

EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA

Główne stanowiska w psychologii religii – wprowadzenie

Celem artykułu jest syntetyczne ujęcie przedmiotu i obszarów zainteresowań psychologii religii (tradycja i współczesność). Autorka omawia trzy zagadnienia: akademicki status psychologii religii, jako subdyscypliny psychologii ogólnej, najważniejsze koncepcje psychologii religii (psychoanalityczną, behawiorystyczną, humanistyczną, historyczną i kognitywistyczną) i psychologiczne ujęcie źródeł religijności.

Psychologia religii jest subdyscypliną psychologii ogólnej, zajmującą się analizą indywidualnej religijności, podmiotową stroną przeżywania *sacrum*. Fenomen religijności eksplikowany jest poprzez teorie genetyczne (psychologia rozwojowa i ewolucyjna, czyli ujęcie ontogenetyczne i filogenetyczne) i funkcjonalne (rola religii w życiu jednostki). Wśród funkcji religii w życiu jednostki najczęściej wymienia się nadanie głębszego sensu egzystencji, wzmocnienie poczucia bezpieczeństwa, łagodzenie lęków, tworzenie więzi wspólnotowych. W behawioryzmie jednostka stanowi bierny obiekt oddziaływań środowiska zewnętrznego, w koncepcji psychoanalitycznej człowiekiem kierują wewnętrzne siły dynamiczne, jest on determinowany poprzez popędy, czasem sprzeczne dążenia. Można tu mówić o „klinicznym portrecie jednostki”. Koncepcja kognitywistyczna przyznaje więcej autonomii jednostce, która w sposób twórczy przetwarza informacje, zdobywa wiedzę, samodzielnie dochodzi do pewnych wniosków egzystencjalnych. W wersji ateistycznej religijność tłumaczy naturalnymi procesami umysłowymi, bez odniesień wertykalnych. Koncepcja humanistyczna uwzględnia dążenie człowieka do samorozwoju, zakłada istnienie progresywnych tendencji w zakresie rozwoju duchowego, emocjonalnego, fizycznego i umysłowego. Zaznaczyć wypada, że ujęcia psychologiczne nie rozstrzygają problemów ontologicznych, ich autorzy powinni unikać pytań o realne istnienie przedmiotu relacji religijnej. W centrum ich zainteresowania powinien pozostać człowiek, jego psychiczne potrzeby i przeżycia. W ich świetle rozpatrywany jest problem religijności jednostki. W praktyce wielu teoretyków-psychologów wkraczało na teren metafizyki, wydając nieuprawnione sądy dotyczące istnienia bądź nieistnienia Boga. G. W. Allport pisał, że psychologia religii nie jest w stanie w pełni wyjaśnić złożonego fenomenu religijności. Uwzględnienie filozoficznej i teologicznej perspektywy daje szansę uzyskania pogłębionego obrazu – nieredukcyjnego.

Słowa kluczowe: psychologia, religia, psychologia religii.

„Trzeba sobie wyraźnie powiedzieć, że psychologia jest zupełnie bezradna wobec ostatecznych problemów filozofii i teologii”.

G.W. Allport

PRZEDMIOT PSYCHOLOGII RELIGII

Psychologia religii jest subdyscypliną psychologii ogólnej, zajmującą się analizą indywidualnej religijności, „podmiotową stroną przeżywania *sacrum*”.¹ Bywa

¹ J. Szymoła, *Psychologia religii*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 327.

traktowana jako dział psychologii stosowanej, bądź religioznawstwa. „W pierwszym przypadku – stwierdza J. Szymoń – przedmiotem badań są osobowościowe uwarunkowania religijności, procesy odchodzenia od religii i religijnego nawrócenia oraz wpływ doktryny, kultu i organizacji religijnej na sposób poznawczego, emocjonalnego i działaniowego funkcjonowania człowieka. Obszar zainteresowań religioznawcy koncentruje się na funkcji religii, motywacji religijnej, związkach religijności ze zdrowiem psychicznym oraz procesach psychofizjologicznych, towarzyszących takim stanom świadomości, jak ekstaza, trans czy przeżycie mistyczne. Obejmuje także wyjaśnianie genezy religijności, które przedstawia się w ramach teorii antyredukcyjnych i redukcyjnych. Podejście antyredukcyjne uznaje religijność za zjawisko autonomiczne, niewyprowadzalne z bardziej pierwotnych źródeł podmiotowych i będące konsekwencją praobjawienia, czy stanowiące wręcz pierwotną intencjonalność. W teoriach redukcyjnych religijność jest traktowana jako zjawisko wtórne, będące wytworem życia społecznego, szeroko rozumianej potrzeby zachowania gatunku, czy stanowiące konkretyzację niereligijnych procesów indywidualnych albo grupowych”². Fenomen religijności eksplikowany jest przez teorie genetyczne (psychologia rozwojowa i ewolucyjna, czyli ujęcie ontogenetyczne i filogenetyczne) i funkcjonalne (rola religii w życiu jednostki). Wśród funkcji religii w życiu jednostki najczęściej wymienia się nadanie głębszego sensu egzystencji, wzmocnienie poczucia bezpieczeństwa, łagodzenie lęków, tworzenie więzi wspólnotowych.

Nie jest moim zamiarem systematyczne przedstawienie teoretycznych i empirycznych dokonań psychologii religii (w aspekcie historycznym). Zrobił to gruntownie i ciekawie Jan Szmyd w książce *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*³. Autor prezentuje najważniejsze postaci światowej i polskiej psychologii religii, omawia zagadnienia teoretyczne i metodologiczne, główne kierunki i orientacje badawcze. Z perspektywy psychologicznej analizuje wybrane zagadnienia z pogranicza dyscypliny i innych nauk społecznych (m.in. problem sekt, psychologię cudu, religijne sanktuaria). Precyzuje także wybrane kategorie psychologii religii, takie jak religijność, doświadczenie religijne, postawy wobec religii, konwersje, etc. Ważną pozycją z tej dziedziny jest też książka H. Grzymały-Moszczyńskiej *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*⁴. Oprócz syntetycznej prezentacji dziejów światowej i polskiej psychologii religii, autorka zarysowuje akulturacyjne modele religii, główne koncepcje teoretyczne i metody badań.

