

# Władysław Chaim

---

"Einfuehrung in die Religionspsychologie", red. Christian Henning, Sebastian Murken, Erich Nestler, Paderborn 2003 : [recenzja]

---

Studia Psychologica nr 7, 435-453

---

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

- Zeidler, W. (2004). *O różnych sposobach uprawiania historii psychologii*. Edukacja Humanistyczna, 1/2004.
- Zeidler, W. (2005). *Restytucja fragmentów historii psychologii*. Studia Pedagogica Universitatis Stetinensis, 5.
- Zeidler, W. (2006). *Osobowość autorska jako rodzaj „autopoiesis”*. Polskie Forum Psychologiczne, 11, 1, 58-78.

Henning Christian, Murken Sebastian, Nestler Erich (red.), *Einfuehrung in die Religionspsychologie*, Verlag Ferdinand Schoeningh, Paderborn 2003, ss. 260.

Zawartość tej niewielkiej, ale bardzo interesującej książki zwięzłe przedstawia jej spis treści:

Wprowadzenie

1. Historia psychologii religii w obszarze języka niemieckiego.
2. Tematyka psychologii religii.
  - 2.1. Nawrócenie jako przedmiot psychologii religii.
  - 2.2. Rozwój moralności i religijności.
  - 2.3. Religia i zdrowie – empiryczne powiązania złożonych konstruktów.
3. Metody psychologii religii.
  - 3.1. Metody ilościowe w psychologii religii.
  - 3.2. Metody jakościowe w psychologii religii.
4. Streszczenie i spojrzenie w perspektywie teologicznej.
5. Aneks.
  - 5.1. Literatura poszerzająca oraz informacje bibliograficzne.
  - 5.2. Wykaz autorów

Zwiężłość spisu treści w pewien sposób przysłania bardzo ważną i ciekawą problematykę prezentowanej książki. Ze względu na jej wagę i przydatność wydaje się potrzebne dokładniejsze jej przedstawienie.

Redaktorzy książki (Ch. Henning – teolog systematyczny z Uniw. Erlangen, E. Nestler – teolog praktyczny z Uniw. Erlangen i S. Murken – psycholog i religioznawca z Uniw. w Trewirze) poświęcają **Wprowadzenie** autorom zajmującym się religijnością człowieka. Podkreślają, że różnorodność punktu widzenia specjalistów z różnych dziedzin i tradycji, których przedmiotem jest religia i religijność najlepiej ujawnia się w psychologii religii.

Zwracają też uwagę na fakt, że psychologia religii w Niemczech, mimo swej ponad stuletniej historii nie stała się samodzielną dyscypliną akademicką (*akademisches Lehrfach*). Naucza się jej jedynie w ramach przygotowania do innych zawodów. Dlatego adresują swoją „książeczkę” do studentów i nauczycieli teologii, psychologii, religioznawstwa i psychiatrii, zarysowując historię niemieckiej psychologii religii, wprowadzając najważniejsze problemy badawcze oraz przedstawiając inwentarz metod badań.

**Pierwszy rozdział** nt. historii psychologii religii opracowany przez Ch. Henninga ukazuje rozwój różnych tradycji badawczych w krajach języka niemieckiego znajdujących odzwierciedlenie w dzisiejszej psychologii religii.

We wprowadzeniu do rozdziału autor wskazuje na narodowe i językowe odrębności w rozwoju psychologii religii od czasu jej unaukowania, czyli od końca XIX w. do dziś. Opracowane już „psychologie” (skandynawska, holenderska, północnoamerykańska) wykazują odmienny dla każdego

kraju przebieg rozwoju tej nauki. Przedłożone opracowanie ma służyć zapełnieniu luki w psychologii niemieckojęzycznej.

Specyfikę historii niemieckiej psychologii religii autor ukazuje czyniąc odniesienia do naukowych wydarzeń w porównywanych krajach. I tak w USA, gdzie Allport wypracował teorię religijności i gdzie 1400 psychologów religii zrzeszonych jest w sekcji psychologii religii (*Division 36*) Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego wydającego czasopisma fachowe, nie można studiować na uniwersytetach tej dziedziny jako przedmiotu głównego, a specjaliści nie mają szans na zatrudnienie. Nie ma też porozumienia w kwestii przedmiotu psychologii religii, a jej krzewiciele poddani są presji ze strony konserwatywnych teologii.

Specyfiką skandynawską i holenderską jest osadzenie psychologii religii w miejscowych warunkach oraz akademickie zabezpieczenie dla jej uprawiania. W krajach skandynawskich powstały różne katedry psychologii religii na czele z katedrą w Uppsali rozświetloną przez twórcę teorii roli H. Sundena. Psychologia holenderska miała początki podobne do niemieckich w okresie, kiedy jej uprawianiem zajmowali się teolodzy. Współcześnie odróżniają ją istniejące katedry i zawodowa profesjonalizacja psychologii religii. Holandia i Belgia dzięki podobnym warunkom mogą się poszczycić światowej sławy psychologami religii, m.in. J. van der Laansem, A. Vergotem i D. Hutsebautem. W wymienionych krajach przedmiot ten znalazł się „we właściwych rękach”, czyli w rękach psychologów religii.

Po tym wprowadzeniu autor dokładniej omawia wyodrębnione przez siebie fazy historii niemieckojęzycznej psychologii religii:

1. Okres dyferencjacji różnych nauk psychologicznych, który wniósł ważne impulsy do jej rozwoju (1850-1900). „Zakładanie psychologii religii” dokonywane w czasie dyferencjacji nauk przez „empiryzację” przedstawione jest jako wcale niełatwe „wynurzenie się” jej zrębów z kontekstu nauk pokrewnych i tworzenie jej przez zainteresowanych problematyką filozofów, teologów protestanckich i katolickich oraz lekarzy, najczęściej psychiatrów. Rolę teologii protestanckiej przy narodzinach psychologii religii autor porównuje do położnej. Już w tym okresie nastąpiło rozczarowanie u osób mających oczekiwania wychodzące poza jej przedmiot. Imponująca jest liczba przypomnianych twórców tej dziedziny nauki z ich wkładem w położenie fundamentów pod możliwie „niezredukowaną” psychologię religii.

2. Pierwszy okres rozkwitu w fazie kształtowania się nauki (1900-1930). Do rozkwitu doszło pod wpływem impulsu, który dotarł ze strony Starbucka i Jamesa, klasyków amerykańskiej psychologii religii. Wyrazem rozbudzonego zainteresowania były powstające czasopisma, organizowane kongresy, pisane programy i książki. W tym okresie (1914) założono m.in. wychodzące do dziś czasopisma „Archiv für Religionspsychologie” (Koffka) oraz „Gesellschaft fuer Religionspsychologie” (Stae-hlin, Koffka). Do wielkich sukcesów należały osiągnięcia dorpackiej szkoły psychologii religii założonej przez teologa K. Girsensohna (*Der seelische Aufbau des religioesen Erlebens*, 1921), a kontynuowanej przez ucznia W. Gruethna. Innym z osiągnięć była psychologia religii w nurcie psychoanalizy Z. Freuda i jego uczniów (T. Reik, H. Sachs, E. Fromm) traktująca religijność jako fenomen natury psychicznej i społecznej. Psychoanaliza starała się zajmować miejsce opuszczane przez religię. Przeciwnikiem tego redukcjonizmu był jeden z uczniów Freuda, O. Pfister. Henning umieszcza tutaj również E. Eriksona, który wywędrował do USA i jako psycholog rozwoju zajmował się znaczeniem Jezusa dla rozwoju tożsamości jednostki. Autor przedstawia też tzw. rozumiejącą psychologię religii (*verstehende Religionspsychologie*) związaną z nazwiskiem W. Dithleya, sprzeciwiającego się psychologii jako nauce przyrodniczej zgodnie z powiedzeniem: „Naturę wyjaśniamy, a życie duszy rozumiemy” (*Die Natur erklaren wir, das Seelenleben verstehen wir*). Kontynuatorami idiograficznego podejścia byli T.K. Oesterreich, W. Koepp i E. Spranger. Do istoty metody psychologii religii wg

Koeppa należy zebranie materiału badawczego (fenomenologia) oraz jego opracowanie (metoda w sensie ścisłym). „Gromadzenie materiału” polega na zebraniu świadectw o faktach religijnych i czysty ich opis przy jednoczesnym oparciu na historycznej i aktualnej wiedzy na temat religii. „Opracowanie materiału” obejmuje dwa kroki badawcze: analizę (1. wydzielenie, koncentracja i „zabarwienie” zjawiska, 2. teleologiczne uchwycenie podstawowej motywacji, 3. teleologiczne rozjaśnienie struktury, 4. porównanie) oraz psychologiczną typologię i nomologię (1. porównanie, 2. budowanie typów, 3. odkrywanie praw, 4. objaśnianie i interpretacja). Koepp opowiadał się przeciw funkcjonalnej interpretacji religijności oraz przeciw funkcjonalizacji psychologii religii przez poszczególne nauki teologiczne. Opowiadał się też za równouprawnioną koordynacją psychologii religii, teologii historii, teologii systematycznej i praktycznej na rzecz całości teologii.

Ważna jest opinia Koeppa, zgodnie z którą uprawianie psychologii wymaga nie tylko adekwatnych metod, ale także gotowości psychologa do włączenia Transcendencji: „Psychologiem religii nie może być ktoś, kto nie posiada jednocześnie głębokiej pobożności, wielkiego daru najczystszej samoobserwacji, niezwykle rozwiniętego rozeznania w zakresie świadectw religijności innych, tak pokrewnych jak i obcych, w historii i współcześnie” (s. 40).

3. Okres zaniku psychologii religii związany z powstaniem i upadkiem III Rzeszy (1930-1950). Okres nazwany fazą między frontami cechował się całkowitym upadkiem psychologii religii. Jedyne w Szwajcarii bez przeszkód prowadzono prace badawcze. Stąd wyszły ważne nurty: z jednej strony genewska szkoła psychologii rozwojowej założona przez T. Flournoya, a rozslawiona przez J. Piageta, która miała ogromny wpływ na późniejszą poznawczą psychologię rozwoju religijnego, a z drugiej strony psychiatrycznie uzasadniana psychologia religii C.G. Junga i jego zwolenników (H. Schaera, O. Haendlera, U. Manna, J. Rudina) oraz działalność uczniów Freuda i O. Pfistera z Zurychu.

