywidualnego człowieka doświadczenia całej ludzkości, „typy”, „odciski”, „odbicia” koniecznych psychicznie reakcji na typowe sytuacje, przejawiające się w postaci symboli poza religią m.in. w mitach, sztuce, literaturze, w treści zaburzeń psychicznych i snów, w przeżyciach osób cierpiących na nerwice itp. Z niej, zdaniem C.G. Junga, wyłaniają się różne przejawy religijności: objawienia, nawrócenia, wyobrażenia religijne itp. Jej projekcją są także mity, będące ujętymi w obrazowej formie „opowieściami” doświadczeń i procesów nieświadomości kolektywnej⁴²

Religia i doświadczenie religijne odgrywają bardzo ważną rolę w procesie indywidualizacji jednostki opisanym przez C.G. Junga. Stanowią one najsilniejszą działalność oraz siłę duchową człowieka. Brak religii powoduje naturalne zakłócenie w psychice człowieka, rozbicie sił psychicznych, co w efekcie prowadzi człowieka do nerwicy. „Praktyczne doświadczenie — mówi C.G. Jung — wskazuje, że wiele nerwic ma za przyczynę głównie fakt, iż ludzie stają się ślepi na swoje własne skłonności religijne ze względu na dziecinną namiętność do racjonalnego oświecenia. Postawę religijną jako taką [...] trudno przecenić” „Pośród wszystkich moich pacjentów, którzy przekroczyli wiek 35 lat, nie ma ani jednego, u którego zasadniczy problem nie dotyczyłby stosunku do religii. Analiza ukazuje, że wszyscy oni stali się chorymi, ponieważ stracili to, co religie żywe we wszystkich czasach dawały swoim wiernym. Żaden z nich nie został naprawdę uzdrowiony, o ile nie odnalazł pewnej postawy religijnej”⁴³

Podsumowując dociekania C.G. Junga na temat religii i doświadczenia religijnego trzeba zaznaczyć, że jego hipotezy religioznawcze są często niejasne i wieloznaczne. Nie zawsze uzyskują one weryfikację naukową, a nawet możliwość jakiegokolwiek weryfikacji. Należy więc je przyjmować bardzo ostrożnie i z dużym krytycyzmem, równocześnie jednak — z dużą uwagą i starannością, jako że często kryją w sobie sporo treści poznawczych, a zwłaszcza głębokich inspiracji intelektualnych.

W odmiennym od psychoanalizy kierunku badawczym, w oparciu o ściślejsze metody badawcze i środki językowe, rozwijała się w Niemczech w latach 20-tych i 30-tych introspekcyjno-empiryczna szkoła psychologii religii. Była ona w pewnej mierze przeniesieniem wspomnianej już psychologicznej „szkoły wüzburgskiej” na teren problematyki religijnej, a w szczególności nawiązywała do fenomenologii religii R. OTTA, M. SCHELERA i innych. Przedmiotem badań tej szkoły była głównie struktura przeżycia religijnego, inaczej mówiąc: Psychologiczna struktura tego przeżycia oraz jego związek z właściwościami psychicznymi religijnego podmiotu. Rozwiniętą metodą badawczą była tu wyszukana i pedantycznie opracowana meto-

⁴² TENZE, *Bewusstes und Unbewusstes. Beiträge zur Psychologie*, Frankfurt am M. 1962, s. 61–62.

⁴³ TENZE, *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*, Zürich 1948, s. 16.

da tzw. „eksperymentu introspekcyjnego”, metoda stosowana w ramach psychologii ogólnej.

W szkole tej stosowano też takie dalsze metody, jak: samoobserwacja, psychologiczna analiza osobistych wyznań jednostek szczególnie żywotnych religijnie (w tym również osób świeżo religijnie nawróconych), analiza listów, pamiętników ludzi o żywszych przeżyciach religijnych. Odwoływano się także do ankiet, tekstów, wywiadów itp. Na podstawie zebranego materiału, w oparciu o wyżej wymienione metody, starano się możliwie wiernie odtworzyć podstawowe składniki przeżycia religijnego i ich rolę w tymże doświadczeniu np. miejsce i rolę w nim czynnika emocjonalnego, wolicjonalnego itp., starano się również opracować typologię przeżyć religijnych, ich tendencje rozwojowe, różnice indywidualne, psychopatologiczne aspekty życia religijnego itp. Przedstawicielami tego nurtu psychologii religii byli: wspomniany już K. GIRGENSOHN oraz Werner GRUEHN (1887–1961), uczeń K. Girgensohna, autor szeregu prac z zakresu psychologii religii⁴⁴.

Najbardziej rozwiniętą i charakterystyczną wykładnię w omawianej szkole psychologii religii dano przeżyciu religijnemu, jego naturze, budowie i relacji do przedmiotu transcendentnego. W przeciwieństwie do R. Otta, do którego szeroko nawiązywano i który twierdził, że w przeżyciu religijnym, czyli w odczuciu świętości (*sacrum*) i poczuciu jego wzniosłości (*nominosum*), dominuje uczucie przerażenia i lęku (*mysterium tremendum*) oraz swoiste „pociągnięcie” i „ogarnięcie” (*mysterium fascinosum*), a czynnik racjonalny pojawia się wtórnice i obecny jest jakby na drugim planie tego doświadczenia, K. Girgensohn i częściowo także W. Gruehn utrzymywali zgoła odmienny pogląd, że w doświadczeniu religijnym nie są dominujące i pierwotne ani uczucie, ani intelekt, ani też wola. Dominującą i pierwotną jest natomiast tzw. *Ich-Funktion* („ja-funkcja”), jako że doświadczenie to angażuje całą osobowość, a nie tylko jej czynniki składowe (wyobrażenia, pojęcia, akty woli, uczucia itp.). Główną rolę odgrywa w nim czynnik poznawczy, ujmujący relację podmiotu do świata transcendentnego. Pozostałe czynniki znajdują się na dalszym planie i są podległe pierwiastkowi intelektualnemu. Uczucie religijne o tyle posiada swoisty charakter, o ile jest związane z myślowym przeświadczeniem o istnieniu świata transcendentnego, określającego w doświadczeniu religijnym ludzkie „ja”

Należy zaznaczyć, że materiał poznawczy zebrany przez K. Girgensohna i W. Gruehna odbiega znacznie od współczesnych wymogów, stawianych badaniom empirycznym nad religijnością. Jest on jednak stosunkowo bogaty, pracowicie zgromadzony i posiada znaczną wartość heurystyczną i empiryczną. Może mianowicie dostarczać godnych uwagi danych dla budowania hipotez w badaniach nad zjawiskami religijności indywidualnej wykorzystujących bardziej nowoczesne i precyzyjniejsze narzędzia i metody badawcze i nasuwać pewien wybór wyjściowych faktów

⁴⁴ Zob. W. GRUEHN, *Religionspsychologie*, Leipzig–Breslau 1926.

empirycznych dla bardziej prawomocnych wyjaśnień i interpretacji aniżeli te, które miały miejsce w warsztacie badawczym omówionych wyżej niemieckich psychologów religii z I poł. XX w.⁴⁵

II wojna światowa przerwała na okres prawie 15 lat kontynuację badań w niemieckiej psychologii religii. Jedyna istotna dla psychologii religii praca w tym okresie wyszła spod pióra W. Gruehna (1956)⁴⁶ W. KLEIBACH, obejmujący po śmierci W. Gruehna kierownictwo Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie podjął starania o rozszerzenie tematyki prac podejmowanych przez psychologów religii o nowe działy takie, jak: przemiany rozwojowe religijności, problematyka psychologii „ja”, terapeutyczny i patologiczny wpływ religii na zachowanie człowieka. Oprócz wspomnianego wcześniej czasopisma „Archiv für Religionspsychologie” ukazuje się w Niemczech również czasopismo „Wege zum Menschen” poświęcone szczególnie psychoanalitycznym rozważaniom nad zjawiskiem religii. Głównym ośrodkiem psychologii religii i siedzibą Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaft, na czele którego stoi obecnie K. KRENN, jest Regensburg.

We współczesnej niemieckiej psychologii religii można wyodrębnić następujące kierunki badawcze:

- badania nad teoretyczno-metodologicznymi podstawami psychologii religii: W. PÖLL (1965)⁴⁷, H. FABER (1973)⁴⁸, H.J. FRAAS (1990)⁴⁹, B. GROM (1992)⁵⁰, S.R. DUNDE (1993)⁵¹, S. HUBER (1996)⁵², M. UTSCH (1998)⁵³;
- badania nad strukturą i funkcją doświadczenia religijnego: W. Keilbach (1973)⁵⁴, W. Pöll (1974)⁵⁵, B. Grom (1981)⁵⁶;

⁴⁵ Z. CHLEWIŃSKI, *Wprowadzenie do psychologii religii*, w: TENZE (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 21–23.

⁴⁶ Zob. W. GRUEHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundstadsachen der empirischen Psychologie*, Münster 1956; wyd. pol.: *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1960.

⁴⁷ W. PÖLL, *Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnissnahme*, München 1965.

⁴⁸ H. FABER, *Religionspsychologie*, Gütersloh 1973.

⁴⁹ H.J. FRAAS, *Die Religiosität des Menschen: ein Grundriss der Religionspsychologie*, Göttingen 1990.

⁵⁰ B. GROM, *Religionspsychologie*, München 1992.

⁵¹ S.R. DUNDE, *Religionspsychologie*, w: TENZE (red.), *Wörterbuch der Religionspsychologie*, Gütersloh 1993, s. 235–244.

