

KS. JÓZEF KRÓL

EMPIRYCZNE MODELE POMIARU RELIGIJNOŚCI

1. Model eksperymentalny – 2. Model korelacyjny

Od czasu powstania naukowych badań nad religijnością psychologowie religii starali się o zapewnienie obiektywności prowadzonym badaniom i ich wynikom. Ideał obiektywności — jako bezzałożeniowości i zajęcia stanowiska „z zewnątrz” — czerpali oni z koncepcji nauki, modelowanej na naukach przyrodniczych. W naukach przyrodniczych, aby dojść do wykrycia pewnych zależności, sformułowania praw, trzeba wyjść od pewnych operacji wstępnych, które nazywa się pomiarami.

Przedmiotem wszelkiego pomiaru są takie właściwości obiektów (cechy), które mogą im przysługiwać w różnym stopniu, o cechach takich mówimy, że są modalne.

W psychologii, dla której obiektem badania jest człowiek, przedmiotem pomiaru są wartości jego cech psychicznych. Cechę można zdefiniować jako nazwę uogólniającą treść takich zbiorów zachowań się, które mają tendencję do współwystępowania i współzmienności. Innymi słowy, cecha jest abstrakcją konkretnych zachowań się lub innych cech¹

W psychologii religii przedmiotem pomiaru jest cecha religijności, którą ludzie posiadają w różnym wymiarze i różnym stopniu. Rozumiemy przez nią różne formy poznania, przeżywania, zachowania człowieka religijnego. Wachlarz pytań, jakie stawia sobie badacz przeżycia religijnego, jest ogromnie szeroki. Obejmuje on swym zasięgiem kwestie sensu i istoty poprzez kwestie przeżywania i zachowania religijnego, aż do badania stanów fizjologicznych towarzyszących przeżyciom religijnym. Stąd też stosowane są różne metody pomiaru cech religijności. Nie istnieje jednak żadna specyficzna metodologia psychologii religii. W psychologii religii mamy do czynienia z tymi samymi procedurami, z jakimi spotykamy się w innych działach psychologii. Do kwestii pomiaru cech religijnych podchodzi się przy pomocy tych samych metod, jak np. do pomiaru cech społecznych w psychologii społecznej².

¹ M. NOWAKOWSKA, *Psychologia ilościowa z elementami naukometrii. Wybrane zagadnienia metodologiczne*, Warszawa 1975, s. 20.

² E. HAUB, *Die Messung der Religiosität: Empirische Grundlagen und Methode*, w: E. SCHMITZ (red.), *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*, Göttingen 1992, s. 263.

Głównym przedmiotem zainteresowań psychologii są te cechy, które mają charakter wyjaśniający — noszą one nazwę pojęć teoretycznych lub konstruktów. Wyjaśnienie to ma postać pewnej hipotezy lub zbioru hipotez, zawierających interpretację przyczynową współwystępowania tych zachowań, które są deskrypcją danej cechy, przy czym jednym z zasadniczych celów takiego wyjaśnienia jest stworzenie teoretycznych przesłanek budowy prognoz. Tak np. z nazwą „postawa religijna” związany jest nie tylko zbiór zachowań się, który jest jej deskrypcją, lecz również szereg hipotez wyjaśniających wzajemne związki między tymi zachowaniami, ich genezę, dynamikę oraz ogólną prognozę zachowania się osób religijnych.

Należy jednak zwrócić uwagę na to, że metodologia badań psychologicznych nie umożliwia nam opisu i wyjaśnienia wszystkich aspektów religijności, np. filozoficzno-metafizycznych, religijno-historycznych. Przez to, że w artykule tym przedstawimy jedynie empiryczne metody ilościowe, dokonujemy jeszcze większego ograniczenia badania religijności. Krytyczny przegląd metod i wyników badań empirycznej psychologii ilościowej może wskazać, gdzie byłoby sensowne i potrzebne uzupełnienie tych badań przy pomocy metod jakościowych.

Zdaniem J. BRZEZIŃSKIEGO, badania naukowe w dziedzinie psychologii kształtowały się w dwóch głównych nurtach, co po latach doprowadziło do opracowania ich modelowych ujęć: modelu eksperymentalnego i modelu korelacyjnego³. W artykule tym zostaną ukazane możliwości zastosowania tych modeli w empirycznych badaniach nad religijnością.

1. Model eksperymentalny

O dojrzałości danej dyscypliny empirycznej świadczy to, w jakim stopniu formułowane w jej obrębie hipotezy sprawdzane są na drodze eksperymentalnej. Pod tym względem najbardziej zaawansowana jest fizyka, stosunkowo mniej psychologia. Jak pisze J. KOZIELECKI, jest ona nadal dyscypliną „rozwijającą się”⁴. Mając na uwadze psychologię, a zwłaszcza jej niektóre działy, takie jak: psychofizyka, psychologia uczenia się i pamięci, psychologia emocji czy psychologiczna teoria decyzji, to prawie wszystkie hipotezy wysuwane przez badaczy sprawdzane są w warunkach eksperymentu laboratoryjnego. Niemniej jednak psychologia kliniczna, psychologia wychowawcza czy psychologia religii jeszcze niezbyt często odwołują się w praktyce badawczej do eksperymentu jako metody uzasadniania hipotez roboczych. Nadal dominuje w ich warsztacie badawczym model korelacyjny⁵

³ J. BRZEZIŃSKI, *Podstawowe modele badawcze: eksperymentalny i korelacyjny*, w: J. STRELAU (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. I: *Podstawy psychologii*, Gdańsk 2000, s. 355.

⁴ J. KOZIELECKI, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1995, s. 284.

⁵ J. BRZEZIŃSKI, *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa 1996, s. 282.

1.1. Charakterystyka modelu eksperymentalnego

Ponieważ eksperyment odgrywa tak centralną rolę w nauce, należy przyjrzeć się bliżej temu, czym on jest. W najogólniejszym sformułowaniu badanie eksperymentalne można scharakteryzować jako takie, które w dobrze kontrolowanych warunkach (najlepiej laboratoryjnych, ale badanie można także prowadzić w warunkach terenowych), umożliwia udzielenie ścisłej odpowiedzi na pytanie, czy dana zmienna jest rzeczywiście przyczyną jakiejś innej zmiennej (traktowanej jako skutek), a jeżeli tak jest, to jaka zależność zachodzi między nimi⁶

To określenie eksperymentu jest zbyt ogólne, aby można było od razu przejść do przeprowadzenia badania eksperymentalnego. Kilka pojęć wymaga bowiem doprecyzowania. Najprościej jest dookreślić zmienne, o których mowa w powyższym opisie badania eksperymentalnego. I tak, zmienna, która jest „przyczyną”, to zmienna niezależna główna, określana też mianem zmiennej eksperymentalnej, postępowania eksperymentalnego, zabiegu eksperymentalnego. Natomiast zmienna, która jest „skutkiem”, to zmienna zależna. W jaki sposób psycholog musi postępować, aby mógł uznać daną zmienną niezależną za rzeczywistą przyczynę danej zmiennej zależnej? Odpowiedź na to pytanie formułuje się następująco: Psycholog powinien manipulować daną zmienną niezależną główną i równocześnie obserwować, czy i jakie zmiany wywołuje ta manipulacja w zmiennej zależnej⁷

Po tych wstępnych wyjaśnieniach można, za J. BRZEZIŃSKIM, przyjąć następującą definicję modelu eksperymentalnego. Model eksperymentalny to taki model sprawdzania hipotez o zależnościach między zmienną (zmiennymi) zależną i zmienną (zmiennymi) niezależną główną, który zakłada: (a) manipulację co najmniej jedną zmienną niezależną główną, (b) kontrolowanie pozostałych zmiennych, ubocznych i zakłócających uznanych przez badacza za istotne dla zmiennej zależnej, oraz (c) dokonywanie pomiaru zmienności zmiennej (zmiennych) zależnej, spowodowanej zamierzonym przez badacza oddziaływaniem na nią (na nie) zmiennej (zmiennych) niezależnej głównej⁸

Manipulowanie zmiennymi, o których mówi model eksperymentalny, to nie jakiegokolwiek przydzielanie wartości zmiennej (zmiennych) niezależnej–głównej osobom badanym. To przydzielanie musi odbywać się z respektowaniem zasady randomizacji, czyli przydzielania poszczególnych wartości jednej zmiennej niezależnej– głównej (lub jednej kombinacji zmiennych niezależnych, gdy ich liczba jest większa) w sposób losowo wybranym badanym⁹ Wymóg randomizacji jest bardzo ważny, a jego niespełnienie sprawia, że model eksperymentalny, nie odpowiadając wymogom definicyjnym, staje się modelem *quasi*-eksperymentalnym¹⁰

⁶ TENŻE, *Podstawowe modele badawcze*, s. 257.

⁷ *Tamże*, s. 357.

⁸ BRZEZIŃSKI, *Metodologia badań psychologicznych*, s. 286.

⁹ *Zob. tamże*, s. 303.

¹⁰ *Tamże*, s. 286.

