

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra pedagogiky

Diplomová práce

**ENDOGENNÍ A EXOGENNÍ FAKTORY
OVLIVŇUJÍCÍ ROZVOJ LIDSKÉ RELIGIOZITY**

Vedoucí práce: PhDr. Ludmila Muchová, Ph.D.

Autor práce: Marie Vaňková

Studijní obor: Učitel náboženství a etiky pro střední školy

Ročník: šestý

2006

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci s názvem „Endogenní a exogenní faktory ovlivňující rozvoj lidské religiozity“ vypracovala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

.....

Děkuji vedoucí diplomové práce PhDr. Ludmile Muchové, Ph.D. za metodické vedení práce, a odborné rady. Zároveň děkuji Mgr. Janu Vaňkovi za věcné připomínky v průběhu psaní práce.

Obsah

ÚVOD.....	6
1 POJEM RELIGIOZITA	8
1.1 Fenomén náboženskosti v moderní a postmoderní době	9
2 TEORIE DUŠEVNÍHO VÝVOJE	11
2.1 Exogenní teorie	11
2.2 Endogenní teorie	12
2.3 Teorie interakční	13
3 VLIV EXOGENNÍCH FAKTORŮ	15
3.1 Prenatální období	15
3.2 Socializace	16
3.3 Primární socializace a vliv rodiny na utváření lidské religiozity	17
3.3.1 Vliv věřící rodiny	18
3.3.2 Vliv nevěřící rodiny	20
3.4 Sekundární socializace	20
3.4.1 Role náboženské skupiny	21
3.4.1.1 Motivace pro členství v náboženské skupině	21
3.4.2 Vliv sekt	22
3.5 Pojem osobnost a její utváření	24
3.6 Výchovné styly při zprostředkování náboženské tradice	25
4 VLIV ENDOGENNÍCH FAKTORŮ	27
4.1 Psychologický a náboženský vývoj osobnosti	27
4.1.1 Vývojová stádia	27
4.1.1.1 Základní důvěra proti základní nedůvěře	28
4.1.1.2 Autonomie proti studu a pochybnostem	29
4.1.1.3 Iniciativa proti vině	29
4.1.1.4 Snaživost proti pocitu méněcennosti	30
4.1.1.5 Identita proti konfúzi rolí	30
4.1.1.6 Intimita proti izolaci	31
4.1.1.7 Generativita proti stagnaci	31

4.1.1.8	Stádium integrity proti zoufalství	32
4.1.2	Teorie morálního vývoje.....	32
4.1.2.1	Psychoanalytická teorie morálního vývoje	32
4.1.2.2	Kognitivní teorie morálního vývoje.....	33
4.1.2.3	Kohlbergovo pojetí morálky	36
4.1.2.4	Náboženství a morálka.....	38
4.1.3	Vliv rodičů na utváření náboženského obrazu.....	39
4.1.3.1	Vliv otce podle S. Freuda na utváření náboženství.....	39
4.1.3.2	Důležitost role matky i otce při utváření religiozity	41
5	FENOMÉN LIDSKÉ RELIGIOZITY.....	44
5.1	Lidská schopnost zakoušet transcendentno.....	44
5.1.1	Ateizmus a popření Boha.....	44
5.1.2	Český ateizmus	46
5.1.3	Teologický pohled.....	48
5.1.4	Religionistický pohled zakoušení transcendentna	49
5.1.5	Psychologické aspekty transcedence	50
5.1.6	Sociologický pohled.....	52
5.2	Lidské představy o Bohu.....	54
5.2.1	Mentální reprezentace a utváření představ o Bohu.....	54
5.2.2	Numinózní představy ve snech	55
5.2.3	Symbolické obrazy Boha a jejich použití v příbězích.....	57
5.2.4	Náboženská zkušenost	59
5.2.5	Stupně víry	63
5.2.6	Konverze	67
5.2.7	Falešné představy Boha	69
6	ZRALÁ RELIGIOZITA	73
6.1	Důležitost zastoupení exogenních a endogenních faktorů.....	73
6.2	Religiozita jako jeden z prvků utvářející smysl života	74
6.3	Zdravá religiozita z pohledu B. Groma.....	76
6.4	Způsob kultivace zralé religiozity	77
	ZÁVĚR.....	79
	SEZNAM LITERATURY	81
	ABSTRAKT.....	85

Úvod

Hledáním původu a smyslu lidské existence se člověk zabývá snad od té doby, co byl schopen nad těmito věcmi přemýšlet. Lidé spojují vznik a existenci tohoto světa s nadpřirozenou, člověka samotného přesahující silou a touží navázat vztah s transcendentní skutečností. Toto úsilí souvisí s hledáním odpovědi na následující otázky: Odkud přicházíme? Kam směřujeme? A co je naší podstatou?

Stále znovu se ptáme po příčinách lidského bytí, smyslu našeho života. Díky této nepřekonatelné touze pochopit sebe, tento svět i to co jej přesahuje, je možné vnímat existenci fascinujícího fenoménu religiozity, který je živý po staletí.

Právě na utváření náboženského myšlení a rozvoj samotného duchovního rozměru člověka má vliv mnoho faktorů. Na první pohled je zjevné, že na člověka působí okolí, výchova v rodině a ve škole. Dále člověka ovlivňuje práce, různí lidé a rozličné věci i situace. Člověk se socializuje, začleňuje se do společnosti, která jej ovlivňuje, a na kterou také působí on sám. Na každého člověka je však nutno vždy nahlížet jako na jedinečnou osobnost. Má určité charakterové vlastnosti, které mají genetický základ. Jsou v nás také zakomponovány jisté kolektivní představy, které jsou ukryty v našem nevědomí, a které náš život ať už vědomě či nevědomě také ovlivňují.

Lidský fenomén religiozity je rozsáhlá oblast týkající se jak člověka jako jedince, tak lidského dějinného společenství. Právě proto, že považuji tuto skutečnost za velice zajímavou, rozhodla jsem se jí věnovat ve své diplomové práci. Předpokládám, že její zpracovávání mi také rozšíří obzory ve zmiňované oblasti a nově nabyté vědomosti následně budu moci využít a uplatnit při výuce náboženství, ale i v běžném životě.

Zpracování této diplomové práce je založeno na studiu relevantní literatury. Získané informace byly podle vhodnosti tématického zaměření kapitol zpracovány, systematizovány, popřípadě doplněny o vlastní postřehy a komentáře. Od roku 1989 byla po dlouhodobé cenzuře veřejnosti zpřístupněna literatura týkající se náboženství a publikací stále přibývá. Z toho je možné usuzovat, že na vědecké i laické úrovni je o toto téma aktuální zájem. V české literatuře však stále není zpracována oblast, která by se systematicky zaměřila na východiska rozvíjející lidskou religiozitu. Při zpracovávání diplomové práce jsem se

soustředila na studium literatury zabývající se vývojovou psychologií, psychologií osobnosti, náboženskou psychologií, pedagogikou, sociologií a religionistikou, která obsahuje jednotlivé aspekty fenoménu religiozita a zabývá se faktory, které religiozitu rozvíjí. Hlavním cílem této diplomové práce je soustředit východiska rozvíjející lidskou religiozitu do jednoho souvislého textu.

Práce má přispět k pochopení obsahu pojmu religiozita a faktorů, které se podílejí na jejím utváření a má charakter odborné studie. V první kapitole definuji termín religiozita, který je klíčový pro tuto práci. V dalších kapitolách se zaměřuji na endogenní a exogenní teorie duševního vývoje a dále pojednávám o faktorech, které působí na rozvoj religiozity. Pátá kapitola je už přímo věnována fenoménu religiozity. Pohlížím na lidskou schopnost zakoušet transcendentno z pohledu různých vědních disciplín a zabývám se lidskými religiózními představami. V poslední šesté kapitole pojednávám o zralé religiozitě.

1 Pojem religiozita

V této diplomové práci se zabývám podstatnými faktory, které mají vliv na utváření religiozity jedince a religiozitou samotnou. Pro ujasnění směřování této práce je třeba hned v úvodu definovat a upřesnit stěžejní pojmy. Pojem religiozita je obyčejnému českému člověku spíše vzdálenější, rozhodně nepatří do slovníku každodenního života. Na jasné definici tohoto pojmu se však neshodují ani religionističtí badatelé. Není totiž úplně jednoduché toto slovo definovat exaktně, a to z několika důvodů. Ačkoliv člověk stojí na živočišném vývojovém žebříčku nejvýše a má nejlépe vyvinutou schopnost myšlení a schopnost vyjadřování, jeho řeč je nedokonalá a nevystihuje vždy podstatu věci. Dále si je třeba uvědomit, že religiozita je specifický fenomén lidského prožívání a chování. Můžeme ji popisovat například na základě jistého náboženského jednání, ale sama religiozita je především záležitost lidského srdce a jako takovou ji člověk může zkoumat sám u sebe prostřednictvím introspektivní metody. Z těchto důvodů je nemožné dát jasnou výpověď o tom, co člověka vede k náboženskému smýšlení. Musíme se alespoň spokojit s obecnými definicemi, díky nimž je možno do dané problematiky lépe proniknout a pojmu religiozita lépe porozumět.

Encyklopedie náboženství definuje religiozitu jako: „dispozici k vnímání duchovních skutečností.“¹ Dále je v encyklopedii zdůrazněno, že religiozita nemusí být podmíněna příslušností k nějaké církvi, jde o potřebu, jejíž uspokojení nemusí lidé nalézt v existujících oficiálně stvrzených církvích a vyznáních.

Religiozita nemusí nutně zahrnovat vztah k Bohu či k božstvům, tak jak to vyplývá z kořene českého ekvivalentu náboženskost. Lépe o významu vypovídá latinské slovo religio (náboženství), ze kterého je religiozita odvozena. „Podle jednoho dohadu je religio odvozeno od ligare, což znamená vázat, re-ligare tedy snad vzájemně vázat. Re-ligio lze pak chápat jako vzájemnou vazbu mezi člověkem a skutečností, jež ho přesahuje.“² Slovo religiozita – náboženskost nezdůrazňuje tedy výlučně jen vztah k božské osobě. Jde o vnímání a uvědomování si skutečností, která člověka přesahuje.

Pojem religiozita zahrnuje lidskou potřebu znát smysl našeho bytí. Tato potřeba je pro lidstvo typická, i když se její projevy v dějinách a v rozličných kulturách formovaly rozdílně.

¹ *Encyklopedie náboženství*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 303

² ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství*. Praha : Portál, 2002, s. 37

Díky religiozitě vznikají nová náboženství, náboženská hnutí a směry. Náboženskost však trvá i tam, kde různá náboženství pomíjí a zanikají. Náboženskost je podle J. Helleera a M. Mrázka trvalá náboženská konstanta.³

Jiným způsobem definoval religiozitu jeden z prvních a velice známých badatelů v oblasti náboženské psychologie William James ve své knize *Varieties of religious experiences*, která je souhrnem jeho přednášek. Když definuje slovo religion, náboženství nestylizuje jej do významu nějaké instituce, systematické teologie či pojmu Boha. Pokud to je možné chce se omezit na oblast osobního náboženství. Religion pak definuje jako: „pocity, jednání a zkušenosti jednotlivého člověka v jeho odloučenosti (od světa), který sám od sebe věří, že je ve vztahu k božskému.“⁴

Další definici religiozity udává Koukolník: „Religiozitu, víru v nejširším slova smyslu, kterému tradice říká „náboženský“, lze chápat jako transcendenci, přesah nebo sebpřesah (self-transcendence). To je vědomí nebo pocit, že je něco „mimo nás“, „nad námi“, v celém světě, v celém vesmíru.“⁵

Pro potřeby této práce je nyní možné definovat religiozitu jako dispozici, která vychází z přirozené touhy a potřeby člověka hledat odpovědi na otázky, po smyslu naší existence a smyslu smrti samotné. Religiozita zahrnuje vědomí něčeho, co je mimo nás a s tím spojenou touhu člověka pochopit právě to, co jeho samotného transcenduje. Je vlastní lidstvu v rámci jeho dějinného vývoje. Odráží se v náboženském jednání a tedy i v různých náboženských systémech. Religiozita není pouze toto jednání, ale jemu samotnému předchází.