Umowną datą narodzin psychologii religii jest rok 1899 – ukazała się wtedy książka E. D. Starbucka: *Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. Jako jeden z pierwszych naukowców, zastosował on metodę

²Tamże, s. 327.

³J. Szmyd, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Oficyna Wydawnicza BRANTA, Bydgoszcz–Kraków 2002.

⁴H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

kwestionariuszową do badania problemu religijnej konwersji. Inną znaczącą pozycją jest rozprawa W. Jamesa, *The Varieties of Religious Experience* (1902)⁵, będąca analizą spektakularnych doświadczeń mistycznych znanych wizjonerów, objawienia religijnego, problemu nawrócenia. Reprezentuje ona introspekcyjno-redukcyjno-redukcyjny ujęcie religii. Za pierwszy podręcznik psychologii religii uznano *The Religious Consciousness: A Psychological Study* (1920) J. Pratta⁶. Znacząca jest też książka G. W. Allporta *The individual and His Religion. A Psychological Interpretation* (1950)⁷ – „Jest to kompendium wiedzy o psychologicznej strukturze i rozwoju religijności zdrowego psychicznie człowieka”.⁸ Autor dokonuje tu wnikliwego opisu religijności jednostki, począwszy od wczesnego dzieciństwa aż do późnej starości. Ważną kwestią w jego pracy jest ustalenie kryteriów zdrowej, rozwiniętej, dojrzałej religijności i anomicznej, infantylnej. W jego innych, późniejszych pracach (między innymi w *The Nature of Prejudice* z 1954⁹ roku oraz *Religion and Prejudice* z roku 1959¹⁰) pojawia się pierwsza – można rzec klasyczna już – typologia religijności „zewnętrznej” i „wewnętrznej”. W orientacji zewnętrznej religia nie jest wartością głęboko zinternalizowaną, jest uznawana ze względu na presję społeczną lub z innych przyczyn pozareligijnych. Religijność wewnętrzna wyklucza jedynie instrumentalne podejście do wiary – religia jest tu wartością autoteliczną, celem samym w sobie.

Inne znane postaci amerykańskiej psychologii religii to W. Clark (wprowadził m.in. typologię postaw religijnych: postawa „kapłana”, „intelektualisty” i „proroka”; zajął się problemem religijnej ekstazy i zagadnieniem wpływu środków psychodelicznych na doświadczenia mistyczne), A. Maslow (w jego ujęciu religijność może prowadzić do uaktywnienia sfery nieświadomej, do „szczytowego” doświadczenia „pełni swojego istnienia”)¹¹. Współczesna psychologia religii w Stanach Zjednoczonych reprezentowana jest głównie przez C. Batsona, W. Ventisa, B. Spilkę, D. Wulffa, R. Hooda¹².

⁵ Wyd. polskie: W. James, *Doświadczenia religijne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

⁶ J. B. Pratt, *The Religious Consciousness: A Psychological Study*, The Macmillan Co, New York 1920.

⁷ G. W. Allport, *The individual and His Religion. A Psychological Interpretation*, The Macmillan Co, New York 1950; wyd. polskie: G.W. Allport, *Osobowość i religia*, tłum. H. Bartoszewicz, A. Bartkiewicz, I. Wyrzykowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.

⁸ S. Głaz, *Zarys historii psychologii religii [w:] Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, WAM, Kraków 2006, s. 24.

⁹ G. W. Allport, *The Nature of Prejudice*, MA Perseus Books, Cambridge 1954.

¹⁰ Tenże, *Religion and Prejudice*, „The Crane Review” 1959, nr 2, s.1–10.

¹¹ S. Głaz, *Zarys historii psychologii ogólnej*, wyd. cyt., s. 25; Por. też. A. Maslow, *Religions, values, and peak-experiences*, Ohio State University Press, Columbus 1964.

¹² Najważniejsze prace amerykańskich psychologów: C. D. Batson, W.L. Ventis, *The religious experience: A social-psychological perspective*, Oxford Univ. Press, New York 1982; C. D. Batson, P. Schoenrade, W. L. Ventis, *Religion and the individual. A social-psychological perspective*, Oxford Univ. Press, New York 1993; B. Spilka, R. W. Hood, B. Hunsberger, R. Gorsuch, *The psychology of religion. An empirical approach*, Guilford Press, New York 2003;

W Europie wśród licznych psychologów, zajmujących się problematyką religii, wymienić wypada K. Girgensohna i W. Gruehna, przedstawiciele introspekcyjno-empirycznego kierunku badań. Interesowali się oni doświadczeniem religijnym (m.in. strukturą przeżycia religijnego, rolą emocjonalnego, poznawczego i wolicjonalnego czynnika w jego przebiegu). W latach 60-tych i 70-tych austriacki psychiatra, neurolog i psychiatra – V. Frankl podkreślał terapeutyczne funkcje religii, która – jak twierdził – pozwala nadać życiu głębszy sens, daje poczucie bezpieczeństwa¹³.

Polscy psychologowie religii skupieni są przede wszystkim wokół katolickich uczelni, ze świeckich ośrodków dominującą instytucją jest Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Podejmują oni zagadnienia teoretyczno-metodologiczne i szereg szczegółowych problemów (między innymi takie, jak: psychologia doświadczenia religijnego, postaw religijnych; religia a osobowość, religia a zdrowie psychiczne; religijność dzieci i młodzieży oraz osób starszych; psychologia ateizmu, niewiary religijnej i kryzysu; psychologiczne ujęcie różnych fenomenów życia religijnego, np. modlitwy, ascezy, medytacji, doświadczenia grzechu, pojednania, nawrócenia; religijność a choroba i cierpienie, znaczenie religii w życiu jednostki). Wśród polskich psychologów religii wymienić należy przynajmniej kilkanaście osób: Z. Chlewińskiego, W. Prężynę, S. Głaza, J. Szymoła, H. Grzymałę-Moszczyńską, R. Jaworskiego, Cz. Waleś, S. Kuczkowskiego, J. Króla, A. Nowaka.

W psychologii religii wykorzystuje się zarówno metody ilościowe (nomotetyczne), jak i jakościowe (idiograficzne)¹⁴. Najczęściej stosowany jest eksperyment psychologiczny, obserwacja psychologiczna, test psychologiczny (np. Skala Dogmatyzmu, Dojrzałej Wiary, Fundamentalizmu, Skala Indywidualnej Religijności), a także analiza osobistych dokumentów, kwestionariusz (np. Kwestionariusz Mistycyzmu, Orientacji Religijnej, Życia Religijnego), wywiad.