Wszystkie wyjaśnienia naukowe są przyczynowe, u ich podstaw leży formuła: „Jeżeli..., to...” Eksperyment pozwala naukowcowi sprawdzić istnienie tych przyczynowych relacji poprzez zmienianie (manipulowanie) wybranych pomiarów „jeżeli” (zmiennych niezależnych) i obserwowanie ich skutków dla wybranych pomiarów „to” (zmiennych zależnych). W wyniku eksperymentu otrzymujemy sytuację, w której jedynymi różnicami pomiędzy przedmiotami badań w różnych warunkach doświadczalnych są różnice stworzone przez manipulację zmiennymi niezależnymi. W tych warunkach, jeżeli jedna lub więcej zmiennych niezależnych wykazuje korelację z jedną lub więcej zmiennych zależnych, można z dużą dozą pewności wyciągnąć wniosek, że to zmienne niezależne spowodowały zmianę w zmiennych zależnych, a nie odwrotnie. Klarowność wnioskowania przyczynowego sprawia, że eksperymenty są idealne do sprawdzania teorii wyjaśniających. Wie się, co sprawdziło co, a nie tylko co jest skorelowane z czym¹¹

Pomimo tego, że model eksperymentalny jest najlepszą metodą systematycznych badań używanych do weryfikacji czy falsyfikacji hipotez, to jednak naukowcy nie zawsze mogą go stosować. W niektórych przypadkach jest tak dlatego, że eksperymenty nie zawsze są praktyczne. Na przykład w astronomii i astrofizyce nie można poruszać gwiazd i planet dla przetestowania teorii dotyczących charakterystyki przestrzeni i masy, istnienia „czarnych dziur” lub powstania wszechświata. Mimo to w astronomii wysunięto ogromny zbiór teorii i wiele spośród nich zostało skutecznie sfalsyfikowanych. Dokonano tego poprzez staranną obserwację i korelację zdarzeń następujących w sposób naturalny.

W innych przypadkach model eksperymentalny nie może być zastosowany ze względów etycznych. Nasze zrozumienie wpływu na zachowanie procesów neurofizjologicznych zachodzących w mózgu rozwijałoby się niewątpliwie znacznie szybciej, gdybyśmy przeprowadzili eksperymenty, w których wpływno by w sposób chemiczny lub chirurgiczny na ludzki mózg i obserwowano skutki tego zachowania. Jednak takie postępowanie jest nieetyczne. Zamiast tego, badania na tak ważnym polu opiera się na studiach nad zwierzętami lub na badaniu tych nielicznych osób, których struktura lub chemia mózgu jest inna już w chwili narodzin, czy też została zmieniona przez wypadek lub leczenie.

1.2. Zastosowanie modelu eksperymentalnego w badaniach nad religijnością

W ciągu ostatniego stulecia psychologia religii stała się odrębną dziedziną nauki. Problemem dominującym stało się opracowanie i sprawdzenie teorii wyjaśniających. Jedną z metod weryfikacji czy falsyfikacji wysuniętych hipotez stał się eksperyment. Nie oznacza to, że większość badań prowadzonych przez psychologów religii to badania oparte na modelu eksperymentalnym, gdyż względy etyczne i prak-

¹¹ C.D. BATSON, P. SCHOENRADE, W.L. VENTIS, *Religion and the individual. A social-psychological perspective*, New York 1993, s. 380.

tyczne często prowadzą do korzystania z innych technik badawczych, takich jak model korelacyjny czy metoda obserwacyjna. Istnieją też głosy krytyczne wobec stosowania modelu eksperymentalnego w badaniach nad religijnością¹² Te ograniczenia czy krytyka nie powinny jednak przysłonić faktu, że większość psychologów społecznych uważa model eksperymentalny za najlepszą metodę sprawdzania teorii naukowych.

Chociaż model eksperymentalny jest preferowanym wzorem badawczym, to jednak w psychologii religii ze względów etycznych i praktycznych stosowany jest rzadko.

Pierwsze podejście, które samo określiło się jako eksperymentalna psychologia religii, zainicjowali na początku XX w. przedstawiciele szkoły dorpackiej. K. GIRGENSOHN do badania podstawowych elementów i struktur doświadczeń religijnych zapożyczył ze szkoły wüzburgskiej techniki „eksperymentalnej introspekcji” Prosił on specjalnie przeszkolonych badanych, aby opisywali swe reakcje na różne wiersze i hymny religijne. Udzielali oni odpowiedzi na serię pytań mających na celu ukazanie podłoża ich podstawowych przekonań religijnych, a także omawiali z osobą badającą własne rozumienie wiary. Opierając się na szczegółowych protokołach otrzymanych od badanych, K. Girgensohn poszukiwał wyjaśnienia istoty uczuć religijnych, a także miejsca wyobraźni i woli w doświadczeniu religijnym¹³

Chociaż badania te nie spełniają wymogów modelu eksperymentalnego, to jednak dały one początek empirycznym poszukiwaniom w psychologii religii.

Bliższe dzisiejszemu modelowi eksperymentalnemu były badania przeprowadzone przez G.B. WATSONA. W czasie międzynarodowej konferencji kilkuset chłopcom w wieku dorastania przedstawiono 7 dokładnie przygotowanych kazań. Jedno z nich składało się z cytatów podkreślających ogrom i skomplikowany charakter wszechświata. Inne zawierało głęboko poruszającą muzykę. Trzecie przedstawiało serię cytatów ukazujących kontrast między znanymi zasadami lub ideałami religijnymi a konkretnymi przykładami ukazującymi przeczącą im, gorzką rzeczywistość. Na końcu każdego kazania proszono chłopców o wskazanie na siedmiopunktowej skali stopnia uznawania je przez nich za religijne. Po ostatnim kazaniu poproszono o porangowanie wszystkich 7 kazań, co do stopnia osiągnięcia swojego celu. G.B. Watson podaje, że kazanie zawierające muzykę uzyskało najwyższe oceny, a poświęcone poszukiwaniu sensu w ogromnym wszechświecie — najniższe. Ogól-

¹² C.D. BATSON, *Experimentation in psychology of religion: Living with or in a dream?*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 18 (1979), s. 90–93; J.P. DECONCHY, *Non-experimental and experimental methods in the psychology of religion: A few thoughts on their implications and limits*, w: L.B. BROWN (red.), *Advances in the psychology of religion*, Oxford 1985, s. 76–112; R.L. GORSUCH, *Practicality and ethics of experimental research when studying religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 21 (1982), s. 370–372.

¹³ Zob. K. GIRGENSOHN, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Gütersloh 1921.

nie najlepiej zostały ocenione te kazania, które podkreślały raczej rolę treści uczuciowych, a nie intelektualnych¹⁴

Efektywność konkretnych form nabożeństw była także celem serii eksperymentów wykonanych przez R. HILL, wykorzystanych do pracy doktorskiej pisanej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Chicago. R. Hill interesowała się wpływem serii sześciu dramatów na postawy wobec innych ras i grup etnicznych, jak też wobec kryminalistów. Dramaty zostały przedstawione w ramach nabożeństw składających się z odpowiednich pieśni, tekstów i modlitw. Pierwsza grupa trzech dramatów, dotycząca postaw wobec innych ras i grup etnicznych, przedstawiona była podczas regularnych nabożeństw wieczornych. Druga grupa trzech dramatów, dotycząca postaw wobec kryminalistów, zaprezentowana została grupom młodych ludzi tuż przed niedzielnym nabożeństwem wieczornym.

Uczestnikami badania było 79 członków zespołu aktorskiego i pracowników technicznych („wykonawcy”), 186 „słuchaczy” oraz 101 osób tych samych wyznań z okolicznych kościołów, jako swobodnie dobrane grupy kontrolne. Przed i po tych „dramatycznych” nabożeństwach wykonawcy i słuchacze wypełniali odpowiednie kwestionariusze. R. Hill podaje, że zarówno wykonawcy, jak i słuchacze pierwszego zestawu dramatów wykazali przeciętnie większy spadek swych uprzedzeń rasowych niż grupy kontrolne. Jednak jeśli chodzi o dramaty dotyczące postaw wobec kryminalistów, to jedynie wykonawcy wykazali pozytywne zmiany postaw, ale pojawiły się one tylko w jednej lub w dwu miarach. W badaniach jako całości największe zmiany postaw przejawiały osoby aktywnie zaangażowane, głównie aktorzy. Istotnym czynnikiem okazał się także wiek: starsi wykonawcy ujawnili większe zmiany postaw niż młodsi¹⁵

Badania eksperymentalne przeprowadzone przez R. Hill, mimo braku precyzji i kontroli, bliskie są dzisiejszemu modelowi eksperymentalnemu. Zawierają one elementy testowania hipotez, grupy badawcze dobrane losowo, dokonano obliczeń statystycznych.

Przeprowadzono również kontrowersyjne pod względem teologicznym i etycznym badania eksperymentalne dotyczące skuteczności modlitwy i terapii modlitwą. Do badań tych można zaliczyć eksperyment R. BYRDA dotyczący skuteczności modlitwy o wstawiennictwo. Spośród 393 pacjentów, cierpiących na chorobę wieńcową, połowa została wybrana losowo, jako obiekt codziennej modlitwy „odrodzonych chrześcijan”, spoza szpitala. Pozostali pacjenci stanowili grupę kontrolną. W czasie trwania badania żaden z pacjentów, a także sam R. Byrd, nie wiedział, do której grupy został zaliczony. R. Byrd obserwował 26 zmiennych, włącznie z lekami i innymi niebezpiecznymi środkami otrzymywanymi przez pacjentów, a także pojawia-

¹⁴ G.B. WATSON, *An Approach to the study of worship*, „Religions Education” 24 (1929), s. 849–858.

¹⁵ Zob. R.K. HILL, *Measurable changes in attitude resulting from the use of drama in worship*, Chicago 1933.

nie się takich komplikacji, jak zapalenie płuc. W odniesieniu do sześciu tych zmierzających grup, za którą się modlono, uzyskała statystycznie istotnie korzystniejsze wyniki; również ogólne oceny szpitalnego pobytu były w istotny sposób wyższe. Choć żadna z tych różnic nie była uderzająca, to jednak R. Byrd uznaje ogólny trend za wystarczający dowód skuteczności modlitwy¹⁶

Do wyników tych badań należy podchodzić jednak w sposób bardzo ostrożny. Psycholog bowiem w badaniu empirycznym nie jest w stanie uchwycić wszystkich zmiennych mających wpływ na skuteczność modlitwy. Dlatego też niektórzy psychologowie twierdzą, że badania te należałoby zakwalifikować do eksperymentalnej teologii.