1.1 Fenomén náboženskosti v moderní a postmoderní době

Postmoderní doba je charakterizována materialismem, konzumním stylem života, celkovým odcizením se tradičním hodnotám a pluralitou hodnot, norem a myšlenkových směrů. Z hlediska náboženství není dnešní doba dobou transparentnosti velké církve, a proto neexistuje viditelný důkaz náboženské potřeby člověka. Tomáš Halík vidí kořeny tohoto stavu v novověké individuaci, personalizaci a zvnitřnění křesťanství. Popisuje zrod nového výrazného a vlivného pojetí náboženství a s ním další kulturní verzi křesťanství – a to víry jako osobní zbožnosti. Tento osobní postoj vznikl jako reakce na osvícenecký racionalismus.

³ Srov. HELLER, J., MRÁZEK, M. *Nástin religiozity*. Praha : Kalich, 2004, s. 27

⁴ JAMES, W. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt am Main : Walter Verlag AG, 1979, s. 64

⁵ KOUKOLÍK, F., DRTINOVÁ, J., *Základy stupidologie* Život s deprivanty II, Praha : Galén, 2002, s. 214

Vedle náboženství jakožto konfese označuje individuální zkušenost s posvátnem za druhou novověkou podobu náboženství. Za jednoho z hlavních zastánců tohoto nového pojetí náboženství považuje protestantského liberálního teologa Friedricha Schleiermachera. „Schleiermacherův vliv tak stojí jak u kolébky díla Jamesova i Jungova, tak u kořenů fenomenologie náboženství Rudolfa Otty a jeho následovníků.“⁶

Přestože doba osvícenecká zdůrazňovala rozum a odvracela se od víry, svým způsobem pojem religiozita osvěžila. Lidé začali více vnímat osobní zkušenost s transcendentem, k níž už není zásadně třeba církev či příslušnosti ke konfesi. A s tímto druhem náboženství se setkáváme dnes a denně. Lidé nepotřebují být zařazeni do jisté konfese, do církve. Cítí však potřebu navázat kontakt s transcendentem a snaží se hledat odpovědi na otázky týkající se smyslu života.

Religionista Mircea Eliade ve své knize *Posvátné a profánní* popisuje člověka primitivní společnosti a archaické společnosti jako člověka náboženského – homo religiosus, který „vždy věří, že existuje absolutní skutečnost, posvátno, které transcenduje tento vezdejší svět.“⁷ Naproti němu staví člověka nenáboženského – člověka moderního, který „odmítá transcenci, přijímá realitu skutečnosti, a dokonce někdy pochybuje o smyslu existence.“⁸ Moderní nenáboženský člověk uznává jedině sám sebe a odmítá odvolání k transcenci. Tento člověk je ale podle Eliadeho potomkem člověka náboženského, a tak nese v sobě stopy chování člověka náboženského. „Většina „bezvěrců“ se dosud chová nábožensky, aniž o tom ví.“⁹

Náboženskost jako taková se tedy nevytrácí ani v dobách, kdy vliv církve není převažující, a tedy ani v době, kdy se společnost v celku jeví jako nenáboženská a bez vyznání, jak je tomu dnes v České republice. Místa jako Česká republika jsou naopak velice zajímavá pro zkoumání rozličných projevů náboženského fenoménu.

⁶ HALÍK, T. *Vzýván i nevzýván*. Praha : Nakladatelství lidové noviny, 2004, s. 26-31,49-50

⁷ ELIEADE, M. *Posvátné a profánní*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1994, s. 140

⁸ Tamtéž s. 141

⁹ Tamtéž s. 142

2 Teorie duševního vývoje

Vývojová psychologie se zabývá mimo jiné problematikou nejdůležitějších činitelů duševního vývoje. Existují tři základní teorie. Jedna předpokládá především vliv vnějších – exogenních faktorů, tedy působení prostředí na duševní vývoj člověka. V opozici k ní stojí teorie kladoucí důraz na dědičnost a vrozené dispozice, což je směr endogenní. Je však třeba dodat, že každá teorie vnímá také působení faktorů „protikladné“ teorie, avšak své hledisko vnímá jako stěžejní. Třetí tzv. integrující teorie předchozí proudy sjednocuje. Předpokládá stejnou důležitost jak faktorů vnějších tak vnitřních.

2.1 Exogenní teorie

Na naše chování má vliv mnoho faktorů. Někdy i drobný podnět může v člověku vyvolat radikální obrat ve smýšlení i jednání a vzbudit v něm touhu po transcendentnu. Bezesporu má na lidskou religiozitu vliv vnější prostředí, ve kterém jedinec vyrůstá a vzájemně s ním interaguje. Způsoby náboženského či nenáboženského chování se také vytváří na základě jistého působení sociálního okolí. Především je to rodina, která dítě vychovává od úplných začátků, dále pak sociální prostředí jako je například škola, práce, různé církve a náboženské skupiny. Skrze nápodobu a učení jedinec buď religiozní chování přijímá a rozvíjí je či svoji religiozitu nepocituje, nevnímá a nevyjadřuje nebo ji vyjadřuje svým způsobem:

Zastánci teorie morálního vývoje konstatují, „že morální chování je zcela zásadně ovlivňováno situačními faktory.“¹⁰ Představitelé sociálního učení jako je Bandura či Michel kladou důraz na sociální podmiňování na základě odměn a trestů. Podle Bandury si lidé vytvářejí představy o způsobech chování, které jim umožňuje dosáhnout jejich cílů. Člověk se učí na základě příkladů a pozorování druhých a sledováním následků jejich chování.¹¹

Teorie, která klade důraz především na důležitost zkušenosti samotné a na učení, které je založeno na odměnách a trestech, bývá nazývána jako teorie exogenní. Extrémní postoj této teorie nalezneme u zakladatele behaviorismu J.B. Watsona, který je známý svým výrokem: „Dejte mi tucet zdravých nemluvnat, dobře vyvinutých, a můj vlastní specifický svět, v němž

¹⁰ VACEK, P. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*. Hradec Králové : Gaudeamus, 2002, s. 11

¹¹ Srov. Tamtéž s. 11

bych je vychovával, a já vám zaručím, že vezmu kteréhokoliv z nich náhodou a vycvičím jej, aby se z něho stal jakýkoliv odborník podle vaší volby – lékař, právník, umělec, obchodník, ano, dokonce i žebrák a zloděj bez ohledu na jeho talenty, sklony, tendence, schopnosti a na povolání a rasu jeho předků.“¹² J. B. Watson, zastánce exogenní teorie, by se jistě nezdráhal tvrdit, že by dokázal vychovat náboženského člověka. Je však třeba si uvědomit, že religiozita není jen otázkou výchovné strategie. Člověk si sice může osvojit způsoby chování, které by odpovídaly vzorcům chování člověka náboženského. Opravdovost lidské religiozity není pouhým výsledkem výchovy, ale má co do činění s vlastním rozhodnutím. Vliv exogenního prostředí je pro lidský život sice zásadní, ale vždy je nutno si znovu uvědomovat, že prostředí působící na člověka ovlivňuje jedince vybaveného již určitým genetickým potenciálem.

2.2 Endogenní teorie

Zrození a vývoj lidského jedince je velmi podivuhodný jev. Vznik lidského plodu je však definován velice prostě jako „splnutí dvou zárodečných buněk, vajíčka a spermie, při němž dochází ke kombinaci dědičných vloh matky a otce.“¹³

První faktory, které člověka ovlivňují, závisí na dědičném materiálu, který člověk získal, a který je základem pro celý život. Dá se předpokládat, že do jisté míry mají i na religiozitu vliv dědičné predispozice jako jsou například intelektové rozumové schopnosti, paměť, emoce, dispozice pro morální usuzování a jiné duševní vlastnosti.

Teorie kladoucí důraz především na vnitřní faktory, tedy na vrozené dispozice se nazývá endogenní. Vychází z filozofické tradice, podle níž jsou základní představy a pojmy, pravdy a zásady člověku vrozeny, buď již hotové nebo alespoň jako vlohy. Neexistuje čistá zkušenost, ta je totiž ovlivňována duševní konstrukcí. Tato teorie se označuje z hlediska vývojové psychologie jako „růstová“. Nejvýznamnější představitel tohoto směru je Arnold Gesell, který v podstavě vychází z výchovné filozofie J. A. Komenského. Podstata dětí je „dobrá“, je třeba je nechat růst za příznivých podmínek. Výchova má nechávat dítěti co možná největší volnost proto, aby rozvíjelo své individuální dispozice. Každé dítě je od počátku jiné a svou individualitu si zachovává až do dospělosti. Podobně zastánci psychoterapeutických směrů jako např. A. Maslow zdůrazňují optimistický pohled na vrozené

¹² LANGMEIER, J. *Vývojová psychologie pro dětské lékaře*. Praha : Avicenum, 1991, s. 194

¹³ VÁGNEROVÁ, M. *Vývojová psychologie*. Praha : Portál, 2000, s. 17

„dobré“ dispozice, kladou důraz na vnitřní učení, které znamená pohyb a růst směrem k sebeuskutečnění. Důvěru v lidský organismus zastává i C.R.Rogers.¹⁴

Tato teorie ze svého spektra úplně nevyčleňuje vliv prostředí a výchovy. Hlavní důraz je však kladen na vrozené dispozice člověka. Novodobé výzkumy však přináší častěji tvrzení mnohem radikálnější. Někteří autoři zastávají názor, že religiozita je vrozená vlastnost lidské osobnosti. Koukolík uvádí religiozitu jako příklad kulturní univerzálie. To znamená, že je vlastní všem lidem. Záleží pak na kulturním prostředí, které vývoj religiozity nasměruje. Je pravděpodobné, že tento pocit byl a je v nějaké míře vrozený většině lidí. Kulturní vývoj jim pak poskytne některé konkrétní náboženství. Stejně jako je tomu s řečí, která je geneticky podmíněná, avšak její rozvoj souvisí s kulturním prostředím.¹⁵

S projektem genetického materiálu se vědci začali zabývat i otázkou, zda DNA uchovává informace k jisté predispozici religiozity. V září roku 2004 vydal americký genetik Dean Hamer knihu s názvem *The God Gene: How Faith is Hardwired into our Genes* (Boží/Hospodinův gen: jak je víra zakořeněna v našich genech).¹⁶ Tento vědec tvrdí, že identifikoval zvláštní gen odpovědný za náboženské sklony jedince. Hypotéza o genetické náchylnosti k religiozitě není úplně nová. Vědci shromažďovali i jiné statistické údaje, aby podpořili toto tvrzení. Různé pokusy byly prováděny například i na jednovaječných dvojčatech, která se shodují ve svém přesvědčení, i když vyrůstala v odlišném prostředí.¹⁷ Jednoznačné tvrzení amerického vědce Deana Hamera je velmi odvážné a těžko dokazatelné. Člověk je tvor společenský, a tak podstatná část jeho osobnosti je tvořena na základě jistého působení společnosti.

