

Article in two languages

Prof. UAM, PhD Borys Jacek Soiński OFM, <https://orcid.org/0000-0003-4212-2711>

Faculty of Theology

Adam Mickiewicz University

Poznan

Theology and psychological concepts of religiosity. The possibilities for interdisciplinary cooperation

Teologia a psychologiczne koncepcje religijności. Możliwość współpracy interdyscyplinarnej

<https://doi.org/10.34766/fetr.v46i2.777>

Abstract: The article attempts to outline the possibilities of cooperation between theology and the psychology of religion. The author, using historical and comparative methods, analyzes various models of relations between contemporary theology and the psychology of religion. First, he shows the stages of the development of the Catholic Church's reference to specific sciences from the First Vatican Council to the present day, from recognizing the absence of contradiction between faith and science, through the recognition of the autonomy of theology among the positivistic sciences, to the stage of building cooperation in the post-conciliar period. It then suggests ways of presenting religious issues in various different types of psychology of religion (models of conflict, subordination, parallelism, and integration). The paper also undertaken an explanation of differences between methodological and ontological reductionism in psychologists' understanding of the Absolute as an object of religious relation. It cites D. M. Wulff's two-dimensional summary scheme as an example of the extraordinary complexity of the problem psychology has in understanding religion. The author further analyzes the attempts at one-dimensional integration of theology and the psychology of religion (understood as two opposite poles of one continuum, where pastoral praxis is a search for the golden mean). Recognizing the inadequacy of these attempts, the author advocates a pluralistic translation of religious phenomena, i.e. interpreting the phenomenon under study based on both psychology and theology. Distinguishing between the empirical order and the revealed (the natural distinguished from the supernatural) in the dialogue between psychology and theology, he proposes to adopt the relationship of convergence rather than that of complementarity. The summary of the previous analyses is the two-dimensional model of cooperation between theology and the psychology of religion as outlined by the author.

Keywords: interdisciplinary dialogue, religious maturity, psychology of religion, reductionism

Abstrakt: W artykule podjęto próbę nakreślenia możliwości współpracy teologii i psychologii religii. Autor posługując się metodą historyczną oraz porównawczą analizuje rozmaite modele relacji współczesnej teologii i psychologii religii. Najpierw ukazuje etapy rozwoju odniesienia Kościoła katolickiego do nauk szczegółowych od Soboru Watykańskiego I do czasów współczesnych, od uznania braku sprzeczności między wiarą a nauką, poprzez uznanie autonomii teologii i nauk pozytywnych, aż do etapu budowania współpracy w czasach posoborowych. Następnie ukazuje sposoby ujmowania problematyki religijnej przez różne odmiany psychologii religii (modele konfliktu, podporządkowania, paralelizmu oraz integracji). Podjęte zostaje także wyjaśnienie różnicy pomiędzy redukcjonizmem metodologicznym i ontologicznym w ujmowaniu przez psychologów Absolutu jako przedmiotu relacji religijnej. Jako przykład niezwykle złożoności zagadnienia

ujmowania religii przez psychologię przywołane zostaje dwuwymiarowy schemat podsumowujący D. M. Wulffa. Następnie autor analizuje próby jednowymiarowej integracji teologii i psychologii religii (rozumianych jako dwa przeciwległe bieguny jednego kontinuum, gdzie pastoralna praxis jest szukaniem złotego środka). Wskazując na niewystarczalność tych prób, autor opowiada się za pluralistycznym tłumaczeniem zjawisk religijnych, czyli na interpretowaniu badanego zjawiska w oparciu zarówno o psychologię, jak i teologię. Rozróżniając porządek empiryczny od objawionego (naturę od supernatury), proponuje w dialogu psychologii i teologii zamiast relacji komplementarności przyjąć relację konwergencji. Podsumowaniem wcześniejszych analiz, jest nakreślony przez autora dwuwymiarowego model współpracy teologii i psychologii religii.

Słowa kluczowe: dialog interdyscyplinarny, dojrzałość religijna, psychologia religii, redukcjonizm

*"Society is enriched by the dialogue between science and faith,
which opens up new horizons for thinking.
May those scientific advances that are made be made in the light of faith,
so as to ensure the centrality of the human person".*

Pope Francis¹

Introduction

The purpose of this article is to outline a cognitive map of the possibilities for cooperation in the area defined by three elements: theology, psychology, and religiosity. The last of these elements – religiosity – is like the act of thinking, in as much as it is an unquestionable form of activity of the human species and has a universal character (Allport, 1988; Fromm, 1966). Even ancient man showed a strong need for religious worship, and the phenomenon of religiosity turns out to be as permanent as human culture, encompassing people who are of widely differing nationalities and who practice different religions (Zdybicka, 1989-1990). Since the times of Cicero, this phenomenon has aroused unwavering interest among representatives of many scientific disciplines, both theoretical, and applied or empirical (Kamiński, Zdybicka, 1974; Shinn, 1993). Religious experience is such a basic human experience that, according to phenomenologists of religion, there would be neither a philosophy of God, nor even theology, if there were no *homo religiosus* (Zimnica-Kuzioła, 2010). It's no wonder that this phenomenon has also become a subject of psychological interest.

However, when we talk about psychology, one should always remember the observation of G. W. Allport (1988) that "psychology is not one discipline" (ibidem, p. 7). W. K. Kilpatrick (1997) describes it with a metaphor that "psychology is a river with numerous branches and tributaries" (ibidem, p. 7). There are several basic directions of psychology, but within each of them many more derivative theories have developed, which have different anthropological and methodological assumptions (Stachowski, 2000). Individual schools differ in the goals they set for themselves, their subjects of research, and

¹ ŚwiatowyDzieńNauki, 11/10/2020, <https://twitter.com/hashtag/ŚwiatowyDzieńNauki> (access day 10.02.2021).

the methods they use. Hence, it is not easy to start a discussion on what psychology or psychology of religion preach. Moreover, psychology, after departing from philosophy and treating it as "the science of the soul" (19th century), during its dynamic development, adopted various positions towards mankind's religiosity and spirituality: sometimes hostile, sometimes suspicious, sometimes indifferent, but also friendly². J. H. Brooke (1991) defined the relationship between science and religion using three key concepts: conflict, complementarity, and mutual advantage. On the other hand, J. Haught (1995) (Selk, 1996) proposed the distinguishing of four types of relations between science and religion: conflict, contrast, contact, and confirmation, to which K. Gillespie added a fifth, interaction, which is the conflation of psychology and religion³. Beyond these approaches, R. Kugelmann (2013) sees four main options: the separation between psychology on the one hand, and philosophy and theology on the other; the linking of psychology with philosophy and theology; Christian psychology; and psychology instead of religion (i.e. psychology as spirituality without a church, spirituality becoming psychologized, or psychology as a kind of secular spirituality). Finally, J. Makselon (1988) distinguished four basic models of the relationship between psychology and religion: conflict, subordination, parallelism, and a model of integration that he postulated himself.

1. Theology and its relation to psychology

Relatively recently, the Church began to show an interest in psychology in her teaching. Hence, we should first recall the teaching of the Magisterium on the relationship of faith to specific sciences, which also includes contemporary psychology. Since the emergence of autonomous detailed sciences, and since the First Vatican Council, one can distinguish, following A. Anderwald (2010), three stages in the development of this relationship:

(1) The first stage was the recognition of the absence of contradiction between the Christian faith and science as expressed by the First Vatican Council and sustained during the inter-conciliar period. The Dogmatic Constitution on the Catholic Faith "*Dei Filius*" from 1870 states that "Faith and reason not only can never quarrel with each other, they support each other (...). Therefore, the Church is far from impeding the development of human teachings and skills, but rather supports them in many ways ... " (no. 64). Similar words of encouragement to include extra-theological sciences in theological reflection can be found in the encyclicals of the popes of the inter-conciliar period, such as, for example,

² For example, B. Smith (1986) indicates that the assessment of religion and religiosity in any psychological approach may be: negative (classical psychoanalysis, Marxist psychology), positive (e.g. transpersonal psychology, analytical psychology), or differentiated (e.g. humanistic psychology).

³ This type of interaction between psychology and religion occurs when various concepts of psychology and religion are blurred with other kinds of held concepts, leading to confusion and imprecision. This can be seen in the use of such terms as 'spirit', 'spirituality', and 'soul' by psychologists popular in New Age spirituality (Gillespie, 2007).

Providentissimus Deus by Leo XIII (1893-1894), *Spiritus Paraclitus* by Benedict XV (1920), or *Humani generis* by Pius XII (1950). Although selected scientific disciplines are mentioned in these Church documents, there is no direct reference to psychology. However, Pope Pius XII (1953) initiated a dialogue with the psychology of religion with his speech at the Fifth International Congress of Psychotherapy and Clinical Psychology on April 13, 1953. There he expressed his positive opinion and the Church's interest in psychological research and therapeutic practice, pointing out that explaining "the issue of the existence, structure, and operation of [mental] dynamism (...) would be a great help in searching for God and His affirmation" (p. 435). He also noted that: "You are working in a very difficult area. But your activity can bear valuable fruit for medicine, for the knowledge of the soul in general, and for [learning] man's religious dispositions and their development" (Pius XII, 1953, p. 435). For the first time in history, a papal document allowed the possibility of expressing itself about religiosity with the use of concepts and methods developed by psychology (Cantelmi, Laselva, & Paluzzi, 2006);

(2) the second stage in the development of this relationship is the identification, in the period of Vatican II, of the autonomy of theology and positive sciences. The Council Fathers emphasize the need for theology to recognize the achievements of modern "secular sciences" (*Gaudium et Spes*, 62). Although their achievements may constitute a challenge for the teaching of the Church, they should nevertheless be taken into consideration for the sake of the benefits they may bring to man and society. The Second Vatican Council, while listing specific proposals for opening the Church to dialogue with selected scientific disciplines, puts forward a condition for maintaining the autonomy between the temporal and the eternal (*Gaudium et Spes*, 36). It clearly warns against researchers improperly crossing the boundaries of positive sciences (*Gaudium et Spes*, 19) and reducing learning about reality to the achievements of research methods of only one discipline (*Gaudium et Spes*, 57). Among the many "secular sciences", the Second Vatican Council lists psychology in several places, pointing to its value and usefulness for pastoral care (*Gaudium et spes*, 5, 52, 54, 62; *Christus dominus*, 14; *Optatam Totius*, 2, 3, 11, 20; *Apostolicam actuositatem*, 32; *Ad gentes divinitus*, 19; *Gravissimum educationis*, 1), and even recognizes the necessity of some knowledge of religious psychology (*Unitatis redintegratio*, 9);

(3) the third stage in the development of the discussed relationship is the building of cooperation with various scientific disciplines in the post-conciliar era. The autonomy of research methods indicated by Vatican II laid the foundations for cooperation between theology and science. This collaboration was proclaimed by St. Paul VI in the encyclical *Humanae vitae* of July 25, 1968, and St. John Paul II subsequently expressed an exceptional openness to specific sciences (1998). In his opinion, embarking on cooperation can help to harmonize the world of science and religion. "Science can cleanse religion of errors and

superstitions; religion can purge science of idolatry and false absolutes. Each of them can introduce the other to a wider world in which both can develop" (John Paul II, 1997, p. 271).

In this context, it is now necessary to focus on the Church's relationship with psychology. The Second Vatican Council not only recognized psychology, but also positively emphasized its importance. In the Constitution *Gaudium et Spes*, we can read: "Advances in biology, psychology, and the social sciences not only bring men hope of improved self-knowledge; [...] they are helping men exert direct influence on the life of social groups" (No. 5)⁴. Hence the Council Fathers reached the practical conclusion: "In pastoral care, sufficient use must be made not only of theological principles, but also of the findings of the secular sciences, especially of psychology and sociology, so that the faithful may be brought to a more adequate and mature life of faith"⁵ (*Gaudium et spes*, 62, 54; *Gravissimum educationis*, 1; Liszewski, 2017). The Council distinctly emphasizes the importance of psychology in the formation of seminarians to the priesthood (*Optatam Totius*, 11; 20), which is confirmed and developed in contemporary Church documents (e.g. Congregation for the Clergy, 2016; Congregation for Catholic Education, 2011), as well as in theological studies (Selejdak, 2017).

By doing so, the Second Vatican Council makes an "anthropological turn", which prompts theology to take into account, to a greater extent than it has done so far, the nature of the human being with all the richness of its human, spiritual, and religious experiences. This anthropological turn, according to M. Chmielewski (2017), is visible in the post-conciliar shift of the pastoral paradigm, where the classic approach to "top-down" theology⁶ is replaced by a model of "bottom-up" theology, where the starting point is the experience of the subject, which is then verified and interpreted in the light of the teaching of the Church⁷. Thanks to this anthropological turn, anthropology, or human experience, becomes a "place" for theological reflection (Feiner & Lohrer, 1970). In this way, theology opens up to collaboration with psychology⁸. However, in order for such an encounter to take place, according to L. M. Rulli (1986), there is a need for a "theological turn in anthropology" (p. 33), i.e. the psychological sciences need to enter into a discourse concerning the openness of

⁴ https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

⁵ https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

⁶ In "classical" theology, the greater premise is the data of the Revelation and the Magisterium of the Church, from which conclusions are drawn by means of a minor premise, such as a specific model of spiritual life (cf. Chmielewski, 2017).

⁷ Such a theology, to a greater extent, takes into account man with all his personal wealth of individual experiences in accordance with the thought of St. John Paul II, already contained in his first encyclical: "man is the way for the Church - a way that, in a sense, is the basis of all the other ways that the Church must walk" (*Redemptor Hominis*, 14). [taken from http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html].

⁸ Additionally, the "bottom-up" model of theology is based on the inductive thinking used by psychology. Thus, this type of grassroots theology extends the level of understanding with psychological concepts of religiosity and spirituality (Chmielewski, 2017).

mankind to the transcendent. There is a need for an anthropology capable of studying all these processes in man which make him ask pertinent questions about the Mystery and make him capable of self-transcendence, but in a theocentric transcendence⁹.

A continuation of the conciliar approach is, for example, taking psychological diagnosis into account in the Code of Canon Law (henceforth CCL), when it is necessary to pay attention to the mental condition required of candidates for ordination (CCL, canon 241 - §1; 1029; 1041 No. 1; 1044 - § 2 No. 2; 1051 No. 1) and of candidates for profession to the religious life (CCL, can. 689 - § 2), and the need to assess the maturity of those people who are preparing to undertake the essential duties of marriage (CIC, can. 1095 No. 3). Therefore, St. John Paul II (1984), addressing the Tribunal of the Roman Rota, called for "the study of auxiliary sciences, especially the humanities, which allow for in-depth knowledge of facts and, above all, of people" (ibidem, p. 4).

The Council Fathers emphasized, however, that in the course of Christian education and formation only the achievements of "healthy"¹⁰ psychology should be taken into consideration (cf. *Optatam Totius*, 3; 11). It turns out that in the dialogue of theological anthropology with psychological anthropology, some positions contained in psychological theories turn out to be unsuitable for comparison with those of theological anthropology (Cantelmi et al., 2006). St. John Paul II emphasized the need for a critical evaluation of psychological concepts in his speech to the Tribunal of the Roman Rota that "the anthropological vision from which the directions in the field of psychological sciences of modern times are derived is definitely incompatible in its entirety, with the essential elements of Christian anthropology" (after: Grochowski, 1988, p. 80). In the encyclical *Veritatis Splendor*, the Pope also mentions "certain abuses in the interpretation of scientific research in the field of anthropology" (No. 33), which, in the face of various psychological and social conditions, "have come to question or even deny the very reality of human freedom" (No. 33). They lead to the adoption of moral norms on the basis of statistically predominant human behavior (No. 46) or on the basis of psychological observations, they

⁹ L.M. Rulla (1986) distinguishes three semantic categories of self-transcendence: egocentric (transcending what someone currently is, in order to achieve a higher degree of self-perfection), socio-philanthropic (transcending oneself in order to improve society and humanity), and theocentric (overcoming oneself and transcending one's reality towards the goal which is God). As he notes, humanistic anthropologies today are focused either on self-realization without self-transcendence, or on self-transcendence, but only an egocentric or philanthropic variety of it.

¹⁰ In the documents of Vatican II the term "healthy" is used many times and refers not only to good physical and mental condition (e.g. *Optatam Totius* 6; *Presbyterorum ordinis* 10), but to various aspects of human activity, where the Church assesses their compliance with Church teaching (e.g. "healthy and orthodox science" - *Lumen gentium* 66; "process of healthy socialization" - *Gaudium et spes*, 42; "healthy public opinion" - *Gaudium et spes*, 49; "healthy tradition" - *Perfectae caritatis* 2 ; *Sacrosanctum Concilium* 4; 23; "healthy psychology and pedagogy" - *Optatam Totius* 3; 11; "healthy progress" - *Presbyterorum ordinis* 19).

lead "to creat[ing] a theological category, which is precisely what the 'fundamental option' is" (No. 70)¹¹.

Benedict XVI also warns that "... certain «humanistic» anthropological currents, affirming egocentric self-realization and self-transcendence, [excessively] idealize the human person ..." (Benedict, 2009, p. 16), while in pastoral practice one must never forget about healthy realism. Some of the psychological directions reduce the human person to a dimension accessible only through empirical and rational means¹². This can lead to a certain form of psychologism. However, psychological help, both in the pastoral care of married couples and families (cf. *Familiaris Consortio*, 75) and in the formation of candidates [for holy orders and the religious life], is not only useful but also necessary, because the Church wishes to form candidates for the priesthood who have authentic vocations and balanced personalities (John Paul II, 1979). She wishes to admit candidates to the profession only after "they [...] have been shown to possess the required psychological and emotional maturity" (*Perfectae caritatis*, 12)¹³, and "so that the faithful may be brought to a more adequate and mature life of faith" (*Gaudium et Spes*, 62)¹⁴.

