

Paweł M. Socha

## PSYCHOLOGIA RELIGII W POLSCE. PUNKTY ZWROTNE I WSPÓŁCZESNE WYZWANIA

### 1. PSYCHOLOGIA RELIGII W POLSCE JAKO ZJAWISKO SZCZEGÓLNE

Fakt istnienia psychologii religii jest w Polsce zjawiskiem nieco dziwnym. Zainicjowana na początku XX w., kiedy Polska nie widniała na mapach, psychologia religii uprawiana była dość okazjonalnie<sup>1</sup>. Możliwe, że jedną z podstawowych przyczyn tej sytuacji było i jest to, że trudno prowadzić badania w tej dziedzinie w sposób neutralny. Dotyczy to każdego kraju, lecz wydaje się, iż w kraju określanym jako katolicki trudno uniknąć konieczności zdeklarowania się po jednej z dwu zasadniczych stron: „religijnej” bądź „niereligijnej”, przy czym – szczególnie w okresie PRL – druga z opcji oznaczała także przypisanie się (słusznie bądź niesłusznie) do stanowiska „komunistycznego” czy „ateistycznego”, uwikłanego w proces laicyzacji (czytaj: w konflikt władz z Kościołem katolickim)<sup>2</sup>.

Wszystkie te uwarunkowania oznaczają istnienie zróżnicowanych trendów teoretycznych w badaniach religioznawczych, włączając w to psychologię religii.

---

<sup>1</sup> Por. J. Szmyd, *Osobowość a religia. Z psychologii religii w Polsce*, Warszawa 1979; H. Grzymała-Moszczyńska, *The Psychology of Religion in Poland*, „The International Journal for the Psychology of Religion”, 1991a, 1(4), s. 243-247; T. Doktor, *Psychologia religii w Polsce – rys historyczny*, „Kwartalnik Religioznawczy Nomos” 2001, w druku. W ostatnim z wymienionych artykułów przedstawiona została dość szczegółowo historia polskiej psychologii religii, z podziałem na cztery okresy: przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości, w okresie międzywojennym, w okresie PRL i współcześnie. Dlatego prezentowany artykuł nie jest prezentacją o charakterze historycznym, lecz raczej polemicznym.

<sup>2</sup> Por. A. Szyjewska, *Instytut Religioznawstwa UJ – w poszukiwaniu tożsamości w religioznawstwie*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, 1(175), s. 5-22.

Obok traktującego religioznawstwo jako naukę pomocniczą religiologii podejścia badaczy katolickich<sup>3</sup>, przez cały czas istniał nurt traktujący religioznawstwo, w tym psychologię religii, jako dziedzinę autonomiczną. Wydaje się, że ta różnica w rozumieniu miejsca religioznawstwa wśród nauk rzutuje też na sposób uprawiania psychologii religii. W przypadku podejścia „religiologicznego” jest ona bardziej dyscypliną szczegółową i utylitarną, podczas gdy w przypadku podejścia religioznawczego – bardziej podstawową.

Konfliktowy charakter psychologicznych badań nad religią stanowi pierwsze wyzwanie, jakie ciągle staje przed psychologami religii: jak zastąpić podejścia typu „psychologia dla religii” i „psychologia przeciw religii”, podejściem „psychologia religii”<sup>4</sup>?

Inne wyzwanie, albo raczej dwa w jednym, to czy w ogóle możliwe jest uprawianie tej dyscypliny w Polsce? Chodzi o to, że od początku tego stulecia, a nawet silniej po r. 1970, psychologowie pragnący szybko dołączyć do zachodniego świata zdawali się milcząco kwestionować psychologiczne badania nad religią jako nie-naukowe. Wojny, przemiany polityczne i kryzysy ekonomiczne w Polsce w latach 1918-1939 oraz od r. 1945 do dziś, dostarczyły nie mniej zniechęcających przeszkód. *Primum vivere, deinde philosophari...*

## 2. PUNKTY ZWROTNE

Od wybuchu II wojny światowej, a potem w latach stalinowskich co najmniej do roku 1956<sup>5</sup>, uprawianie psychologii religii (a właściwie i psychologii w ogóle) było

<sup>3</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

<sup>4</sup> Por. H.N. Malony, *Psychologia religii, psychologia „przez”, „z”, „dla” oraz „przeciw” religii – używanie i nadużywanie nauk behawioralnych/społecznych*, [w:] H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Psychologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1984, cz. I, s. 41-51. D.M. Wulff, (*Psychologia religii klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 31-33) pisze, że brak religijności psychologów amerykańskich powoduje do dziś „podejrzliwe lekceważenie” tematyki religii, czyniąc ją niemal nieobecną w podręcznikach psychologii. Zdaniem cytowanego przez Wulffa (ibidem, s. 32, przyp. 1) D. T. Campbella, „chęć przeciwstawienia się ortodoksji kulturowej jest warunkiem wstępnym naukowego podejścia badaczy w naukach społecznych”, co prowadzi nie tylko do lekceważenia wagi religijności w życiu człowieka, ale nawet do antypatii i antyreligijnych uprzedzeń. Klasycznym (i zwalczanym z godnym lepszej sprawy zapalem) wrogiem religii był, według Wulffa, np. wybitny behawiorysta B.F. Skinner.