2.3 Teorie interakční

Teorie interakční propojuje předchozí proudy a klade důraz na obě skutečnosti jako na rovnocenné složky, které mají vliv na duševní vývoj osobnosti. Jde o teorii syntetickou, někdy nazývanou interakční. Hlavním cílem je sledování spolupůsobení vrozených vloh a prostředí. Vývoj jedince nechápe izolovaně od vývoje sociálního kontextu. Porozumění je možné v souvislosti s vývojovými změnami jak vychovávaného, tak vychovatelů. Jde tedy o vzájemné interakce, na základě nichž dochází k vývoji.

¹⁴ Srov. LANGMEIER, J. *Vývojová psychologie pro dětské lékaře*, s. 196-198

¹⁵ Srov. KOUKOLÍK, F., DRTINOVÁ, J. *Zlo na každý den. Život s deprivanty I*. Praha : Galén, 2001, s 214

¹⁶ Srov. <http://www.curlėdup.com/godgene.htm>, <http://www.planovanirodiny.cz/sv-clanky/buhvogenech.phtml>

¹⁷ Srov. <http://www.planovanirodiny.cz/sv-clanky/buhvogenech.phtml>

Tato teorie bere v úvahu fakt vzájemného působení vnitřních a vnějších faktorů. L. S. Vygotskij zdůrazňuje závislost všech psychických funkcí. K této teorii se také přiřazuje Piagetova teorie kognitivního vývoje. Vývoj se uskutečňuje v interakci činnosti dítěte a vnímaných jevů z prostředí. Získané zkušenosti se s vývojem přetvářejí, aby se nově poznané mohlo začlenit do kognitivních struktur.¹⁸

Duševní vývoj osobnosti je částečně předurčen genetickou výbavou. Na základě kognitivních procesů a na základě okolního sociálního prostředí je pak v celoživotním procesu dotvářena celková osobnost člověka, tedy i jeho religiozita.

¹⁸ Srov. LANGMEIER, J. *Vývojová psychologie pro dětské lékaře*, s. 199

3 Vliv exogenních faktorů

3.1 Prenatální období

Kromě genetického vybavení má na jednání člověka určující vliv prostředí, ve kterém se jedinec ocitá. První etapa lidského života probíhá v těle matky a už toto období má na život člověka značný vliv. Je známo, že matka je většinou první člověk, který působí na své dítě. Dítě a matka jsou na sebe biologicky napojeni. Vzhledem k tomu, že emocionální život člověka je propojen s různými reakcemi v těle, je možné tvrdit, že dítě je ovlivňováno i emocionálními stavy matky. Tuto skutečnost krásně znázorňuje pokus, který byl prováděn v Rakousku Dr. Reinholdem. „Těhotné ženy ležely v klidu na vyšetřovacím stole pod ultrazvukovým přístrojem po dvacet minut. Za těchto okolností se plod v děloze zpravidla uklidní a tiše leží. Když se dosáhlo tohoto klidového stádia, experimentátor matce sdělil, že na ultrazvukové obrazce je vidět, že se plod vůbec nehýbá. Toto svým způsobem pravdivé a neškodné sdělení vyvolalo ovšem u žen skoro vesměs úlekovou reakci či přímo zděšení. Dr. Reinold chtěl vidět, za jak dlouho na tuto matčinu reakci odpoví plod. Bylo to během několika vteřin.“¹⁹ Dítě na zvýšenou hladinu adrenalinu v těle matky reagovalo prudkým kopáním. Tento pokus byl jedním z důkazů citového propojení dítěte v těle matky.

Aktuální psychický stav či vnitřní postoj matky k dítěti může mít také zásadní vliv na životní postoje dotyčného jedince. „V prenatálním období má dítě účast na citovém životě své matky... Stav napětí podmíněné stresem, úzkostí, bolestí a studem se mohou různými kanály přenášet na dosud nenarozené dítě.“²⁰ Velký vliv na dítě tedy má to, zda postoj matky k vlastnímu těhotenství je pozitivní či negativní. Ženy odmítající své těhotenství mají sklony k autoagresivnímu chování. „Nechtěné děti např. bývají v průměru častěji potracené, než děti chtěné.“²¹ Matějček a Langmeier poukazují na dvojnásobně vyšší počet samovolných potratů u nechtěných těhotenství. Někteří autoři zabývající se prenatálním obdobím věří, že oplodněné vajíčko je si natolik vědomo sebe, že prožívá odmítavý postoj matky a chová se podle toho.²²

Následkem negativního postoje matky ke svému plodu může být jak fyziologické tak ale i psychické poškození. Velice těžko se dá dokázat, že prenatální život má vliv na duchovní

¹⁹ LANGMEIER, J., MATĚJČEK, Z. *Počátky duševního života*. Praha : Panorama, 1986, s.132

²⁰ FRIELINGS DORF, K. *Falešné představy Boha*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 105

²¹ VÁGNEROVÁ, M. *Vývojová psychologie*, s. 38

²² Srov. LANGMEIER, J. MATĚJČEK, K. *Počátky duševního života*, s. 67, 105

život člověka. Jelikož je však už všeobecně uznávaný vliv prenatálního období na duševní vývoj, dá se předpokládat i jistý vliv na duchovní rozměr osobnosti. Karl Frielingsdorf uvádí, že nechtěné děti mají problémy skutečně důvěřovat lidem, životu a Bohu. Výzkumy z prenatální psychologie potvrzují, že lidé, kteří se narodili jako nevítané děti, připisují klíčové zkušenosti do prenatálního období. Tito lidé často vyjadřují stanovisko svých rodičů vůči nim samotným, v době očekávání jejich narození, velmi negativně. Odmítající matka budí svým postojem životní trauma v dítěti. Takoví lidé se cítí jako za živa pohřbení.²³

Prvotní životní zkušenost má, podle Frielingsdorfa vliv na vnímání religiozity a Boha samotného. Bůh pro tyto lidi je Bohem ambivalentním. Je Bohem života, ale zároveň smrti, je nevypočitatelný. Jednou přátelský a po druhé odmítavý. Životní postoje těchto lidí bývají beznadějně a zoufalé. Tito lidé vnímají Boha jako jedinou oporu, na druhou stranu však před ním cítí strach a bázeň. Autor ve své knize popisuje případ čtyřicetileté staré řádové sestry, která sebe sama označovala za „absolutně nechtěné dítě“. Její matka si přála, aby se dítě samo potratilo. Už od malinka nazývala své dítě jako „dítě hříchu“. První výpovědi této řádové sestry o Bohu byly velmi pozitivní („Bůh je má jediná opora, bez něho bych nic nebyla.“). Při psychiatrické práci s touto ženou se ukázalo, že k Bohu cítí značnou nedůvěru. Žena si uvědomila, že „Boha dosud nevědomě vnímala jako smrtonosného démona, kterého se v duši bála, že by ji mohl uvrhnout v nicotu, jak to ona sama prožívala u matky.“²⁴

3.2 Socializace

O socializaci se mluví jako o procesu začleňování jedince do společnosti. Giddens mluví o socializaci jako o procesu vývoje od stádia bezmocného novorozence až po osobu, která si dobře uvědomuje sebe samu a orientuje se ve své vlastní kultuře.²⁵

„Pod pojmem socializace se běžně rozumí sociální procesy, v jejichž průběhu si jedinec osvojuje sociální normy a hodnoty.“²⁶ Skrze toto poznání člověk poznává okolní svět a dělá si o něm obraz o společnosti i sám o sobě. Socializace je proces, který doprovází každého lidského jedince žijícího ve společnosti. Proces socializace zahrnuje uvědomování si sociální skutečnosti a adaptaci na ni. Důležitou roli hraje při socializaci společnost, ale i jedinec sám,

²³ Srov. FRIELINGSDORF, K. *Falešné představy o Bohu*, s.105-106

²⁴ Tamtéž s. 107

²⁵ Srov. GIDDENS, A. *Sociologie*. Praha : Agro, 1999, s.39

²⁶ MUCHA, I. *Sociologie –základní texty*. Praha : 999, 2004, s. 144

který neustále stojí v interakci s okolním světem a na jehož svobodné vůli záleží také čím a do jaké míry se nechá ovlivňovat.

Společnost jako taková má samozřejmě vliv i na utváření lidské religiozity, která je lidskou potřebou a kulturním prvkem společnosti. „Jde o vzájemnou interakci lidských potřeb a působení společnosti, kultury a jazyka.“²⁷ Jednou z funkcí socializace je zajištění přetrvání kultury a společnosti, tedy vlastně zajištění přežití společnosti jako takové, skrze předávání norem, vzorců chování a hodnot z generace na generaci a jejich internalizace. Tímto způsobem je možné zachovávat jistou kontinuitu kultury a propojení mezi generacemi.²⁸ Náboženství, které kromě jiného vzniká i na základě lidské potřeby rozvíjet vlastní religiozitu, plní funkci předávání a zachovávání kontinuity generací, kulturní tradice, hodnot a norem. Náboženství a předávání religiozní zkušenosti je kulturním fenoménem, který má v socializačních procesech své místo a je typickým příkladem předávání kulturních vzorců z generace na generaci. Faktem je, že při socializaci dochází k seznámení se s náboženskými normami a hodnotami, aniž si to jedinec sám uvědomuje. Záleží tedy na prostředí, které na jedince působí, ale zároveň samozřejmě na jedinci samotném, jak se k tomuto socializačnímu faktoru postaví.

3.3 Primární socializace a vliv rodiny na utváření lidské religiozity

Primární socializace je socializace, která probíhá v prvním stádiu lidského života. Většinou se odehrává v rodinném kruhu – v primární skupině. Normy, které během této socializace člověk získá, si odnáší jako ustálené vzorce chování.

Pojem primární skupina definoval americký sociolog Charles Cooley. Je to skupina, ve které začíná socializace, a která má rozhodující vliv na rozvoj jedince. Vztahy v takovéto skupině jsou založeny na relativní intimnosti jejich členů. Důležité jsou osobní kontakty, sympatie a vzájemné ztotožnění se mezi členy skupiny. Osobnosti se proto v takovéto skupině silně ovlivňují v hodnotách, postojích a normách. Skupina je v prvních letech života pro daného jedince nezastupitelnou. To dokazují například případy tzv. „vlčích dětí“, které byly léta drženy v izolovaných místech od společnosti. Lidé, kteří vyrůstali v takovýchto podmínkách vydávali podivuhodné zvuky a naučit se alespoň základním vyjadřovacím

²⁷ HOLÝ, J. *Úvod do sociologie*. Brno : Masarykova univerzita, 1996, s.36

²⁸ Srov. GIDDENS A. *Sociologie*, s. 39

znakům, jim činilo obtíže. Když se tito lidé dostali do společnosti, bylo pro ně osvojování si společenských a kulturních vzorců vzhledem k jejich věku velmi složité a předčasně umírali.