⁵² S. HUBER, *Dimensionen der Religiosität: Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie*, Freiburg 1996.

⁵³ M. UTSCH, *Religionspsychologie: Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick*, Stuttgart 1998.

⁵⁴ W. KEILBACH, *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie*, Paderborn 1973.

⁵⁵ W. PÖLL, *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen*, München 1974.

⁵⁶ B. GROM, *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*, Düsseldorf 1981.

- badania nad rozwojem religijności dzieci i młodzieży oraz zagadnieniem wychowania religijnego: T. THUN (1959, 1963, 1969)⁵⁷, F. OSER, P. GMÜNDER (1984)⁵⁸, F. OSER, K.H. REICH (1992)⁵⁹;
- badania nad analizą roli religii w funkcjonowaniu osobowości: H.J. FRAAS (1983)⁶⁰, K. FRIELINGSDORF (1996)⁶¹;
- badania nad mistycyzmem, medytacją i skrajnymi przeżyciami religijnymi: A. BRUNNER (1972)⁶², K. THOMAS (1973)⁶³, G. SCHMID (1990)⁶⁴;
- badania nad możliwością wykorzystania psychologii religii dla potrzeb teologii i działalności duszpasterskiej: J. SCHARFENBERG (1972, 1985)⁶⁵, I. BAUMGARTNER (1990)⁶⁶

Współczesna niemiecka psychologia religii wykazuje dużą dynamikę rozwojową i bogactwo różnych kierunków badawczych. Zaznacza się w niej silna dążność do unowocześnienia tej dyscypliny, doskonalenia metod i technik badawczych, praktycznego wykorzystania jej wyników w psychoterapii, opiece pastoralnej, wychowaniu religijnym i duszpasterstwie.

2. Psychologia religii we Francji, Belgii i Holandii oraz Anglii

2.1. Psychologia religii we Francji

Francuska psychologia religii w początkowej swojej fazie zajmowała się przede wszystkim mistycyzmem oraz psychopatologią życia religijnego. Badania nad skrajnymi przeżyciami religijnymi, głównie w oparciu o metody kliniczne i psychopatologię, prowadzili w pierwszych latach XX w.: H. DELACROIX, E. MURISIER, T. FLOURNAY, P. JANET, E. BOUTROUX i inni. H. Delacroux wykorzystywał w swoich badaniach obok eksperymentów klinicznych także analizę autobiografii i piśmiennictwa mistyków. Reprezentował on wraz z R. MÜLLEREM-FREIENFELSEM i inny-

⁵⁷ T. THUN, *Die Religion des Kinders*, Stuttgart 1959; TENZE, *Die religiöse Schicksal des alten Menschen*, Stuttgart 1963.

⁵⁸ F. OSER, P. GMÜNDER, *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich-Köln 1984.

⁵⁹ F. OSER, K.H. REICH, *Entwicklung und Religiosität*, w: E. SCHMITZ (red.), *Religionspsychologie*, Göttingen 1992, s. 65–100.

⁶⁰ H.J. FRAAS, *Glaube und Identität*, Göttingen 1983.

⁶¹ K. FRIELINGSDORF, *Grundlagen einer religiösen Persönlichkeitsentfaltung*, w: K. FRIELINGSDORF (red.), *Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben*, Mainz 1996, s. 15–32.

⁶² A. BRUNNER, *Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik*, Würzburg 1972.

⁶³ K. THOMAS, *Meditation in Forschung und Erfahrung*, Stuttgart 1973.

⁶⁴ G. SCHMID, *Die Mystik der Weltreligionen. Eine Einführung*, Stuttgart 1990.

⁶⁵ J. SCHARFENBERG, *Die Rezeption der Psychoanalyse in der Theologie*, w: J. CREMERIUS (red.), *Die Rezeption der Psychoanalyse in den Wissenschaften*, Frankfurt am M. 1980, s. 255–338; J. SCHARFENBERG, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 1985.

⁶⁶ I. BAUMGARTNER, *Pastoralpsychologie*, Düsseldorf 1990.

mi psychologami tę orientację teoretyczną w europejskiej psychologii religii, która uznawała religię za projekcję potrzeb psychicznych, które nie znajdując zaspokojenia w świecie realnym, tworzą świat idealny jako sferę swoistej kompensacji. Orientacja ta wyjaśniała religię w oparciu o dynamikę wewnętrzną psychiki jednostki ludzkiej, której niespełnione dążenia obiektywizują się w przedmiotach idealnych, m.in. w wyobrażeniach i pojęciach religijnych. Poglądy te wywołały krytykę ze strony środowisk katolickich i przyczyniły się do powstania w 1911 r. czasopisma „Etudés Carmelitanes”, które od 1936 r. zostało zamienione w serię monograficzną poświęconą materiałom z konferencji organizowanych na temat zjawisk mistycyzmu, kontemplacji, opętania, stygmatyzacji, granic poznania zmysłowego. Seria ta publikowana była (z przerwą w czasie II wojny światowej) do 1960 r.

Duży wpływ na dalszy rozwój psychologii religii we Francji miały badania nad społeczną istotą i genezą religii Emila DURKHEIMA (1858–1917), a zwłaszcza jego socjologiczna teoria doświadczenia i rytuałów religijnych. W pracach naukowych E. Durkheima czołowe miejsce zajmują zagadnienia związane z religią⁶⁷ Przeprowadził on drobiazgową analizę religii w jej stosunku do społeczeństwa. Wykazał na drodze badań empirycznych jej społeczną użyteczność wynikającą ze zdolności religii do tworzenia społecznej solidarności. Punktem wyjścia badań religioznawczych E. Durkheima było założenie, że zjawiska religijne należy ujmować tylko w aspektach społecznych oraz dalsza teza, że całe życie społeczne jest przeniknięte elementami religijnymi.

E. Durkheim w toku swoich studiów nad społeczeństwem, religią i moralnością rozwinął koncepcję, iż religia jest wyłącznie formą życia społecznego. Odrzucił więc wszelkie teorie religii, które definiują ją jako osobistą relację człowieka do Boga czy wiarę w jakieś siły ponadnaturalne. W związku z tym uważał, iż fakt religii powinien być rozpatrywany zgodnie ze swoją naturą, tzn. wyłącznie jako fakt społeczny. Wskazywał, że cechy faktu społecznego — jego nadindywidualność, dominacja nad jednostką — właściwie nigdzie nie występują tak wyraźnie, jak w religii. Polega ona nie tylko na osobistych wierzeniach, lecz także i przede wszystkim na tym, że pewne wierzenia, obrzędy i formy kultu w danej grupie społecznej powszechnie obowiązują. Obowiązują jednostkę — domagają się, aby się do nich stosowała, a to jest właśnie cechą faktów społecznych.

Religia jest nie tylko systemem wyobrażeń, ale realną siłą działającą na człowieka. Jest siłą, która go przerasta i przez to jest potęgą, która go podtrzymuje przy życiu, jest siłą, która powstaje w aktach zbiorowych i zachowuje piętno swego zbiorowego pochodzenia. Jednostki nie mogą jej tworzyć dowolnie, ich przeżycia religijne zależne są od zbiorowej religii społeczeństwa. Wytwarza ona wyobraże-

⁶⁷ Zob. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaire de la vie religieuse*, Paris 1912; wyd. pol.: *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.

nia, które z punktu widzenia zwykłych wyobrażeń są nienaturalne, niezrozumiałe. E. Durkheim utrzymywał, że podstawowym pojęciem religii jest świętość i że zależy ona od sankcji społeczności. Święte są te rzeczy, których wyobrażenia zostały ukształtowane przez społeczeństwo jako święte, a świeckie te, które każdy z nas tworzy sam. Inaczej, te dwie kategorie rzeczy — świętych i świeckich — odpowiadają dwóm stanom życia społecznego, mianowicie stanowi intensywnemu, zintegrowanemu, bo przenikniętemu religią, i rozluźnionemu, zdeintegrowanemu, w którym działanie religii jest słabe.

Durkheimowska koncepcja religii odznacza się więc dwoma zasadniczymi cechami: (1) pojęcie religii nosi wyraźnie znamiona czegoś, co ma charakter społeczno-kulturowy, lecz jego funkcjonowanie jest rozumiane z naturalistycznego punktu widzenia jako mechanizm konieczności działających właśnie w oderwaniu od systemu wierzeń i praktyk związanych z kultem istoty boskiej i świata nadprzyrodzonego oraz stanowiących mniej lub bardziej wyabstrahowaną „nadbudowę”; (2) koncepcja religii u E. Durkheima służy wyraźnie kształtowaniu się i umacnianiu więzi społecznej, jest podstawą solidarności, stąd akceptuje on przede wszystkim społeczny aspekt wierzeń i praktyk religijnych z pominięciem ich funkcji czysto religijnych i czysto psychologicznych.

E. Durkheim przyjął wiele tez apriorycznych, wiele postulatów wymagających krytycznej analizy, stąd wiele elementów jego koncepcji nie wytrzymało próby czasu. Nie oparła się krytyce ani teoria świadomości zbiorowej, ani wyobraźni zbiorowej, ani też definicja faktów społecznych. Niejasność sformułowań oraz mało precyzyjny język E. Durkheima budził również wiele nieporozumień. Jego teoria religii opierała się na arbitralnych założeniach, przede wszystkim na zabsolutyzowaniu społeczeństwa, które jest „duszą religii”⁶⁸.