<sup>5</sup> Krótki okres po II wojnie światowej, przed całkowitym przejściem kontroli przez władze stalinowskie, nie był istotny, chociaż ukazało się kilka studiów i artykułów, napisanych i wydanych w środowisku Kościoła katolickiego (por. J. Pastuszka, *Psychologiczne źródła niewiary. Wykłady i przemówienia*, Lublin 1946; P. Siwek, *Religijne zwątpienie, „Myśli Katolickie (Dachau)”* 1946, 2; P. Chojnacki, *Poradnictwo psychologiczne na usługach duszpasterstwa*, Poznań 1947). Pomimo wielu konfliktów z władzami państwowymi – mimo ograniczeń co do ilości wydań i liczby egzemplarzy – będący psychologami badacze katolicy (w większości

niemożliwe. Poczynając od wczesnych lat 50. można jednak zaobserwować, jak psychologia religii mogła przetrwać w nominalnie ateistycznym, zaś praktycznie silnie religijnym kraju „za żelazną kurtyną”. Cenzura i uniformizm ideologiczny nie były tu jedynym problemem ani w tym czasie, ani później. Po pierwsze, cała polska psychologia musiała przewycięzać braki narosłe w okresie niemożności jej uprawiania, utraty odpowiedniej kadry i infrastruktury. Po drugie, nawet w warunkach powojennego marnotrawstwa gospodarczego, zawsze bardzo skromne środki na naukę „musiały – przynajmniej teoretycznie – służyć pewnym praktycznym celom. W rezultacie, psychologia religii w Polsce przetrwała, lecz bardziej dzięki temu, że stanowiła ona bardziej pasję niż podstawę zawodowej kariery. Wydaje się, że nie dotyczy to w całości psychologów katolickich: swe badania dla celów duszpasterstwa, poradnictwa i praktyki pastoralnej prowadzą oni zgodnie ze swym zawodowym powołaniem.

## 2.1. KONIEC EPOKI „ZIMNEJ WOJNY”

Ten punkt zwrotny trudno umieścić w czasie. W sensie politycznym można tu wspomnieć ogłoszenie „odprężenia” między Wschodem i Zachodem na początku lat 70.<sup>6</sup> Uruchomienie kredytów dla Polski przez banki zachodnie było zapewne jedną z przyczyn powstania dużego programu badawczego rozpoczętego w Polsce w r. 1975<sup>7</sup>. Data ta oznacza też powstanie Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, a wraz z nim ośrodka badań w zakresie psychologii religii, zwane-

---

księża) wydawali swe prace przez cały powojenny okres. Prace te były głównie poświęcone celom praktycznym, takim jak nauczanie religii i duszpasterstwo (np. Chojnacki, op. cit.; J. Majkowski, *Psychologia przeżyć mistycznych*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1949-1950, s. 72-185; J. Majkowski, *Spór o psychologię religii*, „Przegląd Powszechny” 1951, 1, s. 35-47.

<sup>6</sup> Jednakże nawet w latach 60., głównie w religioznawczej serii „R”, ukazało się kilka ważnych klasycznych prac zaliczanych do psychologii religii. Najbardziej podstawową z nich są wznowione po wojnie *Doświadczenia religijne* W. Jamesa (Warszawa 1958). Z literatury polskiej ważne było pierwsze polskie wydanie *Wiary oświeconych* W. Wiwickiego (Warszawa 1959, wyd. 1. w języku francuskim: *La foi des eclaires*, Paris 1939). Wydane zostały też, poświęcone zagadnieniom religii, wybrane teksty E. Fromma (*Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966), Z. Freuda (*Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967) i C.G. Junga (*Psychologia a religia*, Warszawa 1970). Prace te – choć głównie psychoanalityczne – umożliwiły przynajmniej wstępną orientację co do przedmiotu psychologii religii. Dla polskiego czytelnika przekłady tych prac były ważne także ze względu na sytuację niemal całkowitej izolacji od publikacji zachodnich. W latach późniejszych wydano jeszcze kilka klasycznych prac, np. *Jednostka i jej religia* G.W. Allporta, (w: G.W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988), lecz wiele innych czeka jeszcze na szczęśliwą gwiazdę. Obecnie, zwykle z powodów ekonomicznych, brak dostępu do publikacji zagranicznych jest nadal poważnym utrudnieniem dla badaczy. Sytuację ratują tylko okazjonalne pobyty za granicą i przyjacielskie kontakty z psychologami na Zachodzie.

<sup>7</sup> H. Grzymała-Moszczyńska, *The Psychology...*, op. cit., s. 245.

go obecnie Zakładem Psychologii i Socjologii Religii (czyli jednocześnie ośrodka dynamicznie się rozwijających badań socjologicznych)<sup>8</sup>. Psychologowie w Instytucie Religioznawstwa podjęli dwa rodzaje działań: realizację szerokich projektów badawczych i rozwijanie programów nauczania psychologii religii. Pełne uniwersyteckie studia religioznawcze obejmujące wykłady i ćwiczenia z psychologii religii uruchomione zostały w r. 1980.