Autor przedstawia interesujące fakty i powiązania między szwajcarską psychologią tamtego czasu a tym, co dzieje się do chwili obecnej w psychologii religii. Przypomina postać i wkład O. Pfistera, który metodę psychoanalizy uważał za „królewską drogę” do przemiany, a po jej stosowaniu oczekiwał odrodzenia chrześcijaństwa i świata w sensie nawrotu do bezwarunkowej miłości Jezusa. Zapomnienie dzieła Pfistera autor przypisuje powojennemu renesansowi freudyizmu oraz cieniowi, jaki na psychoanalizę rzuciła postać i dzieło Junga.

W nawiązaniu do biografii Junga autor podkreśla, że przyczyn doświadczeń religijnych oraz im podobnych Jung poszukiwał nie w obszarze boskiej Transcendencji, lecz w podświadomości kolektywnej, jej tzw. archetypów. Zadaniem religii jest pobudzanie i kanalizowanie procesu indywidualizacji i doświadczenia jaźni doprowadzające do wyznaczonego celu. Religie miały więc pełnić jedynie rolę terapeutyczną. Skoro temu zadaniu nie sprostały, tę rolę przejmuje psychologia analityczna. Autor uważa też, że Jung zawdzięcza swoją atrakcyjność psychologicznemu obrazowi człowieka i dowartościowaniu religii dla osobowości.

Dzieło Piageta znalazło odbicie w badaniach nad rozwojem religijności człowieka prowadzonych przez F. Osera, P. Gmuendera i H. Reicha. Zgodnie z ich badaniami, religijność nie wyczerpuje się w wyuczeniu określonych formuł i praktykowaniu religijnego rytuału, zawiera bowiem relację do Rzeczywistości Ostatecznej, rozwijającą się w ciągu życia wg określonych prawidłowości. Autor ukazuje również dyskusyjność poziomów modelu rozwoju sądów religijnych.

4. Sytuacja rozdrobienia, w której impulsy do rozwoju nauki płyną głównie od psychiatrii oraz od teologii protestanckiej i katolickiej (1950-1990). W rozdziale zatytułowanym *Ukryte skarby* Henning pisze, że w przeciwieństwie do rozkwitu amerykańskiej psychologii religii, w Niemczech i Austrii była ona „zamrożona”. W psychologii poświęcano religijności miejsce rzadko i w sposób zakamuflowany, a w teologii była ona zastępowana przez psychologię pastoralną, która

z początkiem lat 60. do swoich celów zaczęła korzystać z metod psychologii, psychiatrii i psychoanalizy. Wyjątek stanowiło kilku teologów: W. Trilhaas, W. Gruehn, U. Mann i W. Poell, który był także filozofem.

Przyczyn tego Henning poszukuje w sytuacji Trzeciej Rzeszy, w problemach finansowych i upolitycznieniu psychologii. W pierwszych latach powojennych, przy pośpiesznym nadrabianiu opóźnień brak było czasu na zajmowanie się religią w psychologii, a temat religii uważany był za wstydliwy. Znajduje to odzwierciedlenie w słownikach i podręcznikach psychologii religii z tego okresu. W większym stopniu religijnością zajmowała się psychiatria w aspekcie patologii religijnej (m.in. K. Schneider, H.J. Weitbrecht). Przełom lat 70. i 80. przyniósł zainteresowanie sektami (M. Mueller-Kueppers), nerwicą eklezjogenną (ginekolog E. Schaetzing) oraz mistyką (C. Albrecht).

Przyczyn niewielkiego zainteresowania teologii psychologią religii Henning upatruje w teologii dialektycznej i jej lęku przed „psychologizacją” świadomości religijnej. Inną z przyczyn było zainteresowanie teologów praktycznych psychoanalizą w postaci „importowanej” z USA w dziedzinie duszpasterstwa, a także pedagogiki religijnej i homiletyki. Z czasem pojawiają się niewielkie monografie R. Jelke (w nurcie klasycznym) i U. Manna (w nurcie psychologii analitycznej Junga), a czasopisma powoli otwierają się na problematykę psychologii religii. Ze strony katolickiej duże zasługi dla tej nauki położył jezuita, J. Lindvorsky. Oprócz mistyki głównymi problemami badawczymi była religijność dzieci i młodzieży (Z.G. Wunderle, B. Winzen, A. Burgardsmaier i T. Thun).

5. Faza nowego rozkwitu psychologii religii (1990-). *Nowa gra – z nowym szczęściem?* Tak zatytułowany jest odcinek czasu znamionujący się ponownym zainteresowaniem psychologią religii. W latach 90. zarówno teologia ewangelicka jak i katolicka dołączyły do międzynarodowych badań. Wrazem zmiany klimatu było utworzenie w 1994 r. przy Niemieckim Towarzystwie Psychologicznym sekcji psychologii religii, która co 2 lata organizuje kongresy. Jest kilka tematów, nad którymi skupiają się niemieccy psycholodzy religii.

Grupa kierowana przez psychologa klinicznego E. Straube z Jeny zajmuje się postawami religijnymi młodzieży w powiązaniu z sektami, okultyzmem, nowymi ruchami religijnymi, alternatywnymi systemami przekonań oraz potencjałem do radzenia sobie z trudnościami zawartym w systemie przekonań religijnych.

Druga grupa badawcza zebrana wokół S. Murkena i S. Hubera, a sponsorowana przez Fundację Volkswagena, pracuje na uniwersytecie w Trewirze w Centrum Badawczym Psychobiologii i Psychosomatyki. Murken zajmuje się głównie religijnością w powiązaniu ze zdrowiem. Natomiast Huber pracuje nad wymiarami religijności, do badania których opracował model badawczy i stworzył metody. Projekt badawczy nosi tytuł *Psychology Religion: Development of Instruments and Empirical Research*, a jego celem jest wzorcowe wykazanie opłacalności traktowania religijności jako poważnego i ważnego przedmiotu psychologii. Wypracowuje się standaryzowane metody do badania religijności oraz do diagnozy religijnej koncepcji siebie. Jednocześnie poszukuje się empirycznych odpowiedzi m.in. na pytanie, w jaki sposób kobiety religijne przezwyciężają chorobę nowotworową raka piersi, jakie czynniki indywidualne predysponują ludzi do wstępowania do określonej grupy religijnej oraz jakie są tego konsekwencje psychospołeczne i religijne dla jednostki.

Trzecią grupę tworzą badacze skupieni wokół monachijskiego pedagoga religijnego i psychologa religii jezuita B. Groma, który w połowie lat 90. skonstruował metodę do pomiaru motywacji religijnej MMRI (*Muenchener Motivationspsychologische Religiositaets-Inventar*). Bazę tego inwentarza stanowi propozycja rozumienia religijności przez pryzmat motywacji, która sprowadzona jest do sześciu wymiarów: 1) gotowość do samokontroli moralnej, 2) pragnienie posiadania zewnętrznej kontroli nad znaczącymi wydarzeniami życia oraz kontroli wewnętrznej nad lękiem i smutkiem, 3) dążenie do pozytywnego poczucia własnej wartości, 4) gotowość do wdzięczności i adoracji,

5) gotowość do prospołecznej wrażliwości i działań, 6) zapotrzebowanie na rozumienie świata i logiczną koherencję.

Jeszcze inna grupa jest związana z uniwersytetem w Erlangen, gdzie na psychologii tematami wiodącymi są: przystosowawcza funkcja religii u pacjentów po udarze mózgu, religijne orientacje oraz konwersja religijna (m.in. U. Popp-Baier). Natomiast na teologii tego uniwersytetu (Ch. Henning, E. Nestler, W. Sparn) otwartość na psychologię religii owocuje interdyscyplinarnymi publikacjami i konferencjami.

W pozostałych krajach języka niemieckiego psychologia religii również się rozwija. W Wiedniu współpracują z sobą Instytut Teologii Praktycznej, Instytut Religioznawstwa Wydziału Teologicznego oraz Instytut Psychologii Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych, powołując do życia kierunek studiów z psychologii religii, który finalizuje się *European Diploma of Advanced Study in Psychology of Religion*. Tym sposobem włączyły się one do programu *Sokrates* z psychologii religii, do którego należą uniwersytety w Abo/Turku (Finlandia), Amsterdamie, Nijmegen (Holandia), Leuven, Louvain la Neuve (Belgia), Lundzie, Uppsali (Szwecja) oraz Wiedniu. W Szwajcarii nadal aktywni są psychologowie zgromadzeni wokół F. Osera i H. Reicha. Przedmiotem badań innych szwajcarskich uczonych jest m.in. modlitwa (H.-U. Hauenstein), nerwice eklezjogenne, wiara w demony i egzorcyzmy oraz trudności psychiczne (S. Pfeifer). W Niemczech problematyką opętania zajmuje się psychiatra A. Kick.

Ten bardzo interesująco opracowany rozdział kończy epilog, w którym autor diagnozuje stan psychologii niemieckojęzycznej jak „zdrowy, lecz wymagający nieco kuracji” zanim rozkwitnie tak jak w innych krajach. Na liście życzeń do spełnienia wymienia stworzenie centrum psychologii religii w ramach wielkiego uniwersytetu we współpracy z instytutami teologicznymi, psychologicznymi i religioznawczymi, stworzenie biblioteki obejmującej całość tej nauki, która na stronach internetowych dałaby okazję do wymiany narodowej i międzynarodowej z ewentualną możliwością organizowania zjazdów krajowych i międzynarodowych przez centrum włączone w europejską sieć *Sokrates*.

W **drugim rozdziale** opracowane zostały trzy kwestie wybrane z wielkiej liczby tematów, jakimi ta nauka się zajmuje: nawrócenie, rozwój moralności i religijności oraz relacja między religijnością a zdrowiem. Na początku podana jest definicja przedmiotu psychologii religii, który został umieszczony w kontekście innych działów psychologii. Każdy podrozdział został zaopatrzony w odrębną bibliografię.

Problemem procesów konwersji, które interesują psychologię religii od początku aż do dziś zajmuje się Ulrike Popp-Baier. Już ujęcie tematyki nawrócenia jako przedmiotu psychologii religii wg kolejnych podtematów zachęca do lektury. Niezwykle interesująca jest klasyczna analiza nawrócenia W. Jamesa, osobowościowo zorientowane badanie nawrócenia, psychoanalityczne studia na temat psychodynamiki konwersji, proces nawrócenia, nowe ruchy religijne spowodowane nawróceniami wymuszonymi bądź eksperymentalnymi, narracyjne badanie nawrócenia, perspektywy przyszłych badań.