Do bardzo kontrowersyjnych pod względem teologicznym i etycznym badań empirycznych należy również eksperyment przeprowadzony nad mistycyzmem wywołanym przez narkotyki. Ponieważ zaplanowano go zgodnie z wymogami współczesnego modelu eksperymentalnego, zostanie tu przytoczony.

Na początku lat sześćdziesiątych niektórzy badacze uznali środki psychodeliczne za coś, co mogło być idealnym rozwiązaniem problemu kontroli eksperymentalnej. Ważne miejsce przypadło tu W.N. PAHNKE, który posiadając już stopnie naukowe z zakresu medycyny i teologii w ramach pracy doktorskiej z historii i filozofii religii pisanej w Harvardzie, podjął studia nad doświadczeniem psychodelicznym. W.N. Pahnke chciał ustalić, czy doświadczenia wyzwalane przez środki psychodeliczne są zasadniczo podobne do doświadczeń mistycznych.

Opierając się na pismach mistyków i naukowych opracowaniach, W.N. Pahnke zaczął od określenia wspólnych cech mistycznych stanów świadomości. Po ich ustaleniu podzielił grupę 20 studentów Seminarium Teologicznego Andover-Newtona na 10 par. Jeden student z każdej pary został losowo przypisany do grupy eksperymentalnej, drugi natomiast do grupy kontrolnej. Następnie te 10 par podzielono na pięć grup po czterech studentów. Do każdej grupy dołączono dwóch opiekunów zaznajomionych z pozytywnym i negatywnym oddziaływaniem środków psychodelicznych. Żaden ze studentów nie używał takich środków przed wzięciem udziału w eksperymencie¹⁷

Wszyscy uczestniczyli w pięciogodzinnym badaniu testowym oraz w dyskusji grupowej, mającej na celu przedstawienie procedury eksperymentu oraz maksymalizację zaufania i pozytywnych oczekiwań. Następnie studenci i ich opiekunowie spotkali się w pokojach będących częścią kaplicy Marsha w Uniwersytecie Bostońskim, gdzie wysłuchali transmisji nabożeństwa z okazji Wielkiego Piątku z głównego pomieszczenia kaplicy. Półtorej godziny przed rozpoczęciem nabożeństwa dwaj badani z każdej grupy otrzymali kapsułki zawierające 30 miligramów psylocybiny,

¹⁶ R.C. BYRD, *Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population*, „Southern Medical Journal” 81 (1988), s. 826–829.

¹⁷ W.N. PAHNKE, *Drugs and mysticism*, „International Journal of Parapsychology” 8 (1966), s. 295–314.

natomiast jeden opiekun z każdej grupy dostał 15 miligramów tej samej substancji. Pozostali studenci i opiekunowie otrzymali identycznie wyglądające kapsułki zawierające 200 miligramów kwasu nikotynowego oraz witaminę B. Ta dawka wywołuje przejściowe wrażenia uderzeń gorąca i mrowienia. Żaden z uczestników badania nie wiedział w tym momencie, kto otrzymał psylocybinę. Złożone z muzyki organowej, występów solistów, czytań, modlitw i osobistej medytacji nabożeństwo trwało dwie i pół godziny. Większość badanych przebywała w tym czasie w małej kaplicy służącej do modlitwy.

Natychmiast po nabożeństwie zarejestrowano na taśmie magnetofonowej reakcje osobiste i grupowe badanych. Na prośbę eksperymentatora możliwie jak najszybciej po eksperymencie każdy opisał swoje doświadczenia, a w ciągu tygodnia wypełnił, składający się ze 147 pytań, kwestionariusz przeznaczony do pomiaru stopnia obecności w doświadczeniu danej osoby zjawisk wyliczonych przez W.N. Pahnke. Po wypełnieniu kwestionariusza następował wywiad. Pół roku później badani wypełnili kolejny kwestionariusz, w celu ponownej oceny cech doświadczenia oraz identyfikacji i pomiaru wszystkich zmiennych, jakie zaszły od pierwszego badania. Stosując analizę zawartości treściowej, przeszkoleni i zaznajomieni ze szczegółami eksperymentu „sędziowie” przekształcili sprawozdania opisowe i inne dane jakościowe w dane ilościowe.

Po przeprowadzeniu analizy statystycznej otrzymanych wyników okazało się, że grupa eksperymentalna miała zdecydowanie wyższe wyniki niż kontrolna we wszystkich 17 kategoriach cech charakterystycznych dla stanów mistycznych. Istotność statystyczna 15 kategorii wynosiła 0,02, a pozostałych — 0,05. Dalsza analiza wyników wykazała jednak, że osoby z grupy eksperymentalnej nie doznały „pełnych” doświadczeń mistycznych, to znaczy, że nie doświadczyły wyraźnie wszystkich zjawisk charakterystycznych dla doświadczenia mistycznego. Niemniej opisywane doznania tych, którzy przyjęli psylocybinę, były bliższe doświadczeniom mistycznym niż przeżycia opisywane przez osoby z grupy kontrolnej, które miały takie same oczekiwania oraz sugestie płynące z przygotowań i sytuacji¹⁸ Więcej — u 8 z 10 osób, które otrzymały narkotyk, jego wpływ na ich życie zdawał się być głęboki i względnie trwały. Zauważając, że doświadczenie mistyczne zdaje się być najtrudniejszym do wywołania spośród odmiennych stanów świadomości, W.N. Pahnke wyprowadza wniosek, że od tej chwili zjawiska te są wystarczająco łatwe do powtórzenia, zatem można będzie naukowo badać mistycyzm w warunkach laboratoryjnych¹⁹

W.H. CLARK, który był jednym z opiekunów grupy w badaniu W.N. Pahnke, pisze że nie zna żadnego innego eksperymentu w historii religioznawstwa, który

¹⁸ *Tamże*, s. 307.

¹⁹ W.N. PACHNKE, W.A. RICHARDS, *Implications of LSD and Experimental Mysticism*, „Journal of Religion and Health” 5 (1966), s. 175–208.

byłby lepiej zaprojektowany czy jaśniejszy w sensie wyprowadzanych wniosków niż ten eksperyment. W.N. Pahnke skompletował dwie grupy osób o podobnym pochodzeniu i postawach, wytworzył u nich identyczne oczekiwania, a następnie poddał je tym samym warunkom środowiskowym. Kontrolując dokładnie nastawienie i sytuację, można było przyjąć, że wszystkie stwierdzone różnice między grupami były rezultatem jednej zmiennej niezależnej: narkotyku²⁰

Wkrótce jednak wyniki tego wspianale zaprojektowanego eksperymentu zostały podważone. Okazało się, że na ostateczny wynik badań silny wpływ miało nastawienie i oczekiwania osób badanych. Silnie działająca witamina B dała osobom z grupy kontrolnej wrażenie, że otrzymały psylocybinę. Mocne oddziaływanie narkotyku na innych uczestników (z grupy eksperymentalnej), przy jednoczesnym słabnięciu ich własnych objawów, uświadomiło tym badanym (z grupy kontrolnej), jaką rolę odegrali w eksperymencie.

R. DOBLIN, po upływie 25 lat od przeprowadzenia przez W.N. Pahnke słynnych badań, odnalazł 16 z 20 badanych. Wszyscy ponownie wypełnili kwestionariusz składający się ze 100 pytań, który zastosował W.N. Pahnke po 6 miesiącach od nabożeństwa w Wielki Piątek. Jeden z nich wspominał: „Po upływie około godziny doznałem wrażenia gorąca (...). Spytałem T.B.: «Czy czujesz coś?», na co on odpowiedział: «Nie, jeszcze nie». Pytaliśmy się wzajemnie: «Czy coś czujesz?» Powiedziałem: «Wiesz, mam takie wrażenie gorąca i to jest dosyć nieprzyjemne». Na co T.B.: «O Boże, ja nic takiego nie czuję, to ty dostałeś psylocybinę, a nie ja». Pomyślałem: «No, chociaż tym razem mam szczęście (...). Bałem się, że z moim pechem dostanie mi się pigułka z cukrem czy coś w tym rodzaju...». Nic więcej nie zdarzyło się w ciągu następnych 40 minut (...), wszyscy zachowywali się naprawdę cicho i siedzieli w miejscu (...), nagle T.B. mówi do mnie: «Te światła są niesamowite». Ja na to: «Jakie światła?» A on: «Popatrz na świece, czy to nie jest niezwykle?» Popatrzyłem na świece i pomyślałem: «Wyglądają jak świece». On na to: «Czy nie widzisz w nich niczego niezwykłego?» Pamiętam, jak patrzyłem na nie, mrużąc oczy, ale nie byłem w stanie dojrzeć niczego dziwnego. A on mówi: «Wiesz, teraz to jest po prostu fantastyczne». Popatrzyłem na Y.M., który siedział obok, powtarzając: «O, tak». Pomyślałem: «Oni dostali narkotyk, a nie ja»²¹.

Z pewnością nikt nie zaprzeczy, że psylocybina odegrała dużą rolę w tym badaniu. Jest jednak oczywiste, że nastąpił też raptowny spadek oczekiwań u osób z grupy kontrolnej. Gdyby w czasie eksperymentu badani z grupy kontrolnej nadal myśleli, że otrzymali narkotyk, ich wyniki w kwestionariuszu W.N. Pahnke mogły być wyższe.

Znaczenie innych czynników niż narkotyk ilustruje także przypadek innego badanego z grupy eksperymentalnej, który był zdecydowany udowodnić, że narkotyk

²⁰ W.H. CLARC, *Chemical ecstasy: Psychedelic drugs and religion*, New York 1969, s. 77.