We Francji w okresie międzywojennym daje się zauważyć pewne osłabienie zainteresowania psychologią religii. Zaledwie kilku autorów francuskich opublikowało godne uwagi prace z tej dziedziny. Poświęcone one były zróżnicowanej problematyce: R. ALLIER (1925)⁶⁹ pisał o konwersji religijnej; P. BOVET (1924)⁷⁰ — o uczuciach religijnych dzieci; H. Delacroix (1922)⁷¹ — o wierze religijnej i mistycyzmie; P. Janet (1926)⁷² — o ekstazie i zaburzeniach uczuciowości religijnej; M.T.L. PENIDO (1936)⁷³ — o świadomości religijnej; J. MARÉCHAL (1937)⁷⁴ — o przeżyciach mistycznych. We francuskiej psychologii religii omawianego okresu przeważała orientacja kliniczna psychopatologiczna.

⁶⁸ CHLEWIŃSKI, *art. cyt.*, s. 35–39.

⁶⁹ R. ALLIER, *La Psychologie de la Conversion*, Paris 1925.

⁷⁰ P. BOVET, *Le Sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Paris 1924.

⁷¹ H. DELACROIX, *La Religion et la foi*, Paris 1922.

⁷² P. JANET, *De l'agnoise à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments*, Paris 1926.

⁷³ M.T.L. PENIDO, *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*, Paris 1936.

⁷⁴ J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des Mystiques*, Paris 1937.

Obraz francuskiej psychologii religii okresu powojennego jest stosunkowo bogaty i interesujący. Widoczne są w tym okresie różnorodne stanowiska i orientacje badawcze, często bardzo swoiste i nowoczesne. Obok tradycyjnej problematyki badawczej uprawianej za pomocą utartych metod i technik badawczych, stawiane są w jej obszarze — nierzadko w oparciu o nowatorskie i innowacyjne procedury badawcze — nowe albo rzadko gdzie indziej podejmowane zagadnienia i tematy badawcze. Na psychologii tej nie ciąży zbyt mocno skrupowanie teologią, pomimo tego że występują w niej choć nurty konfesyjne. Charakterystycznym rysem omawianej psychologii jest jej otwartość na aktualne problemy społeczne, ideologiczne i światopoglądowe. Zwraca w niej uwagę nachylenie się, w zakresie metod badawczych i języka, w stronę współczesnych nauk społecznych i humanistycznych.

Do charakterystycznych tematów badawczych francuskiej psychologii religii, uprawianych w oparciu o psychologię ogólną, społeczną, rozwojową, psychopatologię i częściowo psychiatrię, należą m.in.:

- przeżycie i uczucie religijne oraz rozwój religijności: J.P. ADAM⁷⁵, H. CLAVIER⁷⁶. Istotne znaczenie dla współczesnych badań psychologicznych nad religijnością w związku z rozwojem psychicznym jednostki mają we Francji niektóre prace etnologiczne C. LEVI-STRAUSSA oraz prace z zakresu psychologii rozwojowej szwajcarskiego psychologa J. PIAGETA;
- wiara religijna i „uczestnictwo religijne” — uwarunkowania psychologiczne, społeczne i etnograficzne tych zjawisk: H. CLAVIER⁷⁷, P. CHALUS⁷⁸, M.P. DANIEL⁷⁹;
- zagadnienia kultury religijnej: J.P. Adam⁸⁰;
- zagadnienia ateizmu I. LEPP⁸¹;
- psychiatryczne aspekty religijności i moralności: I. GUILHOT⁸².

Jednym z ostatnich i najciekawszych kierunków badawczych we współczesnej francuskiej psychologii (socjopsychologii) religii jest kierunek podejmujący nowoczesne eksperymentalne badania psychosocjologiczne i lingwistyczne społecznych aspektów i funkcji ideologicznych tzw. „systemów religijnych” (ortodoksji, dogmatyki, doktryny, instytucji itp.). Badania te, wykorzystując najnowsze metody i techniki

⁷⁵ J.P. ADAM, *Le Sentiment du péché*, Paris 1967.

⁷⁶ H. CLAVIER, *La religion de l'enfant et l'enfance de la religion*, Paris 1975.

⁷⁷ TENZE, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Paris 1960.

⁷⁸ P. CHALUS, *L'Homme et la religion. Recherches sur sources psychologiques des croyances*, Paris 1963.

⁷⁹ M.P. DANIEL, *Études expérimentales sur l'effet de la croyance religieuse sur les comportements d'assistance*, Paris 1979.

⁸⁰ J.P. ADAM, *La Culture religieuse au secondaire. Esquisse d'un cadre d'analyse psycho-sociale*, Paris 1974.

⁸¹ I. LEPP, *Psychoanalyse de l'athéisme moderne*, Paris 1961.

⁸² I. GUILHOT, *La Psychiatrie morale et le problème de Dieu. Le renouvellement de méthodes d'approche au problème de Dieu*, Paris 1967.

badawcze oraz współczesne teorie nauk społecznych, prowadzone są w Pracowni Psychologii Społecznej w Uniwersytecie Paryskim (Laboratoire de Psychologie Sociale de L'Université Paris-7) pod kierunkiem utalentowanego badacza reprezentującego młodsze pokolenie francuskich psychologów i socjologów Jean Pierre DECONCHY'A (ur. 1934). Zainteresowania badawcze J.P. Deconchy'a skupiają się na problemie religijności ujmowanej zarówno z psychologicznego jak i socjologicznego punktu widzenia. Badacz ten dąży do zmniejszenia różnicy pomiędzy osiągnięciami poznawczymi i dynamiką rozwojową socjologii i psychologii religii w religioznawstwie oraz do wypracowania dla empirycznych dziedzin religioznawstwa ugruntowanego miejsca w strukturze nauk społecznych. W tym celu J.P. Deconchy poszukuje coraz lepszych i skuteczniejszych sposobów eksperymentalnego badania współczesnych form religijności i odpowiedniego korelowania eksperymentalnych metod badawczych, bardzo szeroko i inwencyjnie przezeń stosowanych, z innymi nowoczesnymi metodami nauk społecznych. Reprezentatywną z tego punktu widzenia jest jego praca *Non-experimental and experimental methods in the psychology of religion* z 1985 r.⁸³ J.P. Deconchy podnosi też potrzebę badań interdyscyplinarnych nad religią, pojmowaną jako złożone zjawisko społeczne, niemożliwe do ujęcia poznawczego z perspektywy teoretycznej i stanowiska metodologicznego tylko jednej wybranej dyscypliny badawczej czy nawet z zawężonego zespołu tych dyscyplin. Zagadnienie interdyscyplinarnego podejścia badawczego do religii i religijności nie znajduje jednak dotąd zadowalającego rozwiązania w praktyce badawczej⁸⁴ Z tego względu koncepcje metodologiczne J.P. Deconchy'a dotyczące tej kwestii, jak i podobne koncepcje wypracowane przez religioznawców z innych krajów zasługują na obecnym etapie rozwoju religioznawstwa na szczególną uwagę. Religioznawstwo jest — zdaniem J.P. Deconchy'a — integralną częścią nauk społecznych i humanistycznych. Łączy je z nimi wspólny, choć zakresowo odmienny, przedmiot badań i wspólne możliwości poznawcze. „Te ostatnie — autor ma na myśli nauki społeczne — wyposażają się powoli w instrumenty zdolne do objaśniania wszystkich przedmiotów wytworzonych (wyprodukowanych) przez człowieka i społeczeństwa — bogowie stanowią części tych przedmiotów kulturowych, a formy społeczne, które zapewniają przekazanie ich dobrodziejstwa, nie różnią się niczym od form społecznych odkrytych przez socjologię ogólną. Tak więc zarówno ci bogowie, jak i te formy społeczne nie stanowią żadnych specyficznych problemów teoretycznych”⁸⁵ Poruszanie się niemal z równą biegłością po terenach różnych nauk społecznych i wykorzystywanie ich dorobku teoretyczno-metodologicznego w pracy badawczej

⁸³ Zob. J.P. DECONCHY, *Non-experimental and experimental methods in the psychology of religion*, w: L.B. BROWN (red.), *Advances in the psychology of religion*, New York–Toronto–Sydney–Paris–Frankfurt am M. 1985, s. 76–112.

⁸⁴ J.P. DECONCHY, *Equipping the psychology of religion with a theoretical framework*, w: H.N. MALONY (red.), *Psychology of religion: Personalities, problems, possibilities*, Grand Rapids 1991, s. 521–529.

⁸⁵ J.P. DECONCHY, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines. Suivi de (Religious) Orthodoxy, Rationality and Scientific Knowledge*, Paris 1974, s. 231.

nad różnymi formami świadomości i postaw religijnych jest cechą charakterystyczną francuskiego uczonego. Wyjaśnia to interesujące i godne uwagi wyniki badawcze tego uczonego. Oto niektóre z nich.