GLÓWNE KONCEPCJE PSYCHOLOGII RELIGII

D. M. Wulff, *Psychologia religii: klasyczna i współczesna*, tłum. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1999.

¹³ S. Głaz, *Zarys historii psychologii ogólnej*, wyd. cyt., s. 32. Frankl, więzień czterech hitlerowskich obozów koncentracyjnych, m.in. Oświęcimia i Dachau, pisał, iż „dążenie do sensu jest potrzebą i źródłem dynamizmu człowieka”. Na podstawie własnych obozowych obserwacji twierdził, że ludzie, którzy odnaleźli sens w religii, zachowywali się naprawdę godnie – dzielili się „ostatnim kęsem”, wspierali innych, gotowi byli do największych poświęceń, by pomóc słabszym w znoszeniu ekstremalnych warunków w traumatycznej obozowej rzeczywistości. Łatwiej było przeżyć tym, którzy myśleli o celach, jakie zrealizują w przyszłości i wierzyli – mimo wszystko – w jakąś ideę (V. E. Frankl, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, tłum. S. Zagórska, PAX, Warszawa 1962).

¹⁴ J. Król, *Metody badań psychologii religii [w:] Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, wyd. cyt., s. 50.

Z. Chlewiński wyróżnił w psychologii religii pięć podstawowych koncepcji: psychoanalityczną, behawiorystyczną, humanistyczną, historyczno–psychologiczną i kognitywistyczną¹⁵. Przedstawmy zatem charakterystykę każdej z nich.

Koncepcja psychoanalityczna

Sigmund Freud (1856–1939) i inni przedstawiciele tej koncepcji, mającej duży wpływ na rozwój nauk psychologicznych, wnikliwie analizowali problem religii. Podstawowym założeniem psychoanalizy jest przekonanie, że życiem psychicznym człowieka kierują nieuświadomione instynkty, popędy, dążenia. Problem religii również jest wyjaśniany przez pryzmat psychicznych przeżyć jednostki, szczególnie ważna jest tu relacja między ojcem a synem. We wczesnym okresie życia dziecka ojciec jest najwyższym autorytetem, dającym miłość i zapewniającym poczucie bezpieczeństwa. Z czasem okazuje się, że nie jest on doskonały, toteż człowiek tworzy ideę Boga – Ojca potężnego, onnipotentnego, wiecznego. Freud konstatuje, że Bóg jest projekcją ludzkich życzeń, kompensatą niespełnionych pragnień, niesprawdzalnym złudzeniem, wypływającym z tęsknoty i bezradności człowieka. Wiara jest psychopatologią, powrotem do okresu dzieciństwa, zagrażającym autonomii człowieka. Aby przewyciężyć infantylnizm i bierność relacji religijnej, trzeba zatem odrzucić ideę Boga¹⁶. Szeroko znane jest Freudowskie określenie religii jako „powszechnej obsesyjnej neurozy ludzkości”. Austriacki psychiatra antropomorfizuje Boga i postuluje jego negację. Jego zdaniem, religia narzuca restrykcyjną moralność prowadzącą do frustracji i nerwic – ogranicza wolność, utrudnia realizację popędów (szczególnie dotyczy to popędu seksualnego). Obok ujęcia ontogenetycznego, w psychoanalizie ważne jest też podejście filogenetyczne, wyjaśniające początki religii we wczesnej fazie rozwoju ludzkości. Freud odwołuje się mitem o zabiciu praojca w hordzie pierwotnej (łączy się z tym faktem poczucie winy) i zarazem do kompleksu Edypa, z którego wyprowadza dwa podstawowe religijne zakazy (zakaz morderstwa i kazirodztwa). Ludzkość potrzebowała religii, aby zyskać siłę w walce z nieujarzmionymi siłami natury, aby radzić sobie z trudnościami życia. „Byłoby naprawdę miło, gdyby istniał Bóg, który byłby zarówno stwórcą świata, jak i dobroczynną opatrnością”¹⁷ – pisał Freud, jednak nie wierzył, aby ta hipoteza była prawdziwa.

Carl Gustav Jung (1875–1961), współpracownik Freuda, wprowadził do psychologii pojęcie archetypów, symboli stanowiących treść nieświadomości zbiorowej, będących wytworem najwcześniejszych doświadczeń ludzkości. Archetypy – pierwowzory ludzkich wierzeń, uniwersalne wzory myślenia i działania, pokłady od-

¹⁵ Por. Z. Chlewiński, *Psychologia religii* [w:] *Religie. Encyklopedia*, red. T. Gadacz, B. Milerski, PWN, Warszawa 2003.

¹⁶ Por. Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 173.

¹⁷ Tamże, s. 176.

wiecznej wiedzy, mają swoje odzwierciedlenie w snach, mitach, religiach, w sztuce¹⁸. Bóg w tym ujęciu jest archetypem, stałym elementem, zawartym zarówno w świadomej, jak i nieświadomej sferze ludzkiej psychiki. Obraz Boga występuje w różnych religiach, jest powszechnym wytworem każdej kultury. Religia pełni ważną rolę w procesie dojrzewania jednostki, integruje jej życie psychiczne. Jung był znawcą religii Wschodu, prowadził badania nad kultem religijnym różnych obszarów kulturowych, interesował się okultyzmem, alchemią, astrologią, wiedzą tajemną, obecnie jego nieco enigmatyczne pisma, znajdują gorących zwolenników wśród apologetów ruchu Nowej Ery¹⁹.