Problem wzajemnego, często bardzo złożonego stosunku między religijnością a moralnością, podstawowe modele rozwoju religijnego i moralnego oraz nowe propozycje badawcze przedstawia Elfriede Billmann-Mathecha. Po nawiązaniu do filozoficznych inspiracji w psychologii moralności autorka prezentuje krótko kolbergowski model rozwoju moralności oraz krytykę tego modelu. Następnie relacjonuje modele rozwoju religijnego (J.W. Fowlera oraz F. Osera i P. Gmuendera) wraz z niektórymi stawianymi tym koncepcjom zarzutami i pytaniami. Wskazuje następnie na próby ustalenia wzajemnych zależności niedające, jak do tej pory, zadowalających efektów. Opracowanie kończy ukazaniem nowych podejść badawczych, w których stawia się na jakościowe badania społeczne.

Umożliwiają one dokładniejsze uwzględnienie jednostkowych doświadczeń, postaw i wartości. Przykładowo autorka analizuje opowiadania autobiograficzne tworzone na bazie wywiadu narracyjnego, których celem jest rekonstrukcja osobistej perspektywy doświadczeń moralnych i religijnych w biograficznym kontekście osoby opowiadającej. W ten sposób poszukuje się doświadczeń indywidualnych i kolektywnych, dochodzi do ustalenia ich wzorców (typów) ze względu na środowisko, płeć czy kohortę. Metodę taką stosuje się w badaniach osób dorosłych.

Inną znaną procedurą z dziedziny jakościowych badań społecznych, która była skutecznie stosowana w badaniach dzieci, jest metoda dyskusji. W kręgu rówieśniczym dzieci łatwiej ujawniają swoją prawdziwą „filozofię moralności”. Dyskusje grupowe są zapisywane, a następnie analizowane w aspekcie wyrażonych poglądów, wyobrażeń, sposobów argumentacji, a także w odniesieniu do procesów działania w grupie rówieśniczej, do postaw wartościujących i wzorców znaczeniowych. To podejście stwarza możliwość opisu i pomiaru złożonych procesów poznawczych i emocjonalnych, które uruchamia przedstawiany dzieciom i młodzieży w celach badawczych dylemat moralny lub religijny. Pozwala to następnie ująć wyniki w ramy hermeneutyczno-interpretacyjne dzięki typologizacji i wykorzystaniu różnych horyzontów odniesienia. W celu zobrazowania wartości metody autorka ilustruje ją przykładami z kilku różnych zastosowań z korzyścią dla lepszego poznania rozwoju religijnego i moralnego.

Problemem istniejącym odkąd istnieje religia, a od długiego czasu także w psychologii dyskutowane jest zagadnienie czy oraz w jaki sposób religijność i zdrowie (względnie choroba) odnoszą się do siebie. Zajmują się tym Marion Schowalter i Sebastian Murken, poddając wiedzę przedmiotu krytycznej analizie i porządkując ją wg teoretycznych perspektyw. W ciągu ostatnich lat padały argumenty tak za przydatnością religii dla zdrowia (np. A. Adler, C.G. Jung), jak i za jej szkodliwością (Z. Freud, A. Ellis). Zarys zagadnienia uwzględniający badania amerykańskie i niemieckojęzyczne zawiera trzy punkty.

– Badania empiryczne na temat religii i zdrowia psychicznego:

W przeciwieństwie do Niemiec, gdzie „psychologiczna poprawność” pozwoliła na pojawienie się jedynie kilkunastu pozycji przedmiotu, w USA od lat 50. obserwuje się ich wielką ilość, której, niestety, nie towarzyszy wysoka jakość ze względu na braki metodologiczne. Autorzy, odnosząc się krytycznie do tych badań, zwracają uwagę na potrzebę uwzględniania takich problemów z obszaru religijności i zdrowia psychicznego jak: 1) operacjonalizacja religijności i zdrowia psychicznego uwzględniająca wielowymiarowość obu zmiennych oraz 2) tworzenie modeli służących przedstawianiu związku religijności ze zdrowiem psychicznym.

– Teoretyczne koncepcje wyjaśniające empirycznie uzyskane dane:

Analizując literaturę, autorzy ustalili następujące kierunki interpretacji odkryć empirycznych: 1) pozytywny stosunek między religią, a zdrowiem psychicznym; 2) teoretyczne ujęcia pozytywnej relacji między religijnością a zdrowiem psychicznym. Tu należy wymienić teorię wsparcia społecznego/hipotezę kohezji, teorię orientacji poznawczej/hipotezę koherencji, teorię regulacji zachowania, teorię idei boskiego działania/hipotezę przystosowania, teorię emocji pozytywnych/hipotezę własnej wartości, teorię wartości alternatywnej; 3) negatywny stosunek między religią a zdrowiem psychicznym; 4) teoretyczne ujęcia negatywnej relacji między religijnością i zdrowiem psychicznym: presja społeczna i społeczne wykluczenie, sztywność poznawcza, surowe linie sądów moralnych, wiara we wszechmoc Boga, emocje negatywne, idealizacja wartości alternatywnych.

– Podsumowanie i perspektywa na przyszłość:

Przy braku jednoznacznej odpowiedzi o wpływ religijności na zdrowie psychiczne, psychologię czekają dalsze badania uwzględniające „stare błędy” w rodzaju wspomnianych wyżej przedzałożeń światopoglądowych odnośnie oczekiwanych rezultatów badań. Do osiągnięć dotychczasowych ba-

dań należy zaliczyć konstatację, że zależności te są bardzo złożone. Dotychczasowe badania pozwalają bowiem na stwierdzenie, że:

- choroby psychiczne mogą zależeć od specyfiki społeczności religijnych,
- badanie związku zdrowia z przynależnością do „nowych ruchów religijnych” (sekt) wymaga dalszych długofalowych badań,
- badania na studentach czy populacji jako takiej z reguły nie wykazują żadnego wpływu religii na zdrowie,
- wpływ na samopoczucie psychiczne ma nie tyle religijność, co przede wszystkim jakość uczuć i myślenia religijnego,
- religijność pełni ważną, pozytywną rolę w radzeniu sobie z trudnymi wydarzeniami wewnętrznymi (np. choroby) i zewnętrznymi (np. katastrofy) oraz w regeneracji sił po ciężkich operacjach,
- dobrze jest udokumentowane pozytywne znaczenie religijności u ludzi starszych, u których idzie ona w parze ze zmniejszonym lękiem przed śmiercią, zmniejszeniem depresji i lepszym przystosowaniem do okoliczności życia.

Interpretacja uzyskanych danych empirycznych wymaga umieszczenia ustaleń oraz ich interpretacji w ramach teorii i modeli (np. teoria emocji, teoria kontekstów kultury, teoria nadziei). Autorzy wskazują na pewne wysiłki czynione w tym kierunku. Podkreślają także, że do uzyskania odpowiedzi o wpływ religii na zdrowie, podstawowe znaczenie będzie mieć uwzględnienie wszystkich parametrów badanych zmiennych oraz umieszczenie ich w zintegrowany sposób w teoretycznych modelach psychologicznych.

**Trzeci rozdział** daje przegląd metod ilościowych i jakościowych w psychologii religii. We wprowadzeniu do rozdziału zwrócono uwagę na doniosłość metod badawczych i napięcie między zwolennikami podejścia nomotetycznego oraz idiograficznego, z opowiedzeniem się za stosowaniem obydwu. W rozdziale celowo „dowartościowano” metody jakościowe, ponieważ metody ilościowe mają pozycję uprzywilejowaną wskutek czego są lepiej znane

W części dotyczącej metod ilościowych Uwe Wolfradt i Gisela Mueller-Plath przedstawiają procedurę metodologii tych badań (problem, hipoteza, zmienne, strategia badań, sposób uzyskiwania danych, próba badawcza, zebranie danych, opracowanie statystyczne, interpretacja wyników w świetle postawionych hipotez i teorii). Następnie zajmują się problemem pomiaru religijności oraz podstawową wiedzą na temat podejścia korelacyjnego i eksperymentalnego w psychologii religii. Pisząc o pomiarach religijności, zwracają uwagę na doniosłość precyzyjnego formułowania operacyjnej definicji badanego zjawiska, na trudności w operacjonalizacji i badaniu niektórych fenomenów religijnych, oraz na konieczność uwzględniania wymiarów religijności przy jej badaniu a także na potrzebę zwiększenia liczby badań eksperymentalnych. W podsumowaniu zwracają uwagę na potrzebę kompletności obu podejść oraz kwestię zalet i wad procedur przy weryfikowaniu hipotez.

W części dotyczącej metod jakościowych U. Popp-Baier przedstawia metody jakościowe stosowane w psychologii religii. Aby je przybliżyć i ukazać próby ich stosowania, potrzebne jest streszczenie rozdziału.

Związane bardziej z tradycją humanistyczną metody jakościowe w naukach społecznych stosuje się alternatywnie lub uzupełniająco w stosunku do metod ilościowych, które bardziej łączą się z tradycją przyrodniczą. Centralnym działaniem poznawczym w badaniach jakościowych jest interpretacja powiązania znaczeń, podczas gdy w badaniach ilościowych podstawową operacją jest przyporządkowanie liczb obiektom.

Stosowanie metod jakościowych w psychologii religii jest uzasadnione ich przydatnością do analizy indywidualnych, społecznych i biograficznych wzorców znaczeniowych oraz środowisk kultu-



rowych, które nabierają szczególnego znaczenia w przybierającej na sile społecznej indywidualizacji i pluralizmu, dają możliwość rekonstrukcji perspektyw i doświadczeń codziennego życia badanych osób. Stosować można je również tam, gdzie metody ilościowe nie pozwalają na adekwatny opis korelacji i interakcji zakładanych w hipotetycznych modelach badawczych. Autorzy prezentują zatem krótki przegląd metod jakościowych względnie podejść badawczych, wskazując na odpowiednie badania z psychologii religii, niekiedy powiązane z socjologią i antropologią. Jednocześnie zastrzegają, że z powodu heterogeniczności i braku jednoczącej „programatyki” podawane rozróżnienia mają cechę typów idealnych:

**1. Metody gromadzenia danych** są rozumiane jako sposoby konstrukcji szeroko rozumianego tekstu. Należą do nich:

**a. Wywiad jakościowy** („ścieżkowy”), w którym zachowane są jedynie formalne linie przewodnie, a partner rozmowy może w sposób swobodny formułować poglądy i doświadczenia. Metodą wywiadu częściowo standaryzowanego nt. alternatywnych metod leczenia M. McGuire poddała badaniom liderów grup, uzdrowicieli, członków grup oraz pacjentów, a w wyniku oszacowania i analizy uzyskała typy uzdrowień stosownie do grup: ugrupowania chrześcijańskie, ugrupowania metafizyczne, grupy medytacji wschodnioazjatyckich, grupy ludzkiego potencjału, psycho-grupy, grupy okultystyczne oraz grupy „praktyk alternatywnych”. Przeanalizowała także role uzdrowiaczy, znaczenie rytuału i symboliki dla kształtowania bądź zmiany tożsamości.