2. Psychology of religion and its varieties

There are many scientific terms and typologies of the definition of religion (Kuczkowski, 1998, p. 22). Against their background, the psychology of religion analyzes the subjective understanding of religion, i.e. "what role does subjective religion play in the structure of personality." (Allport, 1988, p. 86). According to S. Kamiński and Z. J. Zdybicka, the psychology of religion studies "the role of religion in human mental life. Its subject is the inner, subjective side of religious phenomena (faith, feeling, religious thinking), i.e. religion as a psychological fact. This psychology observes, describes, and interprets religious phenomena as objects and contents of consciousness, and religious human behavior as an expression of the humans internal experiences" (Kamiński, Zdybicka, 1974, p. 128). It is not uncommon in psychology to distinguish between religion and religiosity. Religion is understood as a system of beliefs and ceremonial patterns (Reber, 2000, p. 621), while the concept of religiosity is defined as "religion individually experienced by the subject" (Chlewiński, 1982, p. 68), as "the subjective, experiential side of religion", or as a characteristic of the "personality of a specific religious man" (Grzymała-Moszczyńska,

¹¹ Quotations from VS taken from http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

¹² For example, behaviorism, which does not recognize the difference between humans and animals, or Freudian psychoanalysis that treats mankind as a sexually driven machine.

¹³ Taken from http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_en.html

¹⁴ Taken from: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html

1991, p. 45). Religiosity, therefore, concerns mental processes related to experiencing a specific relationship to the reality existing outside the visible world (Bukalski, 2019, p. 57).

Religious issues in contemporary psychology appeared very early, when the first department of the history and psychology of religion was established in Geneva in 1873. However, the date of birth of the psychology of religion is assumed to be 1899, when the first systematic book by E. D. Starbuck was published: *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. At that time, a dynamic development of the psychology of religion took place in many countries (Zimnica-Kuzioła, 2012). In Germany, W. Wundt devoted his *Völkerpsychology* (1900) to the psychological analysis of religion. On the other hand, in the US, W. James in *The Varieties of Religious Experience* (1902) argues that psychology should be interested in religion, while S. Hall (1904) undertakes systematic empirical research on religiosity. Meanwhile, in Europe, a specific form of the psychology of religion was developed by Z. Freud (1967); while C. G. Jung (1970) used an innovative approach to interpreting religious texts and religious experience (Żylicz, 1993a).

In the 1930s, however, the atmosphere around research into religion changed radically. H. Grzymała-Moszczyńska (1991) commented on this with the following words: "psychology, in order to achieve a position as close as possible to the status of natural sciences and to free itself from the influence of philosophy, rejected religion and religiosity as a subject of empirical research" (ibidem, p. 21). According to B. Beit-Hallahmi (1977), the crisis in research on religiosity was caused by, among other things, the psychology of religion's use of unreliable methods of collecting and interpreting data and the emergence of an attractive but anti-religious psychoanalytic way of interpreting religion. Moreover, the social climate of that time was conducive to the behaviorist vision of the world (Jaworski, 2006), and the interest of theology in the psychology of religion, alive at that time, started to raise concerns about a return to the pre-scientific stage of the development of psychology. Psychology devoid of "soul" has become the label and pride of psychologists (Allport, 1988). Mary Van Der Goot described the situation in this spirit: "Psychology has become proud and self-righteously secular. I would even dare to say dogmatically secular" (quoted in: Żylicz, 1993a, p. 105).

A particular manifestation of the above trend in experimental research is the tendency to ignore religiosity as demonstrated by R. Gorsuch in the discussion of the results of psychological research, even if these results clearly indicate the key role of this variable (Gorsuch, 1988).

Allport (1988) concludes bitterly:

"Over the past fifty years, issues of religion and sex have seemingly changed positions. Writing in the Victorian era, William James decided to devote only two pages to the role of sex in human life (...). However, no taboos prevented him from devoting a great deal of his genius to writing a work like *Religious Experiences* (...). Today, on the contrary,

psychologists write with the frankness of Freud or Kinsey about people's sexual passions, and they blush and fall into silence when talking about religious fervor..." (ibidem, p. 90).

An additional factor that contributes to such an atmosphere around psychological research on religiosity is the noticeable process of secularization of Western societies, and the growing indifference or even aversion to religious institutions (Allport, 1988, p. 105)¹⁵.

Behaviorism unambiguously presents the extremely reductive approach emphasizing the natural basis of religiosity. For example, for B. F. Skinner (1994), religion is a verbalized superstition passed down from generation to generation, or the effect of accidental empowerments (Zimnica-Kuzioła, 2012). On the other hand, God is the archetypal pattern of explanatory fiction (1978). Extreme reductionism is also presented in cognitive religious studies, for which religion is a by-product of the natural cognitive and adaptive functions of the human mind (Belzen, 2009; Sztajer, 2007), as well as in neurotheological concepts such as sociobiology or neuropsychology. By examining the relationship between the structure of the brain and religious experiences, neuropsychologists try to look for natural sources of religiosity, e.g. a "religious area", a "God gene", a "God module", or a "God point" in the brain (Hamer, 2004; Kandel et al. 2000; Persinger, 1987). This "God module" located in the brain should sufficiently explain the genesis of religion. Religion is only a property of the brain, an artifact of changes in the temporal lobe (Zimnica-Kuzioła, 2013). The naturalistic basis of religiosity is also shown by evolutionary psychology (e.g. S. E. Guthrie, S. Guthrie, 1995) explaining the influence of the genetic equipment of a person's brain on his thinking and perception of God or demons. The tendency to fill in the gaps in the perceptual image of reality, leading to the perception of "supernatural" creatures, turned out to be very useful in the course of evolution, and was therefore additionally strengthened by natural selection. Religion is therefore a spontaneous animism and an anthropomorphism independent of any external influence (Belzen, 2009; Boyer, 2001b).

The model of attitude towards religion shown above was defined by Makselon (1988) as a conflict between psychology and religion. This approach is characterized by an ontological reductionism that does not characterize religion as a primitive and autonomous phenomenon, but reduces it to events of a different nature, e.g. biological (Looy, 2013a), intrapsychic (a sense of fear of, or feeling of delight for, unknown forces), or psychosocial (experiencing poverty and social harm causes man to create religious objects that are a projection of impossible desires) (Kamiński, Zdybicka, 1974).

A model opposite to the previous one, because it emphasizes the positive side of religion, is the mutual submission of psychology and religion (Makselon, 1988). This criterion shows two patterns of the relationship between psychology and religion,

¹⁵ On the other hand, D. C. McClelland (+1998) states that: "It is difficult for me to imagine a psychologist of my generation who would publicly or privately admit to any religious involvement" (quoted in: Żylicz, 1993a, p. 105).

psychologization and theologization. The psychologization of religion (Vitz, 2002) is based on the fact that psychology often positively evaluates the benefit of religiosity by showing its psychological value and meaning (Nilsen, 1986). However, despite the fact that psychology appreciates religiosity this way, the religiosity is in fact being made subject to the psychology. This position is represented by practitioners of subsequent versions of psychoanalysis i.e. by Jung and Fromm. The first of them was primarily interested in the psychic God, whose presence and necessity he clearly emphasized: "The soul has a religious function by nature (...). I do not attribute a religious function to the soul, but merely quote facts that prove that the soul is a *naturaliter religiosa*, that is, that it has a religious function" (Jung, 1970, p. 99). On the other hand, E. Fromm demonstrated the value of religion for man and society by distinguishing that variety of humanistic religiosity (Fromm, 1997), that presents an opportunity for human development.

On the other hand, theologization of psychology takes place when God's revelation is understood as higher knowledge, competing with the cognition that is only achieved with the help of human reason (Stachowski, 2006). Particular sciences, including psychology, are considered *ancilliae theologiae*, i.e. sciences to be used only when the need arises. In this case theology evaluates the pragmatic value of psychology (Cantelmi et al., 2006). Such subordination is made by asking questions about the extent to which the data obtained in psychological research is valid in theological and religious practice, as well as by non-empirical translation of the data obtained in the test research (Makselon, 1988).

3. The absolute as an object of a religious relationship in terms of psychologists - methodological vs ontological reductionism

At this point, it is essential to emphasize that on the grounds of the psychology of religion as an empirical science, according to the first principle given by the Swiss psychologist T. Flournoy (1903), the existence of God as a transcendent reality can neither be confirmed nor denied. The psychology of religion as a specific science does not deal with the analysis of the content of the subject of religious relationship, i.e. God (Bukalski, 2019, p. 57), nor with the problem of the reality of the transcendent world (Chlewiński, 1982; Grzymała-Moszczyńska, 1991). D. M. Wulff states briefly that the judgment as to whether or not the transcendent references of religion are real "does not belong to a psychologist" (Wulff, 1999, p. 531). A psychologist as a reliable scientist, as Allport emphasizes, "assumes nothing and does not deny anything in relation to what the revealed religion says" (Allport, 1988, p. 86). Only theological or philosophical sciences speak competently about the subject of the religious relationship. Hence, the assumption is made that the psychology of religion does not determine the veracity of religious judgments. For example, B. Spilka, R. W. Hood, and R. Gorsuch (1985) state that, in regard to religion, the psychologist seeks to explain and

understand all religious approaches, regardless of their theological content or correctness. L. M. Rull (1986) calls this way of looking at the human person and his religious experiences "a-theological" (ibidem, p. 65).

The approach described above can be described as methodological reductionism, because, in order to simplify complexity scientifically (Looy, 2013b), some conditions of religiosity must be excluded from consideration (e.g. the existence of God, God's grace in man), without denying their actual existence (Hajduk, 2000; Makselon, 1988). In practice, however, some psychologists have entered, and still enter, the field of philosophy, making wrongful judgments about the existence or non-existence of God. The individual attitude to religion presented by these researchers, their beliefs about what religion is as such, what social functions it performs, and what is important for their lives, seems to be extremely significant for psychological research on religiosity. Often, the decisive factor responsible for the scientific assumptions, questions asked, and selection of methods they use in research on religious issues, as Wulff (1999) states, are their personal attitudes and life experiences. Every psychologist has a preliminary vision of a human being prior to undertaking research. These initial anthropological and religious assumptions of the researcher later influence the direction he takes in his practice of psychology as a science (Cantelmi et al., 2006).

This is the case because, as J. Koziellecki (1991) notes, "man interprets and censors new messages in such a way that, after such modification, they no longer threaten the system of his views" (p. 118). Hence, "the method for analyzing religious experience depends largely on the theoretical paradigm accepted by the scholar. A psychoanalyst will interpret them differently than a psychologist who has a cognitive orientation" (ibidem, p. 111). This principle will apply not only to highly religious researchers¹⁶, but also to strongly committed atheists and agnostics¹⁷. As R. Jaworski (2006) notes, the attitude towards the real existence of God is an issue of exceptional importance for the interpretation of religion: "If there is no God, then every mystical experience, revelation, and ecstasy must be interpreted as a hallucination. Also, prayer and other acts of worship can at best be treated as techniques of autopsychotherapy, and not as experiences of an interpersonal encounter of a man with God. Saints can be perceived as sick people, and praying and meditating people, as being out of touch with the world of reality" (ibidem, p. 208).

This kind of bias in the description of religion was noticed by Spilka, Hood, and Gorsuch (1985), who believed that a serious source of disturbances in the study of religion is the reconciliation of the observed processes with the philosophical views of the researcher.

¹⁶ P.O. Żylicz (1993a) notes that some very religious psychologists display "fundamentalist" attitudes, which are expressed, for example, by recognizing the absolute superiority of their own religious doctrine.

¹⁷ For many psychologists, simply turning to psychology was a form of escape from their fundamentalist religious upbringing. For example, Watson or Rogers wanted to be clergy (Żylicz, 1993a), and Skinner was subjected to an adverse educational environment by his grandmother (Wulff 1999, 126).

This may concern both the biased selection of research material regarding what is happening, and explaining why such phenomena take place (e.g. searching for religious motives, describing the function it performs in the life of the subject).

If the foundations of a researcher's worldview exclude the existence of God, it is easy for him or her to adopt the attitude of ontological reductionism¹⁸. Although K. Popper recognized the research value of methodological reductionism while rejecting ontological reductionism in scientific methodology (Hajduk, 2000), unfortunately, as can be seen from the example of religious psychologists, the recognition of methodological reductionism in explaining religious phenomena very often sanctions the transition to content reductionism (ontological reductionism) (Possenti, 2007).

4. D.M. Wulff's summary proposal

In organizing his analyses in the field of the psychology of religion, Wulff (1999) linked the explanation of the phenomenon of religion to the private views of a specific author of a given concept. Such a connection additionally made it possible to emphasize the role of the subjective bias of religious psychologists. Wulff placed different approaches into a two-dimensional space defined by two variables; one was recognizing or not recognizing transcendence, and the other was the way of interpreting religious beliefs. The vertical axis determines the degree of assigning a place to religious phenomena in the transcendent reality, which means that the surrounding reality can be associated with God (inclusion of transcendence) or, on the contrary, is explained only in terms of the temporal world (excluding transcendence). On the other hand, the horizontal axis indicates to what extent religious beliefs, images, or rituals are interpreted literally (literal interpretation), or metaphorically (symbolic interpretation). The differentiation of the two dimensions allowed Wulff to distinguish four attitudes towards religion:

- 1) Literal affirmation, which is a position that can be exemplified by religious fundamentalism, albeit elements of this attitude may also appear among mainstream Christians who "just want someone to say that at least it really happened, that at least this saying is really from Jesus" (Barr, 1978, p. 334). According to Wulff (1999), this group includes the correlation approach, because the questionnaires used often aim to define religion in literal terms, and many studies of this type were conducted in defense of conservative views;
- 2) Literal denial, which is an approach employed by persons who assume that religion can be understood scientifically, but rather reject what religion says. Examples of such literal

¹⁸ Ontological reductionism is "the view according to which phenomena of one category can be reduced (reduced) to being phenomena of another category" (Kamiński, 1989, p. 281). For example, religious experiences are reduced to mental and biological structures and functions, or to physicochemical processes (Radziszewska-Szczepaniak, 2016).

denial are behaviorist theorists (e.g. G.B. Vetter and F.B. Skinner) as well as "medical materialists" who, based on the results of neurophysiological research, conclude that religion is nothing more than a matter of disturbed physiology (e.g. seizures) (e.g. Devinsky, 2003; Roberts & Guberman, 1989). An inclination towards literal denial is also shown by sociobiologists (e.g. Wilson 2000), and by representatives of cognitive religion (Boyer, 2001a; Boyer, Atran, & Wilson, 2004; Sztajer, 2007) and of neurotheological concepts (Hamer 2004; Persinger, 1987);

- 3) Reductive interpretation, which is the demystification of religion that denies the reality of transcendent objects, but makes use of the strong charge of aggression contained in its reductionism to go beyond the negative stance of literal negation. Freud and his orthodox successors provide an example of this. A less flashy and more moderate approach to the demystification of religion can be found in such approaches as object relations theory, the ego psychologist E. Erikson (2004), and even in humanistic psychology;
- 4) Reconstructive interpretation, which has to do with recalling the meanings of, or reuniting with, the objects of faith. Such an interpretation is presented by conjunctive faith, i.e. the fifth stage of faith development in the concept of J. Fowler (1981). Like literal confirmation, reconstructive interpretation assumes the existence of a transcendent reality, though not in the same original sense. It avoids identifying religious objects with this reality, looking rather for a symbolic, inner meaning that points beyond these objects. Phenomenologists and interpretive psychologists are closest to this position, and in many respects Jung's analytical psychology belongs to this position, albeit reductionist tendencies in his concept are apparent based on its lower location in Wulff's (1999) diagram.

As regards the inclusion of transcendence, it should be noted that the symbolism and religious fundamentalism shown by Wulff were also described by Allport (1988), who analyzed the development of faith from the literal to the mature form. He also noticed that in this process of development both doubts and affirmations alternate until one attains an unwavering mystical certainty that confirms the existence of God.

Wulff's categorization confirms what theology has been observing for years, that research and the concepts that emerge from it in contemporary psychology of religion inevitably point to the existence of certain differentiated, distinct, and opposing positions regarding religious content.

5. A one-dimensional approach to the integration of theology with the psychology of religion

Allport has already stated that psychology is not able to fully explain the complex phenomenon of religiosity (Zimnica-Kuzioła, 2012). He sees an opportunity to obtain an in-depth, nonreductive picture from the anthropological and theological perspective. Although modern psychology often distances itself from religion, he noted that "it is absurd to suppose that psychology and religion ... must always contradict each other, with no hope of reconciliation" (Allport, 1988, p. 86). However, in order for religion and psychology to find common ground, "both sides will need greater flexibility of views (...). The path to cooperation will open when both of them broaden their perspectives" (ibidem).

Many authors postulate the need to develop a model for integrating psychology and religion (Nilsen, 1986; Żylicz, 1993b). They are often motivated by the fact that religion and psychology have a lot in common, because what is common is primarily a material object, i.e. a human being (Makselon, 1988, Misiak & Staudt, 1955). Despite the fact that each of these domains interprets this in a different way and in the light of different theories, on the basis of different sources (revelation and empiricism), different methods (deduction and induction) (Krzysteczko, 1990), and for a different purpose (salvation and health) (Frankl, 1978; Krzysteczko, 2001), this does not hinder the search for constructive connections between these two fields of knowledge about mankind (Uchnast, 2006). An example of such integration can be the neo-scholastic scientific psychology developing in the inter-conciliar period, which, in line with the encouragement of Leo XIII, adopted the Thomistic point of view. At the same time, using experimental and statistical methods, it tried to compete with the positivist concept of contemporary psychology (Kugelmann, 2013).