Erich Fromm (1900–1980) uznaje człowieka za istotę religijną, jednak religię ujmuje szeroko, jako „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, która dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci”²⁰. Jego zdaniem, każdy posiada potrzebę ideału, przedmiotu adoracji. Przedmiotem czci niekoniecznie musi być osobowy Absolut, mogą nim być cele świeckie. „Nie ma człowieka bez potrzeby religijnej, potrzeby posiadania układu orientacji i przedmiotu czci; ale to stwierdzenie nie mówi nam nic o specyficznym kontekście, w jakim przejawia się potrzeba religijna. Człowiek może czcić zwierzęta, drzewa, bożki ze złota lub kamienia, niewidzialnego Boga, świątobliwego człowieka czy diabolicznych przywódców. Może on czcić swych przodków, swój naród, swą klasę czy partię, pieniądze lub sukces”²¹. Fromm powtarza za Freudem, że monoteistyczna religia wynika z tęsknoty za doskonałym ojcem: „Ciągle, jak dziecko, domagam się ojca, który mnie ocali, który będzie nade mną czuwał, będzie mnie karał, ojca, który mnie lubi, gdy jestem posłuszny, któremu schlebiam moje posłuszeństwo i którego gniewa moja krnąbrność. Nie ulega wątpliwości, że większość ludzi nie wyszła jeszcze w swoim rozwoju poza ten stan niemowlęctwa, i stąd wiara w Boga jest dla większości ludzi wiarą w śpieszącego z pomocą ojca, dziecinnym złudzeniem. Mimo że tego rodzaju pojęcie religii zostało przewyciężone przez niektórych wielkich nauczycieli ludzkości oraz przez mniejszość ludzi, wciąż jeszcze stanowi ono dominującą formę wierzeń”²².

Ważnym punktem religijnej teorii Fromma jest podział na religię autorytarną i humanistyczną. Ideałem jest ta druga forma religijności – jej celem jest rozwój oso-

¹⁸ Por. C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke i L. Kolankiewicz, WROTA, Warszawa 1997, s. 359–360; tenże, *Psychologia a religia*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1970; tenże, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 160–225.

¹⁹ Por. Z. Golan, *Pojęcie religijności [w:] Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, wyd. cyt., s. 73; S. Tokarski, *Zarys poszukiwań genezy religii, [w:] Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, wyd. cyt., s. 89.

²⁰ M. Stepulak, *Psychoanalityczna koncepcja religii, [w:] Leksykon socjologii religii*, wyd. cyt., s. 326.

²¹ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 137.

²² Tenże, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Wydawnictwo Sagittarius, Warszawa 1992, s. 65.

bowy jednostki, realizacja ludzkiej wolności, tendencji twórczych. Przykładem religii humanistycznej jest, zdaniem Fromma, judaizm, buddyzm, chrześcijaństwo (szczególnie mistyka). Inaczej jest w religii autorytarnej – wymuszającej bezwzględne posłuszeństwo i poddańczą zależność od bóstwa. W tym przypadku można mówić o alienacji – niemożliwe jest urzeczywistnienie tego, co stanowi o istocie człowieka, tj. uniwersalnych wartości: sprawiedliwości, miłości, dobra i piękna²³. (Świecką religią autorytarną był np. faszyzm, a przedmiotem bezkrytycznej adoracji – Hitler). Religia może pełnić funkcje terapeutyczne, sprzyjać tendencjom progresywnym, biofilii, umiłowaniu życia, prowadzić do jedności i braterstwa z innymi ludźmi, bądź przeciwnie – w swej niższej formie może wyzwać tendencje regresywne, niszczycielskie, nekrofilijne²⁴.

Fromm, zafascynowany religiami Wschodu, odszedł od koncepcji osobowego Boga i – jak sam powiedział – „odważył się mówić o Bogu jedynie w poetyckim, symbolicznym sensie”²⁵. Według niego, dojrzała religijność sprzyja dojrzałej osobowości – człowiek rozwija swe zdolności, jest aktywny, potrafi „iść pod prąd”, jest wolny, niezależny, aktywny i twórczy. Właściwie rozumiana miłość Boga przekłada się na miłość życia i zyczliwość w stosunku do bliźnich, na poczucie jedności z innymi, ze światem²⁶. W *Będziesz jak Bóg* twórca psychoanalizy humanistycznej przekonuje, że doświadczenie transcendencji jest „wyższym doświadczeniem własnego Ja”, własnego istnienia. W teistycznych religiach Bóg jest symbolem tego, czym człowiek powinien się stać, Bóg wyznacza kierunek jego rozwoju. Każdy może żyć ciekawie, twórczo, a tym samym szczęśliwie, wymaga to jednak pewnego wysiłku i dyscypliny. Sam Fromm preferował medytację, interpretację własnych snów, ćwiczenia oddechowe. I podobnie jak mnisi buddyjscy uważał, że człowiek łączy się z sacrum poprzez mistyczną, pozaintelektualną kontemplację²⁷.

Przedstawicielem psychoanalitycznej koncepcji religii był też Eric H. Erikson (1902–1994). Według niego, religia może sprzyjać rozwojowi jednostki i jest to jej pozytywny aspekt. Wiara pozwala na rozwiązywanie kryzysów rozwojowych, pojawiających się w życiu każdego człowieka (wyodrębnił osiem faz kryzysu od wczesnego dzieciństwa do późnej starości)²⁸. Czasem jednak religia może przybierać pato-

²³ Por. tenże, *Szkice z psychologii religii*, wyd. cyt., s.144.

²⁴ Por. tenże, *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, tłum. R. Saciuk, PWN, Warszawa 2000, s. 31–56.

²⁵ Tenże, *O sztuce miłości*, wyd. cyt., s. 72.

²⁶ Por. tenże, *Rewolucja nadziei*, tłum. H. Adamska, Dom wydawniczy Rebis, Poznań 2000, s. 168–175; tenże, *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Dom wydawniczy Rebis, Warszawa 1989; tenże, *Zerwać okowy iluzji*, tłum. J. Karłowski, Dom wydawniczy Rebis, Poznań 2000, s. 238–243.

²⁷ Tenże, *Będziesz jak Bóg*, tłum. J. Miziński, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6 (48–53), s. 187–195.

²⁸ Por. E. H. Erikson, *Rozwój i kryzysy zdrowej osobowości*, [w:] *Tożsamość a cykl życia*, tłum. M. Żywicki, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 46–96; tenże, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejma, Dom wydawniczy Rebis, Poznań 1997.

logiczne formy, sprzyjać nietolerancji i wrogim postawom wobec myślących inaczej. Erikson zastosował metodę psychobiograficzną w badaniu słynnych osobowości religijnych (Gandhi, Luter, Kierkegaard).