Uzyskanie pełnego obrazu rozwoju psychologii religii w środowisku psychologów katolickich wymagałoby dalszych studiów. Prowizorycznie można przyjąć, że w latach 70. i 80. nie nastąpiła tu jakaś znacząca przemiana. Powstawał jednak znaczący dorobek: opublikowano szereg prac empirycznych, analizowanych według coraz bardziej dojrzałego metodologicznie podejścia korelacyjnego, polegającego na zestawianiu religijności (mierzonej przygotowanymi przez siebie skalami postaw) ze standardowymi testami osobowości<sup>9</sup>.

Stan wojenny (1981-1983) stanowił ważną cezurę; prowadzenie badań nad tak drażliwą kwestią jak religijność było w tych warunkach z pewnością niełatwe. Jednak czasami ważniejsza jest odpowiednia społeczna atmosfera i szacunek, którego w tym okresie, jak i w całej dekadzie lat 80. nie brakowało w stosunku do Kościoła katolickiego i osób z nim związanych. Wykonano wówczas sporo prac empirycznych i teoretycznych<sup>10</sup>. Pojawiły się też podręczniki<sup>11</sup>.

We wspomnianych latach źródła i możliwości uzyskania środków na badania świeckich psychologów zatrudnionych na uniwersytetach państwowych uległy stopniowemu załamaniu. Przyczyną był kryzys ekonomiczny, który – między inny-

<sup>8</sup> Nowy instytut połączył znacznie wcześniejsze tradycje najstarszej polskiej uczelni z życzeniem władz stworzenia przeciwwagi dla katolickich badaczy religijności. W owym czasie świeckie badania religijności miały być prowadzone zgodnie z założeniami teorii marksistowskiej. Nigdy jednak nie stosowano w nich wyłącznie takich założeń. Na badania religioznawcze w znacznym stopniu wpływały zawsze różne teorie popularne na Zachodzie: psychoanaliza, behawioryzm, interakcjonizm czy psychologia humanistyczna.

<sup>9</sup> Np. Z. Chlewiński, *Postawy i osobowość. Zastosowanie sekwencyjnej analizy dyskryminacyjnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, 4, s. 46-57; W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981; S. Kuczkowski, *Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej*, [w:] B. Bejze (red.), *W kierunku Boga*, Warszawa 1983, s. 260-275; J. Bazyla, *Postawy religijne młodzieży w związku z wybranymi elementami osobowości*, Warszawa 1984.

<sup>10</sup> Z. Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987; J. Makselon, *Lęk wobec śmierci. Wybrane teorie i badania psychologiczne*, Kraków 1988; K. Popielski (red.), *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, Lublin 1987; R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.

<sup>11</sup> Z. Chlewiński (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Lublin 1989; S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1991, wyd. 2. zmienione, 1993; Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991. Data publikacji tych książek może sugerować, że zostały one napisane po r. 1989. Trzeba jednak pamiętać, że cykl wydawniczy trwa często kilka lat.

mi – spowodował przełom r. 1989. Jednak nawet w tych trudnych warunkach psychologowie spoza środowiska katolickiego opublikowali kilka prac badawczych<sup>12</sup>, podręcznik dla studentów religioznawstwa<sup>13</sup>, inny podręcznik poświęcony głównie zagadnieniom historii psychologii religii<sup>14</sup> i dwa tomy tłumaczonych tekstów<sup>15</sup>.

Podsumowując, od połowy lat 70. istnieją dwa nurty psychologii religii. Pierwszy z nich uprawiany jest w uczelniach katolickich i składa się z reprezentantów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (np. W. Prężyna, Z. Chlewiński, Z. Uchnast, J. Śliwak, M. Tatala), gdzie istnieje Katedra Psychologii Społecznej i Psychologii Religii, Uniwersytetu im. Kardynała S. Wyszyńskiego (dawniej Akademia Teologii Katolickiej) w Warszawie (R. Jaworski, J. Szymoń, a dawniej J. Bazylak i T. Ostrowska) oraz dwóch uczelni wyższych w Krakowie: Papieskiej Akademii Teologicznej i Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”, dawniej Kolegium Teologiczne Jezuitów (J. Makselon, W. Chaim i zmarły niedawno S. Kuczowski). Są też pojedynczy badacze w innych uczelniach (np. K. Franczak, Salezjański Instytut Wychowania Chrześcijańskiego). Drugi nurt reprezentuje Zakład Psychologii i Socjologii Religii IR UJ (H. Grzymała-Moszczyńska, P. Socha). Mniej lub bardziej systematycznie współpracują z nim badacze z innych instytutów UJ (L. Miś) i Akademii Pedagogicznej w Krakowie (J. Szmyd), Uniwersytetu Warszawskiego (T. Doktor) oraz – do niedawna – Uniwersytetu Gdańskiego (T. Małdrzycki). Oba nurty istnieją w zasadzie niezależnie; wydaje się, że – mimo kilku spotkań, takich jak Ogólnopolskie Sympozjum Psychologii Religii – brak szerszej platformy ich integracji, takiej jaką jest dla socjologów Sekcja Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