Wywiady ustrukturywane i dylematowe mają względnie ustalone pytania, przebieg i pochodzą z tradycji piagetowsko-kolbergowskiej. W psychologii religii służą przede wszystkim ujęciu różnych stopni rozwoju moralnego i rozwoju sądów religijnych. Autorka podaje też zastosowanie innych wariantów wywiadu „skoncentrowanego na temacie”: „głębinowy”, biograficzny, ekspercki, narracyjny, dyskursywny, grupowy, etnograficzny.

**b. Obserwacja jakościowa**, w której metody obserwacji, przede wszystkim naturalnej, wprowadza się do analizy form zachowania oraz interakcji społecznych w specyficznym polu działania. Zastosowanie metod obserwacji psychologia zawdzięcza chicagowskiej szkole socjologii (m.in. B.M. Blumer) oraz inspiracjom badawczym E. Goffmana. Metodę obserwacji uczestniczącej preferuje się w badaniu różnych ugrupowań i ruchów religijnych, celem lepszego zrozumienia życia grupowego z jego ceremoniami i rytuałami oraz zrozumienia stosunku uczestników grupy do świata zewnętrznego. Pomocą mogą służyć zalecenia obowiązujące przy takiej obserwacji i protokoły do obserwacji ceremonii religijnych.

**c. Procedura nieingerująca** obejmuje metody gromadzenia danych, które nie wywierają w ciągu ich stosowania żadnego wpływu na badane osoby, zdarzenia czy procesy. Należy do nich m.in. systematyczne zbieranie „śladów fizycznych” lub „symboli”, które mogą służyć za wskaźniki określonych procesów orientacji i działania (np. zakreślenia w książkach, styl mieszkania, ubiór, tatuaże itp.). Do takich procedur zalicza się obserwacje ukryte lub pośrednie (z dokumentów, śladów), które nie wprowadzają zakłóceń do „naturalnej” sytuacji. Do badań opartych na tych procedurach należy analiza tekstów modlitwy wiernych na podstawie 7 „agend” pochodzących z różnych środowisk katolickich (kościół, klasztor, kaplica, szpital, ekumeniczna kaplica na lotnisku), w których wierni dopisywali swoje myśli i intencje (w sumie 2674), a które G. Schmied ocenił w aspekcie jakościowym.

**2. Metody względnie strategie oceny** rozumiane jako metody interpretacji tekstu:

**a. Jakościowa analiza treści** pochodzi z nauk o komunikacji i pozwala na systematyczną analizę treści współczesnych massmediów, oraz na analizowanie materiału tekstowego w sposób metodycznie kontrolowany. W centrum tego podejścia stoi uzasadniony teoretycznie system kategorii, za pomocą którego ustala się aspekty tekstu, które winny zostać „wysączone”. B. Mayring rozróżnia trzy podstawowe formy jakościowej analizy treści: 1) zestawienie stanowiące zredukowane odzwier-

ciędlenie podstawowego materiału; 2) wyjaśnienie poszerzające poszczególne elementy tekstu przez uzupełnienie go materiałem kontekstowym; 3) zbudowanie określonej struktury, z materiału której wyciągane są określone aspekty z pomocą wcześniej ustalonych kryteriów. Opracowanie ułatwiają odpowiednie programy komputerowe.

Autorzy podają przykład badań R.F. Wolffa, który, bazując na wywiadach przeprowadzonych w małej wspólnotie luterańskiej, dotyczących doświadczeń podczas kościelnych nabożeństw poprzez analizę, doszedł do syntezy wypowiedzi w postaci: „Kościół jako instytucja godna zaufania”. Metodą redukcji fenomenologicznej uzyskał następnie 3 elementy konstytuujące kościelne doświadczenie ludzi: hierarchia, zamyślenie i wolność. Powiązanie tych tematów zostało w końcu poddane refleksji hermeneutycznej i odniesione do wypowiedzi słownych zawartych w wywiadzie.

**b. Teoria ugruntowana.** Jedną z najbardziej znanych koncepcji analizy jakościowej w naukach społecznych (B. Glaser, A. Strauss). Może być rozumiana raczej jako strategia oceniania obejmująca pewne zaprogramowanie, metodologię i odpowiednią technikę. Według tej koncepcji, teoria powstaje w trakcie aktualnego procesu badawczego na drodze nieprzerwanego współdziałania między zbiorem danych a ich analizą.

Po informacjach wprowadzających w znaczenie podstawowych pojęć i etapów metody, autorka odwołuje się do własnych badań na temat orientacji religijnych kobiet przynależących do ruchu charyzmatyczno-ewangelikalnego. Wykorzystała w nich niektóre aspekty teorii jako strategię oceny danych. Interpretacje danych zostały uzyskane w procesie kilkuetapowego opracowania. Najpierw poddano analizie kolejne odcinki wywiadu narracyjno-biograficznego pod kątem doświadczeń i orientacji partnerki wywiadu. Kodowanie osiowe nastąpiło na podstawie wyników analizy sekwencyjnej tekstu przez sformułowanie ważnych tematów religijnych (m.in. religijny rozwój i nawrócenie, formy modlitwy, wina, grzech, przebaczenie, uzdrowienie). Te osiowe kody zostały zróżnicowane i zdymenzjonalizowane m.in. za pomocą analizy porównawczej z tekstem innego wywiadu (porównanie minimalne), co prowadziło do pierwszej rewizji, a tym samym do redukcji kodu osiowego, np. wina, grzech i przebaczenie były odtąd analizowane jako aspekty kodu „uzdrowienie”, „zbawienie”. Przez dalsze analizy porównawcze zapisów wywiadu, protokołów obserwacji uczestniczącej i dokumentów (książki, czasopisma, nagrania) oraz koncepcji teoretycznych (np. koncepcja „religii jako przezwycięzenie nieuchronności losu”) można sformułować i wypracować 4 kody osiowe: „zbawienie”, „modlitwa”, „przezwycięzenie nieuchronności losu”, „religijny rozwój i nawrócenie”. Chociaż nie zdołano na bazie ograniczonej empirii sformułować zakończenia, to jednak autorka uzyskała teoretyczny szkic religijności charyzmatyczno-ewangelikalnej.

### 3. Podejścia badawcze związane z określonym rozumieniem przedmiotu:

**a. Analiza narracyjna.** Dokonując analizy opowiadania, dokonuje się jednocześnie analizy psychologicznej bohatera przez nadanie sensu i znaczenia jego doświadczeniom i działaniom oraz reflektuje się stosunek do siebie i otoczenia. Ważne są tu opowiadania z perspektywy pierwszej osoby (opowiadania autobiograficzne), gdyż mogą być analizowane ze względu na swoją semantykę, syntaktykę, poetykę czy pragmatykę. Często ich rola ograniczona zostaje do prezentacji jednostkowych zdarzeń lub doświadczeń. W innych opowiadaniach losy jednostki przedstawione są na tle ważnych wydarzeń społecznych czy historycznych. Autorka przypomina, że między tymi „typowymi” podejściami spotyka się mnóstwo koncepcji, propozycji badawczych i programów narratologicznych. W Niemczech szczególną atrakcyjność wykazuje koncepcja „wywiadu narracyjnego” Fritza Schuetze.

W prowadzeniu wywiadu korzysta się z intuicyjnej umiejętności opowiadania jako „elementarnej instytucji ludzkiej komunikacji”, wychodząc z założenia, że każdy, kto zdaje się na jedno lub

wielogodzinne improwizowane opowiadanie, wikła się w tzw. biegi wymuszone narracji. Rozwijająca się wówczas dynamika spontanicznego opowiadania sprawia, że może dojść do głosu coś więcej niż zamierzona i kontrolowana autoprezentacja. Stosownie do tego centralny aspekt wywiadu narracyjnego jako metody zbierania danych polega na tym, że nie występuje zwykły schemat pytanie – odpowiedź, lecz tworzona jest sytuacja opowiadanie – słuchanie. Improwizowane opowiadanie nie powinno być przerywane pytaniami czy interwencjami. Pytania dodatkowe mogą być stawiane dopiero po zakończeniu głównego opowiadania. Jako metodę oceny danych stosuje się analizę sekwencyjną, w ramach której cały przebieg głównego opowiadania jest analizowany odcinek po odcinku. Pierwszym i decydującym krokiem w tej analizie jest rozróżnienie schematu narracyjnego z jednej, a schematu argumentacji, opisu lub ewaluacji z drugiej strony. Przy dalszej analizie (np. biograficznej) interpretowane są sekwencje transkrypcji wywiadu kształtowane przez schemat opowiadania (np. ze względu na sytuacje punktów kulminacyjnych, uwikłania wydarzeń, dramatyczne punkty zwrotne czy powolne przemiany). Nienarracyjne sekwencje wywiadu wyjaśniane są w późniejszym etapie analizy ze względu na ich funkcje: orientacyjną, opracowującą, znaczeniową, samookreślającą, legitymizującą i słumiającą.

Autorka odwołuje się do badań E. Nestlera, który stosował wywiad narracyjny. Zajął się nadzwyczajnymi przeżyciami duchowymi w środowisku zielonoświątkowców i neo-zielonoświątkowców oraz ich funkcją i znaczeniem dla formowania tożsamości religijnej. Zebrane wyniki ukazują spontaniczne opowiadania autobiograficzne, które zdradzają wpływ subkulturowej formy komunikacji, jakim jest socjologiczna postać „świadczeń wiary”.

W celu lepszego wykorzystania nienarracyjnych treści zawartych w biografjach religijnych Nestler łączy etapy oceny danych wywiadu narracyjnego F. Schuetze z metodą interpretacji dokumentów. Natomiast przy wyborze i dalszej analizie przypadków postępuje wg teorii ugruntowanej, a efekty tak przeprowadzonej analizy wiąże z tezami teorii ukierunkowanej na przedmiot niecodziennych przeżyć duchowych.