Zacznijmy od ujęcia teologii, jako jednej z form ortodoksji religijnej. Z badań autora wynika, że teologia jest swego rodzaju „mową” socjokulturową, organizowaną i przysposabianą do specyficznych funkcji społecznych za pomocą trzech typów działań: po pierwsze — dzięki wyrafinowanym zabiegom w argumentacji instytucje religijne (instytucje „sterowania” wiarą religijną) wprowadzają w tę swoistą „mowę” informacje o różnych interesujących je istotach (np. o bogach), procesach (np. o łasce Bożej), o wydarzeniach (np. o sądzie ostatecznym) itp. — informacje nieosiągalne w rozumowaniu hipotetyczno-dedukcyjnym i na drodze eksperymentu. Po drugie — teologia wzmacnia lub dopełnia dziedzinę swoich przedstawień i objaśnień treściami czerpanymi z pozaracjonalnych źródeł informacji, traktowanych jednak jako „prawdy” objawione. Po trzecie — w odróżnieniu od „języka” doświadczeń mistycznych lub glossolalii „mowa” teologiczna jest zawsze organizowana przez Kościół i dla Kościoła. Instytucja ta nie ogranicza się do podawania określonych zagadnień racjonalnie uargumentowanych, ale dąży do narzucenia wiernym interesujących ją treści poprzez odpowiednie mechanizmy programowania swej „mowy” i systemy wpływów, uświęconych mitem pośrednictwa między Bogiem a ludźmi. O tyle jednak pomniejszone są wyżej wymienione funkcje teologii, o ile informacje, które przekazuje są właściwie „przetwarzalne” przez rozum. Społeczne uwarunkowania, funkcje i mechanizmy „mowy” teologicznej jest w stanie badać i naukowo wyjaśniać socjopsychologia. Jedną z najskuteczniejszych jej metod badawczych w tej dziedzinie jest eksperyment naturalny, szeroko stosowany przez J.P. Deconchy’a i szczegółowo przezeń opisany w kilku pracach⁸⁶

W publikowanych od początków lat siedemdziesiątych i ogłaszanych obecnie pracach naukowych J.P. Deconchy zajął się szeroką skalą zagadnień tzw. ortodoksji (ideologii) religijnej. Głównymi pojęciami przyjętymi do analizy badanego zjawiska są: „podmiot ortodoksyjny”, „grupa ortodoksyjna” i „system ortodoksyjny”. Przez „podmiot ortodoksyjny” badacz rozumie taką jednostkę lub zbiorowość ludzką, która akceptuje, a w istocie rzeczy nawet domaga się, żeby jej myśli, język i sposób zachowania były kontrolowane przez „grupę ideologiczną” do której ona należy, a w szczególności przez struktury władzy tej grupy. Z kolei przez „grupę ortodoksyjną” autor rozumie taką zbiorowość, w której scharakteryzowany wyżej rodzaj nastawień i kontroli jest utrzymywany, a „technologia” oraz aksjologiczne uzasadnienie tego procesu są częścią doktryny przyjętej przez grupę. Natomiast „system ortodoksyjny” to całościowy układ dynamicznych procesów społecznych i psychospołecznych regulujących aktywność ortodoksyjnego podmiotu w grupie ortodoksyjnej. W wyniku badań eksperymentalnych nad mechanizmami socjopsychologi-

⁸⁶ Zob. m.in. J.P. DECONCHY, *Les méthodes en psychologie de la religion*, Ar SR 32 (1987), s. 31–80.

czynymi grupy ortodoksyjnej i systemów ortodoksyjnych J.P. Deconchy doszedł do następujących stwierdzeń: „W systemie ortodoksyjnym [...] religijne oznajmienia narzucają odstępstwo od norm rozumu (*reason*)”. Równocześnie w systemie tym „religijne oświadczenia zawsze pomagają kontrolować członków grupy”. I wreszcie: „W systemie ortodoksyjnym religijne oświadczenie, które jest akceptowane jako „prawdziwe” nigdy nie jest izolowaną jakością, ale jest wintegrowane w układ doktrynalny, który jest spójny i konsekwentnie zabezpiecza „prawdziwość” konstytuujących go teorii”. Konkluzja ogólniejsza: „Ortodoksja religijna jest względnie typową ortodoksją ideologiczną w szerszym słowa tego znaczeniu”⁸⁷ Wyniki badań J.P. Deconchy’a dostarczyły uzasadnienia dla tej tezy. Równocześnie zweryfikowały one założoną w tych badaniach hipotezę, że religia jest jedną z wielu funkcjonujących ideologii, a tzw. fakty religijne są faktami społecznymi i psychologicznymi. W związku z tym dla ich badania i wyjaśniania nie jest potrzebna specjalna metodologia badawcza, wystarczy ta, która wypracowywana jest i stosowana w naukach społecznych. W badaniach empirycznych nad religijnością szczególnie użytecznymi są psychologia społeczna i socjologia. W naukowym wyjaśnianiu różnych form zachowania, myślenia i postępowania religijnego odwoływać się można do koncepcji teoretycznych, które wykazują swą skuteczność w badaniach nad innymi rodzajami i mechanizmami zachowania i postępowania ideologicznego jednostek i grup społecznych. Kierunek badawczy J.P. Deconchy’a jest wyrazem nowoczesności i otwartości teoretycznej najnowszych trendów francuskiej socjopsychologii religii, trendów o znacznych perspektywach rozwojowych⁸⁸.

2.2. Psychologia religii w Belgii i Holandii

Dwa najważniejsze ośrodki psychologii religii w Belgii znajdują się w Uniwersytecie Katolickim w Louvain oraz w centrum *Lumen Vitae* w Brukseli.

Kierownictwo ośrodka w Louvain sprawował przez długie lata Antoine VERGOTE. Pod jego kierunkiem prowadzone były eksperymentalne badania nad weryfikacją psychoanalitycznych teorii rozwoju religijnego oraz kształtowania się pojęcia Boga w ujęciu międzykulturowym⁸⁹. A. Vergote prowadził również badania dotyczące przeżyć religijnych, cech osobowych człowieka religijnego, postaw religijnych, myślenia i wyobraźni religijnej, języka religijnego oraz problemów teoretycznych psychologii religii⁹⁰. Od 1988 r. stanowisko profesora psychologii religii

⁸⁷ TENŹE, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, s. 272.

⁸⁸ SZMYD, *dz. cyt.*, s. 188–194.

⁸⁹ A. VERGOTE, M. BONAMI, A. CUSTERS, M.R. PATTIJN, *Le symbole paternal et sa signification religieuse*, ARP 9 (1967), s. 118–140; A. VERGOTE, O.A. TOMAYO, L. PASQUALI, M. BONAMI, M.R. PATTIJN, A. CUSTERS, *The parental images and the concept of God*, JSSR 8 (1969), s. 79–87; A. VERGOTE, *The parental figures and the representation of God: A psychological and cross-cultural study*, Den Haag 1981.

⁹⁰ Zob. A. VERGOTE, *De l'Expérience a l'Attitude religieuse*, ARP 8 (1964), s. 136–154; TENŹE, *Psychologie religieuse*, Brüssel 1967; TENŹE, *Psychologie de la religion. Propos préliminaire et justification*, Scdm 20 (1972), nr 3, s. 329–345.

w Louvain objął Josef CORVELEYN specjalizujący się w problematyce klinicznych aspektów religijności.

W Brukseli natomiast, w ośrodku *Lumen Vitae*, którym kieruje André GODIN, prowadzi się badania nad psychologicznymi prawidłowościami kształtowania się obrazu Boga i dojrzewania religijnego w świetle doświadczeń religijnych jednostki⁹¹. A. Godin i badacze z nim współpracujący (Van B. ROY, S. MARTHE i inni) prowadzą również badania w zakresie przeżycia religijnego, wyobraźni religijnej, ortodoksji religijnej, myślenia religijnego dzieci, psychologicznych problemów śmierci, metod i technik eksperymentu psychologicznego w badaniach nad religijnością, teoretycznych i metodologicznych problemów psychologii religii⁹². Ośrodek ten publikuje czasopismo, w którym prezentuje wyniki swoich badań — „Lumen Vitae”. Ponadto A. Godin jest sekretarzem naukowym International Commission for Scientific Religious Psychology, ponadwyznaniowej organizacji mieszczącej się w Luksemburgu, mającej na celu popieranie psychologicznych badań naukowych z zakresu psychologii religii.

Twórcą psychologii religii w Holandii w okresie międzywojennym był Han FORTMAN⁹³ kierujący od 1956 r. nowo utworzoną katedrą psychologii religii i psychologii kultury w Uniwersytecie w Nijmegen. Do badań nad religią stosował podejście jungowskie⁹⁴. Starsze pokolenie holenderskich psychologów religii reprezentują m.in. H.C. RÜMKE — profesor psychiatrii w Utrechcie, autor głośnej pracy poświęconej „niewierze” religijnej w związku z rozwojem psychicznym człowieka, pracy opierającej się w znacznej mierze na założeniach psychoanalizy⁹⁵ oraz Heije FABER — wykładowca psychologii pastoralnej w Uniwersytecie w Leiden, autor szeregu prac z psychologii pastoralnej, psychologii religii, z zakresu historii i aktualnego stanu psychoanalitycznych teorii religii⁹⁶.

Młodsze natomiast pokolenie holenderskich psychologów religii reprezentowane jest głównie przez grupę badaczy z ośrodka działającego w Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen pod kierunkiem W. BERGERA i I. van der LANSA. W tym ośrodku prowadzi się m.in. badania nad doświadczeniem religijnym (I. van der LANS, F. DERKUS, A. BISSCHOPS), rozwojem religijnym i moralnym uczestników tzw. religijnych grup spotkaniowych (A. GERRITSEN), problematyką metodologii ba-

⁹¹ Zob. A. GODIN, *Le Dieu des Parentes et le Dieu des Enfants*, Paris 1963; A. GODIN, M. HALLEZ, *Images parentales et paternité divine*, LV 19 (1964), s. 243–276.