Jedním z prvních determinant lidského vývoje je rodina a interakce v ní. Rodina není chápána jen jako soubor jednotlivců, je celkem, který se vyznačuje určitým charakteristickým vzorcem vzájemného působení všech jejich členů. Vzorce interakce uvnitř rodiny vytváří jedinečnou emoční atmosféru, která je pro každou rodinu charakteristická. Rodina je primární skupina, v níž také probíhá první socializace. Způsob interakce je určen vším, co každý člen rodiny přináší, manželé ze své vlastní historie, děti zase svými vrozenými předpoklady. Rodina je lidské společenství, v němž si lidé uspokojují své potřeby – především potřebu lásky a potřebu osobní autonomie a hodnoty.²⁹

3.3.1 Vliv věřící rodiny

Výchovný vliv je jedním ze silných a velmi významných faktorů formování osobnosti. Principy a normy, vyplývající z určité konfese se promítají v náboženské výchově. Jestliže jsou nastávající rodiče religiózní a pokud se upřímně ztotožnili se svým přesvědčením, a tak dávají příklad svým dětem, vytváří předpoklad pro harmonický partnerský vztah.³⁰

Bernhard Grom věnuje ve své knize *Religionspsychologie* jednu kapitolku vlivu rodiny na religiozitu. Uvádí některé výzkumy, které dokazují důležitý vliv rodiny na náboženské smýšlení. V jednom výzkumu v Austrálii bylo dotazováno 800 studentů na to, kdo na ně měl největší vliv v oblasti jejich náboženského přesvědčení. Nejvíce byly jmenováni rodiče, dále pak přátelé, pracovníci v církvi či učitelé. Jiné výzkumy, které ve své knize popisuje, dokazují, že děti zůstávají náboženskému přesvědčení věrní v případě, že o náboženské praxi doma byli rodiče přesvědčeni. Většinou, pokud v rodině probíhá intenzivní náboženská socializace, převezmou děti náboženské a církevní hodnoty.³¹

Děti velmi citlivě sledují, nakolik se tyto požadavky projevují v chování rodičů nebo zda je rodiče obcházejí. Podle Campbella jsou dvě podmínky, které jsou pro předání morálních a etických hodnot v náboženské výchově nezbytné. Jsou jimi osobní vztah rodičů k Bohu a jistota dítěte, že ho rodiče bezpodmínečně milují. Bezpodmínečnou lásku rodičů

²⁹ Srov. LANGMEIER, J. *Vývojová psychologie pro dětské lékaře*, s. 206

³⁰ Srov. GALVAS, Z. *Homo religiosus*. Praha: Českomoravská psychologická společnost, 2002, s. 78

³¹ Srov. GROM, B. *Religionspsychologie*. München: Kösel-Verlag, 1992, s. 22

vyjadřují rodiče dětem očním kontaktem, fyzickým kontaktem, soustředěnou pozorností, kázní a celkovým chováním. V náboženské rodině je dítě zapojováno už od nejútlejšího věku do religiózních aktivit – modliteb, písní, rituálů. Religiózní rodiče budují ve svém dítěti duchovní zájmy a učí je jejich praktickému uplatnění v každodenním životě. Dítě se tak naučí řešit náročné životní situace s pocitem, že na ně není nikdy samo a Boží pomoc je nablízku.³²

Do jaké míry je Boží představa zpočátku utvrzována vztahem k rodičům je těžko popsatelné. Představa Boha je spojená se vztahem k otci, ale i k matce. Představy Boha jsou od člověka k člověku velmi rozdílné. U lidí, kteří jsou religiózně aktivní a upřednostňují vztah k jednomu z rodičů, je Boží představa podobná tomuto pohlaví. Je zajímavé, že děti, které měly blízký emocionální vztah se svým otcem a jejichž matky považovaly otce za dobrého, charakterizují Boha podobně jako milujícího otce.³³

Vliv rodičů na pozdější autentické religiózní chování je jedinečný, v žádném případě se však nedá říci, že za všech okolností má pozitivní příklad věřícího rodiče zásadní vliv. Existuje mnoho lidí, kteří převezmou přesvědčení rodiny, z které pocházejí. Vždy však záleží na svobodném rozhodnutí pro náboženský postoj, to i v případě, že byl člověk vychováván k víře.

Zásadní vliv na dítě mají rodiče jen do určitého věku. Čím je člověk starší, setkává se i s jinými socializačními prvky než je rodina. V období, kdy dítě hledá svou identitu a osamostatňuje se, má rodina svoji nezastupitelnou funkci. Úloha rodičů je v možnosti být svému dítěti pravým partnerem, který v dobrých věcech své dítě podporuje a věci, se kterými nesouhlasí, kritizuje a nabourává. Takto rodič doprovází i své dospělé dítě, předává mu důležité náboženské hodnoty a uvádí jedince do života církve, což není tak jednoduché. Rodič nechtěně může touhu po náboženském poznání v dítěti udusit.³⁴

Náboženská výchova může mít tedy i negativní důsledky. „V zájmu vštípení morálních a etických norem se Bůh může představit jako „vševědoucí a přísně trestající“ každé provinění.“³⁵ Strach z Boha v takových případech vede k negativistickému postoji ve vztahu k Němu, což představuje nezdravý způsob religiozity.

³² Srov. GALVAS, Z. *Homo religiosus*, s. 78 – 79

³³ Srov. GROM B. *Religionspsychologie*, s. 22

³⁴ Srov. Tamtéž s. 22

³⁵ GALVAS, Z. *Homo religiosus*, s. 79

3.3.2 Vliv nevěřící rodiny

Ne všichni lidé, kteří jsou religiózně zaměřeni, byli ke svému životnímu postoji přivedeni rodinou. Rodina však má na jejich duchovním vývoji určitým způsobem také svůj podíl. Většina rodičů miluje své dítě nadevše a vychovává jej tak, aby v životě obstálo.

Samotné první měsíce a roky jsou pro fyzický, duševní a duchovní vývoj důležité. Psycholog E. Erikson zabývající se vývojovými stádii lidského života zdůrazňuje období prvního roku života dítěte. Na základě mateřské blízkosti, péče a starostlivosti si dítě vytváří svůj první životní postoj. Je velice důležité, aby si dítě zažilo a osvojilo pocit bazální důvěry. „Erikson říká, že základní důvěra je nejhlubší vrstvou v lidské osobnosti – a také nejhlubší vrstvou v každém náboženství.“³⁶ O náboženské víře v pravém slova smyslu není v tomto stádiu řeč. Přesto je toto období velmi důležité: „zakládá se schopnost důvěřovat, plně se spolehnout na někoho, kdo je svrchovaný a dobrý.“³⁷

Důležitost rodinného zázemí, předávání lásky a výchova k prosociálnímu chování, ač bez jakéhokoliv náboženského podtextu, odpovídá ve své podstatě křesťanským hodnotám a postojům. A tak výchova v nekřesťanské rodině může být podhoubím pro religiózní citění.

3.4 Sekundární socializace

Aristoteles mluví o člověku jako o tvorů společenském – zoon politikon. Po té, co na člověka přestane bezprostředně působit rodina, zapojuje se dítě do okolní společnosti.

Sekundární socializace probíhá v různých skupinách. Do skupiny se člověk zařazuje v mateřské školce, ve škole, v práci, v kroužcích, v rámci náboženského života, v nemocnici, při sportu, při davových akcích. Lidé tvoří skupinu i ve chvílích, kdy cestují autobusem nebo když stojí v nějaké frontě. Jedinec se od narození až do smrti pohybuje v nejrůznějších sociálních skupinách, současně některé opouští a do jiných naopak vstupuje. Skupina patří k nejčastěji užívaným sociologickým pojmům a je v podstatě ekvivalentní k pojmu společnosti. Prostřednictvím skupin totiž zkoumá sociologie sociální povahu člověka.³⁸

Pro sociologii, ale také pro psychologii je téma vztahů, postojů a rolí ve skupině jedno z nejdůležitějších a při zkoumání skupiny se v těchto oborech používá různých

³⁶ ERIKSON, E. H. *Dětství a společnost*. Praha : Agro, 2002, s. 284

³⁷ ERIKSON, E. H. *Dětství a společnost*, s. 283

³⁸ Srov. GIDDENS, A. *Sociologie*, s. 39

sociometrických metod. V sociální psychologii, která využívá poznatků psychologie i sociologie, jde především o zkoumání psychických jevů v souvislosti se společností. „Jejím předmětem je tedy například vnímání tváří a hlasů, představ a snů, v nichž vystupují lidé, usuzování o motivech a vlastnostech druhých lidí, city vůči přátelům i nepřátelům, postoje k vlastní rodině, církvi a třeba i k lidstvu jako celku, prožitky při rozhodování v konfliktech s lidmi atd...“³⁹

3.4.1 Role náboženské skupiny

Psychologie náboženství také zkoumá život náboženské skupiny a ze sociální psychologie čerpá mnoho poznatků. Také se zabývá tím, co utváří sociálně duševní jevy. Zkoumá vlivy vztahů mezi rodiči a dětmi, vliv osobnosti kněze na důvěru farníků k němu, vliv vštěpování mravních zásad na to, jak manželé chápou svou odpovědnost vůči manželkám. Skrze vnější projevy v rámci náboženských skupin je možné se o religiozitu člověka hodně dozvědět. Na tyto poznatky je však třeba nahlížet velmi opatrně. To, že člověk chodí často do kostela, je činný v charitě i náboženském životě nemusí vypovídat pouze o jeho vyvinuté religiozitě, ale třeba i o tom, že je opuštěný a potřebuje se někde společensky uplatnit.

3.4.1.1 *Motivace pro členství v náboženské skupině*

Pro pobyt v náboženské skupině platí stejná motivace jako pro členství v kterékoliv jiné skupině. Jedním z motivů, proč setrvávat ve skupině, je individuální prožitek. Společný zpěv, modlitba, společná účast na obětech, mystériích či orgiích podporuje společné zážitky. Náboženská skupina nabízí mimořádnou zkušenost duševního sblížení. Otevřená atmosféra, empatie, upřímnost, schopnost naslouchat členům ve skupině nabízí příležitosti ke svěřování se se svými starostmi. Při tom dochází ke vzájemnému důvěrnému poznávání, k citové podpoře a k vytváření trvalých interpersonálních vztahů.⁴⁰

Členství v náboženské skupině také podporují prožitky při výjimečných činnostech. Jedná se především o pomoc při zvládnání životně náročných situací jako jsou například

³⁹ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství*, s. 130

⁴⁰ Srov. Tamtéž s. 132

zdravotní, rodinné či existenční záležitosti, duševní a náboženské krize. Náboženská skupina tak sdílí s jedincem radostné, ale i bolestné chvíle života (narození, smrt, sňatek).

Motivace pro členství ve skupině vždy záleží na tom, jakou hodnotu pro jedince samotná skupina má. Pokud se jedná o skupinu referenční, skupinu do které chce jedinec patřit, bude motivace daného jedince velmi silná.

3.4.2 Vliv sekt

Pojem sekta je odvozené od latinského sequi-následovat nebo od secta-škola, učení, strana. Běžně bývá slovo sekta odvozováno i od slovesa secare-řezat, sekat, odsekávat. V tomto významu (odseknout, odsekávat) se pojem sekta používá nejčastěji. Sektou je míněna skupina odštěpená od větší náboženské společnosti nebo společné víry. Toto slovo bývá používáno jako negativní označení nějaké zvláštní náboženské skupiny. Tato skupina se věroučně či sociálně odlišuje od svého „původního“ společenství a zpravidla nebývá přijímána veřejností.⁴¹

Za sekty se v posledním desetiletí označují i tzv. nová náboženská hnutí, což jsou mimo církevní náboženská seskupení. Od sedmdesátých let nacházela své stoupence především mezi mládeží (Církev sjednocení, Boží děti, Společnost pro transcendentální meditaci).