## 2.2. PSYCHOLOGIA RELIGII PO R. 1989

Entuzjazm towarzyszący zwycięstwu opozycji nad monopolistyczną władzą, a przede wszystkim zniesienie cenzury, wolność uprawiania nauki itd., powinny były umożliwić po upadku PRL podjęcie bardziej intensywnych badań, włącznie z psychologią religii. Wkrótce okazało się jednak, że ani wolność słowa, ani szybki rozwój ilościowy wydawnictw nie wystarcza. Wydaje się, że utrwalony w przeszło-

---

<sup>12</sup> H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Psychologia religii*, op. cit.; J. Szmyd, T. Małdrzycki, *Z badań nad światopoglądem i postawami wobec religii młodzieży akademickiej*, UJ, Kraków 1984; P. Socha, *Religijność jako źródło różnicowania osobowości pod względem autonomii*, Warszawa 1988; J. Tatarowicz, *Religijność młodzieży a jej sens życia i praca nad sobą*, Warszawa 1988.

<sup>13</sup> H. Domagała, H. Grzymała-Moszczyńska, P. Socha, *Psychologia religii*, Kraków 1984.

<sup>14</sup> J. Szmyd, *Psychologia religii. Zarys historii psychologii religii i bibliografia do roku 1980*, Kraków 1982.

<sup>15</sup> H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Psychologia religii*, op. cit., cz. II, Kraków 1985.

ści dystans między „psychologią katolicką” a „psychologią świecką” pozostał, tak jak i ekonomiczne bariery prowadzenia badań. Można odnieść też wrażenie, że po r. 1989 aktywność katolickich psychologów religii pod względem liczby publikacji jest nawet mniejsza. Nadal skromne jest też ich zainteresowanie uczestnictwem w konferencjach międzynarodowych, przynajmniej tych organizowanych przez reprezentatywne stowarzyszenia międzynarodowe, psychologiczne i religioznawcze. Przykładem nowszych studiów – lecz tylko częściowo poświęconych zagadnieniu religijności – jest praca Z. Chlewińskiego<sup>16</sup>. Co ciekawe, kilka prac mniej lub bardziej otwarcie wykorzystujących podejście „psychologia dla religii”, napisali także psychologowie „nie-duchowni”, do tej pory nie zajmujący się psychologią religii<sup>17</sup>. Trudno odrzucić przypuszczenie, że niektórzy psychologowie katolicy odeszli od zagadnień psychologii religii do innych dziedzin psychologii. Ks. Z. Chlewiński działał zresztą zawsze głównie na polu psychologii osobowości i metodologii badań psychologicznych, ks. Z. Uchnast jest zainteresowany bardziej psychologią humanistyczną, a K. Ostrowska przeszła do pracy w Centrum Metodycznym Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN. Pojawili się natomiast zajmujący się co najmniej dodatkowo psychologią religii katolicy psychologowie młodszej generacji, tacy jak J. Śliwak czy ks. J. Szymoła.

W r. 1989 miało miejsce w Krakowie jeszcze jedno ważne wydarzenie: kilku religioznawców założyło małe wydawnictwo naukowe w celu bardziej efektywnego wykorzystania środków na badania (tzw. granty). Zakład Wydawniczy „Nomos” opublikował kilka prac z psychologii religii<sup>18</sup>, wydaje też „Kwartalnik Religioznawczy Nomos”, naukowe czasopismo poświęcone zagadnieniom religioznawstwa, w którym pojawiają się również artykuły i przekłady z psychologii religii<sup>19</sup>. Równie ważnym faktem dla psychologii religii, szczególnie na przyszłość, jest stan dydaktyki psychologii religii<sup>20</sup>. Obecnie psychologia religii stanowi równoprawny blok

<sup>16</sup> Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.

<sup>17</sup> J. Kozielecki, *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa 1991; A. Gałdowa, *Drogi i bezdroża psychologii religii*, „Znak” 1994, 465(2), s. 30-43.

<sup>18</sup> T. Doktor, *Ruchy kultowe w Polsce. Psychologiczna charakterystyka uczestników nowych ruchów religijnych*, Kraków 1991; H. Grzymała-Moszczyńska, *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991b.

<sup>19</sup> Czasopisma publikujące prace z psychologii religii w Polsce to: „Przegląd Religioznawczy” (dawniej „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”), *Zeszyty Naukowe UJ*, „Studia Religioznawcze”, „Kwartalnik Religioznawczy Nomos”, zaś z czasopism katolickich: „Zeszyty Naukowe KUL”, „Roczniki Filozoficzne”, „Ateneum Kapłańskie”, „Collectanea Theologica”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Homo Dei”, „Znak” (poza „Zeszytami Naukowymi KUL” problematyka psychologii religii gości oczywiście na łamach większości tych pism jedynie z rzadka).