**b. Analiza konwersacji.** Analiza konwersacji (AK) jest związana z badaniem formalnych zasad bezpośredniej komunikacji werbalnej oraz interakcji zapośredniczonej językowo przez analizy zwyczajnej mowy codziennej. Obowiązuje w niej dokładna rejestracja przebiegu interakcji ze wszystkimi detalami, z czym wiąże się surowo przestrzegana procedura sekwencyjna przy ustalaniu struktury znaczeń (sensu). Badania techniką AK mogą się odbywać zarówno w codziennych sytuacjach (rozmowy telefoniczne, plotka, rozmowy rodzinne itd.), jak też w kontekście instytucjonalnym (interakcje lekarz-pacjent, procesy sądowe, doradztwo itd.).

W jednym ze studiów B. Ulmera dotyczących nawrócenia, opowiadania konwersyjne zostały ujęte jako niezależny fenomen społeczny i zanalizowane w aspekcie ich cech gatunkowych. Ulmer oparł się na zapisanych rozmowach z konwertytami (wywiad z opowiadaniem o nawróceniu w „naturalnych” warunkach komunikacji), w których przedstawiają oni biograficznie swoją konwersję. W centrum analizy znajdują się różne działania prowadzące do wiarygodnego przekazu wydarzenia konwersji z zastosowaniem lingwistycznych oraz paralingwistycznych środków. W rozwiązaniu problemu istotny jest opis związany z komunikowaniem doświadczenia religijnego jako fenomenu niecodziennego i niezwykłego. Ulmer przekroczył jednak granice metody wyznaczonej przez zasady AK w kierunku tzw. analizy gatunku.

**c. Analiza dyskursu.** Nazwa „analiza dyskursu” (AD) oznacza zróżnicowane (heterogeniczne) podejście badawcze, które jest związane z wieloma rozważaniami teoretycznymi i metodologicznymi. Na współczesną AD miała wpływ z jednej strony etnometodologia i analiza konwersacji, a z drugiej postukturalistyczne analizy M. Foucaulta. Pojęciem AD posługuje się wiele nauk (socjologia, nauki psychospołeczne, socjolingwistyka, historioznawstwo, literaturoznawstwo, politologia). Służy ono

również określeniu samodzielnej „dyscypliny przekrojowej” (*Querschnittsdisziplin*). Słowo „dyskurs” obejmuje codzienną rozmowę między dwoma lub więcej uczestnikami, a także treściowo i tematycznie określoną i zinstytucjonalizowaną formę wytwarzania tekstu (dyskurs publiczny, rozmowy w mediach, dyskurs naukowy, religijny czy męski). W badaniach centralną rolę pełni język mówiony lub pisany oraz praktyki mówienia lub pisanie. AD interesuje to, co ludzie robią za pomocą języka i jakie zasoby mają do dyspozycji. Rezygnuje z tradycyjnego języka psychologicznego przy wyjaśnianiu ludzkiego zachowania. Kieruje uwagę na wytwarzanie wypowiedzi wartościujących oraz ich funkcję w przebiegu dyskursu i działań. Myśli, idee i emocje rozumiane są jako aspekty działań, które bada się, w jaki sposób są „dyskursywnie” produkowane oraz w jaki sposób wywierają wpływ na dalszy przebieg dyskursu. Przy zapisie wywiadów sięga się do reguł transkrypcyjnych AK.

Autorka wskazuje na J. Bratkowskiego badania religijności, w których autor analizował negatywny obraz kojarzony w prasie amerykańskiej z afro-karaibską religią voodoo. W tym celu zebrane zostały dokumenty do hasła „voodoo” i sklasyfikowane najpierw wg tematów, a następnie przebadane pod kątem następujących pytań: 1) jak voodoo jest w tekstach definiowane? 2) które osoby dają te definicje i z jakich zasobów skorzystały? 3) jakich strategii używają dla obrony swojej prezentacji voodoo? Przez porównanie przypadków, autor zidentyfikował 3 typologie centralne i powiązane z nimi zainteresowanie „sprawcami pretensji” (*claims-makers*). Tą metodą można badać np. różne kontrowersje wokół tzw. sekt.

**d. Analiza dokumentacji.** Metoda została rozwinięta w związku z metodologicznymi rozważaniami na temat uzyskiwania danych z dyskusji grupowych. Zakłada się (w nawiązaniu do teorii B. Bohnsacka i K. Mannheim’a), że ukierunkowania działań i życia nie mieszczą się „w głowie” jednostki i nie mogą zostać wydobyte za pomocą ankiety w dowolnym czasie, lecz są tworzone w kontekście społecznym i dlatego w powiązaniu z tym kontekstem muszą być uzyskiwane i analizowane. Celem metody jest systematyczny, metodycznie kontrolowany dostęp do światów sensu specyficznych środowiskowo, generacyjnie czy indywidualnie, co zawdzięcza się podobieństwu przeżycia biograficznego (doświadczenie koniunktywne), a do którego badacz obcy środowiskowo musi udostępnić doświadczenie na drodze interpretacji (doświadczenie komunikacyjne). Punktem kulminacyjnym metody złożonej z 4 kroków interpretacyjnych jest sformułowanie typologii, w której przypadki z dokumentów i egzemplifikacji uzyskują wartość klasyfikacji.

W swojej pracy zorientowanej na pedagogikę religii H. Schmid badał za pomocą tej metody religijność uczniów szkół zawodowych. W ramach projektu badawczego *Orientacje kolektywne w grupach młodzieży* przebadał 5 grup młodzieżowych zróżnicowanych ze względu na płeć. Przy dwóch pierwszych odcinkach zapisu dyskusji grupowej zastosował analizę sekwencyjną. W dalszych częściach wypracowane zostały wzorce interpretacji względnie ramy do każdorazowych tematów i poprzez porównanie grup stypologizowane ze względu na podobieństwa i różnice. Okazało się np. że wspólna jest orientacja zakotwiczenia modlitwy w życiu, aczkolwiek dadzą się stwierdzić typowe dla płci różnice ze względu na stopień życiowej ważności. Jeśli u młodzieży męskiej na czoło wysunęły się raczej pytania egzystencjalne (choroba, śmierć), to w grupie żeńskiej w modlitwie były opracowywane aspekty przebiegu codziennego dnia. W obu grupach można dostrzec odcinanie się od konwencjonalnych rytuałów kościelnych. Typowymi dla środowiska okazały się różnice ze względu na ostrość konfrontacji i na związaną z tym analizę racjonalną.

**e. Hermeneutyka obiektywna.** Kolejne podejście jakościowe jest związane z hermeneutyką obiektywną lub strukturalną. Celem procedury badawczej w tej koncepcji powstałej w ramach studiów nad socjalizacją (U. Oevermann) jest zrekonstruowanie obiektywnych struktur znaczeniowych w tekstach (pisma, wypowiedzi werbalne, wszelkiego rodzaju obrazy, architektura, ślady działań itd.), reguł ich reprodukcji i transformacji w określonej społeczności językowej i interakcyjnej.

Oevermann rozróżnia płaszczyznę reprezentacji subiektywno-intencjonalnej łączącej podmiot z działaniem oraz reprezentację obiektywnego lub ukrytego sensu działań, które się zawdzięcza realnym strukturom sterującym tymi działaniami.

W obiektywno-hermeneutycznej interpretacji tekstu można wyróżnić przynajmniej 5 typowych procedur każdorazowo rozumianych jako studium poszczególnego przypadku. Najbardziej znanym wariantem hermeneutyki obiektywnej jest tzw. analiza sekwencyjna. Takie analizy z reguły są przeprowadzane przez grupy interpretujące, których celem jest rekonstrukcja latentnej struktury określonego przypadku (historia życia, następstwo interakcji). Droga do osiągnięcia tego celu odbywa się w procesie generowania wariantów interpretacyjnych aż do wykrystalizowania się struktury, która w następnych segmentach się już tylko potwierdza.

Do badań empirycznych opierających się na metodzie hermeneutyki obiektywnej należy interesujące studium z socjologii religii M. Wohlaub-Sahra na temat konwersji na islam w Niemczech i w USA. W centrum stawia autorka problem konwersji religijnej i jej charakterystykę jako rozwiązania względnie opracowania problemu, przy czym zaczyna ona od analizy biograficznej funkcji procesu konwersyjnego. Analizuje biograficzne wywiady z ludźmi, którzy nawrócili się na islam, najpierw w aspekcie ukrytego sensu konwersji uwzględniającego dany przypadek, a następnie pyta o typową strukturę tych rozwiązań w celu pokazania, jakie elementy religii są spostrzegane w określonych typowych biograficznych uwarunkowaniach problemu. Wohlaub-Sahr podkreśla też, że metodologia i reguły metodyczne hermeneutyki obiektywnej przy interpretacji opowiadań konwersyjnych pozwalają nie tylko na zrekonstruowanie „jawnej” retoryki religijnej, lecz także ukrytej struktury sensu w tego rodzaju procesach. Z analizy materiału wyłaniają się trzy typowe formy konwersji na islam: uprawomocnienie nauki o płci, znalezienie sposobu na pokierowanie życiem oraz symboliczna emigracja względnie symboliczna walka.

**f. Psychoanalityczna analiza tekstu.** Ten rodzaj interpretacji można rozumieć jako własne jakościowe podejście badawcze. W „hermeneutyce głębi” (H.-D. Koenig) podczas transkrypcji (zapisy wywiadów, obserwacji, dyskusji grupowych) czy w już istniejących tekstach metodą psychoanalitycznej interpretacji rekonstruuje się zobiektywizowaną rzeczywistość życia w aspekcie znalezienia u ludzi miejsca świadomych i nieświadomych projekcji życiowych (życzenia, lęki, fantazje). Psycho społeczny charakter rekonstrukcji polega na tym, że projekty życiowe inscenizowane w tekście są rozumiane jako wynik pierwotnych procesów socjalizacji i jako odzwierciedlenie struktur interakcji rodzinnych, a wtórne procesy socjalizacji jako rezultat uspołecznienia przez szkołę, świat pracy, organizację wolnego czasu itd. W związku z tym mają miejsce psychoanalityczne działania oceniające, których własna metodologia projektowana jest analogicznie do procedury psychoanalitycznej. Prominentnym przykładem stosowania metody w obszarze języka niemieckiego może być psychoanalityczna analiza kultury A. Lorenzera oraz psychoanalityczne badania społeczne T. Leithausnera i B. Volberga.