²¹ R. DOBLIN, *Pahnke's „Good friday experiment”: A long-term follow-up and methodological critique*, „Journal of Transpersonal Psychology” 23 (1991), s. 5–6.

nie wywołuje żadnych doświadczeń religijnych: „Tylko on nie poczynił żadnych religijnych przygotowań do eksperymentu i był jedyną osobą, która dostała narkotyk, lecz nie podała żadnych objawów mistycznego doświadczenia”²². To, co ostatecznie zademonstrował ów badany, to znaczenie nastawienia wnoszonego do eksperymentu oraz trudność kontrolowania nieprzewidzianych czynników, które mogą — w nie dający się wyjaśnić sposób — zaburzyć wyniki²³

Jak już wspomniano, badania empiryczne przeprowadzone przez W.N. Pahnke, mimo tego, że zostały zaplanowane bardzo precyzyjnie, zgodnie z wymogami modelu eksperymentalnego, wzbudzają jednak poważne kontrowersje teologiczne i etyczne. Nasuwają się wątpliwości, czy doświadczenia religijne, jakie przeżywali uczestnicy nabożeństwa wielkopiątkowego, można zaliczyć do przeżyć mistycznych. Wysoce nieetyczne było podanie narkotyku jego uczestnikom, który w sposób istotny wpłynął na zmianę tych przeżyć. Sama sytuacja eksperymentalna spowodowała, że osoby badane nie koncentrowały się na przeżyciach religijnych, ale na tym czy otrzymały, czy też nie otrzymały narkotyk. Wydaje się, że każda zewnętrzna interwencja w przeżycia religijne zmienia je w sposób istotny, dlatego też badania te wzbudzają tak wiele kontrowersji.

Według W. KOEPPA, doświadczenie religijne może być wywołane tylko dla niego samego. Kiedy ma ono służyć celowi naukowemu, w nieunikniony sposób ulega transformacji. Doświadczenie to traci swój zasadniczy religijny charakter, a pozostają tylko jego estetyczne i drugorzędne aspekty²⁴. V. HINE ilustruje tę zasadę swymi własnymi obserwacjami glosolalii. Silnie pozytywne stany emocjonalne towarzyszące zwykle doświadczeniu przemawiania językami, trwające niekiedy długo po wypowiedzeniu słów, są często całkowicie nieobecne, kiedy badany zielonoświątkowiec współpracuje z naukowym obserwatorem. To zrozumiałe, że wiele głęboko religijnych osób odmawia współpracy z eksperymentatorem²⁵

Wyżej przedstawione przykłady badań empirycznych nad przeżyciami religijnymi, opartych na modelu eksperymentalnym, wskazują na to, że ze względów teologicznych i etycznych są one bardzo trudne do przeprowadzenia, dlatego też w psychologii religii są rzadko stosowane.

1.3. Model *quasi*-eksperymentalny w badaniach nad religijnością

Ponieważ model eksperymentalny jest bardzo trudno zastosować do badań nad religijnością, C.D. BATSON, P. SCHOENRADE i W.L. VENTIS proponują, aby tam, gdzie nie można użyć modelu eksperymentalnego, psychologowie religii odwoływali się

²² CLARK, *dz. cyt.*, s. 77.

²³ D.M. WULFF, *Psychologia religii. Klasyka i współczesność*, Warszawa 1999, s. 173.

²⁴ W. KOEPP, *Einführung in das Studium der Religionspsychologie*, Tübingen 1920, s. 58.

²⁵ W.M. HINE, *Pentecostal glossolalia: Toward a functional interpretation*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 8 (1969), s. 211–266.

do modelu *quasi*-eksperymentalnego²⁶ Ogólną jego cechą jest to, że godzi się on na etyczne i praktyczne ograniczenia narzucane przez rzeczywistość, a jednocześnie maksymalnie zbliża się do spełnienia kryteriów modelu eksperymentalnego. Na przykład, kiedy względy etyczne i praktyczne uniemożliwiają losowe przypisanie uczestników badań do grup kontrolnych, poszukuje się grup dobranych nielosowo. Wówczas, gdy manipulowanie zmiennymi niezależnymi jest niemożliwe, badacz zamiast tego szuka różnic występujących w sposób naturalny. Przy czym musi mieć jednak świadomość ograniczeń w wyciąganiu wniosków przyczynowych, ponieważ nie zostały spełnione wszystkie kryteria modelu eksperymentalnego.

D. CAMPBELL i J.C. STANLEY przedstawiają około tuzina różnych modeli *quasi*-eksperymentalnych. Dla zilustrowania problemu zostanie rozważony jeden z nich — „wzór serii czasowej” W tym wzorze pomiary jakiejś zmiennej zależnej są dokonywane w pewnej liczbie punktów czasowych, zarówno przed wystąpieniem jakiegoś naturalnego zdarzenia, jak i po nim. Poprzez porównanie różnic w zmiennej niezależnej w tych różnych okresach czasu z różnicami występującymi w innych okresach możliwe jest wyciągnięcie dość pewnych wniosków przyczynowych na temat skutków tego naturalnie występującego zjawiska; są one znacznie pewniejsze, niż gdybyśmy po prostu skorelowali to zjawisko z wynikami dotyczącymi tej zmiennej zależnej. W studiach nad religijnością „wzór serii czasowej” można stosować na przykład do badania wpływu różnych naturalnie występujących zdarzeń, takich jak: regularne uczestnictwo w nabożeństwach, rekolekcje, katechizacja, obóz letni (zmiennie niezależne) — na wierzenia lub zachowania (zmiennie zależne)²⁷

Ponieważ model *quasi*-eksperymentalny w sposób oczywisty kontrastuje z modelem eksperymentalnym, badacz musi stale pamiętać o ograniczeniach w wyciąganiu wniosków. Zdaniem J. Brzezińskiego, jeżeli badacz nie dobierze próby z populacji zgodnie z zasadą randomizacji, to jego wnioski będą miały bardzo ograniczony zasięg. Tak naprawdę będą odnosiły się one tylko do przebadanej przez psychologa próby. W jakimś też stopniu (jakim?) będą odnosiły się do osób podobnych do tych, które poddane zostały badaniu, a być może (ale jest to już bardzo ryzykowne stwierdzenie) będą się również odnosiły do ludzi po prostu. Badacz jednak nie może być tego pewien, a przynajmniej stopień jego pewności nie znajduje potwierdzenia w zastosowanej procedurze konfirmacji hipotezy²⁸

Wydaje się, że stosowanie modelu *quasi*-eksperymentalnego w badaniach nad religijnością jest pewnym kompromisem między dającym ogromne możliwości w wyciąganiu wniosków, lecz często trudnym do zastosowania ze względów etycznych i praktycznych, modelem eksperymentalnym a łatwym do przeprowadzenia, lecz dającym małe możliwości wnioskowania, modelem korelacyjnym.

²⁶ BATSON, SCHOENRADE, VENTIS, *dz. cyt.*, s. 383.

²⁷ D.T. CAMPBELL, J.C. STANLEY, *Experimental and quasi-experimental designs for research*, Chicago 1966, s. 384–385.

²⁸ BRZEZIŃSKI, *Podstawowe modele badawcze*, s. 364.

2. Model korelacyjny

O ile model eksperymentalny jest zwykle stosowany, gdy zmienne niezależne (zmienna niezależna) są zmiennymi manipulowanymi, to model korelacyjny znajduje zastosowanie przede wszystkim wówczas, gdy zmienne (dwie lub większa ich liczba), których współzmiennność (korelację) psycholog chce zbadać, są zmiennymi niemanipulowanymi. Siłą modelu eksperymentalnego jest właśnie to, że badacz może manipulować dowolną liczbą zmiennych niezależnych i nadać stwierdzonym zależnościom interpretację przyczynowo-skutkową — to zmienna X , manipulowana przez badacza, jest przyczyną zmiennej Y , a nie odwrotnie. Z kolei słabością modelu korelacyjnego jest to, że badacz nie manipuluje zmiennymi i chcąc dokonać interpretacji stwierdzonego związku między zmiennymi musi wyjść poza dane korelacyjne²⁹. Ponieważ zmienne badane w psychologii religii mają bardzo często charakter niemanipulowalnych lub ze względów etycznych nie można nimi manipulować, model korelacyjny jest bardzo często stosowany w badaniach nad religijnością.

2.1. Charakterystyka modelu korelacyjnego

Badania realizowane w modelu korelacyjnym polegają na systematycznym pomiarze dwóch zmiennych lub ich większej liczby i sprawdzaniu, czy są one ze sobą powiązane. Innymi słowy, metoda ta daje odpowiedź na następujące pytanie: z jaką dokładnością możemy przewidzieć pozycję danej osoby na jednej zmiennej, jeżeli znamy jej pozycję na innej zmiennej? Procedura ta nazywana jest szacowaniem stopnia korelacji pomiędzy dwiema zmiennymi. Do modelu korelacyjnego odwołujemy się zwykle wtedy, gdy chcemy sprawdzić hipotezy wyjaśniające, kiedy i dlaczego pojawia się interesujące nas zachowanie³⁰

Wspomniano już, że samo badanie korelacyjne nie daje odpowiedzi na pytanie: Która ze zmiennych wchodzących ze sobą w związek korelacyjny jest przyczyną, a która skutkiem? Badania realizowane w modelu korelacyjnym odpowiadają wprost jedynie na następujące pytania: (1) Czy zachodzi związek między określonymi zmiennymi? (2) Jakiego „kształtu” jest ten związek: liniowy czy nieliniowy? (3) Jaka jest siła tego związku? (4) Czy związek ten, stwierdzony na podstawie badania próby, można — z tą samą siłą — odnieść do całej populacji, dla której badana grupa była reprezentatywna?³¹

Zdaniem J. BRZEZIŃSKIEGO, chcąc dać odpowiedź na pytanie o przyczynę i skutek, trzeba wyjść poza dane zebrane w badaniu korelacyjnym. Aby dana zmienna mogła być uznana za przyczynę innej zmiennej, traktowanej jako jej skutek, muszą

²⁹ *Tamże*, s. 381.