Other attempts at integrating psychology and Christianity were made in evangelical environments in the US in the 1970s (Narramore, 1973) (e.g. in the circle of the Journal of Psychology & Theology). However, they showed a significant discrepancy between the role of Scripture, which outlines elements of biblical anthropology, as opposed to those sources of knowledge from which modern psychology draws for its foundations of anthropology. The question whether scientific knowledge and revelation can be treated as alternative and equal sources of human knowledge has been raised many times (Carter, Narramore, 1979). The danger that emerged then was that, along with the advancing process of integrating psychology and Christianity, there were more and more premises that were at odds with the foundations of Christian teaching. Ch. Y. Glock and R. Stark, who stated that any serious and systematic study of religion based on the canons of social sciences would necessarily present a threat to religious institutions (Żylicz, 1993b).

There is a question as to whether similar conclusions would apply to the Catholic approach to psychology. This approach, however, does not demonstrate the need to create a separate, i.e. alternative, psychology, derived from Christian tradition (Roberts, 2000), but, as per Vatican II, the approach is a model of non-contradiction, autonomy, and cooperation between faith and science (*fides et ratio*). Such non-contradiction and autonomy allow for a buffer from those elements of anthropology underlying a given psychological concept that are inconsistent with theology. On the other hand, the option of cooperation allows the use of whatever is compatible or at least neutral for the deposit of faith, and which may be useful and indispensable for a fruitful pastoral and salvific devotion to man.

As was shown earlier, the post-conciliar Church, in its pastoral care for man, refers to psychology as a practical discipline, the significance of the role of which cannot be questioned in pastoral care and formation, provided that it will be healthy psychology (*Optatam Totius* 3:11). In this approach, psychology is a lesser factor and plays an auxiliary role in pastoral interactions. The theological premise of pastoral influences relates directly to the ultimate goal of the Church's influence, which is the salvation of man. No concept of the psychology of religion leads to salvation (implicitly), because the primary goal of psychological interactions is health, harmony, and man's psychological maturation. However, the psychology of religion, explaining religiosity's tenets, its origins, and its rules of development, can facilitate a person's progress along the path leading to salvation in a more conscious way that is freer from psychological pressures and natural conditions. The Council Fathers note that this opportunity to apply "healthy psychology" in pastoral ministry may contribute more effectively to leading man to maturity, not only psychologically (e.g. through human formation), but also "to a more mature life of faith" (*Gaudium et Spes*, 62). What is this "healthy psychology"? From Wulff's summary, it appears that theology must certainly value more the ideas of authors who include the transcendent than those who exclude it. However, one should be careful with such concepts, the authors of which will interpret religious phenomena, including transcendence, in an extreme, i.e. fundamentalist way, because it may lead to functioning in a closed and defensive manner (strong, but immature religiosity). Other authors will interpret transcendence in an extremely symbolic way, which can lead to the flowering of individualism and relativism and, consequently, to loosening ties with the Church, or to alienation from the community of faith.

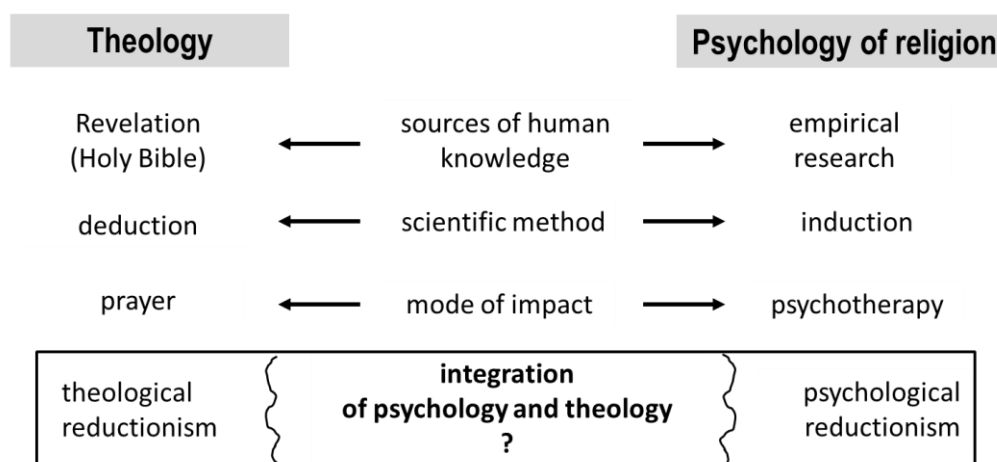
But now one may be tempted to ask the question: should we completely reject the use of those concepts developed by psychologists who exclude the transcendent in the pastoral ministry? Is there no valuable element in their concepts, seeing their reductionist nature, showing the phenomenon of religiosity from a different perspective, because, after all, in line with the thought of St. John Paul II (2007), "seeds of truth" can be discovered in multiple forms of human thought and culture? Is it not possible, if one has a good knowledge of the limitations of these concepts, to find in them elements that will be useful in pastoral care?

The degree of acceptance of the use of elements of such a concept of the psychology of religion would depend on the type of a given "limitation" from the point of view of theological doctrine, as well as on the form of pastoral care this concept is used in, whether in ordinary pastoral ministry, in formation for the maturity required for ordination, or in "healing" pastoral care, that is, in the situation of pastoral psychotherapy (Kugelmann, 2013; Szentmartoni, 1995).

In the first half of the twentieth century, attempts had already been made to combine psychotherapy with religion by using valuable elements of psychoanalysis, e.g. as part of T.V. Moore's eclectic Thomistic dynamic psychology, or by the search for value for Catholicism in Jungian analytical psychology analyzed by V. White (Kugelmann, 2013). A post-conciliar example of the use of the psychoanalytic approach in the formation of healthy people pursuing the path of a religious vocation is the psychosocial theory of vocation developed by L.M. Rula (1971) and the vocational growth sessions that help a person to reach their deepest emotional layers and unconscious motivations (Rulla, 1986). In Poland, there were also the sessions of vocational growth prepared by M. Kożuch (2004). In this way, the Church, aware of the existing differences, tries to use both sources in her pastoral influence, i.e. *fides et ratio*.

6. A two-dimensional model of cooperation between the theology and psychology of religion

As one analyzes the cooperative relationship between the theology and psychology of religion, one sees that it cannot be seen as being one dimensional - as two opposite poles of one continuum, where pastoral praxis would be a search for the golden mean (Fig. 1).



Source: own study

Fig. 1. One-dimensional approach to the integration of theology and psychology of religion

Such an approach leads to a confrontational *either - or* formula, where "psychology of religion" and "faith and theology" struggle with each other over the limits and scope of influence. The search for a compromise usually ends with the use of half-measures, and risks deviating from orthodoxy and methodological correctness. On the other hand, when one position prevails over the other, some form of reductionism takes place each time. The reductionism will be both psychologism, consisting of accepting only reasons and psychological conditions known from empirical research while ignoring other factors, and theological reductionism, consisting of a tendency to interpret psychology in the light of truths learned from Revelation (psychology interpreted by theology) (Grzymała-Moszczyńska, 1991, p. 47). In the practice of such a confrontation, in providing a person with support and help, one would constantly strive to solve the dilemma: either "prayer without therapy" is needed, or "therapy without prayer" is needed. The most extreme dilemma concerns cases of demonic possession, and whether to approach it with psychotherapy or exorcism (Soiński, 2016). It seems that this could have been one of the failures of the aforementioned attempts to integrate psychology with the Bible.

In seeking a way to solve the above problems, Grzymała-Moszczyńska (1991) advocates a pluralistic translation of religious phenomena, that is, interpreting the studied phenomenon based on both psychology and theology. "There are other interpretations of the reasons for which these experiences occurred, which, although they were made in a different system of references, are not excluded by" the psychological explanation (p. 46). Otherwise, one can make a logical error consisting of treating interpretative alternatives belonging to different, non-exclusive orders as mutually exclusive. At the same time, the cited author emphasizes that in such a case the rule of modesty (*parsimony*) should be applied, i.e. a directive ordering the search for the simplest possible explanations. An example of a non-reductionist approach would be the relation of parallelism, or "psychology and religion", where both disciplines observe and interpret human phenomena in alternative and equivalent ways.

We can find a similar postulate by looking at mankind from the perspective of contemporary theology. Vatican II provides a distinction between of two orders (revealed, i.e. theological; and psychological, i.e. empirical), which avoids the risk of combining epistemologically separate premises in an inappropriate way. Therefore, the statement of the Council that "the mystery of man is really explained only in the mystery of the Incarnate Word" (*Gaudium et Spes*, 22) indicates that the acceptance of revealed truth and the reference to Christ completes, and does not replace, the empirically known truth about human existence, and in a transcendent way answers questions that arise from the experience of human life (Rulla, 1986). The dialogue between psychology and theology, as emphasized by A. Cencini (2002), does not consist of the fact that one discipline ends its activity where the

other begins it (complementarity relationship), nor in the pursuit of mutual confirmation. Each of them follows its own path of seeking the truth, respecting the methodological distinctiveness of the other (the convergence relationship). The view of theology is a view from a perspective other than psychology's cognition of man. Such a distinction between two separate dimensions (natural and supernatural) protects cooperation between theology and the psychology of religion against the aforementioned confrontation, and against both forms of reductionism (Krzysteczko, 2001). The two-dimensional approach is shown graphically in Figure 2. This approach refers to the perspective of spatial anthropology adopted by V. E. Frankl (1970; 2010), which protects various disciplines against reductionism and the risk of conflicting interpretations.

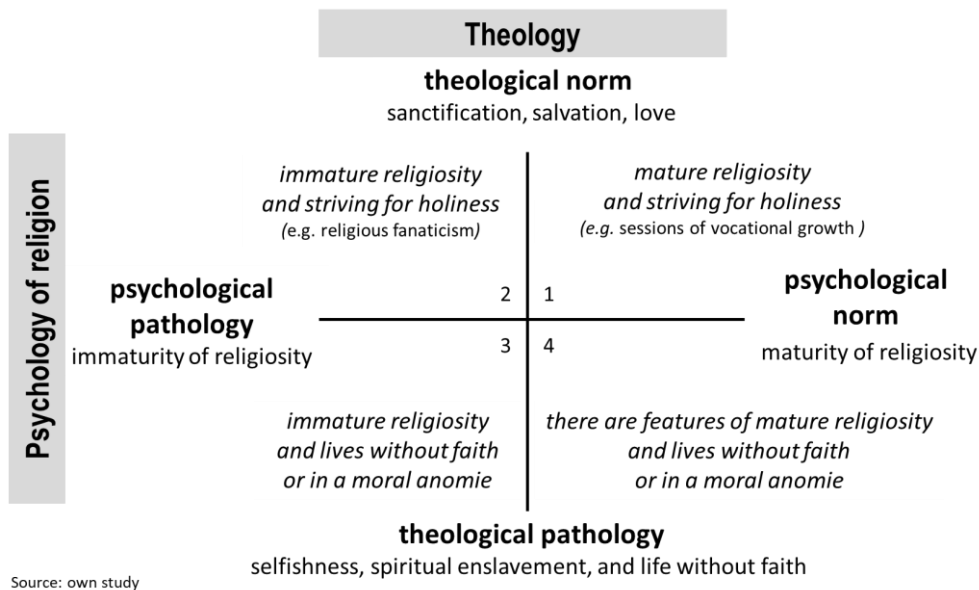


Fig. 2. Possibility of cooperation between theology and the psychology of religion according to a two-dimensional model

In the proposed model, the horizontal axis is the psychological dimension, where one pole is the psychological norm, such as the maturity of religiosity, and the other is psychological pathology, such as the immaturity of religiosity. On the other hand, the vertical axis is the theological dimension, where one pole is the "theological norm", which is salvation, sanctification, and love, and the other is "theological pathology", that is, selfishness, spiritual enslavement, and life without faith. When adopting such a model, each quadrant is created on the basis of these two dimensions, so it is not necessary to determine whether the psychologist or theologian is competent, because there will be room for cognitive and practical activity in both disciplines (Krzysteczko, 2001). However, their cooperation in each of the quadrants will be different.

Quadrant 1: norm according to theology and norm according to the psychology of religion. Here we find, for example, someone with mature religiosity who is striving for holiness. Theology helps him to shape mature spiritual attitudes. The role of the psychology of religion in this area may be, for example, to help interpret his religious experiences, his religious development, or his image of God, so as to lead the faithful more effectively to a "more mature life of faith". An example of this role may be sessions of vocational growth recommended in the presence of vocational inconsistencies (Kozuch, 2004) or various forms of psychological and pastoral help (Soiński, 2014).

Quadrant 2: norm according to theology and pathology according to the psychology of religion. Here we find someone who strives for holiness, but does not have the appropriate personality or religious maturity (e.g. religious fanaticism). He may be a so-called practitioner who, at the same time, is not well-adapted in the psychological sense (Krzysteczko, 2001). The psychology of religion can help to determine in which areas someone does not meet the criteria of religious maturity adopted in a given tradition. For example, Z. Chlewiński (1989) enumerates such deviant phenomena occurring in religiosity as: "magical and superstitious treatment of religious practices, primitive anthropomorphization in the presentation of God and his Providence, treating marginal matters of religion as being essential, inability to deal with crises in moral and moral-religious life, as well as treating religion as being habitual" (*ibidem*, p. 12). The task of psychology in this area will be to help theology recognize the deficiencies of psychological integration, so that it can more effectively shape mature spiritual attitudes.

Quadrant 3: pathology according to both theology and the psychology of religion. Here we find someone who does not have a sufficient level of religious maturity and at the same time, from the theological point of view, lives without faith or in a moral anomie. Such a person may be completely indifferent to any problems related to religion (Poitress, 1975). In the area of this quarter, the theologian's task is to evangelize, and the psychologist's task is to help in identifying areas of lack of religious integration, as well as in discovering the developmental causes of immaturity.

Quadrant 4: norm according to the psychology of religion and "abnormality" according to theology. In this quarter we find someone with characteristics of mental adaptation, maturity, and health, but from the theological point of view, not striving for holiness, or someone who is not a believer (atheist), and has no relationship with God (Krzysteczko, 2001). Here, too, the need for evangelization that will lead to acceptance of the grace of faith, conversion, and entering onto the sacramental path take the theological center stage. From the point of view of psychological religious maturity, the subject has a predisposition to accept faith because he has achieved the autonomy of motivation and is able to autonomously accept certain beliefs for their logical reasons (Chlewiński, 1989), but

has a completely secularized "I", without reference to God and to things like sin, salvation, loving God, and loving his neighbor as himself. Such a person, although not religiously engaged, ultimately worships himself (Cantelmi et al., 2006).

The psychology of religion can suggest to pastors what might be causes of his atheism or religious and moral anomie (Wulff, 1999). These may, for example, be education without faith in a secularized environment and "modern society", or deconversion and departure from religion (Nowosielski, Bartczuk, 2015), e.g. due to an experience of crises of institutions, or scandalization at attitudes held by people in the Church (Płużek, Jacyniak, 2006), to an ethical and moral crisis, or a crisis of faith (Płużek, 2002).

The psychology of religion can propose appropriate forms of diagnosis and psychological help that could help in solving such crises, as well as avoid the use of manipulation with techniques of exerting influence during evangelization.

In the introductory blessing to the encyclical *Fides et Ratio*, St. John Paul II writes: "Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth ...". He goes on to explain that "[R]eason and faith cannot be separated without diminishing the capacity of men and women to know themselves, the world and God in an appropriate way" (*Fides et Ratio*, 16¹⁹).

The dialogue between science and faith, between psychology and theology, should therefore be carried out according to principles of respect for separateness, and mutual enrichment through cooperation, the possibility of which is shown in the two-dimensional approach presented above. The last decade of the last century and the beginning of this millennium are times when the attitude of psychology to religion has been changing once again. "Psychology has begun to show signs of greater openness and even reconciliation with its spiritual roots" (Miller and Delaney, 2005, p. 4).

In "mainstream psychology" it is now permissible to talk about what was until recently considered to be taboo" (Delaney, DiClemente, 2005), i.e. about religiosity and man's spirituality, while secularism is no longer obligatory (Miller, 2005). Signs of hope for deepening the dialogue between psychology and the prospects of faith in the decades to come are the 2005 American Psychological Association (APA) publication of a collective work entitled *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change*, and in Poland, the establishment of the Polish Society for the Psychology of Religion and Spirituality in 2013, integrating professionals from all backgrounds practicing psychology of religion in Poland (Skrzypińska, Grzymała-Moszczyńska, Jarosz, 2014).

Are we really witnessing the onset of the building of cooperation between theology and the psychology of religion? Kugelmann (2013) warns that this openness of psychology to the "invisible, spiritual dimension of reality to which people sensibly relate" (ibidem, p. 33) is

¹⁹ Taken from http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

not only an opportunity for the development of new, positive, and non-reductionist research, but also a certain challenge for theology, because it creates the possibility of new conflicts as new secular counter-proposals emerge. Nevertheless, this exchange can be enriching, because theology proposes to the psychology of religion a model of anthropology that gives the greatest opportunities for human development, along with unconditional respect for its unique identity and dignity, appreciation of corporeality, and respect for spiritual life.

Translated by: Patrick L. Lahey

Bibliography at the end of the article

Dr hab., prof. UAM Borys Jacek Soiński OFM, <https://orcid.org/0000-0003-4212-2711>
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Teologia a psychologiczne koncepcje religijności.

Możliwość współpracy interdyscyplinarnej

Theology and psychological concepts of religiosity.