Często cytowane bywa psychoanalityczne studium A.-M. Rizzuto, która za pomocą ankiet, wywiadów i rysunków analizowała w kontekście biograficznym psychodynamikę reprezentacji Boga u chrześcijańskich i żydowskich pacjentów psychiatrycznych. W studium ukierunkowanym na perspektywę analityczną w wersji teorii relacji z obiektem D. Winnicotta, przedstawiła złożoną dynamikę każdorazowej reprezentacji Boga, w relację z którą wchodzi doświadczenia z realnymi rodzicami, zwłaszcza z matką, życzeniowe i lękowe obrazy rodziców, a także doświadczenia z innymi osobami znaczącymi.

**4. Ujęcia badawcze,** które wiążą swoje roszczenia jakościowe z określonym tematem. W związku z tematyką, np. badania biografii, badań feministycznych, badań Internetu formułowane są proble-

my i perspektywy badawcze, do weryfikacji których nadają się szczególnie metody jakościowe także wtedy, gdy dostępne są metody ilościowe.

**a. Badanie biografii.** Jest użyteczne w szczególności wtedy, gdy chce się poznać procesy rozwoju indywidualnego w kontekście złożonego wpływu rozwiniętego społeczeństwa. Zarówno znaczenie jak i regulacja indywidualnego działania zakotwiczone jest w kontekście biograficznym, przy czym czasowe aspekty indywidualnego działania (ciągłości, zmiany, momenty rozwoju, przeobrażeń, załamania) są ujęte w tematy i mogą być analizowane empirycznie dzięki metodom biograficznym (przede wszystkim wywiadom narracyjnym i biograficznym). Konstruowanie historii życia jest rozumiane jako proces tworzenia własnej tożsamości i ważne przedsięwzięcie wewnątrz pluralistycznych społeczności kulturowych i jako taki analizowany jest jednocześnie metodami psychospołecznymi. Konceptualizacje ingerujące, które swoje spojrzenie kierują na całość życia i psychologię rozwoju definiującą się jako psychologia przebiegu życia, są wspomagane w badaniach empirycznych przez podejścia biograficzne.

Autorka zalicza do tego typu badań wymieniane wyżej prace Nestlera, Wohrab-Sahr oraz swoje własne. Poza tym wskazuje na badania Susan Kwilecki, która szukała odpowiedzi na pytanie dlaczego i w jaki sposób ludzie biali rozwijają wiarę w siły nadprzyrodzone. W ciągu 20 lat badała osobiste i religijne biografie żydowskich i chrześcijańskich respondentów, powtarzając z nimi otwarty wywiad. Biografie wybranych 14 osób o silnej więzi religijnej przeanalizowała w aspekcie rozwijanej przez nie relacji z Bogiem. Uzyskane wyniki pozwoliły na wyodrębnienie 4 typów biografii religijnej: uległy, skruszony, uchroniony (*Behuetete*) i pomazaniec. Tworzenie typów oraz opisy przypadków autorka przyporządkowała „postulatowi interakcyjnemu”, wg którego ludzie internalizują formy kolektywne zgodnie ze swoimi specyficznymi potrzebami i wrażliwością.

**b. Badanie kobiet.** Chodzi tutaj o podejście interdyscyplinarne, w którym na różnych płaszczyznach bada się kwestie płci, a przy okazji krytycznie rozpracowuje w psychospołecznej teorii i empirii błędne koncepcje androcentryczne. „Otwartej” procedurze jakościowej przyznaje się w nim szczególną pozycję, ponieważ konstrukty i testy związane z metodami ilościowymi są traktowane jako napiętnowane androcentryzmem. Jeśli badania nad kobietami rozumie się jako badania feministyczne, to z reguły rozwija się również nowe modele myślenia i metody, które winny wnieść wkład do emancypacji kobiet. „Badania kobiece” zbliżają się w ten sposób do jednej z form badania działalności (por. niżej).

Autorka przywołuje jako przykład badania E. Weiss Ozorak, która zajęła się przebadaniem „paradoksu” polegającego na tym, że chociaż większość systemów religijnych jest patriarchalnych w dziedzinie doktryny i praktyk religijnych, to różne badania pomiaru religijności wskazują na to, że kobiety niezależnie od wieku uzyskują wyższe wyniki od mężczyzn. W celu eksploracji tego fenomenu Ozorak prowadziła z 61 kobietami chrześcijańskimi i żydowskimi w wieku od 18 do 61 lat częściowo standaryzowane wywiady na temat ich religijnych przekonań i praktyk oraz ich wpływu na samopoczucie. Wyniki jakościowej analizy treści zapisów z wywiadów w aspekcie spostrzegania nierówności religijnej, strategii radzenia sobie z trudnościami i tematyką relacji wyjaśnia następująco. Kobiety spostrzegają swoją dyskryminację, ale ją pokonują za pomocą przekształcenia poznawczego, bowiem w kontekście wiary przywiązują tylko marginalne znaczenie do nierówności, podkreślając natomiast siłę wiary, której doświadczają na gruncie głębokiej łączności z Bogiem i z innymi członkami wspólnoty.

**c. Badanie Internetu.** To podejście znajduje się jeszcze *in statu nascendi* ze względu na swoją nowość, a można nim objąć badania na temat Internetu, wspólnot elektronicznych, rzeczywistości wirtualnych przez analizę w aspekcie nowych form życia i interakcji. Należy tutaj dodać pierwsze etnografie życia online oraz ich relacje do życia offline. Ulubionym tematem są np. formy i reguły komunikacji na terenie tzw. czatów.

Dla psychologii religii istnieje możliwość badań licznie funkcjonujących czatów religijnych. Interesującym tematem do badań byłyby np. badania na temat autoprezentacji ugrupowań religijnych w internecie oraz dyskusje, informacje i porady z nimi związane.

### 5. Podejścia badawcze integrujące różne metody na gruncie określonego zadania formalnego.

**a. Badanie pojedynczego przypadku.** Przedmiotem analizy może być jeden przypadek np. historia życia jakiejś osoby, organizacji jakiejś instytucji, polityki zagranicznej kraju itd. Można stosować w takim badaniu metody ilościowe (np. test do badania klimatu emocjonalnego wewnątrz określonej instytucji). Ogólnie ujmując, zadaniem studium przypadku czy przypadków jest ich przeanalizowanie w aspekcie odpowiedzi na pytania o „jak” i „dlaczego”? Rozróżnia się studia przypadku wewnętrzne, instrumentalne i kolektywne (B. Stake), a dobór właściwych metod zbierania i wartościowania zależy od treściowej specyfiki postawionego pytania.

Jako przykład „wewnętrznego studium przypadku” została podana analiza wywiadu biograficznego S. Veens przeprowadzonego z młodą mużułmanką z Amsterdamu. Rozpracowano w nim wielorakie znaczenia, które wiążą się dla mużułmanki z chustą jako symbolem kultury i paradoksalne sytuacje, z którymi w związku z tym jest konfrontowana. W „instrumentalnym studium przypadku” S. Kwilecki i L. Wilson w nawiązaniu do teorii racjonalnego wyboru (Rational-Choice-Theory) pokazują, że teoria ta pozwala rozumieć także nowoczesną „świętą”, jak np. Matka Teresa jako religijną konsumentkę i producentkę oraz w ramach tej teorii zinterpretować krytyczne epizody w jej biografii religijnej.

**b. Badanie pola.** Jest klasyczną metodą antropologii kultury, która dzięki szkole chicagowskiej znalazła wejście do socjologii i psychologii społecznej. Zadaniem tego podejścia jest „opis światów społecznych z pierwszej ręki”, do których badacz uzyskuje dostęp przez udział w codziennych kontaktach. Jego celem jest „całościowe” ujęcie możliwych do oparnięcia jednostek współżycia ludzkiego oraz przeanalizowanie ich struktur i procesów. Mówi się o „jakościowym” podejściu badawczym, gdyż metodami zbierania danych jest obserwacja uczestnicząca, nieformalne rozmowy i wywiady otwarte, a ocena odpowiednich zapisów polowych i protokołów obserwacyjnych wymaga procedury interpretacyjnej. W badaniach polowych rozwinięta została metoda wywiadu etnograficznego oraz semantyka etnograficzna. Formy obserwacji uczestniczącej są rozumiane jako formy komunikacji i interakcji, w których relacje między różnymi osobami bądź ugrupowaniami winny zostać ujęte w tematy. Analizy semiotyczne i analizy dyskursu powinny się przyczynić do konstrukcji „innego” jako pewnej subkultury lub własnego świata społecznego, przy czym zamiast homogenizującego opisu „obcego” środowiska zalecane jest większe uwzględnienie różnic i rozbieżności.

Do typowych studiów pola w badaniach nad religijnością należy praca B. Griffith na temat submisji kobiet ewangelickich i badania T.J. Csordas dotyczące rytuałów w życiu ruchów religijnych.

**c. Badanie działalności (Aktionsforschung).** Formalnym celem tego rodzaju badania jest zmiana praktyki. Przy czym należy pamiętać, że badanie akcji powinno przystawać do konkretnego problemu społecznego, a efekty badań należy sukcesywnie uwidaczniać w praktyce. We wszystkich fazach badania winno się kształtować interakcję między „badającym” i „badanym” jako równoprawny, wolny od „przewagi” dyskurs. Zauważa się, że elementy studium akcji zawarte są w tych wszystkich projektach badawczych, których efekty są na końcu przekazywane partnerowi badań do oceny i z nim dyskutowane. Często obszarem stosowania studium akcji są spotkania dynamiki grupowej w zespołach pracowniczych, w poradnictwie instytucjonalnym oraz pracy z grupami z marginesu.

Do zadań w psychologii religii mogłoby należeć poradnictwo w zakresie rozwiązywania konfliktów między społecznościami religijnymi w wielokulturowym społeczeństwie.

**6. Kryteria „dobroci” badania jakościowego.** Autorka wskazuje na możliwość przeniesienia kryteriów wartości z badań ilościowych i stosownie do tego np. obiektywność wyników badań sprawdzać przez określenie ich rzetelności i trafności. Wypracowane zostały kryteria sprawdzania pomiarów, które można zastosować do oszacowania interpretacji. Przykładem na to jest sprawdzenie rzetelności ocen sędziów, gdy mierzony jest stopień zgodności między przynajmniej dwoma sędziami względnie interpretatorami. To kryterium można stosować wtedy, gdy teksty są analizowane w aspekcie kategorii interpretacyjnych lub gdy można podać wyraźne reguły do interpretacji tekstów.