³⁰ E. ARONSON, T.D. WILSON, R.M. AKERT, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, Poznań 1997, s. 46.

³¹ BRZEZIŃSKI, *Podstawowe modele badawcze*, s. 382.

być spełnione trzy warunki: (1) Musi zachodzić związek między obiema zmiennymi, wyrażony, np. za pomocą odpowiedniego współczynnika korelacji. (2) Zmienna „podejrzana” o to, że jest przyczyną drugiej zmiennej, musi ją poprzedzać czasowo. (3) Muszą być wyeliminowane związki pozorne poprzez badanie wpływu na obie zmienne trzeciej zmiennej³².

Badanie w modelu korelacyjnym — w jego najprostszej wersji — sprowadza się do wykonania przez badacza następujących kroków: (1) Wybór tych zmiennych, o których współzmienności traktuje hipoteza sformułowana na gruncie określonej teorii psychologicznej. (2) Określenie skali pomiarowej wybranych zmiennych. (3) Określenie charakteru zależności między zmiennymi (liniowa lub nieliniowa). (4) Wybór współczynnika korelacji oraz zapoznanie się z jego właściwościami statystycznymi. (5) Pobór reprezentatywnej próby z populacji (zasada randomizacji). (6) Przeprowadzenie badania empirycznego — pomiar zmiennych dla każdej osoby z próby. (7) Obliczenie wartości współczynnika korelacji. (8) Testowanie istotności statystycznej współczynnika korelacji. (9) Nadanie współczynnikowi korelacji interpretacji „wariancyjnej”, to jest określenie wielkości wariancji wspólnej w relacji do wariancji całkowitej. (10) Podjęcie decyzji w odniesieniu do testowanej hipotezy o zależności między zmiennymi — odrzucenie lub jej akceptacja. (11) Przeprowadzenie interpretacji — w terminach teorii psychologicznej, na której gruncie sformułowana była testowana hipoteza — uzyskanego rezultatu³³

Na zakończenie tego paragrafu warto jeszcze raz wspomnieć o interpretacyjnych ograniczeniach rezultatów badań prowadzonych w ramach modelu korelacyjnego, jeśli chodzi o interpretowanie rejestrowanych związków w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Model korelacyjny pozwala nam jedynie na stwierdzenie, że dwie zmienne są ze sobą powiązane. Jest to pewna słabość tego modelu, ponieważ badacz zwykle dąży do poznania przyczyny powstania danego zjawiska. Zmierza do tego, by powiedzieć, że X powoduje Y , a nie jedynie, że X jest związane albo skorelowane z Y . Tylko właściwie zastosowany model eksperymentalny pozwala na taką bezpośrednią interpretację badanych związków między zmiennymi.

2.2. Model korelacyjny w badaniach nad religijnością

Ponieważ, jak to już wspomniano, model eksperymentalny jest bardzo trudny do zastosowania w badaniach nad religijnością, wielu psychologów badających religijność zaczęło stosować model korelacyjny. Ma on tę etyczną i praktyczną zaletę, że nie wymaga manipulowania, ani zmieniania niczego w życiu ludzi, a tylko mierzenia tego, co już istnieje. Można np. skorelować intensywność wierzeń religijnych ze stopniem uprzedzeń rasowych, po dokonaniu pomiaru tych cech u losowo dobranych osób. Tego rodzaju badania empiryczne, oparte na modelu korelacyjnym,

³² *Tamże*, s. 302.

³³ *Tamże*, s. 384–385.

były najbardziej popularnym rodzajem badań, przeprowadzonych przez psychologów religii w ostatnim półwieczu. Ponad 90% badań empirycznych, przeprowadzonych przez psychologów religii, wykonanych było w oparciu o model korelacyjny³⁴

Pierwsze systematyczne badania nad religijnością za pomocą technik korelacyjnych, takimi jakimi były one w drugiej połowie XIX wieku, zostały podjęte przez F. GALTONA. Był on urzeczony statystyką i przekonany o jej wartości dla badania i zrozumienia różnic u indywidualnych ludzi. Według E. BORINGA, F. Galton był pierwszym badaczem, który opracował metodę korelacji statystycznej. Był on też pionierem użycia kwestionariuszy oraz skal szacunkowych, narzędzi, które są podstawowymi w korelacyjnych badaniach nad religijnością. F. Galton zastosował też po raz pierwszy metody korelacyjne do badań nad obiektywną skutecznością modlitwy³⁵

Od czasów F. Galtona metody korelacyjne zaczęto coraz częściej stosować w badaniach nad religijnością. W I poł. XX w. względnie proste podejście statystyczne F. Galtona ewoluowało w kierunku wysoce skomplikowanych metod, włącznie z tak szeroko używanymi procedurami, jak analiza czynnikowa, analiza wariancji i wiele innych testów oceny istotności statystycznej. Postęp w produkcji elektronicznych maszyn liczących w latach pięćdziesiątych gwałtownie zwiększył praktyczność użycia bardziej złożonych metod statystycznych, co dało impuls do rozwoju jeszcze bardziej wymyślnych teorii i procedur analizy ilościowej. Opierając się na tych nowych metodach statystycznych, jak i na współczesnych zasadach konstrukcji i weryfikacji testów, psychologowie społeczni kontynuowali rozpoczęte przez F. Galtona poszukiwania różnic indywidualnych, łącznie z różnicami w obrębie religijności.

Nadrzędnym zadaniem korelacyjnych psychologów religii było stworzenie precyzyjnych i rzetelnych sposobów oceny indywidualnej religijności. Psychologowie ci utrzymują, że badania nad zachowaniem i doświadczeniem religijnym wymagają tworzenia „operacyjnych definicji” tych faktów. To znaczy, że badacz musi precyzyjnie określić operacje lub procedury, które zostaną użyte dla ich zaobserwowania. Ponieważ badane osoby mogą być religijne w różnym stopniu, procedury te mają zazwyczaj charakter ilościowy, umożliwiając obliczenie wyników, które można korelować statystycznie z wieloma innymi wymiarami. Poszukiwanie cech osobowości, postaw i innych zmiennych jako korelatów religijności było drugim ważnym zadaniem badaczy nurtu korelacyjnego³⁶

Na przykład oceniając religijność rodziny nowych sąsiadów, uciekamy się zazwyczaj do szeregu obserwacji, umożliwiających przewidywanie: Czy są oni członkami jakiegoś wyznania religijnego? Jeśli tak, to jak często uczęszczają na nabo-

³⁴ BATSON, SCHOENRADE, VENTIS, *dz. cyt.*, s. 382.

³⁵ E.G. BORING, *A history of experimental psychology*, New York 1950; F. GALTON, *Statistical inquiries into the efficacy of prayer*, „Forthnightly Review” 12 (1872), s. 125–135.

³⁶ R.W. HOOD, B. SPILKA, B. HUNSBERGER, R. GORSUCH, *Psychology of religion: An empirical approach*, New York 1996.

żeństwa religijne i spełniają inne religijne obowiązki? Czy wyposażyli oni swój dom w religijne obrazy, rzeźby lub inne przedmioty sakralne? Czy znajdują się tam książki lub czasopisma religijne? Czy pochylają głowę przed jedzeniem, wykonują znak krzyża lub inne typowe zachowania rytualne? Zadając pytania odnoszące się do obserwowalnych, a nawet dających się ująć ilościowo zachowań, postępujemy podobnie jak psychologowie korelacyjni, chociaż nasze obserwacje będą zapewne mniej systematyczne i precyzyjne.

Jak przyzna większość przedstawicieli nauk społecznych, takie wskaźniki religijności są w najlepszym razie zgrubne, niezależnie od tego, jak dokładnie dokonamy obserwacji. I tak, ludzie mogą być aktywni w stowarzyszeniach religijnych nie dla wyrażenia swej wiary religijnej, lecz dla pozyskania przyjaciół, nawiązania kontaktów lub ukazania własnego statusu ekonomicznego i swojej wartości. Przedmioty sakralne w domu mogą mieć dla mieszkańców niewielkie znaczenie religijne, służąc raczej jako źródło przyjemności estetycznych lub nostalgicznych wspomnień z przeszłości. Książki i czasopisma, niektóre będące zapewne podarunkami od osób z zewnątrz, mogą pozostać nie przeczytane. Pobożne gesty mogą okazać się jedynie nawykiem lub służyć spełnieniu oczekiwań innych osób. Nieobecność tych wskaźników jest podobnie wieloznaczna — niektórzy głęboko religijni ludzie mogą ich w ogóle nie wykazywać³⁷

Chociaż psychologowie i socjologowie religii wykorzystują podobne „pierwsze z brzegu” miary religijności, wielu badaczy opracowało bardziej precyzyjne metody jej oceny³⁸. Z jednej strony, mają oni świadomość wieloznaczności jakiegokolwiek zewnętrznego przejawu religijności i dlatego starają się stworzyć kwestionariusze, które mierzą także mniej oczywiste przekonania i postawy. Z drugiej strony, wielu z nich jest przekonanych, że te wskaźniki nie są zamiennymi miarami pojedynczego wymiaru religijności, lecz, że odzwierciedlają one raczej kilka wymiarów religijności, różniących się od siebie w mniej lub bardziej zdecydowany sposób. Stąd też powstały jednowymiarowe i wielowymiarowe skale do pomiaru religijności.