⁹² Zob. A. GODIN, *Psychologie religieuse positive: Le problème de paramètres*, ARP 8 (1964), s. 39–51; TENZE, *The psychological dynamics of religious experience*, Birmingham 1985.

⁹³ Zob. H. FORTMAN, *Als ziende de Onzienlijke*, Hilversum 1968.

⁹⁴ R.H.J. MEULENTER, *Pastoral care and personal surrender: The christian personalism of Han Fortman and the rise of pastoral counseling in the Netherlands*, w: *Proceedings of the fourth symposium on the psychology of religion in Europe*, Nijmegen 1989, s. 227–233.

⁹⁵ H.C. RÜMKE, *The psychology of unbelief. Character and temperament in relation to unbelief*, Amsterdam 1952.

⁹⁶ Zob. H. FABER, *Pastoraal psychologische opstellen*, Gravenhage 1961; TENZE, *Cirkelen om een geheim*, Assen 1972.

dawczej w psychologii religii, którą nasuwają współczesne badania eksperymentalne. Jest to ośrodek dynamiczny i otwarty na różne stanowiska i orientacje we współczesnej psychologii religii. Był on organizatorem międzynarodowych sympozjów naukowych z zakresu psychologii religii, w których uczestniczyli przedstawiciele europejskich ośrodków badawczych, zarówno z krajów zachodnich, jak i środkowoeuropejskich. Organizatorem sympozjów była Sekcja Psychologii Religii i Kultury Wydziału Psychologicznego Uniwersytetu Katolickiego w Nijmegen. Pierwsze z tych sympozjów, organizowanych co trzy lata, odbyło się w 1976 r. w Uppsali. Celem okresowych sympozjów psychologów religii było dokonywanie wymiany informacji i doświadczeń dotyczących aktualnych prac badawczych, a zwłaszcza głównych problemów warsztatowych, wyłaniających się w przeprowadzanych w różnych ośrodkach i krajach badaniach w dziedzinie psychologii religii. Sympozja wypracowały koncepcję europejskiego ruchu naukowego psychologów religii i jego organu w postaci specjalistycznego czasopisma naukowego. Powołano dla urzeczywistnienia tego zamierzenia komitet roboczy europejskich psychologów religii (Committees of European Psychologists of Religion), w skład którego weszli następujący przedstawiciele omawianej dyscypliny: I. CLARK (Wielka Brytania), I.M. JASPARD, D. HUTSEBANT, A. VERGOTE (Belgia), J.P. DECONCHY (Francja), K. BERGLING, O. WIKSTRÖM (Szwecja), D. HALLEN (Norwegia), I. van der LANS, W.J. BERGER (Holandia), J. SCHARFENBERG (Niemcy), J. SZMYD i H. GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA (Polska).

2.3. Psychologia religii w Anglii

Za twórcę psychologii religii w Anglii uważa się H. THOULESSA — autora interesującej książki z zakresu psychologii religii *An introduction to the psychology of religion*⁹⁷ W 1971 r. ukazało się trzecie, poprawione i uzupełnione wydanie tego dzieła. Należy ono do często cytowanych i wysoko cenionych prac z gatunku „wstępu” naukowego do psychologii religii. H.R. Thouless wykorzystał w swej pracy głównie wyniki światowych badań empirycznych nad religijnością, uzyskane za pomocą metod ilościowych, zachowując jednak uznanie dla wartości badań teoretycznych i fenomenologicznych nad tym zjawiskiem. Wzorem W. JAMESA, H. Thouless często też odwołuje się do materiałów źródłowych o charakterze autobiograficznym i introspekcyjnym. Interesującą próbę psychologicznego ujęcia wiary religijnej i praktyk religijnych w Anglii podjął również L.W. GRENSTED⁹⁸ Zagadnienie konwersji religijnej rozpatrywał W.L. JONES⁹⁹

W drugiej połowie naszego wieku empiryczna psychologia religii w Anglii przesłonięta jest orientacją teoretyczną i historyczną. Główny jej nurt pozostaje nadal

⁹⁷ H. THOULESS, *An introduction to the psychology of religion*, London 1923.

⁹⁸ Zob. L.W. GRENSTED, *Psychology and God. A Study of the implications of recent psychology for religious belief and practice*, London 1931.

⁹⁹ Zob. W.L. JONES, *A psychological study of religious conversion*, London 1937.

w kręgu tradycyjnych problemów badawczych i w ramach dawniejszych orientacji teoretycznych i metodologicznych. Podstawą dla niej jest przeważnie psychologia ogólna i rozwojowa, w ostatnich latach podstawą tą zaczyna być także psychologia społeczna. Silnie zaznacza się w niej nurt teologiczny i pastoralny. Jej przedstawiciele często nawiązują do psychoanalizy i różnych kierunków epistemologicznych oraz metafizycznych we współczesnej filozofii. Wiele uwagi psychologia ta zwraca na podstawowe problemy psychologii religii jako nauki. W tradycyjnych ramach tej dyscypliny i w zasadzie utartymi metodami rozwiązuje ona problemy z typowych dla tej dziedziny obszarów badawczych. Są to problemy doświadczenia religijnego i cech człowieka religijnego (L. GRENSTED¹⁰⁰, A.C. BOUQUET¹⁰¹, G. ZUNINI¹⁰²) wychowania religijnego i działalności duszpasterskiej: (J. KENWRICK¹⁰³, E.C. BARKER¹⁰⁴) roli i miejsca religii w rozwoju psychicznym człowieka (B.A. JEAXLEE¹⁰⁵). Są to również problemy z obszaru badawczego: religia a psychiatria (J.G. MCKENZIE¹⁰⁶), z zakresu dociekań naukowych nad mistycyzmem (R.C. ZACHNER¹⁰⁷) i inne. Do nowszych, wyzwolonych niejako z tradycyjnego łożyska rozwoju tej nauki, kierunków badawczych w angielskiej psychologii religii należy z jednej strony ten kierunek, który podejmuje, głównie z pozycji psychologii społecznej i ujęć porównawczych historycznego materiału empirycznego, problematykę postaw i zachowań religijnych: M. ARGYLE¹⁰⁸; C.D. BATSON, P. SCHOENRADE, W.L. VENTIS¹⁰⁹; z drugiej strony ten kierunek, który prowadzi badania nad językiem i myśleniem religijnym (A. JEFFNER¹¹⁰). Stosunkowo dużymi osiągnięciami poznawczymi w angielskiej psychologii religii legitymuje się R. GOLDMAN w swoich badaniach nad myśleniem religijnym młodzieży, miejscem religii w rozwoju psychicznym dziecka oraz zagadnieniami kształcenia i wychowania religijnego¹¹¹

Psychologowie angielscy zajmują się współcześnie także takimi zagadnieniami, znajdującymi się w kręgu zainteresowań psychologii religii, jak: stosunkiem antropologii społecznej do psychologii religii (P. HEELAS); religijnymi stanami umysłowo-

¹⁰⁰ Zob. L. GRENSTED, *The psychology of religion*, London 1952.

¹⁰¹ Zob. A.C. BOUQUET, *Religious experience. Its nature, types a validity*, London 1968.

¹⁰² Zob. G. ZUNINI, *Man and his religion. Aspects of religious psychology*, London 1969.

¹⁰³ Zob. J. KENWRICK, *The religious quest. A study in the development of the religious sentiment*, London 1955.

¹⁰⁴ Zob. E.C. BARKER, *Psychology's impact on the christian faith*, London 1964.

¹⁰⁵ B.A. JEAXLEE, *Religion and the growing mind*, London 1952.

¹⁰⁶ Zob. J.G. MCKENZIE, *Nervous disorders and religion. A study of souls in the making*, London 1951.

¹⁰⁷ Zob. R.C. ZACHNER, *Mysticism*, London 1957.

¹⁰⁸ Zob. M. ARGYLE, *Religious behavior*, London 1958; M. ARGYLE, B. BEIT-HALLAHMI, *The social psychology of religion*, London 1975.

¹⁰⁹ Zob. C.D. BATSON, P. SCHOENRADE, W.L. VENTIS, *Religion and the individual. A social-psychological perspective*, New York–Oxford 1993.

¹¹⁰ Zob. A. JEFFNER, *The study of religious language*, London 1972.

¹¹¹ R. GOLDMAN, *Religious thinking from childhood to adolescence*, London 1964; R. GOLDMAN, *Readiness for religion*, London 1965.

wości (*religious states of mind*, M.J. APTER); doświadczeniami religijnymi (D. HAY); osobowością a religią (L.J. FRANCIS, T.E. EVAN¹¹² i inni). Psychoanalityczny kierunek we współczesnej angielskiej psychologii religii reprezentują m.in.: V. WHITE, A. GUIRDHAM, G.S. SPINKS i inni. Do ośrodków naukowych, w których reaktywowana jest w ostatnich latach psychologia religii jako dyscyplina akademicka należy m.in. uniwersytet, w Lancaster i Manchester (F.N. JOHNSON, J.P. CLAYTON, J.H. CLARK).

W krajach zachodnioeuropejskich pewną żywotność psychologii religii odnotować można również we Włoszech, Szwajcarii i Hiszpanii. Jednakże dynamika rozwojowa psychologii religii i jej wyniki poznawcze są w wymienionych krajach o wiele słabsze aniżeli w krajach wyżej omówionych. Na uwagę zasługuje natomiast rozwój psychologii religii w krajach skandynawskich.