Inna możliwość polega na wypracowaniu kryteriów wartości alternatywnych w stosunku do metod ilościowych, które są dopasowane do specyfiki badań jakościowych. Przykładem na to może być tzw. walidacja komunikacyjna, w której trafność interpretacji jest sprawdzana tym, że partner w badaniach może się zgodzić lub nie zgodzić z interpretacjami. Ponadto można stosować te kryteria wartości, które są używane w badaniach nad literaturą, tzn. można w jakościowych badaniach nauk społecznych oceniać interpretacje tekstu ze względu na ich spójność, złożoność, relewancję, elegancję, innowację itd.

Istnieje pogląd, że nie jest możliwe sformułowanie ogólnej procedury sprawdzającej dla wszystkich badań jakościowych, gdyż należy użyć zróżnicowanych możliwości sprawdzenia ich wartości, a w niektórych podejściach stosowne możliwości sprawdzenia należą już do ich własnej logiki. Dotyczy to np. teorii ugruntowanej z koncepcją „teoretycznego nasycenia” oraz hermeneutyki obiektywnej, w której rozwój i sprawdzenie tzw. hipotezy struktury przypadku wzajemnie się przenikają. W związku z tym dyskutowana jest kwestia „trafności zewnętrznej” wyników niektórych badań jakościowych, tzn. stawia się pytanie o możliwość ich uogólniania. Istnieją rozważania na temat różnych możliwości uogólnienia wypowiedzi, z których generalizacja statystyczna (w związku z badaniem jakościowym) przedstawia tylko jedną z wielu, a np. z koncepcją „teoretycznego nasycenia” jest związana także forma „generalizacji induktywnej”.

Niektórzy autorzy podkreślają, że przy ocenie jakościowego badania empirycznego ważna jest sprawdzalność poszczególnego kroku metodycznego, a wymogi dotyczące dokładności i trafności winny się kulminować w możliwie doskonałej dokumentacji, w której poszczególny krok metodyczny jest opisany i obroniony argumentami. Proces walidacji polega wówczas na krytycznej ocenie relacji z badania pod kątem tego, czy różne jego aspekty mogą uzyskać zgodność intersubiektywną względnie transsubiektywną.

Na zakończenie autorka zestawia katalog pytań będących pomocą do ewaluacji opisów w badaniach jakościowych. Dotyczą one: adekwatności metod badawczych do stawianych problemów; wyrazistości odniesienia do istniejącego stanu wiedzy lub teorii; wyraźnego sformułowania kryteriów, wg których dokonuje się doboru przypadków i wyboru analizy danych; odpowiedniej do pytań badawczych wrażliwości metod; systematyczności w gromadzeniu i opracowaniu danych; uwzględniania uznanych metod analizy danych; systematycznego sposobu przeprowadzenia analizy; dokładności opisu wyprowadzania tematów i koncepcji względnie kategorii z danych empirycznych; odpowiedniej dyskusji za i przeciw argumentacji badacza; wyraźnego rozróżnienia między „bazą danych” a ich interpretacją.

**Czwarty, ostatni rozdział** zawiera przeprowadzone przez E. Nestlera krótkie podsumowanie i spojrzenie na poruszoną problematykę z punktu widzenia teologii praktycznej. Zaznacza on, że uwzględnienie w książce różnych dyscyplin jest odpowiedzią na sytuację niemieckojęzycznej psychologii religii porównanej do sieroty, do której ojcostwa nikt się nie przyznaje. Wchodzący w grę kandydaci – teologia, religioznawstwo i psychologia – przyznają się do towarzyszenia jej przy



porodzie, lecz nie wypełniają rodzicielskich obowiązków. Skutkiem interdyscyplinarnej koncepcji książki jest jej pewna heterogeniczność będąca ceną za pogłębione zrozumienie prezentowanych tematów.

Autor podkreśla, że podstawowe znaczenie dla redaktorów mają rozdziały na temat metod psychologii religii, którym poświęcono nieproporcjonalnie dużo miejsca w stosunku do miejsca zajmowanego przez nie w naukach społecznych. W kształceniu psychologicznym bowiem stosuje się przede wszystkim metody ilościowe. Zresztą – zauważa autor – stosowanie skrótów „ilościowe” i „jakościowe” jest pewnym nieporozumieniem. Tzw. metody ilościowe rozumiane powierzchownie od czasu XIX w. eksperymentów bliskie są statystyce, natomiast jakościowe bliższe są tradycji hermeneutycznej nauk humanistycznych.

Podrozdział na temat metod ilościowych U. Wolfradt i G. Mueller-Plath zadedykowano tym, którzy są zainteresowani psychologią religii, a nie mają sposobności jej studiowania. Zaznaczono, że proces twierzenia teorii w powiązaniu z ukazanymi metodami jest o wiele bardziej skomplikowany i kompleksowy. Rozdział na temat tzw. metod jakościowych został celowo opracowany bardziej obszernie, „technicznie”, mimo mało swobodnego poruszania się w zagadnieniu. Redaktorom, jak sami przyznają, zależało na stworzeniu miejsca dla metod jakościowych, które w psychologii religii mogą przynosić korzyści porównywalne z metodami ilościowymi, ponieważ przedmiot badań mieści się w złożonym i wielowarstwowym systemie znaczeń. Można go ująć jedynie przez stosowanie metod jakościowych.

Podsumowując treść książki, autor kreśli uogólniające uwagi do głównych jej partii. Podkreśla, że poznawczo-strukturalne koncepcje rozwoju religijnego i moralnego w psychologii religii mają duże znaczenie dla teologii praktycznej, skutkiem czego są szeroko aplikowane w pedagogice religijnej.

Opracowanie tematu nawrócenia ma szansę stworzenia klamry dla badań interdyscyplinarnych, co w tej dziedzinie ma ogromne znaczenie. Autor podobnie ocenia temat opracowanej problematyki pogranicza religii i zdrowia psychicznego. W związku z tym zwraca uwagę na pilną potrzebę wyważonych studiów nad fenomenami religijnymi, opowiadając się za korzystaniem z wiedzy ekspertów z dziedzin pokrewnych.

Z perspektywy potrzeb teologii praktycznej autor wzywa do poprawy położenia psychologii religii w Niemczech przez zinstytucjonalizowanie w formie samodzielnych katedr, jednak bez łączenia jej z pedagogiką religijną oraz przez wprowadzanie psychologii religii jako kierunku studiów uniwersyteckich. Proponuje wiele przyczynków do tej uniwersyteckiej instytucjonalizacji. Korzyścią byłoby zapewnienie stałości i niezależności dla wykładania i badań skoncentrowanych na psychologii religii, o które trudno, gdy funkcjonuje ona w powiązaniu z innym kierunkiem lub jest przedmiotem badań w ramach innego kierunku czy przedmiotu, np. psychologii klinicznej. Równoległe do studiów z psychologii religii studenci winni mieć atrakcyjną ofertę wiedzy z religioznawstwa lub teologii skorelowaną ze studiami psychologicznymi. Skutkiem tego uprawianie psychologii byłoby bardziej profesjonalnie, co stworzyłoby warunki do długofalowej współpracy psychologów i teologów w dziedzinie psychologii religii.

Autor jest zdania, że uprawianiu psychologii religii dobrze służy posiadanie wykształcenia psychologicznego i teologicznego zapewniającego „socjalizację” językową oraz „tradycję warsztatu”. Można się „dokwalifikować” w dziedzinie teologii czy religioznawstwa, lecz kompetencji psychologicznych nie da się przyswoić jedynie przez studium literatury czy własną działalność badawczą. Autor, poruszając się wewnątrz niemieckiej geografii uniwersyteckiej, optuje za budowaniem zespołów badawczych i współpracą międzyuczelnianą. Usamodzielnieniu się psychologii przysłużyłoby się również mocniejsze podkreślenie psychologii w programach studiów z psychologii, teologii i religioznawstwa.

Kolejnym postulatem E. Nestlera jest potrzeba włączenia w akademicką psychologię religii różnych treści heterogenicznych związanych z badanymi tematami. Chodzi o prezentowanie w sposób nieuprzedzony różnych tradycji spójnych z psychologią religii, tak z dziedziny psychologii jak i teologii. Powinny także dochodzić do głosu wydarzenia teologiczne lub historyczno-kościelne, które są nieodzowne do zrozumienia badanych przedmiotów wiary, jak np. apostołskie wyznanie wiary.

Autor ustosunkowuje się również do postulatu Flournoya, aby w psychologii religii trzymać się z dala od kwestii spornych wynikających z różnicy w ocenie statusu rzeczywistości bytów metafizycznych. Postulat ten przywoływany jest zarówno wtedy, gdy psychologia lęka się opiekuńczości ze strony teologii, a także, gdy psychologia traktuje spostrzeganie Absolutu jako fantazje. Uważa takie sformułowanie za niezbyt szczęśliwe, gdyż sugeruje, że pozycja ateistyczna jest konieczną płaszczyzną porozumienia wszystkich partnerów komunikacji. Zakłada się w nim, że ateizm jest normatywną płaszczyzną komunikacji naukowej. Nestler uważa, że jest to orzeczenie aprioryczne, które jest anachronizmem i wcale nie jest konieczne. Opowiada się więc za normatywnie mniej obciążonym podejściem mieszczącym się w fenomenologicznej metodzie „włączenia wymogu ważności”. To oznacza, że np. w celu oszacowania wywiadu grupowego z muzułmanami, który ma jako temat wykonywanie praktyk religijnych, status ontologiczny oraz zawartość prawd ich islamskich wypowiedzi nie zostaną uznane za normatywne dla interpretacji psychologicznej. Co więcej, interpretacja psychologiczna ma na celu poszukiwanie subiektywnego znaczenia w myśleniu, odczuwaniu i działaniu w wypowiedziach teologicznych wyrażanych przez partnera wywiadu. To samo dotyczy treści normatywnych innych religii, które stają się przedmiotem analizy w psychologii religii. Podobnie można powiedzieć o normatywnej ważności wypowiedzi na temat wiary w religii chrześcijańskiej. Tym bardziej że to podejście jest bliskie współczesnej teologii i może stać się bazą wspólnej komunikacji.