Charakteristickými znaky sekt je vedení sekty vůdcem, který má charismatické schopnosti. Po členech vyžaduje naprostou věrnost a poslušnost, jeho výroky jsou absolutně závazné. V rámci sekty existují i pevně stanovená a neměnná nařízení, která musí členové dodržovat, a která jsou přísně kontrolována. Sekty jsou typické svým výjimečným výkladem víry na rozdíl od tradičních náboženských společenství. Od svých členů požadují poslušnost. V sektách bývá kladen důraz na citovou a prožitkovou složku osobnosti člověka. Snižuje se hodnota rozumu a racionálního myšlení, dále pak hodnoty pozbývá vzdělání a poznání. Důraz je kladen na subjektivní zkušenost, která je častokrát navozena skrze různá manipulační techniky jako jsou např. meditace, hypnózy, holotropní dýchání, drogy, psychoterapie, atd. Členům nebývá dovoleno angažovat se v politických stranách a sdruženích a dokonce někdy bývá zakazováno sledování veřejnoprávních médií. Zamezuje se tak přísunu informací, které by vedly ke kritickému myšlení. Charismatictí vůdci sekt jsou psychologickými znalci osobnosti. Sekty umí obdivuhodně zacházet s psychikou člověka a dokáží svých znalostí

⁴¹ KOLEKTIV AUTORŮ. *Malý slovník sekt*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 106

značně využít při získávání nových členů. Velmi ovlivňuje psychiku jedince míra uspokojených lidských potřeb. Jsou-li zajištěny potřeby primární, je v přirozenosti člověka upínat se na hodnoty vyššího řádu, které rozvíjejí vlastní hodnoty, které činí život smysluplným. Člověk je bytost společenská, potřebuje mít kolem sebe společenství lidí. Sekta toto společenství zastupuje. Nikdo nemá být v takovéto skupině sám. Nově příchozího jedince se ujímá minimálně jeden zkušený člen, který je neustále pro něho připraven. Tak se zároveň uspokojuje potřeba být chápán jako jedinečná osobnost. O člověka je proječován zájem, je podporován a chválen. Některé sekty kladou důraz na zdravý život bez alkoholu a drog. Propagují tak obecně dobré hodnoty, což především u nově příchozích členů utvrzuje jejich rozhodnutí pro sektu. V mnohých otázkách rozhoduje sekta za své členy, zbavuje tak člověka odpovědnosti za jeho rozhodování, to působí pozitivně na lidi nerozhodné a labilní. V extrémních případech bývá lidem vybírán životní partner. Toto jednání má zajistit lidskou potřebu vést hodnotný život v rodině. Být pro někoho prospěšným je také jedna ze složek, která je vlastní lidské psychice. Sekta také zajišťuje pocit bezpečí. Sekta dokáže své členy přesvědčit, že právě ona je tou pravou organizací, která zajišťuje spásu a záchranu před katastrofou.⁴²

Sekty plně využívají skutečnosti náboženskosti, která je vlastní každému člověku. Plno lidí touží setkávat se s něčím, co ho přesahuje. Víra, která je spojená s potřebou náboženskosti je obrovskou silou a činí život lidí stabilnějším. Na to poukazuje autor psychologického směru logoterapie Viktor Frankl, který za druhé světové války byl v několika koncentračních nacistických táborech. Pobyť v těchto táborech ho přesvědčil o tom, že lidé, kteří měli pro co žít, se dokázali mnohem lépe vypořádat s danou situací. Z pozorování, jež učinili na sobě lidé v extrémně náročných podmínkách, v koncentračním táboře, zjistil, že přežije spíše ten, kdo ví proč stojí za to žít. Souvislost s prožitkem transcendentního životního smyslu, který uděluje člověku náboženství, se zdá být zcela zřejmá. Sektě není vyčítáno to, že lidem poskytuje možnost uvědomění si víry a uvědomění si vlastní potřeby náboženskosti. Sekta ale využívá této vlohly náboženské víry k navození psychické závislosti na ni.

⁴² VOJTÍŠE, Z. *Netradiční náboženská hnutí*. Praha : Dingir, 1998, s. 19-26

3.5 Pojem osobnost a její utváření

Osobností se člověk nerodí, ale stává se jí. V raném dětství se utváří specifické fungování psychiky. V tomto období vzniká sociální já, z něhož se postupně vytváří sebepojetí – vlastní já – ego. Ego je vytvořeno na základě významných zkušeností. „Geneze osobnosti je spojena se vznikem já a tento vznik já a jeho vývoj k sebepojetí (egu) jsou základní aspekty fungování osobnosti, jejího dalšího utváření, neboť osobnost funguje jako otevřený systém, který je ve stálé interakci se svým životním prostředím.“⁴³

V rámci utváření osobnosti mezi sebou interagují vrození biologičtí činitelé, dále zkušenosti získané na základě sociálního a kulturního prostředí.

K vědomí sociálního já dospívá dítě asi ve věku dvou až tří let. Postupně se utváří pocit jedinečnosti, kontinuity a identity. Vývojem utváření osobnosti se také zabýval americký sociolog G. H. Mead. Podstatou osobnosti je podle něho schopnost dokázat sebe vnímat jako předmět. To znamená dokázat na sebe přebírat různé role, čehož jsme schopni na základě řečových schopností. Umět vzít na sebe určitou roli je nutnost, bez které se nikdo z nás v životě neobejde. Této schopnosti se dítě učí skrze různé hry, ve kterých na sebe přebírá rozličné role (hra na tatínka a na maminku, na různá zaměstnání). Když se tedy dítě naučí používat symboly skrze svůj jazykový projev, stává se myslícím organismem.⁴⁴

Dalším důležitým aspektem přetvoření biologického člověka na společenskou bytost je přehodnocení hodnotového systému. C. R. Rogers rozlišuje mezi biologickými hodnotami, které umožňují dobré fungování organismu (jídlo, spánek) a dále mluví o hodnotách, uznávaných kulturou. Dítě se v dané kultuře musí naučit přejímat její hodnotový žebříček, aby bylo uznáváno a respektováno.

Naši osobnost výrazně ovlivňuje i vlastní pojetí sebe sama. Podle G.W. Allporta usiluje každý člověk o maximalizaci pocitů sebeúcty (self esteem).⁴⁵ Abychom mohli mít pozitivní pojetí sebe sama, je třeba uspokojit naši potřebu po smysluplném chování. Teorií bytosti hledající smysl života se zabýval rakouský lékař V. E. Frankl.⁴⁶

Touha po smysluplnosti vede člověka k uspokojování potřeb, nejprve fyziologických, později se v člověku vyvíjí potřeby pozitivního sebehodnocení, seberealizace. Snahu

⁴³ NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha : Academia. 1998, s. 39

⁴⁴ Srov. NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*, s.42

⁴⁵ Srov. Tamtéž s. 46

⁴⁶ Srov. Tamtéž s. 313

analyzovat lidský potenciál spojenou s potřebou seberealizace, se zabývá humanitní psychologie. A. H. Maslow vnímá sebeaktualizaci jako jistou tendenci osobnosti být tím, kým může být. Potřeba sebeaktualizace je umístěna v rámci hierarchického systému potřeb. Tyto tzv. metapotřeby zahrnují i „potřebu transcendece, překročení každodenní zkušenosti, potřebu vyššího duchovního života a transpersonální zážitky“⁴⁷

Další faktor, který má vliv na rozvoj vlastní osobnosti, je schopnost člověka se učit. Psychické vlastnosti jsou totiž také ovlivňovány naší schopností se učit. Trvalejší vlastnosti osobnosti vznikají jako důsledek opakování vzorců chování. Například na základě opakované prosby matky, aby dítě zdravilo a bylo slušné k lidem, si dítě vypěstuje zdvořilost. Další způsob učení je na základě zpevnování. Člověk se totiž snaží ve svém životě získávat odměny a vyhýbat se trestům. Další forma sociálního učení je na základě ztotožnění se se vzory. Člověk se často nechá ovlivnit lidmi, kteří mu imponují a jsou jeho vzory.⁴⁸

Sociální a kulturní faktory mající vliv na tvorbu osobnosti, mají také podstatný vliv při utváření lidské religiozity. Religiozita stojí také na teorii symbolickém interakcionalismu G. H. Meada, která pojednává o tom, že člověk dokáže používat symboly v mezilidské komunikaci. Dalším důležitým faktorem je uspořádání si hodnot ve svém životě, jako je hodnota smyslu a s ním i spojená hodnota metapotřeb. Přestože metapotřeby jsou na hierarchickém žebříčku hodnot jako schopnost sebezpřesahující nejvýše postavené, A. H. Maslow udává, že metapotřeby jsou ve srovnání se základními potřebami méně naléhavé.⁴⁹ Otázkou by pak ale zůstávalo jak je možné, že existují lidé, kteří hájí vlastní přesvědčení, i když trpí hladem a je jim vyhrožováno smrtí.

Na tvorbu osobnosti má vliv sociální prostředí, schopnost používat symbolickou řeč. Charakteristické pro osobnost je také specifická hodnotová orientace. Důležitou roli také hraje smysl života. Je možné si všimnout, že na rozvoj zralé osobnosti mají vliv faktory, které utvářejí i zralou religiozitu.

3.6 Výchové styly při zprostředkování náboženské tradice

Zprostředkovávání náboženské tradice má vliv pro náboženský vývoj jedince. Na rozvoj duchovní stránky člověka má vliv i výchovný styl vychovatele. Sundén rozlišuje tři typy

⁴⁷ Tamtéž s. 130-131

⁴⁸ Srov. Tamtéž s. 51

⁴⁹ Srov. Tamtéž s. 130

zprostředkovatelů tradice. První typ můžeme nazvat jako nejistý výchovný styl. Takový zprostředkovatel má sám nediferencovaný, popřípadě úzkostný vztah k církvi a náboženství vůbec. Náboženskou tradici předává náhodně. Dítě vede tato výchova k váhavému a skeptickému postoji vůči náboženství a někdy i k odporu vůči němu. Oproti nejistému výchovnému stylu staví Sundén jistý typ. Výchova dítěte probíhá na základě dobrého příkladu a je důsledná. Rodič nebo jiný vychovatel má sám k náboženství dobrý vztah. Pro dítě tedy existují dobré podmínky pro osvojování si tohoto modelu. Třetí typ je tzv. příliš jistý zprostředkovatel tradice. Takoví lidé jsou autoritativní a jejich autorita nesmí být zpochybňována. „Otcova nebo matčina vůle splývá s vůlí Boží.“⁵⁰ Takoví rodiče svým chováním a jednáním vlastně brání samostatnému vyzrání dítěte. Náboženský vývoj je narušen přílišně horlivým vměšováním se rodičů do duchovní pohody. Ten, kdo vyrůstá v silně náboženském prostředí a je svým způsobem přinucen k určité formě zbožnosti, s největší pravděpodobností mívá v životě problémy s religiozitou a s představami Boha.⁵¹

Nejčastěji se výchovné styly dělí na liberální, demokratický a autoritativní. Rozdělení výchovných stylů podle Sudéna v podstatě odpovídá tradičnímu rozdělení. Pro výchovu zralé osobnosti je ideální právě výchova demokratická. Dítě má mít jistá pravidla, ale zároveň má být dán dítěti jistý prostor pro vyjádření vlastních názorů.