Koncepcja behawiorystyczna

Istotą koncepcji behawiorystycznej jest potraktowanie religijności jako jednego z wielu społecznych zachowań człowieka, kształtowanych w procesie socjalizacji i wychowania. Behawioryści stosują empiryczne metody pomiaru zewnętrznych postaw religijnych, nie interesują ich zjawiska wymykające się narzędziom psychometrycznym (procesy psychiczne, życie wewnętrzne, cechy osobowości). Podmiot zachowań religijnych – w tym ujęciu – jest biernym obiektem oddziaływań środowiska²⁹. Przykładem takiego ujęcia może być koncepcja Burrhusa Frederica Skinnera, dla którego religia jest zwerbalizowanym przesądem, przekazywanym z pokolenia na pokolenie i może być efektem przypadkowego wzmocnienia sprawczego. W tej koncepcji zarysowuje się mechanistyczny obraz człowieka, który reaguje na system nagród i kar, inni ludzie sterują jego zachowaniem.

Koncepcja humanistyczna

Zgodnie z jej założeniami, człowiek jest istotą nakierowaną na wszechstronny rozwój, na aktualizację wrodzonych dyspozycji. W odpowiednich warunkach może zrealizować siebie, osiągnąć harmonię wewnętrzną i jedność z innymi ludźmi. „Koncepcja ta nie jest wewnętrznie spójna i mieści się w niej szereg odmiennych ujęć religii i rozumienia religijnej dojrzałości. Ich wspólną cechą jest jednak koncentracja na subiektywnym aspekcie odniesienia człowieka do Boga”³⁰. Zdaniem niektórych teoretyków, najważniejsza w procesie rozwoju jest realizacja wartości wyższego rzędu, poczucie autonomii i odpowiedzialności (etyka jest podstawą religii). Przykładem może być między innymi teoria Allporta, Masłowa, Frankla, Fromma (myśl teoretyczna Fromma, choć mieści się w nurcie koncepcji psychoanalitycznych, w swej podstawowej wymowie reprezentuje jednak ujęcie humanistyczne).

Koncepcja historyczno-psychologiczna

Jej bazą empiryczną są materiały etnograficzno-historyczne, dotyczące przede wszystkim religii ludów pierwotnych. Badacze starają się pokazać proces ewolucji różnych form religijności, akcentując psychologiczne problemy człowieka archaicz-

²⁹ Por. J. Szymoń, *Przedmiot psychologii religii* [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, wyd. cyt., s. 44

³⁰ Tenże, *Koncepcje psychologii religii* [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, wyd. cyt., s. 36.

nego i współczesnego. Przykładem mogą być etnopsychologiczne analizy niemieckiego psychologa i filozofa W. Wundta.

Koncepcja kognitywistyczna

Naukowcy reprezentujący kognitywizm sądzą, że można adekwatnie wyjaśnić genezę i istotę przeżyć religijnych na drodze analizy struktury poznawczej ludzkiego umysłu. Kognitywistyka rozwija się na gruncie wielu dyscyplin, jej główni przedstawiciele to Pascal Boyer, Thomas Lawson, Robert McCauley, Justin Barrett. Przedmiotem jej zainteresowania są poznawcze, racjonalne aspekty religijności. Zgodnie z tą teorią, „poznanie religijne nie jest bezpośrednie, lecz jest wynikiem procesu myślenia indukcyjnego o charakterze probabilistycznym”³¹. Kognitywizm koncentruje uwagę na funkcjonowaniu umysłu, mechanizmach psychicznych, procesach, które prowadzą ludzi do akceptacji wierzeń religijnych. Oto podstawowe pytania, jakie pojawiają się w tym paradygmacie: „1) Jak ludzkie umysły reprezentują idee religijne?; 2) Jak ludzkie umysły przyswajają sobie idee religijne?; 3) Do jakich form działania idee takie prowadzą?”³². Podkreślając naturalne podłoże religii, powszechność występowania idei religijnych, zwolennicy religioznawstwa kognitywnego opowiadają się przeciwko postrzeganiu religii jako rzeczywistości *sui generis*, uniwersalne idee religijne są według nich efektem adaptacji człowieka do środowiska³³. Charakterystyczna dla tego nurtu jest negacja istnienia „ponadnaturalności”, redukcjonistyczne ujmowanie fenomenów religijnych (religia jako produkt uboczny naturalnych funkcji poznawczych i przystosowawczych)³⁴. Kognitywiści formułują szereg spostrzeżeń, dotyczących procesów poznawczych, oto niektóre z nich: transmisja i przyswajanie idei religijnych wiąże się z zasadą „minimalnej kontrintuicyjności”, czyli zgodności z intuicyjną ontologią; ludzie religijni są w deklaracjach wierni określone systemowi religijnemu (zasada poprawności teologicznej), jednak „na własny użytek” wykazują tendencje do myślenia nieortodoksyjnego; religijne reprezentacje mentalne wiążą się z antropomorfizmem, z naturalną skłonnością do przypisywania ludzkich cech

³¹ Tamże, s. 40.

³² E. T. Lawson, *Towards a Cognitive Science of Religion*, „Numen” 2000, nr 47, s. 344 (cytuje za: S. Sztajer, *Religia w świetle nauk kognitywnych*, „Przegląd Religioznawczy” 2007, nr 1 (223), s. 26.

³³ Por. S. Sztajer, *Religia w świetle nauk kognitywnych*, wyd. cyt., s. 27.; P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001; D. Motak, *Religia w perspektywie antropologii kognitywnej*, [w:] *Religioznawstwo polskie XXI wieku*, red. Z. Stachowski, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie, Tyczyn 2005, s. 839–845.

³⁴ O próbie „odmitologizowania” zjawisk religijnych – poprzez rezygnację z wymiaru transcendentnego – pisze m. in. M. Buchowska. Por. *Sacrum i profanum*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005.

zjawiskom pozaświatowym³⁵. Podkreślić wypada empiryczny charakter nowego nurtu, odnotować próby eksperymentalnego sprawdzania hipotez przez specjalistów reprezentujących różne dziedziny. *De facto* wielu hipotez nie sposób potwierdzić, a wszystkie one mają uzasadnić założenie o adaptacyjnym, epifenomenalnym charakterze religii, spełniającej określone funkcje psychologiczne i społeczne. Zatem jest to przywoływanie „w nowej szacie terminologicznej starych teorii”, nowy jest tylko sposób uzasadniania twierdzeń.