The possibilities for interdisciplinary cooperation

Abstrakt: W artykule podjęto próbę nakreślenia możliwości współpracy teologii i psychologii religii. Autor posługując się metodą historyczną oraz porównawczą analizuje rozmaite modele relacji współczesnej teologii i psychologii religii. Najpierw ukazuje etapy rozwoju odniesienia Kościoła katolickiego do nauk szczegółowych od Soboru Watykańskiego I do czasów współczesnych, od uznania braku sprzeczności między wiarą a nauką, poprzez uznanie autonomii teologii i nauk pozytywnych, aż do etapu budowania współpracy w czasach posoborowych. Następnie ukazuje sposoby ujmowania problematyki religijnej przez różne odmiany psychologii religii (modele konfliktu, podporządkowania, paralelizmu oraz integracji). Podjęte zostaje także wyjaśnienie różnicy pomiędzy redukcjonizmem metodologicznym i ontologicznym w ujmowaniu przez psychologów Absolutu jako przedmiotu relacji religijnej. Jako przykład niezwykle złożoności zagadnienia ujmowania religii przez psychologię przywołane zostaje dwuwymiarowy schemat podsumowujący D. M. Wulffa. Następnie autor analizuje próby jednowymiarowej integracji teologii i psychologii religii (rozumianych jako dwa przeciwległe bieguny jednego kontinuum, gdzie pastoralna praxis jest szukaniem złotego środka). Wskazując na niewystarczalność tych prób, autor opowiada się za pluralistycznym tłumaczeniem zjawisk religijnych, czyli na interpretowaniu badanego zjawiska w oparciu zarówno o psychologię, jak i teologię. Rozróżniając porządek empiryczny od objawionego (naturę od supernatury), proponuje w dialogu psychologii i teologii zamiast relacji komplementarności przyjąć relację konwergencji. Podsumowaniem wcześniejszych analiz, jest nakreślony przez autora dwuwymiarowego model współpracy teologii i psychologii religii.

Słowa kluczowe: dialog interdyscyplinary, dojrzałość religijna, psychologia religii, redukcjonizm

Abstract: The article attempts to outline the possibilities of cooperation between theology and the psychology of religion. The author, using historical and comparative methods, analyzes various models of relations between contemporary theology and the psychology of religion. First, he shows the stages of the development of the Catholic Church's reference to specific sciences from the First Vatican Council to the present day, from recognizing the absence of contradiction between faith and science, through the recognition of the autonomy of theology among the positivistic sciences, to the stage of building cooperation in the post-conciliar period. It then suggests ways of presenting religious issues in various different types of psychology of religion (models of conflict, subordination, parallelism, and integration). The paper also undertaken an explanation of differences between methodological and ontological reductionism in psychologists' understanding of the Absolute as an object of religious relation. It cites D. M. Wulff's two-dimensional summary scheme as an example of the extraordinary complexity of the problem psychology has in understanding religion. The author further analyzes the attempts at one-dimensional integration of theology and the psychology of religion (understood as two opposite poles of one continuum, where pastoral praxis is a search for the golden mean). Recognizing the inadequacy of these attempts, the author advocates a pluralistic

translation of religious phenomena, i.e. interpreting the phenomenon under study based on both psychology and theology. Distinguishing between the empirical order and the revealed (the natural distinguished from the supernatural) in the dialogue between psychology and theology, he proposes to adopt the relationship of convergence rather than that of complementarity. The summary of the previous analyses is the two-dimensional model of cooperation between theology and the psychology of religion as outlined by the author.

Keywords: interdisciplinary dialogue, religious maturity, psychology of religion, reductionism

*„Społeczeństwo ubogaca się dialogiem nauki i wiary,
który otwiera przed myśleniem nowe horyzonty.
Oby postępy naukowe dokonywały się w świetle wiary,
tak, aby zapewnić centralne miejsce osoby ludzkiej”.*

Papież Franciszek²⁰

Zamierzeniem niniejszego artykułu jest zarysowanie mapy poznawczej możliwości współpracy w obszarze określonym przez trzy elementy: teologię, psychologię i religijność. Ostatni z tych elementów - religijność - podobnie jak myślenie, jest niekwestionowaną formą aktywności gatunku ludzkiego i ma charakter uniwersalny (Allport, 1988; Fromm, 1966). Już człowiek starożytny przejawiał silną potrzebę kultu religijnego i ów fenomen religijności okazuje się być trwałym jak ludzka kultura, dotyczącym ludzi różnych narodowości i praktykujących różne religie (Zdybicka, 1989-1990). Ów fenomen, już od czasów Cycerona, wzbudza niesłabnące zainteresowanie przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, tak teoretycznych, jak i stosowanych, czy też empirycznych (Kamiński, Zdybicka, 1974; Shinn, 1993). Doświadczenie religijne jest na tyle doświadczeniem podstawowym, że zdaniem fenomenologów religii nie byłoby filozofii Boga i nie byłoby teologii, gdyby nie było *homo religiosus* (Zimnica-Kuzioła, 2010). Nic więc dziwnego, że fenomen ten stał się także przedmiotem zainteresowania psychologii.

Kiedy jednak mówimy o psychologii, to należy zawsze pamiętać o spostrzeżeniu G.W. Allporta (1988), że „psychologia nie stanowi jednej dyscypliny” (tamże, s. 7). W. K. Kilpatrick (1997) opisze to metaforą, że „psychologia to rzeka o licznych odgałęzieniach i dopływach” (tamże, s. 7). Wyróżnia się bowiem kilka podstawowych kierunków psychologii, ale w ramach każdego z nich rozwinęło się jeszcze wiele pochodnych teorii, które posiadają różne założenia antropologiczne i metodologiczne (Stachowski, 2000). Poszczególne szkoły różnią się celami, jakie sobie stawiają, przedmiotem badań czy stosowanymi metodami. Stąd niełatwo podejmować dyskusję na temat tego co głosi psychologia, czy psychologia religii. Ponadto psychologia, po odejściu od filozofii i od traktowania jej jako „nauki o duszy” (XIX wiek), w trakcie swego dynamicznego rozwoju, przyjmowała różne stanowiska wobec religijności i duchowości człowieka: nieraz wrogie,

²⁰ ŚwiatowyDzieńNauki, 11/10/2020, <https://twitter.com/hashtag/ŚwiatowyDzieńNauki> (dostęp: 10.02.2021).

nierz podejrzliwe, czasem obojętne, ale także przyjazne²¹. J.H. Brooke (1991) relacje nauki i religii określił za pomocą trzech pojęć-kluczy: konflikt (*conflict*), komplementarność (*complementarity*) i obopólne korzyści (*mutual advantage*). Natomiast J. Haught (1995) (Selk, 1996) zaproponował wyróżnienie czterech rodzajów relacji nauki i religii: konflikt (*conflict*), kontrast (*contrast*), kontakt (*contact*), potwierdzenie (*confirmation*), do których K. Gillespie dodał jeszcze piątą interakcję, którą jest łączenie czy pomieszczenie (*conflation*) psychologii i religii²². Znów R. Kugelmann (2013) dostrzega cztery główne opcje: rozdział między psychologią a filozofią i teologią, powiązanie psychologii z filozofią i teologią, psychologia chrześcijańska oraz psychologia zamiast religii (psychologia w roli religii to duchowość niekościelna, duchowość psychologizująca, psychologia jako świecka duchowość). Wreszcie J. Makselon (1988) wyróżnił cztery zasadnicze modele relacji psychologii i religii: konfliktu, podporządkowania, paralelizmu oraz postulowany przez niego model integracji.

1. Teologia i jej odniesienie do psychologii

Kościół w swoim nauczaniu stosunkowo niedawno zaczął okazywać zainteresowanie psychologią. Stąd należy wpieryw przywołać nauczanie Magisterium na temat relacji wiary do nauk szczegółowych, do których zalicza się także współczesna psychologia. Od czasu wyłonienia się autonomicznych nauk szczegółowych oraz od Soboru Watykańskiego I, można za A. Anderwaldem (2010) wyróżnić trzy etapy rozwoju tej relacji:

(1) pierwszym etapem było uznanie braku sprzeczności między wiarą chrześcijańską a nauką wyrażone przez Sobór Watykański I oraz podtrzymywane w okresie międzysoborowym. *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej «Dei Filius»* z 1870 r. podaje, że „Wiara i rozum nie tylko nie mogą się nigdy z sobą kłócić, ale się wzajemnie wspomagają (...). Dlatego Kościół daleki jest od tego, by przeszkadzać rozwojowi ludzkich nauk i umiejętności, raczej popiera je w wieloraki sposób...” (nr 64). Podobne słowa zachęty do uwzględnienia w refleksji teologicznej nauk pozateologicznych znaleźć można w encyklikach papieża okresu międzysoborowego, takich jak np. *Providentissimus Deus* Leona XIII (1893-1894), *Spiritus Paraclitus* Benedykta XV (1920), czy *Humani generis* Piusa XII (1950). Chociaż w tych dokumentach Kościoła wymieniane są wybrane dyscypliny naukowe, to nie ma tam bezpośrednich odniesień do psychologii. Jednakże papież Pius XII (1953) zainicjował dialog z psychologią religii swoim wystąpieniem na V Międzynarodowym

²¹ Np. B. Smith (1986) wskazuje, że ocena religii i religijności w każdym podejściu psychologicznym może być: negatywna (klasyczna psychoanaliza, psychologia marksistowska), pozytywna (np. psychologia transpersonalna, psychologia analityczna) lub zróżnicowana (np. psychologia humanistyczna).

²² Ten rodzaj interakcji pomiędzy psychologią a religią pojawia się wtedy, gdy zacierają się różne pojęcia i koncepcje psychologii i religii, co prowadzi do zamętu i nieprecyzyjności, a to można dostrzec w sposobie, w jaki używane są takie terminy jak: duch, duchowość czy dusza, przez psychologów popularnych z nurtu duchowości New Age (Gillespie, 2007).

Kongresie Psychoterapii i Psychologii Klinicznej 13 kwietnia 1953 r. Wyraził wówczas swoją pozytywną opinię i zainteresowanie Kościoła badaniami psychologicznymi oraz praktyką terapeutyczną wskazując, że wyjaśnianie „kwestii istnienia, struktury i sposobu działania dynamizmu [psychicznego] (...) byłoby wielką pomocą w poszukiwaniu Boga i Jego afirmacji” (tamże, s. 435). Zaznaczył przy tym: „Pracujecie w obszarze, który jest bardzo trudny. Ale wasza działalność może przynieść cenne owoce dla medycyny, dla poznania duszy w ogóle, dla [poznania] dyspozycji religijnych człowieka i ich rozwoju” (Pius XII, 1953, s. 435). Po raz pierwszy w historii w dokumencie papieskim dopuszczono wtedy możliwość wypowiedzania się o religijności za pomocą pojęć i metod wypracowanych przez psychologię (Cantelmi, Laselva, Paluzzi, 2006);

(2) drugi etap rozwoju tej relacji, to wskazanie w okresie *Vaticanum II* na autonomię teologii i nauk pozytywnych. Ojcowie Soborowi wskazują na konieczność uznania przez teologię osiągnięć współczesnych „nauk świeckich” (*Gaudium et spes*, 62). Choć ich osiągnięcia mogą stanowić wyzwanie dla nauki Kościoła, to jednak należy je podjąć ze względu na troskę o dobro człowieka i społeczeństwa. Sobór Watykański II wyliczając konkretne propozycje otwarcia Kościoła na dialog z wybranymi dyscyplinami naukowymi, wysuwa jednak warunek dotyczący zachowania autonomii pomiędzy porządkiem doczesnym a wiecznym (*Gaudium et spes*, 36). Wyraźnie bowiem przestrzega przed niewłaściwym przekraczaniem przez badaczy granic nauk pozytywnych (*Gaudium et spes*, 19) oraz redukowaniem poznawania rzeczywistości do osiągnięć metod badawczych jednej tylko dyscypliny (*Gaudium et spes*, 57). Wśród wielu „nauk świeckich”, Sobór Watykański II w kilkunastu miejscach wylicza psychologię wskazując na jej wartość i użyteczność dla duszpasterstwa (*Gaudium et spes*, 5, 52, 54, 62; *Christus dominus*, 14; *Optatam Totius*, 2, 3, 11, 20; *Apostolicam actuositatem*, 32; *Ad gentes divinitus*, 19; *Gravissimum educationis*, 1), a nawet dostrzega konieczność znajomości psychologii religijnej (*Unitatis redintegratio*, 9);

(3) trzecim etapem rozwoju omawianej relacji jest budowanie współpracy z różnymi dyscyplinami naukowymi w czasach posoborowych. Wskazana przez *Vaticanum II* autonomia metod badawczych stworzyła podstawy pod współpracę między teologią a nauką. Współpracę tę proklamował św. Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* z 25 lipca 1968 r., a wyjątkowego otwarcia na nauki szczegółowe dokonuje św. Jan Paweł II (1998). Jego zdaniem, podejmowanie współpracy może pomóc w harmonizowaniu świata nauki i religii. „Nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów. Każda z nich może wprowadzić drugą w szerszy świat, w którym obie mogą się rozwijać” (Jan Paweł II, 1997, s. 271).

Na tym tle, należy teraz zatrzymać się na odniesieniu Kościoła do psychologii. Sobór Watykański II nie tylko dostrzegł psychologię, ale i w sposób pozytywny podkreślił jej znaczenie. W Konstytucji *Gaudium et spes* możemy przeczytać: „Rozwijające się nauki biologiczne, psychologiczne i społeczne nie tylko pomagają człowiekowi do lepszego

poznania samego siebie, ale wspierają go też w tym, by (...) wywierał bezpośrednio wpływ na życie społeczeństw” (nr 5). Stąd praktyczny wniosek ojców soborowych: „W duszpasterstwie należy uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobyte nauki świeckie, zwłaszcza psychologii i socjologii, tak żeby również i wiernych prowadzić do rzetelnego i dojrzałego życia wiary” (*Gaudium et spes*, 62, 54; *Gravissimum educationis*, 1; Liszewski, 2017). W sposób szczególny Sobór podkreśla wprost znaczenie psychologii w formacji seminarzystów do kapłaństwa (*Optatam Totius*, 11; 20), co znajduje swoje potwierdzenie i rozwinięcie we współczesnych dokumentach Kościoła (np. Kongregacja ds. duchowieństwa, 2016; Kongregacja Edukacji Katolickiej, 2011), jak i w opracowaniach teologicznych (Selejdak, 2017).

Sobór Watykański II dokonuje w ten sposób „zwrotu antropologicznego”, który teologię skłania do tego, aby w szerszym zakresie niż dotąd uwzględniała człowieka z całym bogactwem doświadczeń ludzkich, duchowych i religijnych. Ten antropologiczny zwrot, zdaniem M. Chmielewskiego (2017), uwidacznia się w posoborowej zmianie paradygmatu pastoralnego, gdzie klasyczne ujęcie teologii „odgórnej”²³, zostaje zastępowane modelem teologii „oddolnej”, gdzie punktem wyjścia jest doświadczenie podmiotu, które a następnie jest weryfikowane i interpretowane w świetle nauczania Kościoła²⁴. Dzięki antropologicznemu zwrotowi teologii antropologia, czyli doświadczenie ludzkie, staje się „miejscem” uprawiania refleksji teologicznej (Feiner, Lohrer, 1970). W ten sposób teologia otwiera się na współpracę z psychologią²⁵. Aby jednak do takiego spotkania mogło dojść, według L.M. Rulli (1986), potrzeba „zwrotu teologicznego w antropologii” (tamże, s. 33), czyli dyskursu nauk psychologicznych o człowieku otwartym na Transcendencję. Potrzeba bowiem antropologii zdolnej do badania tych wszystkich procesów w człowieku, które pobudzają go do stawiania sobie pytań o Tajemnicę i czynią go zdolnym do autotranscendencji, ale takiej która będzie teocentryczna²⁶.

²³ W „klasycznej” teologii przesłanką większą są dane Objawienia i Magisterium Kościoła, z których na drodze dedukcji wyprowadzane są wnioski ze względu na przesłankę mniejszą, jaką jest np. określony model życia duchowego (por. Chmielewski, 2017).

²⁴ Taka teologia w szerszym zakresie uwzględnia człowieka z całym jego osobowym bogactwem indywidualnych doświadczeń zgodnie z myślą św. Jana Pawła II, zawartą już w swej pierwszej encyklice: „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (*Redemptor hominis*, 14).

²⁵ Dodatkowo, model „oddolny” teologii oparty jest na myśleniu indukcyjnym, którym posługuje się psychologia. Zatem, ten typ uprawiania teologii oddolnej poszerza jeszcze płaszczyznę porozumienia z psychologicznymi koncepcjami religijności i duchowości (Chmielewski, 2017).

²⁶ L. M. Rulla (1986) wyróżnia trzy kategorie znaczeniowe autotranscendencji: egocentryczna (przekraczanie tego czym ktoś aktualnie jest w celu osiągnięcia wyższego stopnia własnej doskonałości), społecznofilantropijna (przekraczanie siebie w celu doskonalenia społeczeństwa i ludzkości) oraz teocentryczna (przewyciężanie siebie i przekraczanie swojej rzeczywistości w kierunku celu, którym jest Bóg). Jak zauważa, antropologie humanistyczne są dziś nastawione bądź na samorealizację, a nie na przekraczanie siebie, bądź na autotranscendencję, ale tylko egocentryczną lub filantropijną.

Kontynuacją podejścia soborowego jest np. uwzględnienie diagnozy psychologicznej przez Kodeks Prawa Kanonicznego (odtąd KPK), gdy wskazująca jest konieczność zwracania uwagi na kondycję psychiczną wymaganą od kandydatów do święceń (KPK, kan. 241 - § 1 ; 1029; 1041 nr 1; 1044 - § 2 nr 2; 1051 nr 1) i do profesji (KPK, kan. 689 - § 2), oraz konieczność oceny dojrzałości do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (KPK, kan. 1095 nr 3). Dlatego też św. Jan Paweł II (1984) zwracając się do Trybunału Roty Rzymskiej wzywa do „studiowania nauk pomocniczych, zwłaszcza nauk humanistycznych, które pozwalają na dogłębne poznanie faktów, a przede wszystkim ludzi” (tamże, s. 4).