W kolejnych uwagach autor proponuje rozumienie psychologii jako „nauki sprzymierzonej” („skonfederowanej”). Wychodząc z założenia, że psychologia religii od samego początku stanowi zbiór istniejących różnych typów „psychologicznych psychologii religii” i „teologicznych psychologii religii”, zauważa aktualne zapotrzebowanie na „jedno i drugie”. Potrzebę zajęcia się teologicznymi psychologiami religii ukazuje w kontekście naturalizowania się i rozwoju islamu w Niemczech. Przygotowanie kadry nauczycieli islamu uwzględniające dydaktykę religijną wymaga zupełnie innej drogi niż w przypadku religii chrześcijańskiej. Współczesna dydaktyka religijna odwołuje się do modeli rozwoju religijnego wypracowanych w kontekście tradycji chrześcijańskiej. Wg Nestlera pedagogika religijna zawdzięcza swój rozkwit powiązaniu z teologią praktyczną i wielowiekowej tradycji teologicznej. Należy przewidywać, że z pojawieniem się na uniwersytetach niemieckich kształcenia muzułmańskich nauczycieli religii zaistnieje potrzeba zbudowania islamskiej pedagogiki religijnej, zdolnej artykułować islamską religijność. Będzie to wymagało wypracowania psychologii wynikającej z innej niż chrześcijańska tradycji religijnej oraz teologicznych eksplikacji zastanych i koniecznych sformułowań normatywnych w psychologii tej tradycji.

Ostatnie uwagi rozdziału dotyczą psychologii religii jako „psychologii kultury sensu”. Autor, powołując się na próbę wypracowania psychologii implikowanej z Nowego Testamentu podjętą przez K. Bergera, zauważa w tej propozycji nie tylko bazę do wewnątrzteologicznych zadań z dziedziny psychologii religii, ale również szeroką platformę współpracy między psychologami, teologami i religioznawcami. Taka „psychologia kultury sensu”, używając określenia J. Brunera, mogłaby stać się bazą, na której psycholodzy, religioznawcy i teologowie różnych religii spotkaliby się w psychologiczno-religijnych rozmowach i w ramach wspólnych projektów badawczych.

Każdy z opracowanych w prezentowanej książce tematów ma osobną bibliografię, a całość kończy krótka prezentacja ośmiu autorów i skorowidz występujących nazwisk.

Korzystną cechą publikacji jest niewielka liczba zagadnień, podyktowana „formułą” książki. Dobór zagadnień jest zasadny z racji znaczenia dla psychologii religii i potrzeby pewnej ich syntezy. Ich komunikatywny sposób opracowania zachęca do lektury. Jest to lektura pożyteczna dla psychologów, nie tylko niemieckich psychologów religii. Daje skrótowy, ale przekonujący obraz historii kształtowania się niemieckiej psychologii religii, jej kontekstów mało znanych polskiemu czytelnikowi. Daje także obraz związków psychologii amerykańskiej z psychologią niemieckojęzyczną. Dzięki niej można uzupełnić współczesną geografie badań z psychologii religii. Można też zobaczyć paradoks wyrażający się wielką liczbą badań z psychologii religii – zwłaszcza inspirowanych teologią praktyczną i psychologią kliniczną – podejmowanych mimo problemów z instytucjonalizacją tej nauki.

Dzięki uwzględnieniu autorów z różnych dyscyplin, w większości psychologów zajmujących się religijnością, redaktorom udało się uzyskać swego rodzaju „głębię obrazu” w przedstawianych zagadnieniach.

Omawiane opracowanie zachęca do refleksji nad polską psychologią religii w kontekście jej rozwoju w innych krajach.

Bardzo cenna jest część rozdziału nt. jakościowych metod badawczych, które z trudem „przebijają się” w psychologii religii i będą wymagały udoskonalenia. Ich niedocenianie bierze się z niewielkiej znajomości i pozornie mniejszej efektywności. Zresztą podejście jakościowe może być jednym z ułatwień w interdyscyplinarnych projektach badawczych. W Polsce zasadniczo brak jest badań z zastosowaniem podejścia jakościowego w psychologii religii. Niewielkie zaufanie do badań tego rodzaju płynie z braku doświadczenia oraz z braku gruntownego przygotowania do ich prowadzenia. Poważne zajęcie się podejściem idiograficznym w psychologii religii, począwszy od ćwiczeń ze studentami, daje szansę na ożywienie wiedzy na temat religijności, na poszerzenie tematyki badawczej oraz szansę na dialog z psychologią europejską i światową.

Książka jest efektem połączenia opracowań pochodzących od autorów, specjalistów różnych dyscyplin, zajmujących się religijnością i religią. Problem badań interdyscyplinarnych poruszony w książce jest zadaniem aktualnym także dla psychologii religii w Polsce. Wprawdzie istnieje nieco badań religijności uwzględniających perspektywę psychologiczną i teologiczną bądź psychologiczną i religioznawczą, ale to nie jest jeszcze dialog i współpraca w sensie słusznych postulatów redaktorów omawianej książki. Większy jest u nas stopień zinstytucjonalizowania psychologii religii (Zakład Psychologii Religii w Instytucie Religioznawstwa UJ, Katedra Psychologii Społecznej i Psychologii Religii KUL, Katedra Psychologii Religii PAT, Katedra Psychologii Religii w UKSW.), a więc także więcej „psychologicznej” niż „teologicznej” psychologii religii, m.in. z powodu niewystarczającego przygotowania, a konsekwentnie i dystansu do psychologii u wielu teologów praktycznych.

Do rozpatrzenia w polskiej psychologii pozostaje kwestia równouprawnienia psychologii religii w kontekście innych działów psychologii oraz bardziej wyraziste metodologiczne odgraniczenie psychologii pastoralnej jako wiedzy stosowanej od psychologii religii. Traktowanie psychologii religii po macoszemu jest skutkiem „rozpanoszonej” ideologii marksizmu dziedzicznej w myśleniu i kulturze, a obecnie uzupełnianej przez „poprawność” wyrażoną w niekiedy bezkrytycznie rozumianym postulacie Flournoya.

Postulatem, który „prosi się” o realizację w Niemczech i w Polsce to, obok badań nad religijnością kobiet, podejmowanie badań nad religijnością mężczyzn. Wynika to z faktu, że religijność mężczyzn cechują inne parametry, inna fenomenologia, a ponadto mężczyźni zarówno społecznie jak i religijnie stają się coraz bardziej „towarem deficytowym” w sensie szybkiego ulegania zmianom tożsamości. Niewątpliwie do opisu i analizy w takich badaniach winno się stosować metody ilościowe i jakościowe. Zjednoczona Europa daje też większą możliwość porównań międzykulturowych w zakresie relacji między płcią i religijnością w kontekście wielu innych zmiennych.

Wybór tematów jak też sposób ich prezentacji sprawia, że omawiana książka ze względu na dużą „wartość informacyjną” i aktualność w moim odczuciu jest jednym z wartościowszych wprowadzeń do psychologii religii. Ma również wartość motywującą, gdy ukazuje pionierskie badania z zastosowaniem metod jakościowych lub podpowiada tereny, gdzie należałoby je podjąć.

W Polsce brak jest nie tylko istotnych badań z zakresu psychologii religii z zastosowaniem procedur badań jakościowych. Brak również badań określonej problematyki o szerokim zasięgu w rodzaju tych prowadzonych przez zespół S. Hubera. Mimo istnienia forum przedstawicieli psychologii religii, religioznawców i teologów, jakim jest Sekcja Psychologii przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, których efektem są materiały pozjazdowe, nie znosi się na wielkie interdyscyplinarne projekty. Jednym z powodów, chociaż chyba nie najważniejszym, jest brak sponsorów takiego kosztownego przedsięwzięcia. Najpierw jednak winna się pojawić wola współpracy u wszystkich zainteresowanych naukowo zjawiskami z psychologii religii. Należy zauważyć tutaj wysiłki podejmowane przez Stowarzyszenie Psychologów Chrześcijańskich na rzecz integracji wiedzy psychologicznej z antropologią chrześcijańską. Niestety, w Polsce nie istnieje do tej pory ani stowarzyszenie psychologów religii, ani czasopismo poświęcone wyłącznie tej dziedzinie. Ale przecież także ta sytuacja nie musi trwać wiecznie.

Omawiana książka jest wartościową pozycją także dlatego, że porządkuje historię niemieckojęzycznej psychologii religii, uzupełnia inne opracowania, przedstawia perspektywy na przyszłość wymagające zmian w zakresie usytuowania przedmiotu psychologii w nauce. Dowartościowuje badania interdyscyplinarne i proponuje struktury instytucjonalne konieczne do realizacji zadań tej nauki.

Swoją aktualność publikacja zawdzięcza temu, że odwołuje się do podstawowych pojęć, orientacji i trendów w psychologii religii oraz ujmuje deficytowe zagadnienia (metody jakościowe). Zapoznaje nas z najnowszymi tendencjami i potrzebami rozwojowymi tej dziedziny nauki (interdyscyplinarność, instytucjonalizacja). Wskazuje na niewykorzystywane możliwości, postuluje uzupełnienie istniejących braków (np. dowartościowanie badań idiograficznych), w ten sposób wnosząc wkład w dalszy rozwój tej dyscypliny. Zachęca nas również do reagowania na dokonujące się zmiany w religijnym i kulturalnym krajobrazie Europy.

Władysław Chaim CSsR

Mateusz Roman Hinc i Romuald Jaworski (red.), *Psycholodzy chrześcijańscy wobec problemów człowieka*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2005, ss. 256.

Prezentowana publikacja to zbiór artykułów różnych autorów zajmujących się zagadnieniami z pogranicza psychologii i duchowości. Autorzy poszczególnych artykułów podejmują różne tematy nie tylko w perspektywie teoretycznej, ale ukazują również swoje osobiste doświadczenie wypływające z wieloletniej praktyki psychoterapeutycznej. Większość autorów niniejszego opracowania to nie tylko teoretycy omawianych zagadnień, ale również czynni psychoterapeuci. Dlatego też omawiana wiedza oparta jest na ogromnym osobistym doświadczeniu autorów. Dzięki takiemu doświadczeniu autorów pozycja ta staje się interesująca i bogata treściowo.

Podstawą rozważań zdaje się przekonanie, że kształcenie osobowości oraz stymulowanie rozwoju człowieka winno objąć nie tylko sferę poznawczą, emocjonalną, społeczną, ale również sferę duchową. W człowieku znajduje odbicie wymiar ciała, psychiki, sfera duchowa, religijna i społeczna. Wydaje się, że jest jeszcze wiele innych wymiarów, które w miarę doświadczenia własnej złożoności