Koncepcje C. G. Junga czy G. Allporta także można włączyć w nurt kognitywizmu, ale rozumianego odmiennie niż w „nowym paradygmacie”, w tzw. „trzeciej drodze”. Ich zdaniem, człowiek jest istotą nastawioną na rozumienie – wykorzystuje zdobytą wiedzę, przetwarza informacje, dąży do spójności logicznej osobistych przekonań. Potrzeba poznawcza nigdy nie zostanie zaspokojona do końca. Religia formułuje odpowiedzi na pytania dotyczące tajemnic wszechświata, dostarcza możliwego do zaakceptowania wyjaśnienia najtrudniejszych doświadczeń człowieka, zaspokaja dążenie do odkrycia sensu życia.

Inne koncepcje kognitywistyczne prowadzą do analiz biologizacyjno-poznawczych³⁶. Badacze reprezentujący socjobiologię lub neuropsychologię, starają się poszukiwać naturalnych, wrodzonych źródeł religijności. Badania M. Persingera i V. S. Ramachandrana dowodzą istnienia w ludzkim mózgu „punktu Boga”, ośrodka położonego w płatach skroniowych, odpowiedzialnego za doświadczenia religijne i duchowe. D. H. Hamer wyodrębnił kod wiary w naszym DNA³⁷. Sprowadził wiarę w Boga do najmniejszego wspólnego mianownika, pojedynczego genu, co wyraźnie

³⁵ Por. S. Sztajer, *Religia w świetle nauk kognitywnych*, wyd. cyt., s. 25–38.

³⁶ M. A. Persinger, *Neuropsychological bases of God beliefs*, Praeger, New York 1987; J. Kluger, *Is God in Our Genes?*, „Time”, 29 listopada 2004, vol.164, nr. 21, s. 50–60; M. Nazaruk, *Szukanie Boga w mózgu*, „Charaktery”, wrzesień 2006, nr 17, s. 46-49; *Czy przeżycia religijne są tylko efektem ubocznym chemii mózgu?*, „Washington Post”, 18 czerwca 2001, podaje za: Cyber Sangha, www.buddyzm.edu.pl, [stan z 16 stycznia 2009]; E. J. Larson, L. Witham, *Naukowcy a religia w USA*, „Świat Nauki”, listopad 1999, nr 11(99), s.72-78strony; M. Agnosiewicz, *Biologia przekonań*, <http://www.racjonalista.pl/> 16 stycznia 2009; S. Begley, *Religia a mózg*, „Newsweek Polska”, 25 listopada 2001, nr 13; D. H. Hamer, *The God Gene. How Faith is Hardwired into our Gene*, Doubleday, New York 2004, B. Kastory, *Genetyk poszukuje Boga*, „Newsweek”Polska, nr 7/2005, s. 62–67.

³⁷ Oto jak Hamer eksplikuje mechanizm działania genu Boga: „Medytacja i modlitwa powodują wyłączenie ośrodka w tylnej części mózgu odpowiedzialnego za orientację w czasie i przestrzeni oraz za poczucie fizycznych granic własnego ciała. Intensywniej natomiast działa tak zwana świadomość wyższa, zlokalizowana w płatach czołowych kory mózgowej, włączająca nas w obraz Wszechświata, właściwa tylko ludziom. Te zmiany, które można śledzić na tomograficznych obrazach mózgu, sprawiają, że zaczynamy się czuć częścią wielkiej kosmicznej całości. O aktywności mózgu decydują neuroprzekazniki –dopamina, serotonina i noradrenalina – paczkowane i transportowane przez gen VMAT2. Ludzie wyposażeni w „duchowy wariant” tego genu, czyli jego odmianę zawierającą cytozynę (a nie adeninę), mają ułatwione osiąganie nirwany czy przeżywanie mistycznych wizji, bo ich mózg efektywniej korzysta z wytwarzanych substancji chemicznych”. B. Kastory, *Genetyk poszukuje Boga*, wyd. cyt., s. 65).

simplifikuje problem źródeł religijności. Ważną rolę spełniają też czynniki środowiskowe, socjalizacja pierwotna i wtórna, osobiste przeżycia. B. Grom pisze: „Neuroteolodzy muszą przecież wziąć pod uwagę to, iż zaobserwowane przez nich przeżycia utraty orientacji lub odczuwanej obecności stają się doświadczeniami religijnymi dopiero poprzez zinterpretowanie ich przez osoby, które takich stanów doświadcniają. Poznawcze i emocjonalne treści oraz procesy nie pozwalają się zrekonstruować z wyników badań przeprowadzonych za pomocą tomografów mózgu lub z zapisu elektroencefalografu. Stąd też psychologia religii powinna badać przede wszystkim komponent kognitywny, emocjonalny oraz komponent zachowania religijnego, nie ograniczając się w żadnym razie do aspektu neuronalnego”³⁸.

Według behawioryzmu jednostka stanowi bierny obiekt oddziaływań środowiska zewnętrznego, w według koncepcji psychoanalitycznej człowiekiem kierują wewnętrzne siły dynamiczne, jest on determinowany poprzez popędy, czasem dążenia sprzeczne. Można tu mówić o „klinicznym portrecie jednostki”. Koncepcja kognitywistyczna przyznaje więcej autonomii jednostce, która w sposób twórczy przetwarza informacje, zdobywa wiedzę, samodzielnie dochodzi do pewnych wniosków. W wersji ateistycznej religijność tłumaczy naturalnymi procesami umysłowymi, bez odniesień wertykalnych. Koncepcja humanistyczna uwzględnia dążenie człowieka do samorozwoju, zakłada istnienie progresywnych tendencji w zakresie rozwoju duchowego, emocjonalnego, fizycznego i umysłowego.

Trzeba zaznaczyć, że ujęcia psychologiczne nie rozstrzygają problemów ontologicznych, ich autorzy powinni unikać pytań o realne istnienie przedmiotu relacji religijnej. W centrum ich zainteresowania powinien pozostać człowiek, jego psychiczne potrzeby i przeżycia. W ich świetle rozpatrywany jest problem religijności jednostki. Jednakże w praktyce wielu teoretyków-psychologów wkraczało na teren metafizyki, wydając nieuprawnione sądy dotyczące istnienia bądź nieistnienia Boga.