<sup>20</sup> Chociaż nadal brakuje aktualnej literatury, ułatwiającej studiowanie, pod red. naukową P. Sochy wydany został aktualny i najbardziej wszechstronny podręcznik psychologii religii D.M. Wulffa (op. cit.). Ukazały się też wznowienia tekstów klasycznych, a *Doświadczenia religijne* W. Jamesa zostaną wkrótce (po prawie półwieczu!) wznowione w Zakładzie Wydawniczym „Nomos”.

programowy studiów w Instytucie Religioznawstwa UJ, obejmując (na studiach dziennych, gdzie obowiązuje system wyboru kursów) kurs podstawowy (tzw. prerekwizyt) i 7 kursów do wyboru, łącznie 360 godzin (studentów obowiązuje zaliczenie kursów z bloku „Psychologia religii” za 12 punktów, czyli około 180 godzin)<sup>21</sup>. Porównywalnego pod względem ilości godzin i szerokości tematycznej programu nie ma w polskich uczelniach katolickich. Psychologia religii jest po prostu obowiązkowym przedmiotem pomocniczym, tak dla studentów psychologii (KUL), jak teologii czy w seminariach duchownych.

### 3. POKONYWANIE WYZWAŃ

Jak już wspomniano, trzy zasadnicze wyzwania dla psychologii religii utrudniały lub utrudniają jej rozwój w Polsce. Są to: pozytywistyczna postawa psychologów, często w nie do końca uświadomiany sposób zniechęcająca ich do podejmowania „podejrzanej” problematyki religijności, brak woli przełamania wzajemnej nieufności między psychologami z dwu odrębnych teoretycznie nurtów psychologii religii, oraz trudności związane z ustrojową transformacją i brakiem środków na prowadzenie naukowej i dydaktycznej działalności.

#### 3.1. POZYTYWISTYCZNA POSTAWA NAUKOWA PSYCHOLOGÓW

Przez długi czas psychologia była utożsamiana ze świeckimi metodami i przedmiotem badań. Poczynając od późnych lat 50., przez wiele lat polska psychologia wykorzystywała głównie behawiorystyczne podejście badawcze psychologii zachodniej, oraz pawłowowskie podejście neurofizjologiczne i marksistowskie podejście psychologii radzieckiej. Taka pozytywistyczna postawa psychologów akademickich podobna była do postawy typowej dla psychologów za granicą<sup>22</sup>. Odnosi się to również do psychologów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ich badania w latach 60. i 70. stanowią przykłady sprawności psychometrycznej<sup>23</sup>. Naukowym paradygmatem tych badań było najczęściej korelacyjne porównanie między wybranymi miarami postawy wobec religii a jednym lub kilkoma standardowymi testami osobowości. Ponadto, psychologowie katolicy kontynuowali swe badania w zakresie nauczania religii<sup>24</sup> i opieki pastoralnej<sup>25</sup>. Lata 80. przyniosły kilka studiów nad psychologicznymi funkcjami religii: teoretycznych<sup>26</sup> lub empirycznych<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup> Por. A. Szyjewski, op. cit.

<sup>22</sup> Por. D.M. Wulff, op. cit., s. 32-33.

<sup>23</sup> Np. W. Prężyna, *Skala postaw religijnych*, „Roczniki Filozoficzne” 1968, 4, s. 75-80; Z. Chlewiński, *Postawy i osobowość. Zastosowanie sekwencyjnej analizy dyskryminacyjnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, 4, s. 46-57.

<sup>24</sup> Np. S. Pruś, *Wpływ Kościoła na postawy religijne młodzieży*, „Collectanea Theologica” 1964, 1-4, s. 704-710; Z. Uchnast, *Psychologiczne aspekty dojrzałości religijnej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1975, 3, s. 147-161; R. Pomianowski, *Z badań nad psychologicz-*

Badacze świeccy zajmowali się nie tylko badaniami osobowościowych uwarunkowań indywidualnej religijności<sup>28</sup> i światopoglądu<sup>29</sup>, lecz także socjologicznym opisem postaw wobec religii i światopoglądowych w kategoriach przekonań i ich powiązań z pochodzeniem społecznym, przynależnością grupową, aktywnością społeczną i innymi zmiennymi tego typu<sup>30</sup>. Kryzys pozytywistycznego podejścia, poprzedzający tak obecnie modne tendencje postmodernistyczne w nauce, znalazł odbicie także w publikacjach z psychologii religii, głównie w polskich wydaniach niektórych prac amerykańskich<sup>31</sup>. Jest nadzieja, że polscy psychologowie religii podejmą bardziej zróżnicowane formy badań oraz że nie pojawią się kolejne bariery wzrostu popularności problematyki religijności w psychologii. Także współpraca międzynarodowa, szczególnie po międzynarodowym spotkaniu psychologów religii w Mogilanach koło Krakowa, 9-12 grudnia 1990 r.<sup>32</sup>, przyczynia się do pełnej teoretycznej otwartości polskich psychologów zajmujących się zagadnieniami religijności.

### 3.2. NIECHĘĆ PRZEŁAMANIA BRAKU ZAUFANIA W KONTAKTACH NAUKOWYCH

W czasie dominacji promujących ateizm władz, raczej paradoksalnie rosła religijna tożsamość Polaków oraz umacniała się pozycja Kościoła katolickiego. Także

---

*nymi aspektami przynależności religijnej młodzieży z ośrodków duszpasterstwa akademickiego*, „Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne” 1978, t. 1, s. 107-137.