Ojcowie soborowi podkreślają jednak znacząco, aby w trakcie chrześcijańskiego wychowania i formacji sięgać jedynie do osiągnięć „zdrowej”²⁷ psychologii (por. *Optatam Totius*, 3; 11). Okazuje się bowiem, że w dialogu antropologii teologicznej z antropologią psychologiczną niektóre stanowiska zawarte w teoriach psychologicznych okazują się nieadekwatne (Cantelmi i in., 2006). Potrzebę krytycznej oceny koncepcji psychologicznych podkreślił św. Jan Paweł II w wystąpieniu wobec trybunału Roty Rzymskiej, że „wizja antropologiczna z której wywodzą się kierunki w dziedzinie nauk psychologicznych czasów współczesnych jest zdecydowanie, w swej całości, nie do pogodzenia z istotnymi elementami antropologii chrześcijańskiej” (za: Grocholewski, 1988, s. 80). W encyklice *Veritatis splendor* papież wspomina także „o pewnych nadużyciach w interpretacji badań naukowych w dziedzinie antropologii” (nr 33), które wobec różnych uwarunkowań natury psychologicznej i społecznej „poddają w wątpliwość lub wręcz negują samą realność ludzkiej wolności” (nr 33), które prowadzą do przyjmowania norm moralnych na bazie statystycznie przeważających zachowań ludzkich (nr 46) lub w oparciu o obserwacje psychologiczne prowadzą „do budowania kategorii teologicznej, jaką jest «opcja fundamentalna»” (nr 70).

Również Benedykt XVI ostrzega, że „...pewne «humanistyczne» nurty antropologiczne, afirmujące egocentryczną samorealizację i autotranscendencję, [zbyt] idealizują osobę ludzką...” (2009, s. 16), gdy w praktyce duszpasterskiej nie można nigdy zapominać o zdrowym realizmie. Niektóre z kierunków psychologicznych sprowadzają osobę ludzką do wymiaru dostępnego jedynie za pomocą empirii i rozumu²⁸. Ulec przez to można pewnej formie psychologizmu. Jednakże pomoc psychologiczna, tak w duszpasterstwie małżeństw i rodzin (por. *Familiaris Consortio*, 75), jak i w formacji, jest nie

²⁷ W dokumentach *Vaticanum II* określenie „zdrowa”, „zdrowy” jest stosowane wielokrotnie i odnosi się nie tylko do dobrej kondycji fizycznej i psychicznej (np. *Optatam Totius* 6; *Presbyterorum ordinis* 10), ale do różnych aspektów aktywności człowieka, gdzie Kościół dokonuje oceny ich zgodności z nauczaniem katolickim (np. „zdrowa i prawowierna nauka” - *Lumen gentium* 66; „proces zdrowej socjalizacji” - *Gaudium et spes*, 42; „zdrowa opinia publiczna” - *Gaudium et spes*, 49; „zdrowa tradycja” - *Perfectae caritatis* 2; *Sacrosanctum Concilium* 4; 23; „zdrowa psychologia i pedagogika” - *Optatam Totius* 3; 11; „zdrowy postępek” - *Presbyterorum ordinis* 19).

²⁸ Np. behawioryzm nie dostrzegający różnicy pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem, albo psychoanaliza freudowska traktująca człowieka jako maszynę o napędzie seksualnym.

tylko przydatna, ale i konieczna, gdyż Kościół pragnie formować kandydatów na kapłanów z autentycznym powołaniem oraz ze zrównoważoną osobowością (Jan Paweł II, 1979), kandydatów do profesji pragnie dopuszczać dopiero „po dojściu do należytej dojrzałości psychicznej i uczuciowej” (*Perfectae caritatis*, 12), a wszystkich wiernych pragnie „prowadzić do rzetelnego i dojrzałego życia wiary” (*Gaudium et spes*, 62).

2. Psychologia religii i jej odmiany

Istnieje wiele naukowych określeń i typologii definicji religii (Kuczkowski, 1998, s. 22). Na ich tle psychologia religii podejmuje się analizy podmiotowego rozumienia religii, czyli tego „jakie miejsce zajmuje subiektywna religia w strukturze osobowości” (Allport, 1988, s. 86). Jak podają S. Kamiński i Z.J. Zdybicka, psychologia religii bada „rolę religii w życiu psychicznym człowieka. Jej przedmiotem jest wewnętrzna, podmiotowa strona zjawisk religijnych (wiara, uczucie, myślenie religijne), a więc religia jako fakt psychiczny. Przede wszystkim obserwuje, opisuje i interpretuje zjawiska religijne jako przedmioty i treści świadomości, oraz religijne zachowanie się człowieka jako wyraz jego przeżyć wewnętrznych” (Kamiński, Zdybicka, 1974, s. 128). Nierzadko w psychologii rozróżnia się określenie religii i religijności. Religia ujmowana jest jako system przekonań i wzorców ceremonii (Reber, 2000, s. 621). Natomiast pojęcie religijności definiowane jest jako „religia indywidualnie przeżywana przez podmiot” (Chlewiński, 1982, s. 68), jako „subiektywna, przeżyciowa strona religii” albo jako charakterystyka „osobowości konkretnego człowieka religijnego” (Grzymała-Moszczyńska, 1991, s. 45). Religijność dotyczy zatem procesów psychicznych związanych z przeżywaniem określonej relacji do rzeczywistości istniejącej poza światem widzialnym (Bukalski, 2019, s. 57).

Problematyka religijna w psychologii współczesnej pojawiła się bardzo wcześnie, bo już w 1873 roku, gdy w Genewie powstała pierwsza katedra historii i psychologii religii. Jednak za umowną datę narodzin psychologii religii przyjmuje się rok 1899, gdy ukazała się pierwsza systematyczna pozycja książkowa E. D. Starbucka pt. *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. Wówczas w wielu krajach nastąpił dynamiczny rozwój psychologii religii (Zimnica-Kuzioła, 2012). W Niemczech W. Wundt psychologicznej analizie religii poświęca swą *Völkerpsychologie* (1900). Natomiast w USA W. James w *The Varieties of Religious Experience* (1902), przekonuje, że psychologia powinna interesować się religią, a systematyczne badania empiryczne nad religijnością podejmuje S. Hall (1904). W Europie specyficzną formę psychologii religii rozwija Z. Freud (1967), a C.G. Jung (1970) stosuje nowatorskie podejście do interpretowania tekstów religijnych i religijnego doświadczenia (Żylicz, 1993a).

Jednakże w latach 30-tych XX w. zmienia się radykalnie atmosfera wokół badań nad religią. H. Grzymała-Moszczyńska (1991) skomentowała to następującymi słowami:

„psychologia w trosce o osiągnięcie pozycji maksymalnie zbliżonej do statusu, jaki mają nauki przyrodnicze i wyzwolenie się spod wpływów filozofii, odrzuciła religię i religijność jako przedmiot badań empirycznych” (tamże, s. 21). Do kryzysu badań nad religijnością, jak podaje B. Beit-Hallahmi (1977), przyczyniło się m. in. posługiwanie się przez psychologię religii mało wiarygodnymi metodami zbierania i interpretowania danych, pojawienie się atrakcyjnego, ale antyreligijnego psychoanalitycznego sposobu interpretowania religii. Ponadto ówczesny klimat społeczny sprzyjał behawiorystycznej wizji świata (Jaworski, 2006), a żywe w tym czasie zainteresowanie teologii psychologią religii zaczęło rodzić obawy powrotu do przednaukowego stadium rozwoju psychologii. Psychologia pozbawiona „duszy” stała się etykietką i powodem do dumy psychologów (Allport, 1988). W tym duchu opisuje tę sytuację Mary Van Der Goot: „Psychologia stała się dumnie i zadufanie świecka. Ośmieliłabym się nawet powiedzieć dogmatycznie świecka” (cyt. za: Żylicz, 1993a, s. 105).

Szczególnym przejawem powyższego trendu w badaniach eksperymentalnych, jest wykazana przez R. Gorsucha (1988), tendencja do ignorowania religijności w dyskusji wyników badań psychologicznych, nawet jeśli wyraźnie wskazują one na kluczową rolę tej zmiennej (tamże).

Allport (1988) konkluduje:

„W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat zagadnienia religii i seksu zamieniły się, jak się zdaje pozycjami. Piszący w epoce wiktoriańskiej Wiliam James zdecydował się poświęcić zaledwie dwie strony roli seksu w życiu ludzkim (...). Jednakże żadne tabu nie powstrzymały go od skierowania ogromu swojego geniuszu na napisanie dzieła takiego jak *Doświadczenia religijne* (...) Dzisiaj, przeciwnie, psychologowie piszą ze szczerością Freuda czy Kinsey’a o namiętnościach seksualnych ludzi, a rumienią się i popadają w milczenie, kiedy mowa o żarliwości religijnej...” (tamże, s. 90).

Dodatkowym czynnikiem, który współtworzy taką atmosferę wokół psychologicznych badań nad religijnością jest zauważalny proces sekularyzacji społeczeństw Zachodu, i narastająca obojętność, czy wręcz niechęć wobec instytucji religijnych (Allport, 1988, s. 105)²⁹.

Podjęcie skrajnie redukcyjne podkreślające naturalne podłoże religijności jednoznacznie prezentuje behawioryzm. Np. dla B.F. Skinnera (1994) religia jest przekazywanym z pokolenia na pokolenie zwerbalizowanym przesądem, czy też efektem przypadkowych wzmocnień sprawczych (Zimnica-Kuzioła, 2012). Natomiast Bóg jest archetypowym wzorcem fikcji wyjaśniającej (1978). Skrajny redukcjonizm prezentuje także religioznawstwo kognitywne, dla którego religia jest produktem ubocznym naturalnych funkcji poznawczych i przystosowawczych ludzkiego umysłu (Belzen, 2009; Sztajer, 2007)

²⁹ Natomiast D. C. McClelland (+1998) stwierdza że: „Trudno mi sobie wyobrazić psychologa mojej generacji, który publicznie bądź prywatnie przyznałby się do jakiegokolwiek zaangażowania o charakterze religijnym” (cyt. za: Żylicz, 1993a, s. 105).

oraz koncepcje neuroteologiczne takie jak socjobiologia lub neuropsychologia. Badając związki pomiędzy budową mózgu a religijnymi przeżyciami, neropsycholodzy starają się poszukiwać naturalnych źródeł religijności np. „religijnego obszaru”, „genu Boga”, „Boskiego modułu” czy „punktu Boga” w mózgu (Hamer, 2004; Kandel i in. 2000; Persinger, 1987). Ów zlokalizowany w mózgu „moduł Boga” ma wystarczająco wyjaśniać genezę religii. Religia jest tylko i wyłącznie właściwością mózgu, artefaktem zmian w płacie skroniowym (Zimnica-Kuzioła, 2013). Naturalistyczne podłoże religijności ukazuje także psychologia ewolucyjna (np. S.E. Guthrie, S. Guthrie, 1995) wyjaśniająca wpływ genetycznego wyposażenia mózgu człowieka na jego myślenie i percepcję Boga czy demonów. Tendencja do uzupełniania luk w percepcyjnym obrazie rzeczywistości prowadząca do dostrzegania istot „nadmaturalnych” okazała się w toku ewolucji bardzo użyteczna i dlatego została dodatkowo wzmocniona w wyniku doboru naturalnego. Religia jest więc spontanicznym i niezależnym od zewnętrznego wpływu animizmem i antropomorfizmem (Belzen, 2009; Boyer, 2001b).

Ukazany wyżej model postawy wobec religii, Makselon (1988) określa jako konflikt psychologii i religii. Podejście to charakteryzuje się redukcjonizmem ontologicznym, który nie przypisuje religii charakteru zjawiska pierwotnego i autonomicznego, lecz redukuje ją do zdarzeń o innej naturze np. biologicznej (Looy, 2013a), intrapsychicznej (poczucie lęku przed nieznanymi siłami lub poczucie zachwyty dla nieznanymi sił) czy psychospołecznej (doświadczenie ubóstwa i krzywdy społecznej, powoduje że człowiek tworzy obiekty religijne, będące projekcją niemożliwych do zrealizowania pragnień) (Kamiński, Zdybicka, 1974).

Modelem przeciwnym do poprzedniego, bo eksponującym pozytywną stronę religii, jest wzajemne podporządkowanie psychologii i religii (Makselon, 1988). Kryterium to ukazuje dwa wzorce relacji między psychologią i religią, psychologizację oraz teologizację. Psychologizacja religii (Vitz, 2002) polega na tym, że psychologia często pozytywnie ocenia wartość religijności poprzez ukazanie jej psychologicznej wartości i znaczenia (Nilsen, 1986). Jednak pomimo tego, że w ten sposób religijność się dowartościowuje, to w rzeczywistości się ją podporządkowuje. Przedstawicielami takiego stanowiska są reprezentanci kolejnych wersji psychoanalizy Jung i Fromm. Pierwszego z nich interesował nade wszystko Bóg psychiczny, którego obecność i konieczność wyraźnie podkreślał: „Dusza z natury posiada funkcję religijną (...). Nie ja przypisuję duszy funkcji religijnej, lecz jedynie przytaczam fakty, które dowodzą, że dusza jest *naturaliter religiosa*, tj. że posiada funkcję religijną” (Jung, 1970, s. 99). Natomiast E. Fromm (1997) ukazał wartość religii dla człowieka i społeczeństwa wyróżniając typ religijności humanistycznej, który stanowi możliwość rozwojową człowieka.

Natomiast teologizacja psychologii ma miejsce wtedy, gdy objawienie Boże ujmuje się jako wiedzę wyższą, konkurującą z poznaniem osiągniętym tylko z pomocą ludzkiego

rozumu (Stachowski, 2006). Nauki szczegółowe, w tym psychologia, uważane są za *ancilliae theologiae*, czyli za nauki, z których należy korzystać tylko wtedy kiedy zachodzi taka potrzeba. Teologia wówczas ocenia pragmatyczną wartość psychologii (Cantelmi i in., 2006). Takie podporządkowywanie dokonuje się przez stawianie pytań o to, na ile dane uzyskane w badaniach psychologicznych obowiązują w praktyce teologiczno-religijnej a także przez pozaempiryczne tłumaczenie danych uzyskanych w badaniach testowych (Makselon, 1988).

3. Absolut jako przedmiot relacji religijnej w ujęciu psychologów - redukcjonizm metodologiczny vs ontologiczny

W tym miejscu nieodzownym jest podkreślenie, że na gruncie psychologii religii jako nauki empirycznej, zgodnie z pierwszą zasadą podaną przez szwajcarskiego psychologa T. Flournoya (1903), nie można ani potwierdzić, ani zaprzeczyć istnienia Boga jako rzeczywistości transcendentnej. Psychologia religii jako nauka szczegółowa nie zajmuje się analizowaniem treści przedmiotu relacji religijnej, czyli Boga (Bukalski, 2019, s. 57), ani problemem realności świata transcendentnego (Chlewiński, 1982; Grzymała-Moszczyńska, 1991). D.M. Wulff stwierdza krótko, że sąd nad tym czy transcendentne odniesienia religii są realne czy nie „nie należy do psychologa” (Wulff, 1999, s. 531). Rzetelny psycholog, jako naukowiec, jak podkreśla Allport „niczego nie zakłada i niczego nie neguje w stosunku do tego co mówi religia objawiona” (Allport, 1988, s. 86). Na temat przedmiotu relacji religijnej kompetentnie wypowiadają się bowiem jedynie nauki teologiczne czy filozoficzne. Stąd przyjmuje się założenie, że psychologia religii nie określa prawdziwości sądów religijnych. Np. B. Spilka, R. W. Hood i R. Gorsuch (1985), stwierdzają, że psycholog religii dąży do wyjaśnienia i zrozumienia wszelkich podejść religijnych, bez względu na ich teologiczną treść czy poprawność. Ten sposób spojrzenia na osobę ludzką i jej doświadczenia religijne L.M. Rulla (1986) nazywa *a-teologicznym* (tamże, s. 65).

Opisany wyżej sposób podejścia określić można mianem redukcjonizmu metodologicznego, bo w celu niezbędnego w naukowym upraszczaniu złożoności (Looy, 2013b), wyklucza się badanie niektórych uwarunkowań religijności (np. istnienia Boga, działania łaski Bożej w człowieku), nie zaprzeczając faktycznego ich istnienia (Hajduk, 2000; Makselon, 1988). Jednakże w praktyce, niejeden psycholog wkraczał i wkracza na teren filozofii, wydając nieuprawnione sądy dotyczące istnienia bądź nieistnienia Boga. Prezentowany przez tych badaczy indywidualny stosunek do religii, ich przekonania na temat tego czym jest religia jako taka, jakie pełni funkcje społeczne oraz jakie ma znaczenie dla ich życia, wydaje się być niezwykle znaczący dla badań psychologii nad religijnością. Nierzadko, decydującym czynnikiem odpowiedzialnym za przyjmowane na płaszczyźnie naukowej założenia, zadawane pytania oraz za dobór metod, które stosują w badaniach problematyki religijnej, jak stwierdza Wulff (1999), są ich osobiste nastawienia

i doświadczenia życiowe. Każdy psycholog posiada bowiem przedwstępną wizję człowieka poprzedzającą podjęcie pracy badawczej. Te wstępne założenia antropologiczne i religijne badacza wpływają później na ukierunkowanie uprawianej przezeń psychologii jako nauki (Cantelmi i in., 2006).