2.2.1. Jednowymiarowe skale pomiaru religijności

Najwcześniejsze kwestionariusze do badania religijności były względnie długie i skomplikowane, umożliwiające odpowiedzi, które nie dały łatwo przekształcić się w dane ilościowe³⁹. J.H. LEUBA do badania przekonań amerykańskich naukowców opracował krótszy i bardziej precyzyjny kwestionariusz⁴⁰

³⁷ WULFF, dz. cyt., s. 188.

³⁸ Por. M. ARGYLE, B. BEIT-HALLAHMI, *The social psychology of religion*, Boston 1975.

³⁹ Zob. E. D. STARBUCK, *The psychology of religion: An empirical study of the growth of religious consciousness*, New York 1899; J.B. PRATT, *The psychology of religious belief*, New York 1907; H. LEHMANN, *Über die Disposition zum Gebet und zur Andacht. Vorschläge und Materialien zur einer religionspsychologischen Untersuchung nach der Erhebungsmethode*, „Zeitschrift für angewandte Psychologie” 10 (1915), s. 1–16.

⁴⁰ H. LEUBA, *Religions beliefs of American scientists*, „Harper’s Magazine” 169 (1934), s. 291–300.

W nurcie poszukiwań narzędzi do pomiaru religijności na uwagę zasługuje skala postaw religijnych opracowana przez wybitnego psychologa L.L. THURSTONE'A. Korzystając ze wstępnej listy 130 starannie zredagowanych opinii (twierdzeń), wyrażających postawy wobec Kościoła, L.L. Thurstone poprosił 341 „sędziów” o posortowanie kartek z tymi krótkimi twierdzeniami według tego, w jakim stopniu każda z nich wyraża uznanie dla Kościoła. „Sędziowie” nie mieli przy tym wyrażać własnych opinii na temat Kościoła. Uporządkowanie twierdzeń według 11 kategorii, od „najwyższego uznania” do „najsilniejszego potępienia”, dało badaczom obiektywne środki do określenia stopnia wieloznaczności każdego twierdzenia (wyrażonego poprzez zróżnicowane oceny) oraz jego wartości skalowej, równoznacznej z medianą dla 300 sędziów, których sortowanie uznano za poprawne. Drugą grupę 300 sędziów poproszono o wybór zdań, które wyrażały ich własne odczucia. Wybory te dostarczyły podstaw do określenia spójności odpowiadania na każde twierdzenie w relacji do innych twierdzeń — miara ta została zastosowana do oszacowania istotności twierdzenia⁴¹.

Ostateczny zestaw 45 twierdzeń, które składają się na opublikowany kwestionariusz, zredagowano tak, aby zminimalizować wieloznaczność i brak trafności twierdzeń oraz aby rozłożyć rangi medianowe twierdzeń mniej więcej równomiernie wzdłuż całej skali. Procedura ta doprowadziła do powstania skali postaw składającej się z „równych interwałów”. Wynik kwestionariusza oblicza się, wyliczając średnią wartość na skali (lub alternatywnie przeciętną rangę) ze wszystkich wybranych przez badanego twierdzeń. Współczynniki dla oszacowania rzetelności, obliczone metodą połówkową, osiągnęły wielkość 0,92 i 0,94, co według wszystkich zasad stanowi wystarczający dowód, że wyniki kwestionariusza są bardzo spójne. Wysoka korelacja z deklaracją chodzenia do kościoła dostarcza dowodu trafności skali.

Stosując podobne procedury, E. CHAVE i L.L. THURSTONE skonstruowali i opublikowali kilka innych skal stosowanych przez psychologów religii. Zawierają one pięć wersji Skali Postaw Wobec Boga, która ocenia indywidualne pojęcia Boga, przekonanie o Jego istnieniu oraz stopień wpływu przekonań i idei Boga na postępowanie, a także dwie wersje Skali Postaw Wobec Biblii, których wyniki mogą być interpretowane w zakresie od „Silne uprzedzenie w stosunku do Biblii” do „Silne przekonanie [o] i oddanie Biblii”. Dwie wersje jeszcze innej skali, tym razem dotyczącej praktyk niedzielnych, zostały przygotowane przez J. CHARLESA, C. WANGA i L.L. THURSTONE'A. Konstrukcja tych skal była zasługą współpracowników L.L. Thurstone'a⁴²

⁴¹ L.L. THURSTONE, E.J. CHAVE, *The measurement of attitude: A psychophysical method and some experiments with a scale for measuring attitude toward the church*, Chicago 1929; zob. też S. MIKA, *Wstęp do psychologii społecznej*, Warszawa 1975; J. BRZEZIŃSKI, *Elementy metodologii badań psychologicznych*, Warszawa 1980, s. 260–264.

⁴² WULFF, *dz. cyt.*, s. 190–191.

Późniejsze jednowymiarowe skale do badania religijności wzorowane były na zasadach konstrukcji skal opracowanych przez L.L. THURSTONE'A i R. LIKERTA. Dla przykładu zostaną tu wymienione tylko niektóre z nich: „Skala postaw wobec Kościoła, Boga, Jezusa Chrystusa” opracowana przez J.M. DEUSINGERA i F.M. DEUSINGER⁴³; „Skala Transcendencji” opracowana przez E.H. BOTTENBERGA⁴⁴; „Skala Wiary Religijnej” opracowana przez CH. ZWINGMANNA, H. MOOSBRUGERA i D. FRANKA⁴⁵

Wielce wartościowe heurystycznie okazały się skale do pomiaru pewnych wybranych wymiarów postawy religijnej opracowane przez W. PRĘŻYNĘ. Skonstruował on skalę do badania intensywności, centralności i kryzysów religijnych⁴⁶. W oparciu o te metody wyróżnił grupy o wysokiej i niskiej intensywności postawy religijnej oraz grupy z centralną i peryferyjną postawą religijną, a następnie badał korelaty motywacyjne i osobowościowe związane z różnymi postawami religijnymi.

2.2.2. Wielowymiarowe skale pomiaru religijności

Wielkim krokiem naprzód w konstruowaniu skal do pomiaru religijności było tworzenie skal wielowymiarowych. Wymiary te zostały wyłonione na podstawie analizy teoretycznej lub na podstawie analizy czynnikowej⁴⁷

Przykładem skal, w których poszczególne wymiary wyłonione zostały na podstawie analizy teoretycznej, są skale opracowane przez C. GLOCKA i R. STARKA oraz J.E. FAULKNERA i G.F. DE JONGA. C. Glock i R. Stark na podstawie analizy teoretycznej i wstępnych badań empirycznych wyłonili pięć wymiarów religijności, którymi są: (1) wymiar intelektualny — dotyczący znajomości problemów religijności; (2) wymiar ideologiczny — dotyczący akceptacji podstawowych twierdzeń doktryny religijnej; (3) wymiar doświadczeniowy — odnoszący się do uczuć i przeżyć związanych z kontaktem z Bogiem; (4) wymiar rytualny — dotyczący udziału w praktykach religijnych oraz (5) wymiar konsekwencyjny — odnoszący się do wpływu doktryny, przeżyć religijnych i praktyk religijnych na funkcjonowanie człowieka w życiu codziennym; jest to wymiar, o którym C.Y. Glock powiedział, że wyraża się raczej w tym, jak człowiek ustosunkowuje się do drugiego człowieka, niż jak ustosunkowuje się do Boga⁴⁸.

Zadanie zoperacjonalizowania wymiarów C.Y. Glocka zostało podjęte przez J. Faulknera i G. De Jonga, którzy skonstruowali pięć skal, po cztery do pięciu twier-

⁴³ J.M. DEUSINGER, F.L. DEUSINGER, *Dimensionen religiöser Einstellungen*, w: L.H. ECKENSBERGER, U.S. ECKENSBERGER (red.), *Gruppendynamik und soziale Kognition*, Göttingen 1974, s. 278–288.

⁴⁴ E.H. BOTTENBERG, *Alltagsphilosophische Konzeptionen von Personen — ein persönlichkeitspsychologischer Zugang*, „Psychologie und Praxis” 26 (1982), s. 78–93.

⁴⁵ CH. ZWINGMANN, H. MOOSBRUGGER, G. FRANK, *Akzeptanz und Messung christlich-religiöser Glaubensinhalte anhand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Frankfurt 1995, s. 215–230.

⁴⁶ W. PRĘŻYNA, *Skala postaw religijnych*, RF 16 (1968), nr 2, s. 75–87.

⁴⁷ HAUB, *art. cyt.*, s. 271.

⁴⁸ C.Y. GLOCK, R. STARK, *Christian beliefs and anti-semitism*, New York 1966, s. 85–95.

dzeń każda, stosując technikę skalowania kumulatywnego. W grupie badanych, traktowanych jako całość, interkorelacje pomiędzy pięcioma skalami, badającymi pięć wymiarów zaproponowanych przez C. Glocka, wahały się od 0,58 (między skalą Ideologiczną i Konsekwencyjną) do 0,36 (między skalami Doświadczeniową i Konsekwencyjną). Chociaż większość korelacji między skalami była istotna statystycznie dla całej grupy 375 studentów, jednocześnie okazały się one za niskie, aby potwierdzić stanowisko o wielowymiarowości religii⁴⁹

Przykładem skal do badania religijności, w których wymiary wyłonione zostały na podstawie analizy czynnikowej, jest kwestionariusz opracowany przez M. KINGA i R. HUNTA. Podstawowy zestaw pytań tego narzędzia badawczego, pochodzący z prac dwu innych badaczy, a także z wywiadów oraz odpowiedzi w kwestionariuszach, został złożony w jeden instrument mierzący 11 hipotetycznych wymiarów. Odpowiedzi członków 27 kongregacji, reprezentujących cztery umiarkowane wyznania protestanckie w okręgu Dallas w Teksasie, po zastosowaniu analizy czynnikowej doprowadziły do uzyskania bardzo stabilnego zestawu dziesięciu czynników religijności, którymi są: (1) pełna akceptacja doktryny religijnej; (2) zaangażowanie w działalność swojej parafii; (3) osobiste doświadczenie religijne; (4) poczucie osobistego związku z własną parafią; (5) dążenie do rozwoju własnej religijności; (6) dogmatyzm; (7) religijność zewnętrzna; (8) finansowe wspieranie Kościoła; (9) propagowanie własnych przekonań religijnych wśród innych osób; (10) wiedza religijna⁵⁰

Analiza czynnikowa została zastosowana również w konstrukcji skal do badania religijności przez takich autorów, jak: D. HUTSEBAUT⁵¹, A. DUBACH, R.J. CAMPICHE⁵², R. KECSKES, C. WOLF⁵³.