3. Psychologia religii w Skandynawii

Spośród wszystkich krajów skandynawskich Szwecja reprezentuje największy potencjał w zakresie psychologii religii. Wiąże się to w dużej mierze z najdłuższą tradycją, jaką mają tam zainteresowania tą dziedziną. Od 1901 r. była ona wykładana na Uniwersytecie w Uppsali przez Natahana SÖDERBLOMA (1866–1931) — arcybiskupa Uppsali i zwierzchnika szwedzkiego Kościoła luterańskiego. N. Söderblom łączył historycznopoznawcze podejście badawcze do życia religijnego z podejściem psychologicznym. W religioznawstwie szwedzkim stanowisko to miało wielu zwolenników, reprezentował je m.in. Carl Martin EDSMAN. N. Söderblom koncentrował uwagę na wewnętrznych (sfera osobistego życia duchowego) i irracjonalnych (poczucie tajemnicy) źródłach religii, na specyfice mistycyzmu religijnego pojmowanego jako pierwiastek wspólny dla wszystkich religii, na swoistości wewnętrznego życia religijnego i pobożności¹¹³ oraz na typologii osobowości ze względu na stosunek do szeroko pojętego mistycyzmu (osobowości nie doznające mistycyzmu i osobowości doznające mistycyzmu), na różnych formach osobistej religii¹¹⁴. Wprowadził on rozróżnienie między osobistym przeżyciem mistycznym (*personality mysticism*) a mistycyzmem przeżycia niekończoności (*infinity mysticism*). W pierwszym przypadku są to przeżycia takie, jak: kontakt z osobowym obrazem Boga, odczucia reakcji Boga na prośby człowieka oraz uczucia miłości, jakimi Bóg obdarza człowieka. Natomiast drugi rodzaj mistycyzmu, który N. Söderblom określa również mianem mistycznego przeżycia natury, polega na spotkaniu z bezpostaciowym Bogiem, a związane jest to z uzyskaniem nowej wiedzy lub doznaniem oświecenia. Religia,

¹¹² Zob. L.J. FRANCIS, T.E. EVAN, *The psychology of christian prayer: A review of empirical research*, „Religion” 25 (1995), s. 371–388.

¹¹³ Zob. N. SÖDERBLOM, *Uppenbarelsereligion*, Stockholm 1903.

¹¹⁴ Zob. TENZE, *Den levande Guden*, Stockholm 1932.

jego zdaniem, powinna być badana jednocześnie z dwóch punktów widzenia: psychologicznego, gdyż wiąże się z przeżyciami wewnętrznymi człowieka oraz komparystycznego, gdyż przez fakt, że człowiek żyje w grupie społecznej, posiada ona swoje uwarunkowania społeczne¹¹⁵

Następcą N. Söderbloma na stanowisku profesora historii i psychologii religii został Tor ANDRAE, kontynuator orientacji w skandynawskim religioznawstwie łączącej historię religii z teoretyczną psychologią religii. T. Andrae koncentrował swoje badania na zagadnieniach mistycyzmu. W fundamentalnej pracy *Mystikens psykologi*¹¹⁶ poddał krytycznemu przeglądowi zastane wyniki badań nad mistycyzmem i wskazywał na wiele interesujących problemów badawczych w tym przedmiocie. Mimo, że jest to jedna z najlepszych prac poświęconych mistycyzmowi, nie miała ona większego wpływu w Europie w latach 20- i 30-tych na ożywione dyskusje nad tym zjawiskiem, ponieważ nie została przetłumaczona na języki światowe.

Mimo postulatów formułowanych już przez N. Söderbloma mówiących o konieczności traktowania psychologii religii jako niezależnej dyscypliny akademickiej, status taki otrzymała ona w Szwecji dopiero w 1967 r. Było to związane z uznaniem zasług, jakie położył na tym polu twórca współczesnej szwedzkiej szkoły psychologii religii Hjalmar SUNDÉN i utworzeniem Katedry Psychologii Religii w Uniwersytecie w Uppsali.

Hjalmar Sundén (ur. 1908 r.) — uczeń T. Andre'a, psycholog, filozof, religioznawca, teoretyk i organizator nauki, autor licznych prac z zakresu psychologii i filozofii religii¹¹⁷. Najwybitniejszym osiągnięciem H. Sundéna jest stworzenie paradygmatu interpretacyjnego dla przeżyć doświadczenia religijnego. Koncepcję swoją nazwał „teorią roli” Po raz pierwszy przedstawił ją w monumentalnej pracy *Religionen och rollerna* (1959)¹¹⁸, wkrótce przetłumaczonej w całości lub we fragmentach na wiele języków.

Według teorii H. Sundéna doświadczenie religijne jest wynikiem całokształtu doświadczeń życiowych danego człowieka i oddziaływującego nań świata zewnętrznego oraz przeszłości. Jest swoistym „dialogiem” jednostki z życiem pojętym całościowo i odpowiednio ukształtowaną, poprzez osobiście przyswojone i zaakceptowane wzorce lub role (*role-taking* i *role-adopting*), percepcją treści świata zewnętrznego. Te wzorce i role czerpane są głównie z tradycji kulturowej i religijnej. Ich wybór jest indywidualny i zróżnicowany. Jedni sięgają głównie do tradycji kulturowej, czerpiąc z niej przede wszystkim teoretyczne i doktrynalne wzorce, inni zwracają

¹¹⁵ Zob. TENZE, *Till mystikens belysning*, Lund 1975.

¹¹⁶ T. ANDRAE, *Mystikens psykologi*, Uppsala 1926.

¹¹⁷ Bibliografia prac H. Sundéna za lata 1929–1977 zawiera 215 pozycji; por. O. WIKSTRÖM, *Professor Hjalmar Sundén Writings 1929–1977*, w: T. KÄLLSTAD (red.), *Psychological studies of religious man*, Uppsala 1978, s. 243–252.

¹¹⁸ Zob. H. SUNDÉN, *Religionen och rollerna*, Stockholm 1959; tł. niem.: *Die Religion und die Rollen: Ein psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, Berlin 1966.

się do tradycji religijnej (mitów religijnych, historii religii, piśmiennictwa religijnego, biografii twórców religii, żywotów osobowości religijnych itp.), pobierając z niej pewne modele zachowań i wzorce ról życiowych. Podejmowanie tych ról ma miejsce wówczas, gdy człowiek nie może rozwiązać swoich problemów życiowych za pomocą metod oferowanych przez świat „techniczny”, czyli świecki. Jeśli w tradycji religijnej odnajduje on sytuację podobną do swojej, wówczas utożsamia się z osobą religijną i jej sposobem życia. Dochodzi wówczas do jakby powtórzenia, w nowych okolicznościach życiowych, występującej w tradycji religijnej sytuacji, do ponownego podjęcia wcześniej już wypełnionej roli i próby dalszego jej odgrywania. Równocześnie następuje pewna adaptacja roli Boga do nowej sytuacji życiowej, adaptacja wytwarzająca swoiste nastawienie — tą rolą właśnie ukierunkowanego — do życia i rzeczywistości. W wywiązującej się wewnętrznej interakcji z Bogiem następuje przestrukturalizowanie sposobu pojmowania przez jednostkę jej aktualnej sytuacji. Rola Boga nabiera charakteru wzorca percepcyjnego. Prowadzi to do swoistej reinterpretacji sytuacji życiowej, np. zwyczajne niepowodzenia mogą być w tej sytuacji interpretowane jako celowe, wynikające z intencji boskich¹¹⁹

Zdaniem H. Sundéna tradycja religijna zawiera zbiór ról z którymi jednostka może się identyfikować. Jeśli człowiek o aktywnym nastawieniu do tradycji religijnej potrafi znaleźć w niej sytuację analogiczną do swojej, wówczas identyfikuje się z określoną osobą z tej tradycji. Warunkiem tej identyfikacji jest utożsamienie dwóch sytuacji — sytuacji z kontekstu mityczno-religijnego i z aktualnej rzeczywistości. Tego rodzaju identyfikacja oznacza podjęcie roli (*role-taking*). Wiąże się ona z adaptacją dla potrzeb nowej sytuacji także roli Boga z przyswojonego kontekstu z tradycji religijnej. Zaadaptowanie roli Boga wytwarza w człowieku specyficzną przemianę nastawień i gotowości wewnętrznych, dzięki którym spostrzega i interpretuje on swoją sytuację zgoła odmiennie, niż czyniłby to w płaszczyźnie rzeczywistości „świeckiej”. Na przykład oczekuje on, że Bóg potraktuje go w ten sam sposób, w jaki traktował jego poprzednika w sytuacji przekazanej przez tradycję religijną. I jeśli spełniają się obecnie jego oczekiwania, to wyjaśnia to sobie jako interwencję Boga pozostającego z nim w bezpośrednim kontakcie. W kontakcie tym rola Boga staje się wzorcem percepcyjnym, według którego następuje przestrukturalizowanie odbioru przez jednostkę zaistniałej już sytuacji i „wpisanie” w nią swoistej intencjonalności. Zgodnie z nią zmienia się odniesienie do przypadłości życiowych, na przykład to, co wcześniej odbierane było jako zwyczajne niepowodzenie, obecnie zaczyna być doświadczane jako to, co kryje w sobie wyższą intencję, celowość. Warto zaznaczyć, że według H. Sundéna jednak nie wszystkie sytuacje sprzyjają przyjmowaniu i adaptowaniu z tradycji religijnej tych specyficznych ról. Ma to miejsce jedynie wówczas, gdy oczekiwane rozwiązanie skrajnie trudnej sytuacji życiowej przekracza, w przeświadczeniu uwikłanej w nią jednostki, jej możliwości.