Dzieje się tak ponieważ, jak zauważa J. Kozielecki (1991) „człowiek w taki sposób interpretuje i cenzuruje nowe wiadomości, aby po tej przeróbce nie zagrażały już systemowi jego poglądów” (tamże, s. 118). Stąd „sposób analizowania doświadczenia religijnego zależy w dużej mierze od teoretycznego paradygmatu zaakceptowanego przez uczonego. Psychoanalityk będzie je inaczej interpretował, niż psycholog o orientacji poznawczej” (Kozielecki, 1991, s. 111). Prawidłowość ta dotyczyć będzie nie tylko badaczy bardzo religijnych³⁰, ale również silnie zaangażowanych ateistów i agnostyków³¹. Jak zauważa R. Jaworski (2006), postawa wobec realnego istnienia Boga jest zagadnieniem o wyjątkowym znaczeniu dla interpretacji religii: „Jeżeli bowiem Boga nie ma, to każde doświadczenie mistyczne, objawienie, ekstaza musi być interpretowana jako halucynacja. Także modlitwa i inne akty kultu mogą być co najwyżej traktowane jako techniki autopsychoterapii, a nie jako doświadczenie spotkania interpersonalnego – człowieka z Bogiem. Święci mogą być spostrzegani jako ludzie chorzy, a modlący się i medytujący – jako wyalienowani z realnego świata” (tamże, s. 208).

Tego rodzaju tendencyjność w opisie religii dostrzegli Spilka, Hood i Gorsuch (1985), którzy uważają, że poważnym źródłem zakłóceń przy badaniu religii bywa uzgadnianie obserwowanych procesów z własnymi poglądami filozoficznymi. Może to dotyczyć zarówno tendencyjnie selektywnego doboru materiału badawczego dotyczącego tego co się dzieje, jak i wyjaśniania, dlaczego takie zjawiska mają miejsce (np. wyszukiwania motywów religijności, opisywania funkcji jaką spełnia w życiu podmiotu).

Jeśli podstawy światopoglądu danego badacza wykluczają istnienie Boga, to łatwo mu o przyjęcie postawy redukcjonizmu ontologicznego³². Chociaż K. Popper uznawał badawczą wartość redukcjonizmu metodologicznego, a odrzucał w metodologii naukowej redukcjonizm ontologiczny (Hajduk, 2000), to niestety, jak to widać na przykładzie psychologów religii, uznanie redukcjonizmu metodologicznego w wyjaśnianiu zjawisk

³⁰ P. O. Żylicz (1993a) zauważa, że część bardzo religijnych psychologów, ujawnia postawy „fundamentalistyczne”, które wyrażają się np. uznawaniem absolutnej wyższości własnej doktryny religijnej.

³¹ Dla wielu psychologów samo zwrócenie się ku psychologii było formą ucieczki od ich fundamentalistycznego wychowania religijnego. Np. Watson czy Rogers chcieli być, duchownymi (Żylicz, 1993a), a Skinner podlegał awersyjnym taktykom wychowawczym, które stosowała jego babka (Wulff 1999, 126).

³² Redukcjonizm ontologiczny to „pogląd, zgodnie z którym zjawiska jednej kategorii dadzą się sprowadzić (zredukować) do zjawisk innej kategorii” (Kamiński, 1989, s. 281). Na przykład doświadczenia religijne sprowadzane są do struktur i funkcji psychicznych, biologicznych czy też do procesów fizykochemicznych (Radziszewska-Szczepaniak, 2016).

religijnych bardzo często sankcjonuje przejście do redukcjonizmu treściowego (ontologicznego) (Possenti, 2007).

4. Podsumowująca propozycja D.M. Wulffa

Wulff (1999), porządkując swoje analizy z zakresu psychologii religii, sposób objaśniania fenomenu religii powiązał z prywatnymi poglądami konkretnego autora danej koncepcji. Takie powiązanie dodatkowo pozwala uwypuklić rolę subiektywnej tendencyjności psychologów religii. Różne podejścia umieścił w dwuwymiarowej przestrzeni określonej przez dwie zmienne: uznawanie bądź nieuznawanie transcendencji oraz sposób interpretacji przekonań religijnych. Oś pionowa określa stopień przyznawania zjawiskom religijnym miejsca w rzeczywistości transcendentnej, co oznacza, że otaczająca rzeczywistość może być wiązana z Bogiem (włączanie transcendencji) lub - przeciwnie - wyjaśniana jest wyłącznie w kategoriach świata doczesnego (wyłączanie transcendencji). Natomiast oś pozioma wskazuje, w jakim stopniu przekonania, obrazy lub rytuały religijne są interpretowane - czy dosłownie (interpretacja literalna) czy metaforycznie (interpretacja symboliczna)³³. Wyróżnione dwa wymiary pozwoliły Wulffowi wyróżnić cztery postawy wobec religii:

- 1) literalne potwierdzanie - jest stanowiskiem którego przykładem może być fundamentalizm religijny, ale elementy takiej postawy mogą pojawiać się też u chrześcijan głównego nurtu, którzy „po prostu bardzo chcą, by ktoś powiedział, że przynajmniej to się zdarzyło naprawdę, że przynajmniej to powiedzenie jest rzeczywiście autorstwa Jezusa” (Barr, 1978, s. 334). Zdaniem Wulffa (1999) do tej grupy można zaliczyć podejście korelacyjne, gdyż stosowane kwestionariusze zmierzają często do określania religii w kategoriach literalnych, oraz że wiele badań tego typu prowadzono w obronie poglądów konserwatywnych³⁴;
- 2) literalne zaprzeczanie - osoby reprezentujące takie podejście zakładają, że religia może być rozumiana w sposób naukowy, ale raczej odrzucają to, co głosi religia. Przykładami takiego literalnego zaprzeczania są teoretycy behawiorystyczni (np. G.B. Vetter i F. B. Skinner), a także „materialiści lekarscy”, którzy na podstawie wyników badań neurofizjologicznych wnioskuje, że religia to nic więcej niż kwestia zaburzonej fizjologii (np. ataków padaczki) (np. Devinsky, 2003; Roberts, Guberman, 1989). Inklinację do literalnego zaprzeczania wykazują także socjobiolodzy (np.

³³ Pojęcie interpretacji symbolicznej Wulff zaczerpnął od P. Ricoeura (1970), który wysunął tezę, że przed współczesną hermeneutyką stoją dwa przeciwstawne zadania. Pierwsze to redukcja w celu oczyszczenia symboli religijnych z idolatrii i iluzji, a drugie to odtworzenie, dzięki któremu obiekt podejrzeń może stać się ponownie obiektem rozumienia i wiary.

³⁴ Chociaż z drugiej strony, twórca słynnych kwestionariuszy do badania osobowości R. B. Cattell, pisząc o poszukiwaniu religijnym konkluduje, że „Lepiej wierzyć tak jak ludzie, którzy mają dziecięce pojęcie Boga - niż popełniać większy błąd i nie wierzyć wcale” (Cattell, 1938, s. 185).

Wilson 2000), przedstawiciele religioznawstwa kognitywnego (Boyer, 2001a; Boyer, Atran, Wilson, 2004; Sztajer, 2007) oraz koncepcji neuroteologicznych (Hamer 2004; Persinger, 1987);

- 3) interpretacja redukująca to demystyfikacja religii, która odmawia realności obiektom transcendentnym, ale wychodzi ona poza negatywne stanowisko zaprzeczenia literalnego poprzez silny ładunek agresji zawartej w swym redukcjonizmie. Przykładem jest Freud i jego ortodoksyjni następcy. Mniej krzykliwe i bardziej umiarkowane podejście do demystyfikacji religii odnajdziemy w takich podejściach jak teoria relacji z obiektem, psychologa ego E. Eriksona (2004), a nawet w psychologii humanistycznej;
- 4) interpretacja odtwarzająca oznacza przypomnienie znaczenia, czyli ponowne złączenie się z obiektami wiary. Taki sposób interpretacji, prezentuje wiara koniunktywna, czyli stadium piąte rozwoju wiary w koncepcji J. Fowlera (1981). Tak jak literalne potwierdzenie, interpretacja odtwarzająca przyjmuje realność rzeczywistości transcendentnej, chociaż nie w tym samym pierwotnym sensie. Unika ona utożsamiania obiektów religijnych z tą rzeczywistością, poszukując symbolicznego, wewnętrznego znaczenia, które wskazuje poza te obiekty. Najbliżsi temu stanowisku są fenomenologowie i psychologowie interpretacyjni, a pod wieloma względami przynależy tutaj psychologia analityczna Junga, choć jej niższe usytuowanie na schemacie Wulffa (1999) oznacza istnienie w jego koncepcji tendencji redukcyjnych.

W wymiarze włączania transcendencji, należy zauważyć, że ukazany przez Wulffa symbolizm i fundamentalizm religijny opisywał także Allport (1988). Analizował bowiem rozwój wiary od postaci literalnej aż do dojrzałej. Dostrzegał też, że w tym procesie rozwoju pojawiają się naprzemiennie tak zwątpienia, jak i afirmacje, aż osiągnięta zostanie niezachwiana pewność mistyka potwierdzająca istnienie Boga.

Kategoryzacja dokonana przez Wulffa potwierdza to, co od lat zauważała teologia, że badania i wyrastające z nich koncepcje współczesnej psychologii religii, w nieunikniony sposób oznaczają istnienie pewnych zróżnicowanych, odmiennych i przeciwstawnych stanowisk w stosunku do treści religijnych.

5. Ujęcie jednowymiarowe integracji teologii i psychologii religii

Już Allport stwierdził, iż psychologia nie jest w stanie w pełni wyjaśnić złożonego fenomenu religijności (Zimnica-Kuzioła, 2012). Szansę uzyskania pogłębionego obrazu, nieredukcyjnego, widzi w uwzględnieniu perspektywy antropologicznej i teologicznej. Chociaż psychologia współczesna często odcina się od religii, to zauważył, że „absurdalne jest przypuszczenie, że psychologia i religia (...) muszą na zawsze pozostawać

w sprzeczności, bez nadziei na pogodzenie” (Allport, 1988, s. 86). Jednak, aby religia i psychologia zajęły się znalezieniem wspólnej płaszczyzny, „obu stronom potrzebna będzie większa elastyczność poglądów (...) Droga do współpracy otworzy się wtedy, gdy obydwie poszerzą swoje perspektywy” (tamże).

Wielu autorów postuluje potrzebę wypracowania modelu integracji psychologii i religii (Nilsen, 1986; Żylicz, 1993b). Motywowani są często faktem, że religia i psychologia mają wiele wspólnego, bo wspólny jest przede wszystkim przedmiot materialny, tj. człowiek (Makselon, 1988, Misiak, Staudt, 1955). Pomimo, że każda z tych dziedzin interpretuje go w inny sposób i w świetle innych teorii, na podstawie innych źródeł (objawienie i empiria), innymi metodami (dedukcja i indukcja) (Krzysteczko, 1990) i w innym celu (zbawienie i zdrowie) (Frankl, 1978; Krzysteczko, 2001), to nie przeszkadza w poszukiwaniu konstruktywnych powiązań między tymi dwoma dziedzinami wiedzy o człowieku (Uchnast, 2006). Przykładem takiej integracji może być rozwijająca się w okresie międzysoborowym nauka psychologia neoscholastyczna, która zgodnie z zachętą Leona XIII, przyjmowała tomistyczny punkt widzenia. Jednocześnie, stosując metody eksperymentalne i statystyczne usiłowała współzawodniczyć z pozytywistyczną koncepcją psychologii współczesnej (Kugelman, 2013).

Inne próby integracji psychologii i chrześcijaństwa podejmowano w latach siedemdziesiątych w USA w środowiskach ewangelikalnych (Narramore, 1973) (np. w kręgu kwartalnika *Journal of Psychology & Theology*). Wykazały one jednak istnienie znaczącej rozbieżności pomiędzy rolą Pisma Świętego, które nakreśla elementy antropologii biblijnej w stosunku do źródeł wiedzy, z których czerpie współczesna psychologia. Wielokrotnie pojawiała się pytanie czy wiedza naukowa i Objawienie, mogą być traktowane jako alternatywne i równouprawnione źródła poznania człowieka (Carter, Narramore, 1979). Niebezpieczeństwo, które się wówczas ujawniło polegało na tym, że wraz z posuwającym się procesem integracji psychologii i chrześcijaństwa, pojawiała się coraz więcej przesłanek, które były rozbieżne z podstawami nauczania chrześcijańskiego. Do podobnych wniosków dochodzą Ch.Y. Glock i R. Stark, którzy stwierdzili, że każde poważne i systematyczne badanie religii, dokonujące się w oparciu o kanony nauk społecznych, musi być zagrażające dla instytucji religijnych (Żylicz, 1993b).

Pytaniem jest, czy podobne wnioski dotyczą katolickiego podejścia do psychologii. Podejście to nie przejawia jednak konieczności stworzenia odrębnej tj. alternatywnej psychologii wywodzącej się z tradycji chrześcijańskiej (Roberts, 2000)³⁵, ale od *Vaticanum II* jest modelem niesprzeczności, autonomii i współpracy nauki oraz wiary (*fides et ratio*). Niesprzeczność i autonomia pozwalają na pewien dystans do tych elementów antropologii leżącej u podstaw danej koncepcji psychologicznej, które są niezgodne z teologią. Natomiast

³⁵ Istnieją jednak próby tworzenia psychologii chrześcijańskiej przez katolików (np. Jaworski, 2006; Vitz, 1987).

opcja współpracy pozwala korzystać z tego co jest zgodne, bądź pozostaje przynajmniej neutralne dla depozytu wiary, a co może być przydatne i nieodzowne dla owocnego duszpasterskiego i zbawczego pochylenia się nad człowiekiem.

Jak ukazano wcześniej, Kościół posoborowy w swej trosce pastoralnej o człowieka, odnosi się do psychologii jako dyscypliny praktycznej, której znacząca rola nie jest do zakwestionowania w duszpasterstwie i formacji, przy zastrzeżeniu, że będzie to psychologia zdrowa (*Optatam Totius*, 3; 11). Psychologia w takim ujęciu jest przesłanką mniejszą i pełni rolę pomocniczą dla oddziaływań pastoralnych. Przesłanka teologiczna oddziaływań pastoralnych bezpośrednio odnosi się do ostatecznego celu oddziaływania Kościoła, jakim jest zbawienie człowieka. Żadna koncepcja psychologii religii, do zbawienia nie prowadzi (*implicite*), bo celem pierwszorzędym oddziaływań psychologicznych jest zdrowie, harmonia i dojrzałość psychologiczna człowieka. Jednak psychologia religii wyjaśniając prawidłowości dotyczące religijności, jej genezy oraz prawideł rozwoju może ułatwić człowiekowi podążanie drogą prowadzącą do zbawienia w sposób bardziej świadomy i wolny od psychologicznych presji i naturalnych uwarunkowań. Ojcowie Soboru zauważają tę szansę, że „zdrowa psychologia” zastosowana w duszpasterstwie może przyczynić się do skuteczniejszego prowadzenia człowieka do dojrzałości nie tylko psychicznej (np. na drodze formacji ludzkiej), ale też: „do dojrzałego życia wiary” (*Gaudium et spes*, 62). Jaka jest owa „zdrowa psychologia”? Z podsumowania dokonanego przez Wulffa, wynika, że z pewnością w teologii bardziej należy doceniać koncepcje autorów, którzy włączają Transcendencję, niż tych, którzy wykluczają. Jednak zachować trzeba ostrożność wobec takich koncepcji, których autorzy włączając Transcendencję będą interpretować fenomeny religijne w sposób skrajny, czyli fundamentalistyczny, bo prowadzić to może do funkcjonowania w sposób zamknięty i obronny (religijność silna, ale niedojrzała), jak i interpretujących Transcendencję w sposób skrajnie symboliczny, gdyż prowadzić to może do rozkwitu indywidualizmu i relatywizmu, a w konsekwencji do rozluźnienia więzi z Kościołem czy też do alienacji od wspólnoty wiary.

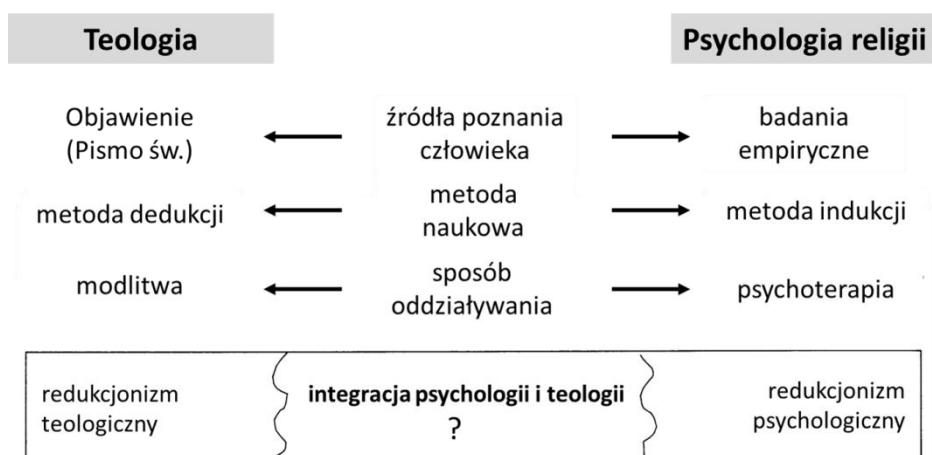
Ale teraz można pokusić się o postawienie pytania: Czy jednak należy zupełnie odrzucić stosowanie w duszpasterstwie koncepcji tych psychologów, którzy wykluczają Transcendencję? Czy i w ich koncepcjach, dostrzegając ich redukcjonistyczny charakter, nie znajdzie się wartościowych elementów, ukazujących fenomen religijności z innej jeszcze perspektywy, bo przecież zgodnie z myślą św. Jana Pawła II (2007), „ziarna prawdy” można odkryć w wielorakich formach ludzkiej myśli i kultury? Czy nie można, przy dobrej znajomości ograniczeń tych koncepcji, znaleźć w nich elementów, które będą pożyteczne w duszpasterstwie? Stopień akceptacji wykorzystania elementów takiej koncepcji psychologii religii zależałby od rodzaju danego „ograniczenia” z punktu widzenia doktryny teologicznej, a także od tego, w jakiej formie duszpasterstwa korzysta się z tej koncepcji, czy w duszpasterstwie zwyczajnym, czy w formacji ku dojrzałości wymaganej do przyjęcia

święceń, czy też w duszpasterstwie „leczniczym”, czyli w sytuacji psychoterapii duszpasterskiej (Kugelman, 2013; Szentmartoni, 1995).