Na grunt polski wielowymiarowa skala autorstwa D. Hutsebauta, bliskiego współpracownika A. VERGOTA, została przeniesiona przez W. PREŻYNE.

D. Hutsebaut, autor „Skali relacji do Boga”, dostrzegł, że dotychczas stosowane narzędzia do pomiaru postaw religijnych składają się z twierdzeń dotyczących akceptacji lub odrzucenia religijnych dogmatów oraz twierdzeń analizujących, jakie znaczenie ma religia w życiu człowieka czy w życiu całego społeczeństwa, a zatem badających poziom religijności. Komplementarna do dotychczasowych badań była by analiza rzeczywistych relacji jednostki do Boga osób wierzących. Ważne jest tu zatem, jak ta relacja z Bogiem jest przeżywana i jakie są typy tych relacji⁵⁴

⁴⁹ J.E. FAULKNER, G.F. DEJONG, *Religiosity in 5-D: An empirical analysis*, „Social Forces” 45 (1966), s. 246–254.

⁵⁰ N.B. KING, R.A. HUNT, *Measuring the religious variable: Replication*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 11 (1972), s. 240–251.

⁵¹ D. HUTSEBAUT, *Belief as lived relations*, „Psychologia Belgica” 20 (1980), s. 33–47.

⁵² A. DUBACH, R.J. CAMPICHE, *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich 1993.

⁵³ R. KECSKES, C. WOLF, *Christliche Religiosität: Dimensionen, Messinstrumente, Ergebnisse*, KZSS 47 (1995), s. 495–515.

⁵⁴ HUTSEBAUT, *art. cyt.*, s. 46.

D. Hutsebaut, w nawiązaniu do powyższych myśli, skonstruował skalę mierzącą relację do Boga. Jej konstrukcja opierała się na badaniach empirycznych, nie przyjmujących z góry założeń co do rodzaju istniejących relacji. Główny materiał, na bazie którego układano twierdzenia do skali, pochodził z dyskusji w grupach, wywiadów na temat religijnych doświadczeń osób, a także testów religijnych oraz innych skal. Wstępną wersją skali przeprowadzono badania, a uzyskane wyniki poddano analizie czynnikowej oraz analizie metodą GULIKSENA. Pozwoliło to na ustalenie ostatecznej wersji skali składającej się z 7 podskal i 3 dodatkowych. W każdej podskali jest 8 twierdzeń ocenianych na 7-stopniowej skali typu LIKERTA. Przy pomocy sędziów kompetentnych opisano każdą z podskal. Badany rodzaj relacji do Boga charakteryzują następujące wymiary: (1) Zależność — człowiek odczuwa potrzebę pomocy Bożej, która jest konieczna do jego istnienia. Bóg jest widziany jako ktoś, kto daje istnienie. (2) Autonomia — odpowiedzialność człowieka wzrasta przez jego uniezależnienie się od normatywnej funkcji Boga. (3) Buntowniczość — Bóg nie spełnia pewnych oczekiwań, wyzwala to bunt ze strony proszącego. (4) Wina — jednostka doświadcza poczucia winy i czuje się osądzona przez Boga. (5) Identyfikacja — jednostka identyfikuje się z Jezusem Chrystusem jako idealnym człowiekiem i wzorem. (6) Współhumanitarność — to ukierunkowanie na Boga poprzez ukierunkowanie na człowieka. Bóg jest dostrzegany i odnajdowany w ludziach. (7) Norma etyczna — Bóg jest dostrzegany jako norma, jako norma absolutna. (8) Akceptacja przekonań — dogmaty stanowiące treść przekonań są bezwzględnie akceptowane. (9) Centralność religii — twierdzenia tej grupy tematycznej wskazują na stopień ważności, jaki przekonania religijne odgrywają w życiu badanego. (10) Strach przed niepewnością — wysokie wyniki w tej kategorii wskazują na poszukiwanie większej, obiektywnej pewności swoich przekonań⁵⁵

Rozpiętość wyników dla każdej skali wynosi od 8 do 56. Średni współczynnik homogeniczności równa się 0,83 (N=266). Rzetelność „Skali relacji do Boga” waha się dla każdej z podskal z osobna od 0,48 do 0,87, ze średnim wynikiem 0,83 dla całego testu. Autorem polskiego tłumaczenia testu jest W. Prężyna⁵⁶

Zdaniem D.M. WULFFA, żaden zestaw skal, chociażby najbardziej skomplikowany, nie daje nadziei na przedstawienie wszystkich niuansów osobistej religijności. Każda skala jest kompromisem: jej twierdzenia muszą być tak ogólne, aby dały się stosować w odniesieniu do różnych ludzi, a jednocześnie dostatecznie specyficzne, aby umożliwiły rozróżnienia między respondentami⁵⁷ Ambicją niektórych badaczy było stworzenie kwestionariuszy dostatecznie ogólnych po to, by dały się zastosować do różnych tradycji religijnych⁵⁸ Inni, zniechęceni oczywistymi trud-

⁵⁵ *Tamże*, s. 33–47.

⁵⁶ J. ŚLIWAK, *Altruizm a religijność człowieka. Badania empiryczne*, RF 41 (1993), nr 4, s. 53–58.

⁵⁷ WULFF, *dz. cyt.*, s. 196.

⁵⁸ L.J. BHUSCHAN, *Religiosity Scale*, „Indian Journal of Psychology” 45 (1970), s. 335–342; J.M. YINGER, *A comparative study of the substructures of religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 16 (1977), s. 67–86.

nościami ogarnięcia tak szerokiego zakresu pojęć i praktyk, proponują stworzenie skal równoległych dla różnych tradycji, z włączeniem do każdej specyficznych sformułowań wspólnych osobom o podobnym wyznaniu⁵⁹

2.2.3. Poszukiwanie korelatów religijności

Mając dobre narzędzie do pomiaru religijności badacz może przystąpić do testowania różnych hipotez, z których jedne mogą być wyprowadzane z teorii dotyczących pochodzenia i źródeł indywidualnej religijności, inne z teorii ujmujących związek religijności z cechami osobowości, zdrowiem psychicznym, zachowaniem człowieka itp.

Współczesna literatura z zakresu psychologii religii, dotycząca poszukiwania korelatów religijności, jest bardzo obszerna i wciąż gwałtownie rośnie. Wyniki tych badań są bardzo różne, czasami nawet ze sobą sprzeczne⁶⁰.

Pomimo tego, że model korelacyjny jest bardzo często stosowany w badaniach nad religijnością i ma swoją wartość, badacz musi jednak pamiętać o pewnych ograniczeniach tego modelu.

Po pierwsze, często stajemy przed pytaniem: Co spowodowało co? Przyjmijmy, że stwierdzimy, iż zmienna X jest skorelowana ze zmienną Y . Czy X spowodowało Y , Y spowodowało X , czy też obie zmienne były wynikiem działania jakiejś innej zmiennej Z ? Czasami odpowiedź na to pytanie jest oczywista. Na przykład, jeżeli zaobserwujemy systematyczną korelację pomiędzy przyptywami i położeniem Księżyca, możemy powiedzieć, że to położenie Księżyca spowodowało przyptywy, a nie odwrotnie. Podobnie, jeśli jakiś pomiar jest skorelowany z innym pomiarem dokonanym w późniejszym czasie możemy przyjąć, że ten późniejszy nie był przyczyną wcześniejszego, jednak bardzo często, zwłaszcza w przypadku zachowania ludzkiego, wnioskowanie przyczynowe leżące u podstaw danej korelacji nie jest oczywiste.

Po drugie, problematyczna jest samoocena religijności na skali pomiarowej. Jej pomiar nie daje nam rozróżnienia pomiędzy: (1) tym, co ludzie mówią o swojej wierze, wartościach i czynach, (2) tym, w co rzeczywiście wierzą na temat swej wiary, (3) tym, w co rzeczywiście wierzą i jak się zachowują. W niektórych przypadkach różnica pomiędzy tymi trzema poziomami odpowiedzi jest mała. Np. możemy przyjąć, że odpowiedzi w kwestionariuszu dotyczącym zainteresowania religią czy wiarą w życie po śmierci są dokładnym odbiciem tego, co respondenci rzeczywiście czują lub w co wierzą w danym momencie.

W innych jednak przypadkach różnica może być bardzo duża. Jeżeli np. chcemy ocenić poziom uprzedzeń rasowych lub zachowań charytatywnych związanych z silną, autentyczną wiarą religijną, to nie wystarczy poprosić ludzi, by wskazali swoją zgodę lub niezgodę na takie stwierdzenia w kwestionariuszu, jak: „Uważam, że uprzedzenia rasowe i dyskryminacja są rzeczą złą”, lub: „Jest dla mnie rzeczą nie-

⁵⁹ Zob. KING, HUNT, *art. cyt.*, s. 531–535.

⁶⁰ WULFF, *dz. cyt.*, s. 198.

zwykle ważną pomagać innym, którzy mieli mniej szczęścia niż ja”. Może istnieć ogromna różnica pomiędzy tym, na co ludzie wskazują jako prawdę o sobie, a tym, w co rzeczywiście wierzą i jak się zachowują.