<sup>25</sup> M. Niewiadomski, *Cechy osobowości skrupulatów*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, 15(4), s. 71-94; S. Kuczkowski, *Psychoterapia patologicznego poczucia winy*, „Collectanea Theologica” 1974, 44(4), s. 55-63.

<sup>26</sup> Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982; ibidem, Z. Chlewiński, *Rola religii w funkcjonowaniu osobowości*, s. 61-76; idem, *Religijność a osobowość człowieka*, [w:] H. Zimoń SVD (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2000, s. 89-128.

<sup>27</sup> Np. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981; R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.

<sup>28</sup> J. Rembowski, *Postawy młodzieży studiującej wobec religii*, „Przegląd Psychologiczny” 1967, 13, s. 102-122.

<sup>29</sup> A. Zych, *Światopogląd współczesnej młodzieży akademickiej*, Warszawa 1983.

<sup>30</sup> Np. H. Domagała, H. Grzymała-Moszczyńska, *Postawy wobec religii a niektóre sposoby i warunki społecznego funkcjonowania młodzieży*, *Zeszyty Naukowe UJ*, „Studia Religio-logicala” 1979, 4, s. 37-82; J. Tatarowicz, op. cit.

<sup>31</sup> Np. G.W. Allport, op. cit., Warszawa 1988. (Polskie wydanie dwu prac Allporta: *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New Haven, CT, 1955 oraz *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, New York, 1950); K. Jankowski (red.), *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa 1990.

<sup>32</sup> Plonem tego spotkania, na którym pojawili się wybitni badacze zagraniczni (np. B. Beit-Hallahmi, H.N. Malony, J. Corveleyn, K. I. Pargament), jest praca zbiorowa: H. Grzymała-Moszczyńska, B. Beit-Hallahmi (eds.), *Religion, Psychopathology and Coping*, Amsterdam-Atlanta, GA, 1996.



i to wpłynęło na rozwój niezależnej psychologii religii w Polsce. Chociaż, według założeń władz PRL<sup>33</sup>, Instytut Religioznawstwa UJ, jak wiele innych naukowych placówek w rodzaju instytutów socjologii czy filozofii, miał wspierać uprawianą na siłę i całkowicie nieefektywną politykę laicyzacji, trudno byłoby w raportach z badań psychologicznych koordynowanych przez ten instytut znaleźć dowody podporządkowania się takim życzeniom. Przeciwnie, władze często utrudniały prowadzenie badań czy ich publikację, obcinając środki finansowe lub negatywnie opiniując dalsze wnioski.

Choć w coraz mniejszym stopniu, „grzech pierworodny” Instytutu Religioznawstwa jest zapewne nadal przyczyną braku ściślejszej współpracy psychologów religii o różnych orientacjach teoretyczno-światopoglądowych<sup>34</sup>. Może to wynikać z częstego przekonania zbliżonych do Kościoła psychologów, że zagadnienia religii mogą być analizowane tylko z perspektywy wewnętrznego doświadczenia poznającego podmiotu<sup>35</sup>. Oznacza to, że badania religijności katolickiej (a takie w większości populacje osób są badane w Polsce) mogą prowadzić wyłącznie psychologowie religijni, którzy – jak się twierdzi – sami doświadczyli Boga. Ze strony psychologów świeckich istnieje z kolei wyraźna nieufność wyrażająca się w określaniu badaczy

---

<sup>33</sup> Bez zgody których Instytut Religioznawstwa UJ nie mógłby powstać, podobnie jak każda inna placówka naukowa w zakresie nauk społecznych.

<sup>34</sup> Odbyły się już trzy sympozja poświęcone badaniom nad religijnością na forum Zjazdu Naukowego Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Spośród szeregu profesorów ze środowiska katolickiego, zaproszonych przez piszącego te słowa, tylko jeden duchowny badacz z KUL uczestniczył w pierwszym z nich, w Łodzi w r. 1990. Z kolei tylko dwie osoby świeckie, zaś cztery duchowne, przedstawiły referaty na podobnym sympozjum, zorganizowanym przez ks. prof. W. Prężynę na zjeździe PTP w Opolu w r. 1993. Sympozjum poświęcone religijności na zjeździe PTP w Gdańsku w r. 1996 również nie było zbyt reprezentatywne, choć w ocenie autora tego artykułu (i organizatora), prezentacje miały zróżnicowany pod względem zajmowanej pozycji teoretycznej i pobudzający do dyskusji charakter. Większym zainteresowaniem psychologów o orientacji katolickiej cieszyło się sympozjum zorganizowane przez Stowarzyszenie Psychologów Chrześcijańskich, poświęcone bardziej praktycznym, terapeutycznym zagadnieniom związanym z religijnością. Ostatnie z sympozjów na zjazdach PTP, w r. 1999 w Warszawie, składem osobowym i tematycznym także nie odbiegało od zorganizowanego w Opolu (organizatorem był ponownie ks. prof. W. Prężyna). Nieco lepiej wyglądały „proporcje sił” na II Ogólnopolskiej Konferencji Psychologii Religii w Warszawie w r. 1998. Ich plonem jest praca zbiorowa pod red. T. Doktora i K. Franczaka, *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, Salezjański Inst. Wych. Chrześcijańskiego, Warszawa 2000.