Już w pierwszym półwieczu XX wieku podejmowano próby połączenia psychoterapii z religią przez wykorzystanie wartościowych elementów psychoanalizy np. w ramach eklektycznej tomistycznej psychologii dynamicznej T.V. Moore’a, czy poszukiwanie wartości dla katolicyzmu w jungowskiej psychologii analitycznej przez V. White’a (Kugelman, 2013). Posoborowym przykładem wykorzystania koncepcji psychoanalitycznej w formacji osób zdrowych, a podążających drogą powołania religijnego jest wypracowana przez L.M. Rullę (1971) psychospołeczna teoria powołania (*psychosocial theory of vocation*) oraz pomagające w dotarciu do najgłębszych warstw uczuciowych i nieświadomych motywacji rozmowy wzrastania powołaniowego (*vocational growth sessions*) (Rulla, 1986), a w Polsce opracowane przez M. Kożucha (2004) kolokwia wzrostu. W ten sposób Kościół, przy świadomości istniejących różnic, próbuje w swym oddziaływaniu pastoralnym korzystać z obu źródeł: *fides et ratio*.

6. Model dwuwymiarowy współpracy teologii i psychologii religii

Przeprowadzone analizy skłaniają do przyjęcia konkluzji, iż relacji teologii i psychologii religii na etapie współpracy, nie można traktować jednowymiarowo, jako dwu przeciwległych biegunów jednego kontinuum, gdzie pastoralna *praxis* byłaby szukaniem złotego środka (rys. 1). Takie ujęcie prowadzi do konfrontacji w formule *albo – albo*, czyli do walki o granice i zasięg wpływu „gdzie psychologia religii”, a „gdzie wiara i teologia”. Szukanie kompromisu kończy się zwykle stosowaniem półśrodków i grozi odejściem od ortodoksji i poprawności metodologicznej. Natomiast w sytuacji przewagi jednego stanowiska nad drugim, za każdym razem dokonuje się jakaś forma redukcjonizmu. Redukcjonizmem będzie zarówno psychologizm, polegający na przyjmowaniu jedynie racji i uwarunkowań psychologicznych znanych z badań empirycznych przy jednoczesnym pomijaniu innych czynników, jak i redukcjonizm teologiczny, będący tendencją do interpretowania psychologii w świetle prawd poznawanych z Objawienia (psychologia interpretowana przez teologię) (Grzymała-Moszczyńska, 1991, s. 47). W praktyce takiej konfrontacji, udzielając człowiekowi wsparcia i pomocy, nieustannie należałoby rozwiązywać dylemat: albo modlitwa i wtedy „nie trzeba terapii” albo terapia i wtedy „nie trzeba modlitwy”. Najbardziej skrajny dylemat dotyczy przypadków opętania i kwestii czy psychoterapia czy egzorcyzm (Soiński, 2016). Wydaje się, że właśnie na tym mogło polegać fiasko wspomnianych wcześniej prób integracji psychologii z Biblią.



Źródło: opracowanie własne

Rys. 1. Ujęcie jednowymiarowe integracji teologii i psychologii religii

Poszukując drogi do rozwiązania powyższych problemów, Grzymała-Moszczyńska (1991) opowiada się za pluralistycznym tłumaczeniem zjawisk religijnych, czyli na interpretowaniu badanego zjawiska w oparciu zarówno o psychologię, jak i teologię. Wyjaśnienie psychologiczne bowiem „nie wyklucza innych, czynionych w innym systemie odniesień interpretacji przyczyn, dla których doświadczenie to wstąpiło” (s. 46). Inaczej popełnić można błąd logiczny polegający na traktowaniu jako wykluczających się alternatyw interpretacyjnych należących do różnych, niewykluczających się porządków³⁶. Jednocześnie cytowana autorka zaznacza, że należałoby wtedy stosować regułę skromności (*parsimony*), czyli dyrektywę nakazującą poszukiwanie możliwie najprostszycy wyjaśnień. Przykładem podejścia nieredukcjonistycznego byłaby relacja paralelizmu, czyli „psychologia i religia”, gdzie obie dyscypliny w sposób alternatywny i równoważny obserwują i interpretują zjawiska występujące u człowieka.

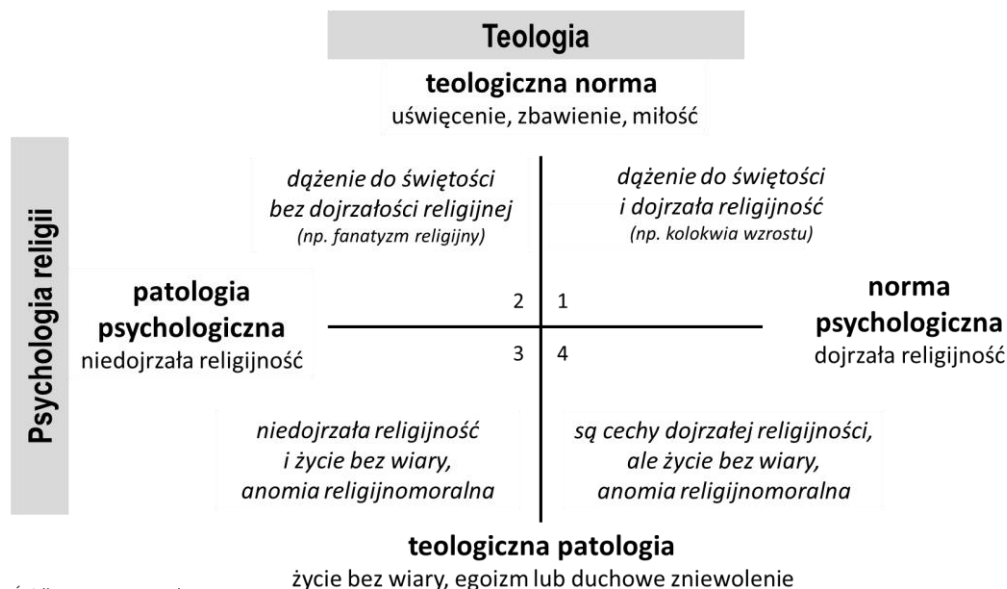
Podobny postulat znajdziemy dzięki spojrzeniu na człowieka z perspektywy współczesnej teologii. Znajdujemy bowiem dokonane przez *Vaticanum II* rozróżnienie dwu porządków (objawionego, czyli teologicznego oraz psychologicznego, czyli empirycznego), które pozwala uniknąć ryzyka połączenia w niewłaściwy sposób przesłanek epistemologicznie odrębnych. Dlatego stwierdzenie Soboru, że „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (*Gaudium et spes*, 22)³⁷ wskazuje, że przyjęcie prawdy objawionej i odniesienie do Chrystusa dopełnia, a nie

³⁶ Błąd taki popełnia się np. wtedy, gdy uznaje się jako wzajemnie wykluczające interpretacje zjawisk charyzmatycznych czynione przez psychologię religii w oparciu o wiedzę z zakresu psychologii społecznej oraz interpretację tych samych wydarzeń dokonywaną przez teologię (Grzymała-Moszczyńska, 1991).

³⁷ *Gaudium et spes* wskazuje tutaj kierunek dla myślenia teologicznego, który zostanie następnie podjęty przez św. Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*.

zastępuje, znaną z empirii prawdę o egzystencji ludzkiej i w transcendentny sposób odpowiada na pytania, które wynikają z doświadczenia życia człowieka (Rulla, 1986). Dialog psychologii i teologii, jak podkreśla A. Cencini (2002), nie polega bowiem na tym, że jedna dyscyplina kończy swą działalność tam gdzie druga ją rozpoczyna (relacja komplementarności), ani na dążeniu do wzajemnego potwierdzania się. Każda z nich podąża bowiem własną ścieżką poszukiwania prawdy szanując odrębność metodologiczną drugiej (relacja konwergencji). Spojrzenie teologii jest spojrzeniem z innej perspektywy niż poznanie człowieka przez psychologię. Takie wyróżnienie dwu odrębnych wymiarów (natury i supernatury) chroni współpracę teologią i psychologią religii przed wspomnianą wcześniej konfrontacją oraz obiema formami redukcjonizmu (Krzysteczko, 2001).

Podejście dwuwymiarowe ukazano w sposób graficzny na rysunku nr 2. Podejście to odnosi się do przyjętej przez V. E. Frankla (1970; 2010) perspektywy antropologii przestrzennej, która różne dyscypliny chroni przed redukcjonizmem i ryzykiem sprzecznych interpretacji.



Rys. 2. Możliwość współpracy teologii i psychologii religii wg modelu dwuwymiarowego

W proponowanym modelu oś horyzontalną stanowi wymiar psychologiczny, gdzie jednym biegunem jest norma psychologiczna, czyli np. dojrzałość religijności, a na drugim psychologiczna patologia, czyli np. niedojrzałość religijności. Natomiast oś wertykalna to wymiar teologiczny, gdzie jednym biegunem jest „teologiczna norma”, którą jest zbawienie, uświęcenie i miłość, a drugim „teologiczna patologia”, czyli życie bez wiary, egoizm oraz duchowe zniewolenie. Przyjmując taki model nie trzeba rozwiązywać alternatywy: czy kompetentny jest psycholog, czy teolog, bo w każdej ćwiartce utworzonej na podstawie tych dwu wymiarów, będzie miejsce dla aktywności poznawczej i praktycznej obu dyscyplin (Krzysteczko, 2001). Jednak ich współpraca w każdej z ćwiartek będzie układała się inaczej.

Ćwiartka 1: norma wg teologii i norma wg psychologii religii - tu znajduje się np. ktoś o dojrzałej religijności oraz dążący do świętości. Teologia pomaga mu w kształtowaniu dojrzałych postaw duchowych. Rolą psychologii religii w tym obszarze może być np. pomoc w interpretacji jego doświadczeń religijnych, rozwoju religijnego czy obrazu Boga, tak by skuteczniej prowadzić wiernych do „dojrzałego życia wiary”. Przykładem mogą być kolokwia wzrostu zalecane przy istniejących niespójnościach powołania (Kozuch, 2004) albo różne formy pomocy psychologiczno-pastoralnej (Soiński, 2014).

Ćwiartka 2: norma wg teologii i patologia wg psychologii religii - tu znajduje się ktoś kto dąży do świętości, ale nie posiada odpowiedniej dojrzałości osobowościowej lub religijnej (np. fanatyzm religijny). Może to być tak zwany praktykujący i jednocześnie nie przystosowany w sensie psychologicznym (Krzysteczko, 2001). Psychologia religii określa w jakich obszarach ktoś nie spełnia przyjętych w danej tradycji kryteriów dojrzałości religijnej. Np. Z. Chlewiński (1989) wylicza takie zjawiska dewiacyjne występujące w religijności jak: „magiczno-zabobonne traktowanie praktyk religijnych, prymitywna antropomorfizacja w przedstawieniu Boga i jego Opatrzności, traktowanie marginalnych spraw religii jako istotnych, nieumiejętność radzenia sobie z kryzysami w życiu moralno-religijnym, a także traktowanie religii zwyczajowo” (tamże, s. 12). Zadaniem psychologii w tym obszarze będzie pomoc teologii w rozpoznaniu braków integracji psychicznej, tak aby mogła skuteczniej kształtować dojrzałe postawy duchowe.

Ćwiartka 3: patologia wg psychologii religii, jak i wg teologii - tu znajduje się ktoś, kto nie posiada wystarczającego poziomu dojrzałości religijnej i zarazem, z punktu widzenia teologii, żyje bez wiary lub w anomii moralnej. Osoba taka może być całkowicie obojętna na wszelkie problemy związane z religią (*nonreligious*) (Poythress, 1975). W obszarze tej ćwiartki zadaniem teologa jest ewangelizacja, a psychologa pomoc w rozpoznaniu obszarów braków integracji religijnej, a także w odkryciu rozwojowych przyczyn niedojrzałości.

Ćwiartka 4: norma wg psychologii religii a „nienormalność” wg teologii - tu znajduje się ktoś o cechach psychicznego przystosowania, dojrzałości i zdrowia, ale z punktu widzenia teologii nie dążący do świętości albo ktoś niewierzący (ateista), bez relacji do Boga (Krzysteczko, 2001). Tutaj także na pierwszy plan teologiczny wysuwa się potrzeba ewangelizacji, która poprowadzi do przyjęcia łaski wiary, nawrócenia i wejścia na drogę sakramentalną. Z punktu widzenia psychicznej dojrzałości religijnej, podmiot posiada predyspozycje do przyjęcia wiary, gdyż osiągnął autonomię motywacji i jest w stanie w sposób autonomiczny przyjmować pewne przekonania ze względu na ich logiczne racje (Chlewiński, 1989), ale posiada całkowicie zsekularyzowane „ja”, bez odniesienia do Boga oraz do takich kwestii jak grzech, zbawienie, miłowanie Boga i bliźniego jak siebie samego. Osoba taka, chociaż nie angażuje się religijnie, to ostatecznie czci samego siebie (Cantelmi i in., 2006). Psychologia religii może podpowiedzieć duszpasterzom jakie mogą być przyczyny jego ateizmu, czy anomii religijnomoralnej (Wulff, 1999). Może to być np.

wychowanie bez wiary w środowisku zlaicyzowanym i „nowoczesnym społeczeństwie”, albo dekonwersja i odejście od religii (Nowosielski, Bartczuk, 2015) np. z powodu doświadczenia kryzysu instytucji i zgorznięcia postawami ludzi Kościoła (Płużek, Jacyniak, 2006), czy też kryzysu etyczno-moralnego lub kryzysu wiary (Płużek, 2002). Psychologia religii może zaproponować odpowiednie formy diagnozy oraz pomocy psychologicznej, które mogłyby dopomóc w rozwiązaniu tych kryzysów, a także ustrzec się w czasie ewangelizacji przed stosowaniem manipulacji technikami wywierania wpływu.

Św. Jan Paweł II we wstępie encykliki *Fides et Ratio* pisze: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy (...). Nie można (...) rozdzielać wiary i rozumu nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania siebie, świata i Boga” (*Fides et Ratio*, 16). Dialog między nauką a wiarą, między psychologią i teologią winien być zatem realizowany według zasad poszanowania odrębności i wzajemnego ubogacania się na drodze współpracy, czego możliwość ukazuje zaproponowany wyżej model ujęcia dwuwymiarowego. Ostatnia dekada ubiegłego wieku oraz początek tego tysiąclecia to okres kiedy stosunek psychologii do religii raz jeszcze ulega przemianie. „Psychologia zaczęła wykazywać oznaki większej otwartości, a nawet pojednania ze swoimi duchowymi korzeniami” (Miller, Delaney, 2005, s. 4.). W „psychologii głównego nurtu” wolno już mówić o tym, co jeszcze niedawno stanowiło tabu (Delaney, DiClemente, 2005), czyli o religijności i duchowości człowieka, a świeckość przestała już być obowiązkowa (Miller, 2005). Znakami nadziei na pogłębienie dialogu między psychologią a perspektywami wiary w nadchodzących dziesięcioleciach jest wydanie w 2005 r. przez American Psychological Association (APA), pracy zbiorowej pt. *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change*, a na gruncie polskim utworzenie w 2013 roku Polskiego Towarzystwa Psychologii Religii i Duchowości integrującego naukowców z wszystkich środowisk uprawiających psychologię religii w Polsce (Skrzypińska, Grzymała-Moszczyńska, Jarosz, 2014). Czy rzeczywiście stajemy się obecnie świadkami etapu budowania współpracy teologii i psychologii religii? Kugelmann (2013) ostrzega, że owo otwarcie na psychologię na „niewidzialny, duchowy wymiar rzeczywistości, do którego ludzie sensownie się odnoszą” (s. 33) jest nie tylko szansą na rozwój nowych, pozytywnych i nieredukcjonistycznych badań, ale również pewnym wyzwaniem dla teologii, bo rodzi możliwość nowych konfliktów, gdy pojawiać się będą nowe świeckie kontrpropozycje. Pomimo wszystko, wymiana ta może być wzbogacająca, gdyż teologia proponuje psychologii religii taki model antropologii, który daje największe możliwości rozwoju człowieczeństwa, wraz z bezwarunkowym szacunkiem dla jego niepowtarzalnej tożsamości i godności, dowartościowaniem cielesności i respektem dla życia duchowego.