¹¹⁹ J. UNGER, *On religious experience. A psychological study*, Uppsala 1976, s. 9–32.

Oczywiście niezbędna jest również żywa obecność w doświadczeniu indywidualnym tej jednostki określonej tradycji religijnej. Ten proces „podejmowania roli” możliwy jest wówczas, kiedy danej jednostce znana jest dobrze tradycja religijna i ożywiana jest w jej świadomości, kiedy wchodzi ona w skład aktualnego systemu odniesień jednostki i grupy społecznej w której żyje, za pomocą których strukturalizuje jednostka dla siebie to, co na nią oddziałuje ze strony świata zewnętrznego. Na żywotność tradycji religijnej, w skład której wchodzi zresztą nie tylko role, ale także dogmaty, praktyki kultowe, normy religijne itp., znaczny wpływ posiadają, według H. Sundéna, praktyki i różne ćwiczenia religijne, utrwalające określone wzorce percepcyjne, charakterystyczne dla doświadczenia religijnego. Tak więc doświadczenie religijne, tradycyjnie sprowadzane do sfery irracjonalnej, do uczuć i emocji, posiada, w świetle teorii H. Sundéna, przede wszystkim percepcyjny charakter. Jako takie może być odtwarzane w kolejnych pokoleniach, jednostkach i grupach społecznych. Jest to możliwe, ponieważ wzorce i role, które je warunkują — obok nie dość wyjaśnionych w teorii H. Sundéna uwarunkowań osobowościowych, podmiotowych itp. — są na stałe sformułowane w tradycji religijnej. Czy i w jakim stopniu ten proces będzie kontynuowany wiele zależy od żywotności tradycji religijnej i od stopnia głębokości jej przyswajania przez ludzi współczesnych¹²⁰

Pełna i bezkrytyczna akceptacja tradycji religijnej doprowadzić może jednak do niekorzystnych zmian osobowości. „Jeżeli jednostka — pisze H. Sundén — akceptuje tradycję religijną bezkrytycznie i bez zastanowienia, przyjmuje ogólnie tę samą postawę w stosunku do swoich rodziców, problemów politycznych i społecznych, to skutkiem tego jest dużo występujących u niej stłumień, stłumionej wrogości i agresywności, i co objawia się potem w ocenie i potępieniu ludzi myślących inaczej. Jeżeli dotyczy to grup chrześcijańskich, zaskakuje szczególnie fakt, że przestrogi Ewangelii przed wszelkim sądzeniem i potępieniem są całkowicie nie przestrzegane przez ludzi, którzy zwykle ściśle trzymają się każdej litery Pisma Świętego. Duch nienawiści i nietolerancji występuje jednak regularnie jako rekompensata podporządkowania się autorytetowi lub dogmatowi”¹²¹

Psychologiczne badania nad doświadczeniem religijnym, w oparciu o teorię roli H. Sundéna, polegają m.in. na analizie wybranych dokumentów biograficznych pod kątem informacji o przestrukturalizowaniach percepcji oddziałujących na jednostkę i udziale w tych przestrukturowaniach przejętych z tradycji religijnej oraz uwzględnionych przez jednostkę ról i wzorców postępowania. Przykładem tego rodzaju badań jest m.in. psychologiczna analiza religijności Johna WESLEYA, teologa angikańskiego z XVIII w., współtwórcy religijnego ruchu metodystów, przeprowadzona przez Th. KÄLLSTADA, jednego z uczniów H. Sundéna, w oparciu o dane biografi-

¹²⁰ H. GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA, *Teoria roli Hjalmara Sundéna*, „Studia Religiologica” 4 (1979), s. 148–159.

¹²¹ SUNDÉN, *Die religion und die Rollen*, s. 200.

czne i twórczość (prace religijne, notatki, pamiętnik itp.) tego reformatora i myśliciela religijnego. Teoria H. Sundéna podziałała bardzo inspirująco na badania psychologiczne nad religijnością w Szwecji oraz w innych krajach (np. Finlandii, Holandii) i spotkała się z zainteresowaniem w wielu współczesnych ośrodkach religioznawczych, mimo niedostatecznego sprecyzowania szeregu jej pojęć oraz osobowościowych uwarunkowań religijności. Zasilona innymi teoriami (np. teorią dysonansu poznawczego L. FESTINGERA, psychologicznymi teoriami E.H. ERIKSONA, G.A. KELLEY²A, R.S. LAZARUSA, K. LEWINA, teorią doświadczenia religijnego C.V. GLOCKA i R. STARKA oraz innymi koncepcjami teoretycznymi współczesnej psychologii), okazała się stosunkowo dobrym narzędziem teoretycznym w badaniach nad doświadczeniem religijnym. Zastosowali ją: wspomniany już Thorvald Källstad (ur. 1918 r.) — profesor psychologii religii w Uppsali (od 1975 r.), dziekan Wydziału Teologii na tym uniwersytecie (od 1977 r.) — w swoich badaniach nad rozwojem osobowości religijnej Johna Wesleya¹²²; Johan UNGER — pracownik naukowy Instytutu Kultury Kościoła Szwedzkiego — w empirycznych badaniach prowadzonych w ramach psychologii ogólnej nad współczesnymi formami doświadczenia religijnego, doświadczenia łączącego, według tego badacza, elementy percepcji, wiedzy, motywacji i uczuć, w badaniach, w których położono główny akcent na percepcję Boga w tym doświadczeniu¹²³; Thorleif PETERSSON — pracownik naukowy Instytutu Religijno-Socjologicznego w Sztokholmie i w Uniwersytecie w Uppsali — w empirycznych badaniach pamięciowych utrwałeni treści doświadczenia religijnego¹²⁴; Owe WIKSTRÖM — pracownik naukowy, psychiatra, duchowny Kościoła szwedzkiego — w badaniach nad doświadczeniem religijnym i postawami religijnymi osób starszych z rejonów Szwecji północnej¹²⁵ oraz psychologii mitu i psychiatrycznych uwarunkowań świadomości religijnej¹²⁶. Do innych badaczy szwedzkich, z młodszego pokolenia, zbliżonych do ugrupowania naukowego związanego koncepcjami teoretycznymi H. Sundéna należą m.in.: Gustaf STÅHLBERG — psycholog, w Uniwersytecie w Uppsali zajmujący się psychologią postaw religijnych¹²⁷; Lars G. LINDENSTRÖM — psycholog (psychologia pastoralna), duchowny, zajmujący się w Uppsali problematyką religijnej terapii¹²⁸; K. BERGLING — pracownik naukowy w Uniwersytecie w Uppsali, zajmujący się problematyką rozwoju moralnego współczesnego człowieka¹²⁹ i inni.

¹²² Zob. T. KÄLLSTAD, *John Wesley and the Bible. A psychological study*, Uppsala 1974.

¹²³ Zob. UNGER, *On religious experience*.

¹²⁴ Zob. T. PETERSSON, *The retention of religious experience*, Uppsala 1975.

¹²⁵ Zob. O. WIKSTRÖM, *Guds ledning. En psykologisk studie av alderdomens fromket*, Uppsala 1975.

¹²⁶ Zob. TENZE, *Mytens psykologiska funktion*, Turku 1983.

¹²⁷ Zob. G. STÅHLBERG, *Measuring religions attitudes. Two empirical studies*, w: *Psychological studies on religious man*, s. 95–115.

¹²⁸ L.G. LINDENSTRÖM, *Religious faith healing and its psychological conditions. A methodological study*, w: *Psychological studies on religious man*, s. 219–241.

¹²⁹ Zob. K. BERGLING, *Moral development, the validity of Kohlberg's theory*, Stockholm 1981.

Poza Uppsalą, drugim ośrodkiem psychologicznych badań nad religią w Szwecji jest Uniwersytet w Lund. Przyjął on odmienną orientację teoretyczną i metodologiczną oraz własny kierunek badawczy. Koncentruje się on głównie na badaniu historycznych form religijności i mistycyzmu, dawnych i współczesnych postaci religijnych i mistyków, historią psychologii religii oraz na zagadnieniach z pogranicza psychologii religii i socjologii, etnografii, historii religii itp. Ten ośrodek reprezentują nawiązujący do niektórych koncepcji teoretycznych — amerykańskiej i europejskiej psychologii religii — przede wszystkim następujący religioznawcy: Olof Pettersson — profesor historii religii w Lund, zajmujący się kultami religijnymi Afryki południowo-wschodniej oraz zagadnieniami mistycyzmu¹³⁰; Łke V. Ström — historyk i psycholog religii, wieloletni wykładowca tych przedmiotów w Uniwersytecie w Lund, autor licznych prac z zakresu historii religii, wierzeń skandynawskich i psychologii religii¹³¹; Hans ŁKERBERG — profesor psychologii religii w Uniwersytecie w Lund, zajmujący się historią psychologii religii i psychologiczną analizą osobowości religijnych¹³² i inni.