ŹRÓDŁA WIARY *HOMO RELIGIOSUS*

Psychologowie podejmujący temat źródeł religijności zwracają uwagę na różnorodne motywy wiary człowieka. Za S. Tokarskim³⁹ wymienię czasem komplementarne, czasem sprzeczne ujęcia.

1. Genetyczne źródła religijności, instynkt religijny. O jego istnieniu zdaje się świadczyć powszechność zjawiska religijności od czasów najdawniejszych do współczesności (koncepcje fenomenologiczne, teoria Junga, Frankla). Coraz więcej współczesnych badaczy poszukuje genetycznych źródeł religijności, niektóre z tych badań empirycznych zdają się potwierdzać hipotezę o zasadniczej roli biologicznego uposażenia człowieka⁴⁰.

³⁸ B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, WAM, Kraków 2009, s. 34.

³⁹ Por. S. Tokarski, *Psychologiczne źródła religijności* [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, wyd. cyt., s. 98.

⁴⁰ Tamże, s. 105.

2. Doświadczenie własnej ograniczoności. Zdaniem niektórych teoretyków, o religijności człowieka może decydować świadomość egzystencjalnej niewystarczalności (jak pisze Z. Zdybicka, „przygodny i potencjalny status ontyczny osoby ludzkiej”⁴¹), bezsilność wobec wielu fundamentalnych problemów egzystencjalnych. Zakorzenie w tym, co transcendentne i doskonałe pozwala zaakceptować własną ograniczoność, wyzwala nadzieję, daje „siłę do życia”.

3. Różne ludzkie niepokoje i lęk wobec śmierci. Jest to jedna z najczęściej przywoływanych hipotez, pośrednio łącząca się z poprzednią – źródłem religijności mogą być sytuacyjne, powszednie i głębsze, egzystencjalne lęki człowieka. Szczególnie dotkliwym jest lęk przed śmiercią. Jak pisał B. Pascal, człowiek jest „trzcina na wietrze, istotą, w której „drzemie trwoga”. Religia zdaje się minimalizować ów niepokój, udzielać dla wielu satysfakcjonujących odpowiedzi na pytania o sens cierpienia czy o możliwość dalszego istnienia w innej rzeczywistości, w świecie pozazmysłowym. Niektórzy teoretycy uważają, że codzienne sytuacje trudne, frustrujące zdarzenia, mogą uaktywniać religijność, powodować jej intensyfikację (jednym słowem: stanowić mechanizm obronny), natomiast wątpliwe jest, czy generują one wiarę. Religia, w której Bóg przebacza, daje też możliwość redukcji poczucia winy – stanowi formę autoterapii. Z drugiej strony przywołać trzeba badania nad „nerwicą eklezjogenną”, które dowodzą, że w niektórych przypadkach restrykcyjność norm moralnych może powodować zwiększone poczucie grzechu i być powodem zaburzeń psychicznych na tle religijnym⁴². S. Tokarski stwierdza, że „lęk przed śmiercią jest siłą dynamizującą ludzkie dążenia duchowe”, ale na pewno nie jest czynnikiem sprawczym religijności. Badania psychologiczne dowodzą, że poziom lęku przed śmiercią nie różni się u osób wierzących i niewierzących⁴³.

4. Projekcja własnego ojca i kompleks Edypa. Hipotezę Freuda potwierdzałby fakt, że ludzie najczęściej wyobrażają sobie Boga jako ojca i jak dowodzą badania, ich stosunek do Boga w dużej mierze zależy od relacji z rodzicami. Jednak tłumaczenie religijności poprzez mechanizmy projekcji i kompensacji nie jest do końca uzasadnione. Socjalizacja odbywa się zazwyczaj w kręgu rodzinnym. Rodzice w wychowaniu religijnym dziecka posługują się często obrazami i pojęciami zaczerpniętymi z relacji rodzinnej. Naturalne jest więc, że dziecko na wczesnym etapie rozwoju, niezdolne do analitycznego myślenia, przenosi wyobrażenia o ojcu i matce na wyobrażenia o Bogu⁴⁴.

5. Tworzenie się własnej tożsamości i motywy hubrystyczne. Koziellecki uważa, że człowiek posiada naturalne zdolności transgresyjne – potrafi przekraczać

⁴¹ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia, Zarys filozofii religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 282.

⁴² Por. A. Molenda, *Nerwice na tle religijnym*, [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, wyd. cyt., s. 501–511.

⁴³ Por. S. Tokarski, *Psychologiczne źródła religijności*, [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, wyd. cyt., s. 98.

⁴⁴ Tamże, s. 100.

ograniczenia biologiczne, społeczne, kulturowe, transcending doczesność⁴⁵. Motywacja hubrystyczna wiąże się z tendencją „do potwierdzania i powiększania swojej wartości”. Według tej hipotezy, religijność może być czynnikiem sprzyjającym dobrej samoocenie, może podnosić subiektywne poczucie bycia ważnym, kochanym przez Boga⁴⁶. Trudno zakładać jednak, że motywacja hubrystyczna może być dominującym czynnikiem, który wywołuje wiarę.