<sup>35</sup> Według A. Gałdowej, psychologia religii w tym samym sensie co psychologia jako taka nie jest możliwa, ponieważ „wiara zawarta w doświadczeniu religijnym, fundująca je, dotyczy nie tego, co jest, lecz tego, co radykalnie odróżnia to doświadczenie od wszystkich innych, stanowiących przedmiot zainteresowań – mogących być przedmiotem zainteresowań – psychologii” (op. cit., s. 34).

katolickich „konfesyjnymi”, co – czasem bez świadomej intencji – sugeruje ograniczoność ich podejścia badawczego<sup>36</sup>.

Podsumowując, trzeba przyjąć iż w polskiej psychologii religii istnieją i będą istnieć rozbieżności o zarówno teoretycznej, jak i pragmatycznej naturze. Wprawdzie dzieje się to coraz częściej, ale nadal zbyt rzadko psychologowie religii uprawiają badania z pozycji neutralnych światopoglądowo, co byłoby ideałem (a jak wiadomo naturą ideału jest to, że można się do niego najwyżej zbliżyć). W tej sytuacji można jedynie apelować o wzajemną tolerancję. Coraz ważniejsze stają się natomiast różnice o charakterze pragmatycznym. Dla psychologów o orientacji katolickiej psychologia religii wydaje się przede wszystkim dziedziną stosowaną przydatną w pracy duszpastersko-pastoralnej. Dla psychologów świeckich (niekoniecznie niereligijnych) główne cele mają charakter poznawczy i wyjaśniający, a psychologia religii jest autonomiczną dziedziną równie autonomicznych nauk podstawowych – psychologii i religioznawstwa. Być może wyjaśnia to brak aktywności psychologów „duszpastersko-pastoralnych” w międzynarodowym życiu naukowym, a większą aktywność w trakcie spotkań krajowych, szczególnie w gronie Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. Uświadomienie sobie tej podstawowej różnicy celów powinno także zwiększyć zakres wzajemnej tolerancji.

### 3.3. TRUDNOŚCI ŻYCIA CODZIENNEGO I KRYZYS EKONOMICZNY

Środki finansowe na badania oraz materialny status naukowców zdają się nie pozwalać na rozwój bardziej systematycznych i perspektywicznych projektów badawczych. Dla rządu (ściślej: Komitetu Badań Naukowych) i Kościoła psychologia – a może bardziej socjologia – religii była dawniej albo rzeczą niewartą uwagi, albo przedmiotem zainteresowania dla tych, którzy angażują się „za” lub „przeciw” i potrzebują „naukowego wsparcia”. Dziś rząd nie jest już zainteresowany taką nauką – można by powiedzieć „na szczęście”, gdyby nie to, że wydaje się nie być zainteresowany żadną. Tym bardziej więc brak środków nawet na takie cele, jak gromadzenie w bibliotekach uniwersyteckich książek i czasopism (szczególnie zagranicznych) z tak ekskluzywnych dziedzin.

Większość polskich naukowców zmuszona jest podejmować dodatkowe zatrudnienie, czasami bez żadnego związku z ich uniwersytecką specjalizacją naukową czy dydaktyczną, po prostu dla utrzymania podstawowego standardu życia własnej rodziny. Z drugiej strony, podnoszony jest poziom wymaganych osiągnięć i kwalifikacji na stanowiskach uniwersyteckich – oczywiście słusznie, lecz pod warunkiem że ocena według takich kryteriów jest niezależna i nie chodzi tu tylko o względy pragmatyczne. Wysokim kryteriom oceny i awansu nie towarzyszy zaś odpowiedni wzrost funduszy na badania, na zakup literatury i czasopism, a nawet podstawowego wyposażenia biurowego. Wszystko to – co najdziwniejsze – nie zniechęciło, lecz

<sup>36</sup> Por. opinie J. Szmyda, op. cit., s. 62-63 i H. Grzymały-Moszczyńskiej, op. cit., 1991b.

skłoniło do desperackich niekiedy prób poszukiwania ratunku. Często znajdował się on na zewnątrz: w postaci rosnącej liczby wykorzystanych ofert stypendialnych, w publikowaniu za granicą i utrzymywaniu przyjacielskich kontaktów z psychologami z krajów najzamożniejszych, służącymi nieocenioną pomocą.