Problemy mogą być szczególnie trudne przy korelowaniu tych samoocen z religią. Jest tak dlatego, że wszystkie religie formułują dość klarowne wymagania dotyczące właściwych odpowiedzi na te pytania. Istnieje zatem powód, aby spodziewać się pozytywnej korelacji pomiędzy posłuszeństwem wobec nauk religijnych a pozytywnymi odpowiedziami na te pytania. Co jednak oznacza ten związek? Może oznaczać nie więcej niż to, że dana osoba wie, co jej religia naucza na temat tych kwestii i może odpowiadać zgodnie z tą wiedzą, bez względu na to, czy nauki te mają jakikolwiek wpływ na jej prywatną postawę, czy też, co ważniejsze, na jej zachowanie.

Z tego powodu, zdaniem C.D. BATSONA, P. SCHOENRADE i W.L. VENTISA, psychologia religii powinna ponownie zrewidować wykorzystywane przez siebie kwestionariusze do pomiaru religijności. Potrzebne są metody, które odróżniają to, jak ludzie siebie przedstawiają, za jakich siebie naprawdę uważają i jakimi rzeczywiście są. Jeżeli chcemy poznać intensywność czyichś przekonań religijnych, czy jego wiary, być może najlepiej będzie postąpić według rady G.W. Allporta: „Zapytajcie go” Jeżeli jednak chcemy dowiedzieć się, jak osoby, które są mniej lub bardziej religijne, rzeczywiście zachowują się w kwestiach związanych z wartościami, to samo zadawanie pytań nie wystarczy. Musimy przyjrzeć się i zobaczyć, jak osoby te rzeczywiście się zachowują — potrzebujemy pomiaru behawioralnego. Na pewno pomiar kwestionariusza samooceny ma swoją wartość, jednak nie zawsze można mu całkowicie ufać⁶¹

I wreszcie trzeci problem dotyczący modelu korelacyjnego. Wydaje się, że prowadzi on do badań opisujących, a nie wyjaśniających⁶². Ponieważ stosując techniki korelacyjne trudno jest sprawdzać teorie przyczynowe, „jeżeli X , to Y ”, techniki te zniechęcają badaczy do rozwijania wyjaśnień przyczynowych. Zamiast zastanawiać się nad tym, co powoduje zaobserwowany związek między zmiennymi X i Y , a następnie próbować przeprowadzić takie badania, które w sposób niewątpliwy sprawdzają to przyczynowe wyjaśnienie, badacze obierają łatwiejszą drogę i sprawdzają, czy X jest również związane z Z . Bardzo często naukowcy badający religię wybierają tę łatwiejszą opcję. W rezultacie mamy ogromną ilość obserwacji empirycznych dotyczących religii różnych ludzi, lecz mamy bardzo mało teorii naukowych, które pomogłyby zrozumieć doświadczenie religijne człowieka. Wydaje się, że oparcie się w badaniach nad religijnością przez większość badaczy na modelu korelacyjnym przyczyniło się do słabości teoretycznej psychologii religii; słabości zauważonej już przed laty przez J. DITTESA — „wydaje się, że główny problem leży w sferze teorii

⁶¹ BATSON, SCHOENRADE, VENTIS, *dz. cyt.*, s. 383.

⁶² R.L. GORSUCH, *Measurement: The boon and bane of investigating religion*, *AmPs* 39 (1984), s. 228–236.

i w teoretycznej ważności danych”⁶³ i przez B. SPILKĘ — „wielka słabość leży w teorii”⁶⁴ Słabość ta w dalszym ciągu istnieje. Wciąż jest większe zainteresowanie wykorzystywaniem obserwacji empirycznych do gromadzenia opisowych faktów dotyczących tego, jak religia związana jest z tym czy innym aspektem życia: wiekiem, płcią, cechami osobowości, zdrowiem psychicznym, niepokojem związanym ze śmiercią, uprzedzeniami rasowymi itd., a nie rozwijaniem teorii wyjaśniających dla uzasadnienia tych faktów i wykorzystaniem obserwacji empirycznych dla sprawdzenia tych teorii.

Pisząc o tych problemach, związanych ze stosowaniem modelu korelacyjnego, nie chcę sugerować, że nie mają one żadnej wartości. Badania empiryczne wzorowane na modelu korelacyjnym mają dużą wartość. Obserwacja empiryczna związku (tj. korelacji) może służyć jako krok do wyjaśnienia i zrozumienia. W pewnych warunkach obserwacja taka może stanowić poważny wkład w sprawdzaniu teorii. Jeżeli np. jakaś teoria prognozuje, że „jeżeli X , to Y ”, to nieznanie korelacji pomiędzy X i Y może przemawiać przeciwko tej teorii w sposób równie decydujący, jak stwierdzenie przy pomocy eksperymentu, że manipulowanie zmienną X nie miało wpływu na Y .

Problemy powstają właśnie przy interpretowaniu korelacji, które są takie, jak przewidywano, albo które są obserwowane przy braku jakichkolwiek klarownych przewidywań na danej teorii. Wtedy, gdy tak się zdarzy, zazwyczaj nie wie się, co było przyczyną czego. Zaobserwowana korelacja może istnieć dlatego, że „jeżeli X , to Y ”, ale w większości przypadków może ona również być wynikiem różnych innych wzorów przyczynowych. Tak więc, mimo że model korelacyjny ma dużą wartość, jest on ograniczony. O tym należy pamiętać przy ocenie badań empirycznych wzorowanych na modelu korelacyjnym⁶⁵

Jeśli, jak to już zaznaczono, badania empiryczne doświadczeń religijnych oparte na modelu eksperymentalnym ze względów etycznych i praktycznych są bardzo trudne do przeprowadzenia oraz skoro badania oparte na modelu korelacyjnym mają jedynie ograniczoną wartość, wydaje się, że najbardziej optymalnym modelem prowadzenia badań empirycznych nad religijnością jest model *quasi*-eksperymentalny. Ogólną cechą tego modelu jest to, że godzi się on na etyczne i praktyczne ograniczenia narzucone przez rzeczywistość, a jednocześnie maksymalnie zbliża się do spełnienia kryteriów modelu eksperymentalnego.

Wydaje się, że model *quasi*-eksperymentalny powinien być szeroko stosowany przez psychologów społecznych prowadzących badania nad religijnością. Model ten ma następujące zalety: po pierwsze, pozwala badaczowi w dużej mierze korzystać

⁶³ J.E. DITTES, *Psychology of religion*, w: E. ARONSON (red.), *The handbook of social psychology*, Reading 1969, s. 603.

⁶⁴ B. SPILKA, *The current state of the psychology of religion*, „The Council on the Study of Religion Bulletin” 9 (1978), s. 97.

⁶⁵ BATSON, SCHOENRADE, VENTIS, *dz. cyt.*, s. 383.

z potencjału, jaki ma model eksperymentalny dla sprawdzania teorii. To powinno zachęcić do rozwijania teorii wyjaśniających i badań związanych z teoriami, co byłoby znacznym postępowaniem w stosunku do opisowych podsumowań relacji empirycznych, jakie są wynikiem większości studiów korelacyjnych. Po drugie, model *quasi*-eksperymentalny można stosować zarówno do różnic występujących w sposób naturalny, jak i do różnic manipulowanych. Nie wiąże się on z tyloma problemami etycznymi i praktycznymi co model eksperymentalny. Po trzecie, ponieważ model *quasi*-eksperymentalny nie spełnia wszystkich kryteriów modelu eksperymentalnego, badacz musi stale pamiętać o ograniczeniach w wyciąganiu wniosków.

Model *quasi*-eksperymentalny daje psychologowi społecznemu badającemu religię szczęśliwy kompromis pomiędzy dającym ogromne możliwości wyciągania wniosków, lecz często ze względów etycznych i praktycznych niemożliwym do zastosowania modelem eksperymentalnym, a łatwym do wykonania, lecz dającym małe możliwości wnioskowania modelem korelacyjnym. Należy mieć nadzieję, że model *quasi*-eksperymentalny wkrótce stanie się modelem badawczym, który psychologia religii będzie stosowała jako swą wybraną metodę.

Empirische Modelle der Messung der Religiosität

Zusammenfassung

Im dargelegten Artikel wurden die empirischen Modelle der Messung der Religiosität gezeigt. Im ersten Abschnitt wurden das Experimentalmodell charakterisiert und dessen Anwendungsmöglichkeiten in Religiositätsuntersuchungen präsentiert. Die angeführten Beispiele der auf dem Experimentalmodell gegründeten Untersuchungen weisen darauf hin, dass sie wegen der theoretischen als auch der ethischen Gründe sehr schwierig durchzuführen sind, deshalb werden sie in der Religionspsychologie selten angewandt. Der Autor des Artikels suggeriert, damit die Religionspsychologen dort, wo das Experimentalmodell nicht angewandt werden kann, auf das *Quasi*-Experimentalmodell zurückgreifen. Im zweiten Abschnitt wurde das Korrelationsmodell charakterisiert, das in Religiositätsuntersuchungen im allgemeinen angewandt ist. Über 90% der von den Religionspsychologen durchgeführten empirischen Untersuchungen wurden in Anlehnung an das Korrelationsmodell realisiert. Dargestellt wurden die Nach- und Vorteile dieses Modells. Da die in Anlehnung an das Korrelationsmodell geführten Untersuchungen die Ursachen-Folgen-Zusammenhänge jedoch nicht erklären, suggeriert der Verfasser des Artikels, damit die Religionspsychologen in Zukunft öfter die Untersuchungen führen, die sich nach dem Muster des Experimentalmodells oder des *Quasi*-Experimentalmodells richten.