6. Motywy poznawcze, potrzeba sensu życia. Według psychologicznej teorii atrybucji (reprezentowanej przez Heidera, Jonesa, Davisa, Bema), jednostka pragnie wszystkiemu, co się zdarza, nadać sens, osiągnąć stabilność poznawczą (nastawienie realistyczne). Stara się świadomie kształtować rzeczywistość (nastawienie regulacyjne). Także „klasyki”, tacy jak Allport i Frankl, pisali o potrzebie sensu w życiu człowieka. Ujęcie psychologów pokrywa się z przekonaniem H. G. Gadamera, E. Cassirera i wielu innych filozofów – ich zdaniem istotą człowieka jest dążenie do zrozumienia siebie, innych ludzi, otaczającego świata. *Homo symbolicus* poznaje rzeczywistość dzięki stworzonym przez siebie „formom symbolicznym”, a jedną z tych form jest religia. Religia zdaje się dawać odpowiedzi na najtrudniejsze pytania, tłumaczy tajemnice bytu, wyjaśnia niezrozumiałe zjawiska (cudowne uzdrowienia, przeżycia mistyczne), pozwala zracjonalizować sens cierpienia, śmierci. Szeroka religijna perspektywa poznawcza pozwala na integralną, spójną interpretację istotnych doświadczeń człowieka. Proces poznawania nie jest skończony. „Motywacja poznawcza jest z reguły nienasycona, nigdy nie zostanie zaspokojona”.⁴⁷ Odkrywane prawdy powinny być pogłębiane, konfrontowane z innymi poglądami, intelektualnie weryfikowane. *Homo religiosus* stawia pytania, ale i wykazuje postawę zaufania: nawet dramatyczne zjawiska społeczne, „krzywe linie historii” – jak pisał Paul Claudel – postrzega jako przewidziane przez Opatrzność wydarzenia, z których ostatecznie może wynikać obiektywne dobro⁴⁸. W tym kontekście można powiedzieć, że religia z chaosu zdarzeń czyni kosmos, a człowiek religijny w świecie fenomenów odkrywa głębszy porządek. Założenie o istnieniu transcendentnego bytu, będącego źródłem norm etycznych, trwałych wartości, ponadczasowych idei, zdaniem wielu, w najbardziej satysfakcjonujący sposób uzasadnia uniwersalny charakter podstawowych zasad, np. dotyczących wartości ludzkiego życia.

⁴⁵ J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 1997; tenże *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, PWN, Warszawa 1991, s. 161–164.

⁴⁶ B. Grom, na podstawie analizy wyników licznych badań empirycznych (m.in. Bensona i Spilki) twierdzi, że „relacja między religijnością i poczuciem własnej wartości jest pozytywna jedynie u tych osób, które wierzą w Boga kochającego, akceptującego i troszczącego się, podczas gdy wyobrażeniu Boga nieobecnego, karzącego i pamiętliwego towarzyszy słabsze poczucie własnej wartości”. B. Grom, *Psychologia religii*, wyd. cyt., s. 125.

⁴⁷ S. Tokarski, *Psychologiczne źródła religijności*, wyd. cyt., s. 101.

⁴⁸ P. Claudel, *The satin slipper*, New York, Sheed & Ward, New York 1945; tenże *Moje nawrócenie*, „Nasza Rodzina” 7–8 (454–455) 1982, s. 8–10.

7. Religijna socjalizacja. Religijność jednostki znajduje się w „obszarze oddziaływania wpływów społecznych”⁴⁹. Teoria społecznych procesów uczenia się A. Bandury uwzględnia uczenie się przez modelowanie (przez obserwację), przez instruowanie, przez wzmocnienie i potwierdzenie społeczne⁵⁰. Czynniki społeczne (socjalizacja i wychowanie religijne) ma podstawowe znaczenie w procesie transmisji religijności, jednak daniem wielu teoretyków nie stanowi zadowalającego wytłumaczenia przyczyn wiary i dynamicznego charakteru życia religijnego.

Religijność ma wiele źródeł – w tym syntetycznym zestawieniu wymieniono tylko niektóre z nich. S. Tokarski tak oto podsumowuje problem czynników generujących postawy religijne: „Złożone zachowania religijne nie dają się wyjaśnić za pomocą jednej wszechogarniającej motywacji, potrzeby czy pragnienia. W rzeczywistości aktywność ta jest polimotywacyjna. Sens życia, motywy poznawcze, pragnienia hubrystyczne, czy też lęk przed śmiercią wpływają na dynamikę i bogactwo życia duchowego, żaden jednak z tych motywów nie jest wystarczającą przyczyną jej powstania”⁵¹.

Sądzę więc, że rację miał G. W. Allport, gdy pisał, że psychologia religii nie jest w stanie w pełni wyjaśnić złożonego fenomenu religijności jednostki. Dopiero uwzględnienie filozoficznej i teologicznej perspektywy daje szansę na spojrzenie szersze, nieredukcyjne.

SUMMARY

Main Positions in the Psychology of Religion: an Introduction

This article aims to provide a synthetic interpretation of the problems of the psychology of religion (the tradition and the present). The author discusses three issues: the academic status of the psychology of religion (as a subdiscipline of general psychology), the main concepts of the psychology of religion (psychoanalytic, behaviouristic, humanistic, historical and cognitive) and sources of religious faith from a psychological viewpoint. The psychology of religion is a subdiscipline of general psychology, which deals with the analysis of individual religiosity. The individual is the subject who experiences *the sacred*. The phenomenon of religiousness is explicated by genetic theories (developmental psychology and evolutionary psychology, i.e., ontogenetic and phylogenetic approaches) and by functional theories (the role of religion in individual life). Religion can perform the following functions in the life of an individual: it can give deeper meaning to human existence, strengthen one's sense of security, ease fears, create community bonds. Behaviourism is based on the proposition that the human being is a passive respondent to environmental influences. According to psychoanalytic theory, the human being

⁴⁹ B. Grom, *Psychologia religii*, wyd. cyt., s. 9.

⁵⁰ Tamże, s. 291–292; A. Bandura, *Teoria społecznego uczenia się*, tłum. J. Kowalewska, J. Radzicki, PWN, Warszawa 2007.

⁵¹ S. Tokarski, *Psychologiczne źródła religijności*, wyd. cyt., s. 104. Podobne stanowisko reprezentuje J. Koziński. Por. jego pracę: *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, PWN, Warszawa 1991, s. 162.

is affected by internal dynamic forces, such as instinctual drives or contradictory aspirations. The cognitive theory grants more autonomy to the human being who processes information creatively, acquires knowledge and reaches existential conclusions by him/herself. The atheist approach explains religiosity in terms of mental processes, without vertical references. The humanistic theory focuses on the aspiration of the human being to self-development, assumes the existence of progressive tendencies in spiritual, emotional, physical and intellectual development. It should be stressed that psychological perspectives do not settle ontological problems. Their authors ought to avoid questions concerning the real existence of the subject of religious relation and focus their attention on the human being and his/her psychological needs and experiences. These factors should be considered when the issue of individual religiousness is examined. In practice, numerous theoretical psychologists have entered the field of metaphysics, forming unauthorized judgements about the existence or non-existence of God. G. W. Allport claims that the psychology of religion cannot fully explain the complex phenomenon of individual religiosity. Taking into account philosophical and theological perspectives provides a chance to gain a complete and unreduced picture.

Keywords: psychology, religion, psychology of religion