⁵⁰ HOLM, N. G. *Úvod od psychologie náboženství*. Praha : Portál, 1998, s. 77

⁵¹ Srov. Tamtéž. s. 77-78

4 Vliv endogenních faktorů

Jednou z hlavních složek osobnosti jsou vrozené dispozice, které člověk získal jako genetickou výbavu. V průběhu celkového vývoje na vrozené dispozice působí společnost, a tak je vždy třeba na endogenní faktory nahlížet i z hlediska působení exogenních prvků.

Dítě se rodí do života s jistým programem biologicky naprogramovaným. Člověk prochází vývojovými stádii, která zahrnují biologické změny, ale i změny duševní. Stádia po sobě následují s určitou zákonitostí. Aby z malého nemluvněte vyrostl člověk s vlastní identitou, je třeba, aby byla v souladu jak vnitřní biologicky naprogramovaná stádia, tak je také třeba, aby jedinec vyrůstal a byl ovlivňován vhodným vnějším prostředím.

4.1 Psychologický a náboženský vývoj osobnosti

4.1.1 Vývojová stádia

Vývojová psychologie se dříve zabývala procesem zrání jedince až do dospělosti. Dnes už ale zahrnuje všechny změny, které jedince provázejí od počátku (prenatální období) až po smrt. Vývoj člověka v průběhu života závisí na různých faktorech. „Rozhodující význam mají nejprve (čistě biologicky) dědičné vlohy.“⁵² Výzkumy ukazují, že kognitivní zrání je podmíněno v některých případech až 75% geneticky.⁵³ Vývoj jedince je do jisté míry dán geneticky. Zastánci endogenní teorie sice vliv vnějšího prostředí také vnímají, na fakt genetického předurčení však kladou větší důraz.

Při popisu vývojových stádií je zřejmé, že se člověk vyvíjí na fyziologické, kognitivní, ale i sociální úrovni. Je tedy zřejmý vliv sociální. Vývojová psychologie si je vědoma všech těchto faktorů působících na člověka. Jak už bylo řečeno, rozhodující význam má nejprve genetická informace, která zapříčiňuje následnost vývojových stádií.

E. Erikson stanovil osm životních vývojových stádií, ve kterých odráží vývoj jednotlivých životních fází. Etapy po sobě následují v určitém zákonitém sledu. Člověk zároveň vnímá život jako smysluplný celek. Každé stádium je charakterizováno specifickým psychosociálním napětím, jež může přerůst do vývojové krize. Průběh dalších stádií je ovlivněn tím, jak byla zvládnuta předchozí fáze. Proběhne-li vývoj správně, je lidské já

⁵² HOLM N, S. *Úvod do psychologie náboženství*, s. 74

⁵³ Srov. Tamtéž s. 74

obohaceno o určitou kvalitu – ctnost. Osmi stádiím pak odpovídá osm ctností – naděje, vůle, záměr, schopnost, věrnost, láska, péče, moudrost. Za nejdůležitější stádia považuje Erikson období kojenecké, adolescentní a dospělé. V těchto stádiích se profilují vlastnosti naděje, věrnosti a péče. Erikson poukazuje na jistou podobnost těchto ctností s křesťanskými ctnostmi – víry, naděje a lásky.⁵⁴

4.1.1.1 Základní důvěra proti základní nedůvěře

Toto stádium odpovídá prvnímu roku života. Malé dítě je závislé na jedné osobě, většinou na matce. Ta mu je nejbližší a je s dítětem v úzkém tělesném kontaktu. Matka vytváří ve svých dětech pocit důvěry. Spojení citlivé péče o individuální potřeby a také osobní důvěryhodnost dává dítěti základ pro pozdější pocit identity. Celková tělesná pohoda je nezbytná pro utváření vztahu ke světu, k sobě samému i k ostatním lidem. Skrze první vztah dítě poznává svět a buduje si jeho první obraz. Zabydlet se ve světě a získat základní důvěru, je nejzávažnější úkol tohoto stádia. Získat základní důvěru ke světu ovšem není tak jednoduché. I při té nejlepší péči se pozitivní zkušenost střídá se zkušeností negativní. Matka se může na dítě zlobit nebo se od něj vzdálit. Důvěra dítěte je tak často zklamávaná. V tomto období se tedy dítě učí důvěru přijímat, ale také být odmítáno, samo odmítat a také nedůvěřovat.

V této době převládá napětí mezi důvěrou a nedůvěrou. Jde však o to, aby celková zkušenost dítěte byla pozitivní. Jde o to, aby si člověk, ve chvílích, kdy vše selhává, zachoval naději. Přímo o náboženské víře nebo religiózním smýšlení se ještě v tomto stádiu mluvit nedá. Přesto má toto stádium pro religiózní vývoj značnou důležitost „zakládá se schopnost důvěřovat, plně se spolehnout na někoho, kdo je svrchovaný a dobrý.“⁵⁵ Základní důvěra načerpaná v dětství se v životě promítá do religiózní roviny. Podle E. Eriksona je základní důvěra nejhlubší vrstvou v lidské osobnosti – a také nejhlubší vrstvou v každém náboženství. „Společným rysem všech náboženství je často dětský prostý akt poddání se jednomu živiteli či živitelům.“⁵⁶

V religiózně zaměřené a nábožensky praktikující rodině si dítě v prvním vývojovém stádiu také osvojuje citové reakce na podněty spjaté s náboženským životem. V podstatě jde o princip klasického podmiňování. „Je-li například s návštěvou chrámu (případně s vůni

⁵⁴ Srov. ERIKSON, E. H. *Dětství a společnost*, s. 224

⁵⁵ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství*, s.283.

⁵⁶ ERIKSON, *Dětství a společnost*, s. 228

kadidla) či zpěvem náboženských písní spojená radostná nálada rodičů, stávají se tyto podněty (chrám, písně), jež jsou samy o sobě neutrální, podmíněnými podněty vyvolávajícími u dítěte radostnou náladu.“⁵⁷

4.1.1.2 *Autonomie proti studu a pochybnostem*

V tomto stádiu objevuje dítě svoji autonomii a objevuje své možnosti. Zkouší, co vše si může vyzkoušet a co mu bude povoleno. Proti jeho autonomii a nově objevovaným schopnostem se v tomto období vynořují také pocity zahanbení a pochybnosti o sobě samém. „K pocitu zahanbení je dost příležitostí: dítě denně zakouší, jak je malé, bezmocné, jak je pro dospělého průhledné, jak snadno jeho svévole končí krachem.“⁵⁸ Autonomie dítěte a pochybnosti o sobě samém stojí k sobě v protikladu. Převážení jedné či druhé tendence ohrožuje stabilitu jedince. Překonání tohoto stádia souvisí s přijetím řádu. Dítě se skrze dodržování řádu naučí chápat, že daná pravidla jej chrání před škodlivými následky chování.

Výchova má být v tomto stádiu pevná a ujišťující. Přílišná volnost ve výchově může vést k anarchii v životě dítěte a k panovačnosti. Malý jedinec si v tomto období uvědomuje sám sebe a setkává se s pocity studu a pochybnostmi o sobě samém.

4.1.1.3 *Iniciativa proti vině*

Třetí stádium klade Erikson do předškolního období dítěte. Tato doba je charakteristická svojí potřebou pohybu, podnikavostí, průbojností a energičností. Kromě vnějších omezení ze strany dospělých se již u předškolního dítěte objevuje varovný vnitřní hlas svědomí, které člověka nutí vzdát se toho, co společnost považuje za špatné. Napětí mezi iniciativou a prožívanou vinou se může vyhrotit v krizi. Není-li u člověka vytvořeno svědomí, je schopný činit špatné věci, aniž by zato měl pocit zodpovědnosti a viny. Na druhou stranu může se u člověka vyvinout svědomí až příliš a rozvine se u člověka přílišná morální odpovědnost: “člověk s přecitlivělým svědomím se bojí autorit, protože do nich promítá svého vnitřního tyрана.“⁵⁹ Je tedy dost pravděpodobné, že v tomto stádiu se rodí i negativní

⁵⁷ ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství*, s. 284

⁵⁸ Tamtéž s. 284

⁵⁹ Tamtéž s. 234

nahlížení na osobu Boha. Plno lidí vnímá postavu Boha jako přílišnou autoritu. Před Bohem mají strach, bázeň, nenávist či pocity viny.

4.1.1.4 *Snaživost proti pocitu méněcennosti*

Období snaživosti odpovídá mladšímu školnímu věku. Dítě se ocitá v relativním vývojovém klidu. Má v této době těžký úkol. Proniknout do širšího sociálního prostředí. Ústředním cílem tohoto období je vytvořit pocit sebedůvěry v sebe a pocitu uplatnění ve velkém světě. Dítě v této době vykonává činnosti podle přesných pravidel. Vývojové napětí vidí Erikson mezi snaživostí a pocitu méněcennosti. Na nezdar dítě v tomto období reaguje zvýšeným úsilím. V dospělosti extrémní snaživost může vést k enormní soutěživosti. Nezdar vyvolávající pocit méněcennosti může však zapříčinit posunutí člověka na okraj společnosti.

Dítě v tomto věku přijímá předkládanou nauku. Náboženský život dítěte bývá prostý a šťastný. Bývá základem pozitivního vývoje ve společnosti a charakteru jako takového. Příběhy, které jsou mu vykládány, přejímá doslovně. Skrze kognitivní schopnosti dítěte se tak utváří konflikt mezi mytologickým obrazem světa a vědeckými poznatky. Nábožensky podávaný svět tedy neodpovídá vědeckým podkladům a reálnému světu. Již v tomto období působí na dítě skupinový tlak, často umocněný autoritou. Pod silným skupinovým tlakem dítě snadno změní své myšlení. Dítě se často proto naučí izolovat od sebe vědecký svět a svět náboženský. Velmi snadno se tak vyhne otázkám, o nichž ví, že nejsou vítány.

4.1.1.5 *Identita proti konfúzi rolí*

Stádiu identity odpovídá období pubescence a adolescence. Puberta se navenek vyznačuje tělesnými změnami, ale zároveň i psychosexuálním rozvojem. Důležitý životní zlom přichází už s jedenáctým rokem, kdy se objevuje schopnost abstraktně logického myšlení. Pubescent objevuje svůj vnitřní svět, zabývá se vlastními city, které jej fascinují a zároveň matou. Tak je tomu i ve sféře náboženské. Objevuje se nové bohatství prožitků, ale také nová vlna pochybností a odporu.

V této životní etapě se tedy utváří identita jedince. Mladý člověk si v souvislosti s formováním vlastní osobnosti tvoří jasno i v životně důležitých otázkách. „Dospívání je věkem ideologie. Hledání smyslu života a orientace ve světě se v tomto období vyznačuje

potřebou takového obrazu světa, který by umožňoval vytyčit jasný směr.⁶⁰ Mladý člověk hledá. Snadno si utváří názor, snadno posoudí, snadno se nadchne a odsuzuje. Této dynamiky, která je tak specifická pro utváření vlastní identity, si jsou vědomy církve, sekty a jiné náboženské skupiny. Právě proto, že mládí má obohacenou schopnost citlivého vnímání a toužebného očekávání pochopení smyslu světa, je jejich vnímání nastaveno pro přijetí religiózních skutečností. V tomto období dochází tedy k životním obrácením a konverzím.