#### 4. PERSPEKTYWY PRZYSZŁOŚCI

Powyższe uwagi na temat współczesnej psychologii religii w Polsce reprezentują prawdopodobnie jedynie punkt widzenia autora „świeckiego”. Co zrozumiałe, punkt widzenia psychologa ze środowiska służącego Kościołowi katolickiemu będzie zapewne inny. Dlatego nie zostały tu sformułowane jakieś ostateczne wnioski, lecz jedynie – poparte faktami – słowa nadziei na lepszą przyszłość zintegrowanych wysiłków badawczych na polu psychologii religii<sup>37</sup>. Badania te powinny unikać zbędnych założeń, zaś tworzyć niezbędne przesłanki dla bardziej wszechstronnej i międzykulturowej analizy materiałów empirycznych. H. Grzymała-Moszczyńska realizuje programy badań nad kulturową adaptacją uchodźców do Polski, pochodzących z różnych krajów i będących wyznawcami różnych religii<sup>38</sup>. Konieczne są także badania nad pluralizmem religijnym, który w Polsce staje się codziennością<sup>39</sup>. Jak wskazują niektóre próby definiowania religijności w socjologii religii<sup>40</sup> i społecznej psychologii religii<sup>41</sup>, pole badań psychologii religii nie może ograniczać się do wąsko pojętej religijności doktrynalnej. Dlatego należy szukać pojęć uniwersalnych, mieszczących w sobie różne obiekty wiary<sup>42</sup> czy „ostatecznej troski”<sup>43</sup>. Takim pojęciem może być „duchowość”<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> Autor ma nadzieję, że cel ten będzie częściowo realizowany w będącym w druku zeszycie „Kwartalnika Religioznawczego Nomos” (2001, nr 30), poświęconym psychologii religii, pod red. Pawła M. Sochy. Autorzy artykułów wywodzą się z różnorodnych środowisk.

<sup>38</sup> Por. H. Grzymała-Moszczyńska, E. Nowicka, *Goście i gospodarze: Problem adaptacji kulturowej w obozach dla uchodźców oraz otaczających je społecznościach lokalnych*, Kraków 1998.

<sup>39</sup> T. Doktor, 1991, op. cit. Także i w tej mierze zarysował się charakterystyczny podział na dwa stanowiska: pierwsze (a Czytelnik może zgadnąć, kto je reprezentuje), podkreśla konieczność niezaangażowanej diagnozy (zresztą nie tylko psychologicznej) zjawisk określanych często jako nowe ruchy religijne (por. E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997), drugie postuluje – często w alarmistycznym tonie – poszukiwanie odpowiedzi odnośnie przyczyn zagrożeń społecznych i indywidualnych ze strony tzw. sekt.

<sup>40</sup> J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York 1970.

<sup>41</sup> C. D. Batson, W. L. Ventis, *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*, New York-Oxford 1982.

<sup>42</sup> J. W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco 1981.

<sup>43</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987. Wyd. oryg.: *Dynamics of Faith*, New York 1957.

<sup>44</sup> P. Socha, *Duchowość: zarys koncepcji dla psychologii religii*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, 1(175), s. 187-199a; por. też idem (red.), *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków 2000; ibidem, P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia*, s. 15-44.

Chociaż nie można mówić o szerokim zainteresowaniu problematyką psychologii religii wśród polskich psychologów, jest ona rozwijana. W pewnym sensie można powiedzieć, że polska psychologia religii istnieje dlatego, że jej uprawianie jest zagrożone. Mimo że istnieje wiele błędnych wyobrażeń na temat intencji prowadzenia badań nad religijnością przez konkretnych psychologów, rośnie nadzieja na przyszłą integrację zróżnicowanego z natury rzeczy środowiska. Chociaż istnieje wiele barier ekonomicznych prowadzenia badań i międzynarodowej wymiany naukowej, to jednak niektóre osoby radzą sobie w tym względzie dość skutecznie, „omijając państwo” – otrzymując z zewnątrz środki na badania, publikując w międzynarodowych wydawnictwach, pełniąc funkcje w radach międzynarodowych organizacji naukowych, czy uczestnicząc w międzynarodowych konferencjach. Na przykład w 6. Sympozjum Europejskich Psychologów Religii w Lund w Szwecji, w r. 1994, wzięło udział osiem osób z Polski – prawie wyłącznie psychologów z UJ, UW i UG (w kolejnych konferencjach Europejskich Psychologów Religii, w Barcelonie i Sigtunie, brali udział wyłącznie psychologowie z UJ). H. Grzymała-Moszczyńska reprezentuje Polskę w radach naukowych czasopism zagranicznych (np. „The International Journal for the Psychology of Religion”) i organach naukowych organizacji międzynarodowych, takich jak Society for the Scientific Study of Religion czy International Association for the History of Religions. Psychologowie z UJ i UW biorą regularnie udział w konferencjach tych organizacji<sup>45</sup>.

Być może trudno tak określić sytuację psychologów w środowisku bliskim Kościołowi katolickiemu, natomiast wiele wspomnianych wyżej działań psychologów świeckich podjęto po części dlatego, że osoby je podejmujące są z rezerwą obserwowane przez niektórych psychologów katolickich, że osoby te ciągle nie są pewne swej pozycji na uniwersytecie, a przede wszystkim – ponieważ zainteresowania naukowe tych osób są zbyt dla nich ważne, aby zaniechać możliwości ich kultywowania.

---

<sup>45</sup> Nie polega to tylko na wyjazdach zagranicznych. W r. 2000, w dniach 1-5 maja, w Krakowie odbyła się także – świadcząca o uznaniu dla ośrodka krakowskiego – specjalna konferencja IAHR, z udziałem władz naczelnych tej organizacji, w trakcie której psychologowie religii o orientacji świeckiej także odegrali istotną rolę.