Z punktu widzenia psychologii religii interesujący jest również ten nurt historii religii w religioznawstwie szwedzkim, który łączy badania historyczne z analizą psychologiczną i wkracza w obszary badawcze interesujące psychologię religii (rytuał i folklor religijny, nowe ruchy i kultury religijne, szamanizm, mistycyzm itp.). Ten nurt w religioznawstwie szwedzkim reprezentują Helmer Ringgren, Jan Bergman, Łke V. Ström, Olof Pettersson, Sven S. Hartman, Carl-Martin Edsman. Prace wymienionych autorów i innych badaczy nurtu szwedzkiego i światowego religioznawstwa publikowane są w seryjnym wydawnictwie ukazującym się od 1962 r. w Sztokholmie *Scripta Instituti Donneriani Abcensis* (dotychczas ukazało się kilkanaście tomów). Również wiele interesującego materiału psychologicznego pojawia się w badaniach etnologicznych i historyczno-porównawczych prowadzonych w Szwecji pod kierunkiem Łke HULTKTRANZA, emerytowanego profesora Uniwersytetu w Sztokholmie, do niedawna dyrektora Instytutu Religioznawstwa Porównawczego oraz Louise BÄCKMAN — profesora w tym uniwersytecie.

Zmiany jakie dokonały się w szwedzkiej psychologii religii w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych kontynuowane są obecnie. Polegają m.in. na tym, że odchodzi się od badań wycinkowych i skrajnych zjawisk religijności, takich jak konwersja, mistycyzm, ekstaza, a poszukuje się możliwości — głównie na gruncie psychologii ogólnej, społecznej i współczesnych teorii osobowości — całościowego ujmowania życia religijnego, z uwzględnieniem religijnych interakcji pomiędzy człowiekiem a jego otoczeniem, człowiekiem rozumianym zarówno jako jednostka, jak i jako zbiorowość. Wycinkowe i bardzo specjalistyczne (w sensie stosowanych

¹³⁰ Zob. T. PETERSSON, *The retention of religious experience*, Uppsala 1975; TENZE, *Nils Gyllenstierna. A Swedish mystic in the 18th Century*, w: *Psychological studies on religious man*, s. 47–70.

¹³¹ Zob. ŁKE V STRÖM, *Psykologi och religion*, Stockholm 1973.

¹³² H. ŁKERBERG, *Empirisk religionspsykologi i USA och Europa*, STK 47 (1971), s. 145–154.

metod i technik badawczych) badania przyporządkowuje się obecnie centralnemu zagadnieniu, stanowiącemu pole doświadczenia dla wszystkich szczegółowych wysiłków poznawczych, tzn. zagadnieniu człowieka religijnego. Współczesne badania szwedzkich psychologów religii, głównie z ośrodka uppsalskiego, sprowadzają się właśnie do wielokierunkowych psychologicznych studiów nad człowiekiem religijnym. Integrują one w sobie kilka obszarów badawczych, mianowicie badania nad osobowością religijną wierzących, postawami religijnymi, miejscem i rolą religii w procesach społecznych, religią a zdrowiem człowieka, wpływem religii na organizację „osobistego świata”, kształtowaniem indywidualnego doświadczenia rzeczywistości, rolą tradycji w kształtowaniu religijności dzieci i młodzieży — w związku z zagadnieniem wychowania religijnego (wykorzystuje się tutaj m.in. teoretyczne koncepcje H. Sundéna, J. Piageta, L. Kohlberga, wyniki badań nad rozwojem religijnym dzieci i młodzieży R. Goldmana i innych badaczy). Badania te koordynowane są głównie przez seminarium naukowe z zakresu psychologii religii prowadzone przez prof. Th. Källstada na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Uppsali.

Tak więc szwedzka psychologia religii ostatnich dziesięcioleci wypracowała wiele interesujących i owocnych w badaniach empirycznych koncepcji teoretycznych. Główna zasługa rozwoju szwedzkiej psychologii religii przypada H. Sundénowi i jego współpracownikom. Trendy tego rozwoju potwierdzają na ogół tendencje rozwojowe światowej psychologii religii po latach sześćdziesiątych, równocześnie ujawniają znaczną specyfikę i pewne cechy oryginalności tej nauki uprawianej w Uppsali i w Lund¹³³

Tradycje psychologii religii aktualne są również w Finlandii. Wywodzą się one od Andrae VOIPIO badającego zjawisko prorokowania somnambulicznego. Wyniki swoje zawarł w pracy *Observation on somnambulic preaching*¹³⁴

Głównym ośrodkiem psychologii religii w Finlandii jest Institute for Comparative Religion szwedzkojęzycznego uniwersytetu w Åbo — Åbo Akademi. Ponadto bardzo cenny, z punktu widzenia psychologa religii, zbiór czasopism i książek poświęconych szczególnie problematyce mistycyzmu religijnego znajduje się w powstałej, w oparciu o prywatną fundację Donner Memorial Library, również mającą swoją siedzibę w Åbo. Kierujący pracami z zakresu psychologii religii Nils HOLM należy do uczniów H. Sundéna. „Teorię roli” zastosował on do interpretacji wyników badań empirycznych nad zjawiskiem mówienia językami (tzw. glossolalii) wśród różnych grup zielonoświątkowców zamieszkujących szwedzkojęzyczny, północny obszar Finlandii¹³⁵

Ponadto w Finlandii prowadzone są na Uniwersytecie w Helsinkach, w tamtejszym Institute for Comparative Religion, prace z zakresu socjalizacji religijnej,

¹³³ SZMYD, *dz. cyt.*, s. 163–174.

¹³⁴ Zob. A. VOIPIO, *Observations of somnambulic preaching*, Uppsala 1923.

¹³⁵ N.G. HOLM, *Sundén's role theory and glossolalia*, JSSR 26 (1981), nr 3, s. 383–389.

nowych ruchów religijnych, szamanizmu, mistycyzmu oraz ekstazy religijnej. Ośrodek w Helsinkach stara się łączyć podejście komparatystyczne z podejściem specyficznie psychologicznym.

Interesującą inicjatywą badawczą jest również międzykulturowy projekt badawczy koordynowany przez ośrodek w Łbo, mający na celu porównanie struktury światopoglądu młodzieży z różnych krajów świata, wyznającej różnorodne religie. Przy użyciu tego samego kwestionariusza badana była młodzież ze Skandynawii, Europy Zachodniej, Stanów Zjednoczonych, Ameryki Południowej, Indii, Japonii i krajów arabskich. Do próbki tej włączona została również grupa studentów polskich. Badania te, unikalne w skali światowej, pod względem swojego zakresu są próbą przełamania jednostronności innych, publikowanych w literaturze przedmiotu wyników badawczych. Ich celem jest wykazanie analogii i różnic w strukturze światopoglądów kształtowanych pod wpływem różnych kultur i systemów religijnych¹³⁶

Podsumowując należy stwierdzić, że psychologia religii w krajach Europy Zachodniej przedstawia się w dość złożonym i zróżnicowanym obrazie. Dotyczy to zarówno dynamiki jej rozwoju, jak i kierunków oraz sposobów uprawiania psychologicznych badań nad religijnością. Mając na uwadze dynamikę rozwojową interesującej nas tu specjalizacji badawczej, to najogólniej rzecz biorąc można powiedzieć, że psychologiczne badania nad religijnością uzyskały w krajach Europy Zachodniej nowe impulsy i ukierunkowane zostały na drogę przyspieszonego rozwoju. Początkowo miało to miejsce w krajach języka niemieckiego, później we Francji, Szwecji, Anglii, Belgii oraz Holandii. Ożywiony rozwój psychologii religii w latach powojennych doprowadził w latach 70-tych do pewnego przełomu w rozwoju interesującej nas tu nauki. Przełom ten polegał przede wszystkim na wyposażeniu psychologii religii w szereg nowszych teorii nauk społecznych (głównie z zakresu psychologii społecznej i osobowości oraz socjologii, etnologii i antropologii kulturowej), na rozszerzaniu i pogłębieniu koncepcji przedmiotu jej badań oraz na unowocześnieniu metod i technik badawczych (stosowanie szerokiego wyboru nowoczesnych metod ilościowych i technik obliczeniowych). Ścisłe wiązanie się współczesnej psychologii religii z najnowszym dorobkiem teoretycznym i metodologicznym szeregu dyscyplin psychologicznych i pozapsychologicznych umocniło jej miejsce w strukturze nauk społecznych i stworzyło dogodne podstawy dla dalszego jej rozwoju.

¹³⁶ Zob. N.G. HOLM, K. BJÖRKVIST, B. BERGBOM, P. YLI-LUOMA, *Predicators of worldviews: An attachment — theoretical approach. Paper presented at the conference of the society for the scientific study of religion*, Salt Lake City 1989; H. GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA, *Cross-cultural and interdisciplinary perspectives in the research on human religiosity*, w: L.L. ADLER (red.), *Cross-cultural research in human development: Life span perspectives*, Praeger 1989, s. 173–176.

Grundriß der Geschichte von der Religionspsychologie in den Ländern Westeuropas

Zusammenfassung

Im dargelegten Artikel wurde ein Grundriß der Geschichte von der Religionspsychologie in den Ländern Westeuropas gezeigt. Im ersten Kapitel wurde die Entwicklung der Religionspsychologie in den deutschsprachigen Ländern dargestellt. Eine besondere Aufmerksamkeit wurde den Untersuchungen auf dem Gebiet der Religionspsychologie gewidmet: W. Wundt, O. Külpe, K. Girgensohn, S. Freud, C.G. Jung, W. Gruehn und man hat die Forschungsrichtungen in der gegenwärtigen Religionspsychologie besprochen. Im zweiten Kapitel wurde die Entwicklung der Religionspsychologie in Frankreich, Belgien, Holland sowie in England charakterisiert. Im dritten Kapitel wurde die Geschichte der Religionspsychologie in den skandinavischen Ländern geschildert. Eine besondere Aufmerksamkeit wurde auf die Entwicklung der Religionspsychologie in Schweden und Finnland gelenkt.