4.1.1.6 *Intimita proti izolaci*

Stádiem intimity se mívá stádium dospělosti mezi dvacátým a třicátým rokem. Intimitou mívá Erikson blízkost zejména milostnou. Jde o schopnost navázat milostný vztah a přebývat v něm. V této době je člověk nastaven pro vrcholnou sexuální blízkost. Intimita zahrnuje sebeotevření se, důvěru, respekt, věrnost. Vytváření identity klade nárok na pevnou, solidní identitu obou partnerů. Aby člověk vstoupil do vztahu, musí si být jist sám sebou. Zkušenost lidské intimity může prohlubovat i intenzivnější vztah k transcendentnu. „Nová vývojově vyšší otevřenost pro vztah k blízkému člověku, jež charakterizuje stádium intimity, odpovídá i nová zkušenost transcendentního Ty.“⁶¹ Intimitu k transcendentnímu Ty mohou zakoušet i lidé, kteří se rozhodli zdánlivě žít v izolaci. Jsou to lidé, kteří svůj život zasvětili duchovní sféře a jejich vztah k transcendentnu a jejich spirituální život bývají intenzivnější. Neschopnost navázat jakýkoliv způsob intimního vztahu vede k samotě.

4.1.1.7 *Generativita proti stagnaci*

Toto období je charakteristické přirozenou touhou pečovat o to, co je pro člověka hodnotné. Generativita je spojena s utvářením životních hodnot. Nadměrný zájem věnuje dospělý člověk práci, budování domova, kariéry. Hlavní náplní tohoto vývojového období je výchova, starost a péče o děti. Člověk není pouze tvorem učícím se, ale i vyučujícím, předávajícím své poznatky. Často se zdůrazňuje závislost dětí na dospělých. Potřeba dospělých mít své děti a předávat jim své zkušenosti je v životě jedna z nejdůležitějších potřeb. Religiozita se v období generativity vyvíjí v láskyplné rodičovské péči. Model jisté

⁶⁰ Tamtéž s. 291

⁶¹ Tamtéž s. 296

závislosti dětí na dospělých a dospělých na dětech odpovídá modelu křesťanského láskyplného Boha – otce.

4.1.1.8 *Stádium integrity proti zoufalství*

Smysl života a řád, který se ve světě prosazuje, nabývá v tomto stádiu na významu. Starý člověk žije vzpomínkami. To není ovšem jen proto, že je jeho současnost ochuzena. Hlavním úkolem tohoto období je pochopit svůj životní příběh. Často dochází v tomto období k pochopení lidí, věcí, kterým nerozuměl. Zamýšlí se nad lidstvem jako celkem.

Nepodaří-li se jedinci smířit se se svým životem a najít v něm smysl místo integrity, nastupuje zoufalství, které je umocněno blížící se smrtí. „Nedostatek či ztráta akumulované integrity se projevuje strachem ze smrti.“⁶² Zvláště staří a opuštění lidé musí se zoufalstvím bojovat. Člověk cítí, že je času příliš málo k pokusu začít nový život vedoucí k pevné integritě. Podle Eriksona se však teprve ze zápasu s beznadějí a zoufalstvím rodí skutečná zralá integrita. Pravděpodobně proto, že se život chýlí ke konci, člověk se stává skutečně hledajícím a pro mnohé lidi je religiozita tohoto období spíše meditativní. Člověk se odpoutává od starostí a radostí běžného života a hledá pokoj.⁶³

4.1.2 **Teorie morálního vývoje**

Správný vývoj morálního myšlení má také vliv na utváření religiozity. Příslušnost k určité náboženské skupině zase může ovlivnit utváření morálního smýšlení.

Za zakladatele teorie morálního vývoje lze považovat J. Piageta a L. Kohlberga. Nelze však opomíjet jednu z nejrannějších teorií morálního vývoje, kterou je psychoanalytická teorie Sigmunda Freuda.

4.1.2.1 *Psychoanalytická teorie morálního vývoje*

Freudova teorie osobnosti a morálního vývoje je jedna z nejrannějších a velice známých teorií. Podle Freuda byly v lidské prehistorii rodinné vztahy charakterizované soupeřením mezi otci a syny v boji o moc. Vzpomínky na toto chování jsou v lidském rodě zakódovány.

⁶² ERIKSON, E. H. *Dětství a společnost*, s. 244

⁶³ Srov. ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství*, s. 297

Důležitým obdobím, které má tedy vliv na utváření způsobu pozdějšího morálního jednání ve vývoji, je dětství. V dítěti vznikají ambivalentní pocity – nenávisti k rodiči stejného pohlaví a incestní touhy k rodiči pohlaví opačného. Tyto touhy, které se u dítěte objevují, nazývá S. Freud u chlapců „Oidipův komplex“, u děvčat „Elektrín komplex“. Mimo těchto pocitů se u dětí dostavuje potřeba identifikace s rodičem, před kterými mají respekt a strach zároveň.

Zvnitřněné příkazy svých rodičů se v dítěti ukotvují jako superego. To pak dítěti slouží jako morální kodex a v případě jeho porušení pociťuje vinu.

Fredova teorie morálního vývoje se může jevit zjednodušující. Podle Hogana a Emlera⁶⁴ Fredova teorie nabízí plno impulsů, které jsou nedoceny. Patří mezi ně již zmiňované konflikty mezi otci, syny, matkami a dcerami, které jsou i podle nich v jistém smyslu nevyhnutelné. Tyto konflikty mají základ v našem nevědomí. Lidé, kteří nemají dostatečně rozvinuté superego z důvodů absence otce jsou z pravidla odmítaví k autoritám. Zmíněný odpor k autoritě může vést k odporu a konfliktům ke společnosti jako takové.

Ti, co mají superego nadměrně rozvinuto, budou plni ochoty a respektu plnit požadavky autorit. U určité skupiny může dojít k intenzivním pocitům viny, které mohou vyústit v psychické onemocnění. Hogan a Emler uvádějí závěry některých svých výzkumných šetření z oblasti pocitu viny. Větší pocit viny byl zjištěn u dětí, které měly vztahy s rodiči docela intenzivní. Tyto děti byly trestány spíše psychicky než fyzicky. Výchova rodičů těchto dětí byla zásadová.

4.1.2.2 Kognitivní teorie morálního vývoje

Myšlenka vrozené čistoty dítěte, a tedy kladení důrazu na endogenní vlivy, byla zastávána J. J. Rousseauem. „Všechno jest dobré, jak to vyšlo z rukou Původce světa, vše se kazí pod rukama lidskýma.“⁶⁵ Mezi zastánce důležitosti vrozených vývojových dispozic je řazen psycholog Jeana Piaget, který je znám svou teorií kognitivního vývoje. Významná je ale i jeho koncepce morálního vývoje. Jeho dílo je základem pro obecně přijímanou teorii morálního vývoje. „Piaget vychází z odpozorované skutečnosti, že právě tak, jak se děti odlišují od dospělých v kognitivních a osobnostním vývoji, liší se i v úrovni morálního

⁶⁴ Srov. VACEK, P. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*. 2002, s. 11

⁶⁵ Tamtéž s. 12

usuzování.“⁶⁶ Spolu s L. Kohlbergem jsou považováni za zakladatele relativně mladého oboru psychologie morálky.

Piaget rozlišuje dvě vývojová stádia u dítěte, stádium heteronomie a stádium autonomie. Podstata morálky spočívá v respektu, který máme před autoritou. Jednostranný respekt vede k heteronomní morálce, zatímco vzájemný respekt rozvíjí autonomní morálku. Heteronomní období je typické tzv. morálním realismem. Pravidla a příkazy dospělých jsou vnímána jako správná, protože plynou z autority. Jednání, které je v souladu s touto autoritou je dobré. A tedy jednání, které není konformní s pravidly, je špatné. Další znakem heteronomního období je „kognitivní egocentrismus“.⁶⁷ Dítě není schopné asimilovat prostředí do svých myšlenkových procesů, nerozeznává fakta od snových příhod, pravdivou informaci od falešné. Z toho plyne, že dítě, které doposud sebe zcela nezná, nalézá svoji identitu v podřízení se pravidlům dospělých.

Autonomní morálka je charakterizovaná ústupem jednostranné úcty k rodičovské autoritě ve prospěch vzájemného respektu. Pravidla nejsou v tomto období chápána jako z vnějšku neměnný přikázaný zákon, ale jako výsledek svobodného rozhodnutí.⁶⁸

Piaget zkoumal morálku dětí pomocí krátkých příběhů. Většinou se jednalo o dvojici příběhů. Hrdinové těchto příběhů se dopustili nějakého přestupku. Většinou v jednom z příběhů jednalo dítě na základě dobré vůle někomu pomoci nebo udělat někomu radost, avšak se dopustilo větších škod než dětský hrdina z druhého příběhu, který udělal menší škodu, ale bez jakéhokoliv pozitivního morálního odůvodnění. Pro lepší představu a pochopení uvádím dvojici Piagetových příběhů:

„Příběh a/ Bylo jedno malé děvče, které se jmenovala Marie. Chtělo maminku příjemně překvapit a vystříhnout pro ni kus látky. Marie ale nevěděla, jak správně používat nůžky, a tak si udělala velkou díru na svých šatech.

Příběh b/ Malá dívka jménem Margareta jednoho dne šla a vzala své mamince nůžky, když ta nebyla doma. S nůžkami si chvíli hrála. Pak, protože nevěděla jak s nimi správně zacházet, udělala si malou díрку na svých šatech.“⁶⁹

⁶⁶ Tamtéž s. 13

⁶⁷ Tamtéž s. 16

⁶⁸ Srov. HEIDBRINK, H. *Psychologie morálního vývoje*. Praha : Portál, 1997, s. 59

⁶⁹ VACEK, P. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*. 2002, s. 18

Většina dětí do osmi let, tedy v období heteronomní morálky, posuzují vinu dětí na základě rozsahu materiálních škod. Marie z prvního příběhu si udělala díru na svém oblečení větší, tak je i její provinění horší.

Ve věku jedenácti a dvanácti let v souvislosti s rozvojem abstraktního myšlení nabývají u dítěte důležitosti pravidla a rozvíjí se autonomní morálka. Uvědomuje si různorodost možných morálních hledisek, pestrost pravidel a možnost jejich korekce. Špatné už není jen to, co je zakázáno autoritou, ale jisté porušení formy spolupráce a společenských pravidel.