Bibliography/Bibliografia:

- Allport, G. W. (1988). *Osobowość i religia*, Warszawa: IW PAX.
- Anderwald, A. (2010). Otwarcie Kościoła na naukę. Od Piusa IX do Benedykta XVI, *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 5, 265-279.
- Barr, J. (1978). *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press.
- Beit-Hallahmi, B. (1977). Psychology of Religion: 1880-1930, (in:) H. N. Malony (ed.), *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, pp. 17-26, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Belzen, J. A. (2009). Progress in Psychology of Religion? On the Discussion of Religion as Projection, (in:) H. Gasiul, E. Wrocławska-Warchała (ed.), *Osobowość i religia. Personality and religion*, 17-44, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Benedykt XV. (1920). Encyklika «*Spiritus Paraclitus*» (15 IX 1920), (in:) *Acta Apostolicae Sedis*, 12, 385-423.
- Benedykt XVI. (2009). *Speech to the workers of the Tribunal of the Roman Rota. An innate capacity for marriage is a gift from the Creator*, 29.01.2009, *L'Osservatore Romano*, 3, 16.
- Boyer, P. (2001a), *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Boyer, P. (2001b). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*, New York: Basic Books.
- Boyer, P., Atran, S., Wilson, D. S. (2004). Religion, evolution, and cognition. *Current anthropology*, 45(3), 430-433.
- Brooke, J. H. (1991). *Science and religion: Some historical perspectives*. Cambridge University Press.
- Bukalski, S. (2019). Dojrzała religijność drogą do świętości. Regula veritatis testum, (in:) R. Nęcek, W. Misztal (ed.), *Modlitwa - zdrowie - komunikacja: Praca i życie Sióstr Felicjanek*, 57-79, Kraków: WN UPJPII.
- Cantelmi, T., P. Laselva, S. Paluzzi (2006). *Dialog psychologii z teologią*, Poznań: W drodze.
- Carter, J. D., Narramore B. (1979). *The integration of psychology and theology: An introduction*, Grand Rapids: Zondervan Academic.
- Cattell, R. B. (1938). *Psychology and the Religious West: An Account of the Psychology of Religion and a Defence of Individualism*, London: Thomas Nelson and Sons.
- Cencini, A. (2002). *Psicologia e teologia le polarità del mistero*, (in:) T. Cantelmi, S. Paluzzi, E. Luparia (ed.), *Gli dei morti son diventati malattie. Psichiatria, psicologia e teologia in dialogo*, Roma: Sodec Edizioni Romane di Cultura, http://www.toninocantelmi.it/userfiles/i-dei-morti/Cap1_Cencini.pdf [accessed: 11.01.2021].
- Chlewiński, Z. (1989). Religijność dojrzała, (in:) Z. Chlewiński (ed.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, 12-33, Lublin: RW KUL

- Chlewiński, Z. (1982). Rola religii w funkcjonowaniu osobowości, (in:) Z. Chlewiński (ed.), *Psychologia religii*, 61-76, Lublin: TN KUL.
- Chmielewski, M. (2017). Duchowość chrześcijańska na tle współczesnych koncepcji duchowości. *Zarys problematyki, Roczniki Teologiczne*, 64.5, 159-179.
- Delaney, H. D., DiClemente C. C. (2005). *Psychology's Roots: A Brief History of the Influence of Judeo-Christian Perspectives*, (in:) W. R. Miller, H. D. Delaney (ed.), *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change*, 31-54, Washington, DC: American Psychological Association.
- Devinsky, O. (2003). Religious experiences and epilepsy, *Epilepsy and Behavior*, 4 (1), 76-77.
- Erikson E. H. (2004). *Tożsamość a cykl życia*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Feiner, J., Lohrer M. (1970). *Mysterium salutis*, v. 4, *La storia della salvezza prima di Cristo*, Brescia: Queriniana.
- Flournoy, T. (1903). Les principes de la psychologie religieuse, *Archives de Psychologie*, 2, 33-57.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of Faith: The Psychology of Human Development, and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper Collins.
- Frankl, V. E. (1970). Redukcjonizm, *Więź*, 9, 3-14.
- Frankl, V. E. (1978). *Psychoterapia dla każdego*, Warszawa: IW PAX.
- Frankl, V. E. (2010). *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Freud, Z. (1967). *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa: Książka i Wiedza,
- Fromm, E. (1966). *Szkice i psychologii religii*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Fromm, E. (1997). *Mieć czy być?*, Poznań: Rebis.
- Gillespie, K. (2007). Patterns of Conversations between Catholicism and Psychology in the United States, *Catholic Social Science Review*, 12, 173-183.
- Gorsuch, R. (1988). Psychology of Religion, *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221.
- Grocholewski, Z. (1988). Sędzia kościelny wobec ekspertyz neuropsychiatrycznych i psychologicznych, *Prawo Kanoniczne*, 3-4 (31), 75-98.
- Grzymała-Moszczyńska, H. (1991). *Psychologia religii: wybrane zagadnienia*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Guthrie, S. E., & Guthrie, S. (1995). *Faces in the clouds: A new theory of religion*, Oxford University Press on Demand.
- Hajduk Z. (2000). Antyredukcjonizm, (in:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, v. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Hall, G. S. (1904). *Adolescence: Its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion, and Education*, New York: D Appleton & Company.
- Hamer, D. H. (2004). *The God Gene. How Faith is Hardwired into our Genes*, New York: Doubleday.

- Haught, J. F. (1995). *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, Mahwah: Paulist Press.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*, New York: Longmans, Green & Co.
- Jan Paweł II. (1979). Allocuzione z 6 VII 1979, *Acta Apostolicae Sedis*, 12, 1016.
- Jan Paweł II. (1980). Encyklika «*Redemptor hominis*» Ojca Świętego Jana Pawła II. Tekst i komentarz (4 III 1979), Kraków: Drukarnia Związkowa.
- Jan Paweł II. (1981). *Adhortacja apostolska «Familiaris Consortio»* (22 XI 1981), Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (1984). *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario della Sacra Rota Romana*, „Osservatore Romano”, 27.01.1984, 4.
- Jan Paweł II. (1993). Encyklika «*Veritatis Splendor*» o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII 1993), Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (1997). Posłanie do Ojca George’a V. Coyne’a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, (in:) T. Sierotowicz (ed.), *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, Tarnów: Biblos, 262–273.
- Jan Paweł II. (1998). Encyklika «*Fides et Ratio*» (14 IX 1998), Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (2007). *Duch a «ziarna prawdy» w ludzkiej myśli*, (in:) Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom VII. Katechezy*, 2, 239-240, Kraków: Wydawnictwo M.
- Jaworski, R. (2006). Propozycja psychologii bazującej na antropologii chrześcijańskiej, *Roczniki Psychologiczne*, 1 (9), 205-226.
- Jung, C.G. (1970). *Psychologia a religia*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kamiński, S. (1989). *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin: TN KUL.
- Kamiński S., Zdybicka Z. J. (1974). Definicja religii a typy nauk o religii, *Roczniki Filozoficzne*, 1 (22), 103-160.
- Kandel, E. R., Schwartz, J. H., Jessell, T. M., (2000). *Principles of neural science*, New York: McGraw-Hill.
- Kilpatrick, W. (1997). *Psychologiczne uwiedzenie. Brzemie własnego “ja”. Świeckie pokusy*, Poznań: W Drodze.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. (1984). Poznań: Pallottinum.
- Kongregacja ds. duchowieństwa. (2016). *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8 XII 2016), Watykan: L’Osservatore Romano.
- Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Wskazania dotyczące wykorzystania nauk psychologicznych w przyjmowaniu i formacji kandydatów do kapłaństwa* (29 VI 2008), 6: *Enchiridion Vaticanum* 25 (2011), 1258-1260.
- Kozielecki, J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa: PWN.

- Kożuch, M. (2004). *Antropologiczne podstawy i przebieg kolokwiów wzrostu*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum.
- Krzysteczko, H. (1990). *Metody współczesnej psychologii*, (in:) J. Makselon (ed.), *Psychologia dla teologów*, 37-51, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Krzysteczko, H. (2001). «Pastoral Counseling» jako ekumeniczna propozycja dla katolickich poradni życia rodzinnego, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 34, 283-291.
- Kuczkowski, S. (1998). *Psychologia religii*, Kraków: WAM.
- Kugelman, R. (2013). *Psychologia i katolicyzm. Historia relacji*, Kraków: WAM.
- Leon XIII, (1893-1894), Encyklika «*Providentissimus Deus*» (18 XI 1893), *Acta Apostolicae Sedis*, 26, 269-292.
- Liszewski, T. (2017). Zadania psychologa w formacji do kapłaństwa, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 1 (26), 147-158.
- Looy, H. (2013a). Losing our humanity: Biologism, bad reduction, and Father Brown, *The Midwest Quarterly*, 3 (54), 263-278.
- Looy, H. (2013b). Psychology at the theological frontiers, *Perspectives on Science and Christian Faith*, 3 (65), 147-156.
- Makselon, J. (1988). Relacje między psychologią i religią, *Analecta Cracoviensia*, 20, 41-49.
- Miller, W. R., Delaney H. D. (2005). *Introduction*, (in:) W. R. Miller, H. D. Delaney (ed.), *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change*, 3-8, Washington, DC: American Psychological Association.
- Miller, W. R. (2005). *What is human nature? Reflections From Judeo-Christian Perspectives*, (in:) W. R. Miller, H. D. Delaney (ed.), *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change*, 11-29, Washington, DC: American Psychological Association.
- Misiak, H., Staudt, V. M. (1954). *Catholics in psychology: A historical survey*, New York: McGraw-Hill.
- Narramore, B. (1973). Perspectives on the integration of psychology and theology, *Journal of Psychology and Theology*, 1 (1), 3-18.
- Nilsen, E. A. (1986), Religia, psychoterapia i opieka duszpasterska. Religia i psychoterapia, (in:) H. Grzymała-Moszczyńska (ed.), *Psychologia religii. Wybór tekstów*, 162-185, II, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Nowosielski, M., Bartczuk R. P. (2015). Religijność w procesie przemian – koncepcja dekonwersji H. Streiba, *Studia Psychologica*, 2 (15), 5-21.
- Paweł VI. (1998). Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania ludzkiego życia «*Humanae vitae*» (25.07.1968), (in:) K. Szczygieł (ed.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, 23-40, Tarnów: Biblos.
- Persinger, M. A. (1987). *Neuropsychological bases of God beliefs*, New York: Praeger.
- Pius XII. (1950). Encyklika «*Humani generis*» (12 VIII 1950), *Acta Apostolicae Sedis*, 42, 561-578.

- Pius XII. (1953). Psychotherapy and religion: An address to the fifth international congress of psychotherapy and clinical psychology, *Catholic mind*, (July 1953), 435.
- Płużek, Z. (2002). *Psychologia pastoralna*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Marianów.
- Płużek, Z., Jacyniak, A. (2006). *Świat ludzkich kryzysów*, Wydawnictwo WAM.
- Possenti, V. (2007). Spór o jedność człowieka i wyzwania nowego naturalizmu. Dusza - umysł - ciało, (in:) A. Maryniarczyk, K. Stępień (ed.), *Dusza. Umysł. Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, 97-145, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Poythress, N. G. (1975). Literal, antiliteral, and mythological religious orientations, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 271-284.
- Radziszewska-Szczepaniak, D. (2016). Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje, *Nurt SVD*, 2, 378-395.
- Reber, A. S. (2000). *Słownik psychologii*, Warszawa: Scholar.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
- Roberts, J. K., Guberman A. (1989). Religion and epilepsy, *Psychiatry Journal of University of Ottawa*, 1 (14), 282-286.
- Roberts R. C. (2000). A Christian psychology view, (in:) E. L. Johnson, S. L. Jones (ed.), *Psychology and Christianity: Four views*, 148-177, Downers Grove: InterVarsity Press.
- Rulla, L. M. (1986). *Anthropology of the Christian vocation. Vol. 1 Interdisciplinary Bases*, Rome: Gregorian University Press.
- Rulla, L. M. (1971). *Depth psychology and vocation: A psycho-social perspective*, Rome-Chicago: Gregorian University Press, and Loyola University Press.
- Selejdak, R. (2017). Formacja kandydatów do kapłaństwa w świetle nowego Ratio fundamentalis institutionis sacerdotialis, *Collectanea Theologica*, 3 (87), 97-133.
- Selk, E. E. (1996). Science and Religion: From Conflict to Conversation. John F. Haught, *American Journal of Physics*, 12 (64), 1532-1533.
- Shinn, L. D. (1993). Who Gets to Define Religion?: The Conversion/Brainwashing Controversy, *Religious Studies Review*, 19, 195-207.
- Skinner, B. F. (1978). *Poza wolnością i godnością*, Warszawa: PIW.
- Skinner, B. F. (1994). Czym jest dla mnie religia, *Znak*, 2 (46), 62-64.
- Skrzypińska, K., Boińska M., Nowak J. (2014). *Przedmowa*, (in:) K. Skrzypińska, H. Grzymała-Moszczyńska, M. Jarosz (ed.), *Nauka wobec religijności i duchowości człowieka*, 7-8, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Smith, B. (1986). Toward Secular Humanistic Psychology, *Journal of Humanistic Psychology*, 1 (26), 65-81.
- Sobór Watykański I, (1869-1870). Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej «Dei Filius» (24 IV 1870), *Acta Apostolicae Sedis*, 5, 481-493.

- Sobór Watykański II, (1986). *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim «Gravissimum educationis»* (28 X 1965), (in:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, (scholarly ed.) E. Florkowski, J. Groblicki, 313–324, Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II, (1986). *Dekret o apostołstwie świeckich «Apostolicam actuositatem»* (18 XI 1965 r.), (in:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, (scholarly ed.) E. Florkowski, J. Groblicki, 379-405, Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II, (1986). *Dekret o działalności misyjnej Kościoła «Ad gentes divinitus»* (7 XII 1965), (in:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, (scholarly ed.) E. Florkowski, J. Groblicki, 436–474, Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II, (1986). *Dekret o ekumenizmie «Unitatis redintegratio»* (21 XI 1964), (in:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, (scholarly ed.) E. Florkowski, J. Groblicki, 3rd edition, 203–218, Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II, (1986). *Dekret o formacji kapłańskiej «Optatam Totius»* (28 X 1965), (in:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, (scholarly ed.) E. Florkowski, J. Groblicki, 286–300, Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II, (1986). *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele «Christus dominus»* (28 X 1965), (in:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, (scholarly ed.) E. Florkowski, J. Groblicki, 232-254, Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II, (1986). *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego «Perfectae caritatis»* (28 X 1965), (in:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, (scholarly ed.) E. Florkowski, J. Groblicki, 264-275, Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II, (1986). *Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»* (21 XI 1964), (in:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, (scholarly ed.) E. Florkowski, J. Groblicki, 105-170, Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II, (1986). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»* (7 XII 1965), (in:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, (scholarly ed.) E. Florkowski, J. Groblicki, 537-620, Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II, (1986). *Konstytucja o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium»* (4 XII 1963), (in:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, (scholarly ed.) E. Florkowski, J. Groblicki, 40-70, Poznań: Pallotinum.
- Soiński, B. J. (2014). *Formy pomocy psychologiczno-pedagogicznej i pastoralnej*, (in:) G. Janikula, B. J. Soiński (eds.), *Miłosierdzie w edukacji i poradnictwie psychologiczno-pastoralnym*, 113-132, Poznań: RW WT UAM;
- Soiński, B. J. (2016). *Kryteria diagnozy i rozeznania opętania. Spojrzenie wielowymiarowe*, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, 1 (22), 185-229.
- Spilka, B., R.W. Hood, and R.L. Gorsuch. (1985). *The psychology of religion: an empirical approach*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

- Stachowski, R. (2000). *Historia współczesnej myśli psychologicznej: od Wundta do czasów najnowszych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Stachowski, R. (2006). Co znaczy «chrześcijańska» w wyrażeniu «psychologia chrześcijańska», *Roczniki Psychologiczne*, 1 (9), 250-254.
- Starbuck, E. D. (1899). *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, New York: Charles Scribner's.
- Szentmartoni, M. (1995). *Psychologia pastoralna*, Kraków: Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici.
- Sztajer, S. (2007). Religia w świetle nauk kognitywnych, *Przegląd Religioznawczy*, 1 (223), 25-38.
- Uchnast, Z. (2006). Psychologia jako nauka humanistyczna. Podejście chrześcijańskie źródłem inspiracji, *Roczniki Psychologiczne*, 1 (9), 255-260.
- Vitz, P. C. (1987). A Christian theory of personality: Covenant theory, (in:) T. Burke (ed.), *Man and Mind: A Christian Theory of Personality*, 199-222, Hillsdale: Hillsdale College Press.
- Vitz, P. C. (2002). *Psychologia jako religia: kult samouwielbienia*. Warszawa: Logos.
- Wilson, E. O. (2000). *Socjobiologia*, Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.
- Wulff, D. (1999). *Psychologia religii: klasyczna i współczesna*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne Spółka Akcyjna.
- Wundt, W. (1900). *Völkerpsychologie. Erster Band, zweiter Teil: Die Sprache*, Paderborn: Salzwasser Verlag GmbH.
- Zdybicka, Z. J. (1989-1990). Czy człowiek jest «homo religiosus»? , *Roczniki Filozoficzne*, 1 (37-38), 239-252.
- Zimnica-Kuzioła, E. (2010). Nadzwyczajne i zwyczajne źródła przeświadczeń i zachowań religijnych ludzi wierzących, *Poznańskie Studia Teologiczne*, 24, 411-428.
- Zimnica-Kuzioła, E. (2012). Główne stanowiska w psychologii religii - wprowadzenie, *Kultura i Wartości*, 1, 57-70.
- Zimnica-Kuzioła, E. (2013). *Polski homo religiosus. Doświadczenie religijne w relacjach potocznych*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Żylicz, P. O. (1993a), Psychologia i religia. Analiza wybranych zależności, *Studia Philosophiae Christianae*, 1 (29), 101-114.
- Żylicz, P. O. (1993b), Psychologia i religia. W stronę chrześcijańskiej psychologii, *Studia Philosophiae Christianae*, 2 (29), 204-206.