Malé děti jsou často za své „špatné“ chování trestané různým způsobem. Vědí, že když udělají něco zlého, přijde trest. Charakteristiku heteronomní či autonomní fáze morálky zaznamenává podle Piageta i vývoj vztahu k trestu. Děti v heteronomní fázi věří v imanentní spravedlnost, tedy v zákonitě trestání, které následuje po porušení pravidel. „Trest je tedy očekávaným následkem špatného jednání.“⁷⁰ Dítě však nedokáže oddělit zákony přírodní od zákonů, které si lidé sami určují. Tak i náhodné negativní následky jsou spojovány s imanentní spravedlností, která je často podporovaná vlastními rodiči (to koleno sis rozbil, protože jsi natloukl sestře). Teprve okolo osmého roku dítě začne vnímat souvislosti a záměry lidského jednání. Morálně špatné je tedy to, co autorita zakazuje či trestá. V autonomním stádiu je trest vnímán jako prostředek nápravy a spravedlnosti

Heteronomní morálka dítěte je postavena na poslušnosti autority. Pravidla, podle kterých je třeba žít, jsou pevně dána a ty je třeba také dodržovat, a to bez výjimky. Za nesprávné jednání a neuposlechnutí autority je dítě potrestáno. Víra v imanentní spravedlnost je silná. Bohužel přesvědčení o imanentní spravedlnosti často zůstává do dospělého věku. Mnozí dospělí si přebírají vlastní osudové rány (smrt, přírodní pohroma, ztráta prestižního místa) jako trest za jejich způsob života. Autonomní morálka je postavena na vlastním zralém úsudku, na znalosti světa. Pravidla jsou chápána jako normy, které si lidé sami vytváří a jsou výsledkem zralé dohody.

Piagetovo učení o morálním vývoji dítěte je rozděleno do dvou období. Přejít z heteronomního stádia do autonomního je stanoven do období kolem dvanáctého roku. Empirické pokusy, které Piaget prováděl, jistě vypovídají o utváření dětského morálního světa v období mladšího školního věku, orientovaného jen na poslušnost autoritě. Piagetovo dílo zabývající se morální psychologií bylo inspirací pro L. Kohlberga, který rozpracovává morální vývoj celého vývojového období člověka.

⁷⁰ Tamtéž s. 23

4.1.2.3 Kohlbergovo pojetí morálky

Kohlberg rozdělil morální vývoj člověka do třech úrovní vždy po dvou stádiích, tedy dohromady do šesti stádií. Jeho propracování morálního vývoje je tedy podrobnější než Piagetovo. Morální vývoj probíhá postupně krok za krokem s celkovým vývojem osobnosti. Vždy je však třeba brát v úvahu jednotlivé individuální odlišnosti člověka. Mimo jiné záleží například na logickém myšlení jedince a na rozvoji sociální stránky individua, proto ne každý člověk může dosáhnout nejvyššího šestého stupně morálního usuzování. Kohlberg rozděluje morální vývoj do třech úrovní a šesti stupňů morálního vývoje.⁷¹

Prekonvenční úroveň zahrnuje úroveň většiny dětí do devíti let a některých adolescentů. Dítě v této úrovni nechápe pravidla společnosti.

První stádium je charakteristické heteronomní morálkou, kdy jde především o poslušnost autoritě a vyhýbání se trestům. Především jde o vyhledávání potěšení. Děti jsou poslušné, protože se to očekává, chtějí se vyhnout trestu, podřídit se síle autorit. Dítě ještě nerozumí společenským pravidlům.

Druhé stádium je stádium, ve kterém dítě usiluje o to být odměňováno. Dítě sleduje svůj vlastní zájem a také si to uvědomuje. U dítěte se projevuje senzibilita pro spravedlnost.

Konvenční úroveň zahrnuje období adolescence a dospělosti. V tomto období je dospělý člověk konformní se společností a podporuje její normy. Morální stádium tohoto období je známo snahou dodržovat zákony a naplňovat očekávání rodiny a přátel.

Třetí stádium zahrnuje orientaci na vzájemné vztahy. Člověk potřebuje být dobrým v očích druhých, ale i sám před sebou. Jedinec vnímá zájmy druhých. Orientuje se na normy, na rodinu, na přátele a kolegy.

Čtvrté stádium je charakterizováno respektem k autoritě, podporou fungujícího řádu společnosti jako celku. Zákon je respektován pro zákon samotný. Přednost má norma před hlasem svědomí. Ustrne-li člověk v tomto stádiu, může nastat za určitých okolností problém. Například v diktátorských společnostech existují zákony kodifikující rasovou, národnostní či náboženskou nesnášenlivost

⁷¹ Srov. VACEK, P. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*. 2002, s. 36-39
Srov. HEIDBRINK, H. *Psychologie morálního vývoje*. Praha : Portál, 1997, s. 74-85

Postkonvenční úroveň nastává v případě, že jedinec chápe a akceptuje společenské normy. Jeho chápání norem je postaveno na přijetí obecných platných principů. Vyzrálý člověk i v tomto období vnímá možnost rozporu společenských pravidel vytvořených společností a obecně platných principů. Člověk, který dospěje do tohoto stádia, dává přednost principům před konvencí. Toto období je známé zřetelnou snahou definovat morální hodnoty a principy podle vlastního cítění.

Páté stádium je prostorem pro uvědomování si šířky spektra hodnot. Existují relativní normy dohodnuté danou společenskou dohodou a hodnoty, které jsou člověkovy dány ze statutu člověka a jeho nezadatelných práv. Člověk chápe, že pro zachování obecného blaha je třeba zachovávat i lidské zákony a obecně platné principy.

Šesté stádium je stádium jisté vyzrálости. Člověk, který se dostane do tohoto období, se řídí podle vlastních morálních principů. Pokud normy daného společenství jsou v rozporu s těmito principy, jedná člověk šestého stádia v souladu s vlastními morálními principy. Člověk v šestém stádiu je racionálně a emocionálně tak na výši, že je schopen vnímat nejvyšší hodnoty univerzálních morálních principů.

Kohlberg své stadiální teorie ověřoval i prakticky. Vycházel z longitudinálních výzkumů ve Spojených státech. Galbraith a Jones charakterizují jeho stádia morálního vývoje jako univerzální. Ač byli zkoumaní lidé z rozličných kultur, sociálních či náboženských podmínek, procházeli stadii morálního vývoje ve stejném sledu. Dosažení vyššího stádia vždy předchází dosažení nejbližšího nižšího stádia. Usuzování na vyšším stupni se může jevit logičtější a rozumnější a proto je v rozumové lidské přirozenosti snaha o dosažení vyššího morálního usuzování. Vývoj jedince se však může zastavit na úrovni jakéhokoliv stádia. Podle Gabriela a Jonese do postkonvenční úrovně dospěje méně než 20% dospělé populace. Kohlbergova teorie má mnoho zastánců, ale na druhé straně někteří jeho teorii zpochybňují. Nepravděpodobná jim připadá univerzální platnost a odlišnost morálního vývoje v různých kulturách. Jiní kritici jsou proti tvrzení nutné následnosti stadií. Další považují pátý a šestý stupeň za totožný. Na základě těchto připomínek se rozhodl Kohlberg v nejnovějších verzích šesté stádium již neuvádět. Přesto Kohlberg mluví v souvislosti s náboženskou morálkou ještě o tzv. sedmém stádiu. Osobnost v tomto stádiu se řídí tzv. kosmickými principy a perspektivami a sebe vnímá jakou součást vesmírné jednoty, tedy jednoty „vyššího řádu“⁷²

⁷² VACEK, P. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*, s. 38

4.1.2.4 Náboženství a morálka

V tradiční společnosti je morálka a náboženství něčím neoddělitelným. Jedno vyplývá z druhého. Morálka má své ospravedlnění v náboženství, je dána Bohem, proto jsou mravní normy nadpřirozeného původu neměnné. Jak uvádí Rudolf Otto ve své knize *Posvátno*: „neexistuje vyšší, rozvinutá religiozita, ve které by zároveň neplatily požadavky a povinnosti mravní.“⁷³

Bull, který se také zabývá teorií morálního vývoje, tvrdí, že křesťan a ateistický humanista se na většině preferovaných morálních pravidel a požadavků shodnou. Odlišují se svým odůvodněním a vznikem těchto norem.

Podle Bulla je tradiční náboženská morálka heteronomní, respektive prekonvenční. Bůh je často respektován jako trestající autorita. Výchovně je jistě dobře využita vševědoucí boží autorita, která se nedá oklamat. „Zdá se tedy, že náboženská heteronomie je hlubší, neboť oproti světské autoritě je autorita boží mocnější a neomylnější.“⁷⁴

V konvenční úrovni dochází k výrazné skupinové identifikaci. Dítě se identifikuje s církví jako se sociální skupinou. Důležité je, aby se však neseznamovalo jenom s církví jako s neosobní institucí plnou norem a příkazů. Důležité je seznamování se s jednotlivými osobnostmi dobrých věřících.

Tzv. čtvrté konvenční stádium je orientováno na uvědomělý respekt k autoritě, pevně daným pravidlům a sociálnímu řádu. Pro „poslušné a dobré“ křesťany je toto stádium morálního vývoje v podstatě konečným stádiem. Vševědoucí zákon boží je respektován.

Relativizace norem, která následuje po konvenčním stádiu, může do jisté míry vést ke ztrátě identifikace s náboženskou skupinou až k jistému osamocení. Hledání té správně cesty podle vlastního svědomí se může v náboženské skupině jevit jako nabourávání náboženských norem.

⁷³ OTTO, R. *Posvátno*. Praha : Vyšehrad, 1998, s. 61

⁷⁴ VACEK, P. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*, s.53

4.1.3 Vliv rodičů na utváření náboženského obrazu

4.1.3.1 Vliv otce podle S. Freuda na utváření náboženství

Psychoanalýza Sigmunda Freuda se vyznačuje extrémním determinismem, klade důraz na genetické stránky člověka a centrální význam jeho teorie zaujímá pojem nevědomí. Velký důraz je v jeho psychoanalýze kladen na dětské období. V raných dětských zážitcích se totiž utvářejí lidské neurózy. Právě ve falickém období mezi čtvrtým až pátým rokem se u chlapců objevuje Oidipův (u děvčat Elektřin) komplex.⁷⁵ Freud na tomto pojmu založil nejen totemické náboženství, ale vlastně i ostatní náboženství.⁷⁶

Děti v této fázi zažívají rivalitu vůči rodiči stejného pohlaví. V dítěti se rodí ambivalentní citový vztah. Na jedné straně se dítě s rodičem stejného pohlaví identifikuje a má k němu úctu i respekt, na druhé straně na něj žárlí.

Ambivalentní vztah syna k otci dal podle Freuda tedy impuls ke vzniku totemistického náboženství, které popisuje ve své knize *Totem a tabu*. Na totemismu popisuje základní fenomén náboženství. Freud předpokládá, že první lidé žili v malých skupinách, ve kterých vládl nejstarší a nejsilnější samec. Vůdce tlupy si kladl právo na ženy a ostatní nápadníky mohl odhánět nebo zabíjet, včetně vlastních synů. „Utlačovaní mladíci se spojili a otce zabili a snědli. Tím, že ho pozřeli se s ním ztotožnili, a každý z nich si přivlastnil kus jeho síly.“⁷⁷

Po této události zase pocítili synové výčitky svědomí a projevila se ambivalentnost jejich vztahu k otci. Stále ale šlo také o milovaného otce. Úleva od pocitů viny byla nalezena ve vztyčení totemu a v přijetí zákazu zabíjet totemické zvíře. Totemické zvíře při hostině představuje otce a zároveň i povýšeného otce na boha. Totemistická hostina snad první slavnost lidstva, by tedy byla opakováním a pamětní oslavou tohoto pozoruhodného zločinu, který byl impulsem pro začátek sociálního zřízení, mravních omezení a náboženství.⁷⁸

Z vědomí synovské viny se nezrodilo jenom totemistické náboženství. Podle Freuda i všechna ostatní náboženství se ukazují být podobnými pokusy řešení stejného problému. Podle svých psychoanalytických výzkumů jedinců, dochází Freud k závěru: „že si každý tvoří boha podle vlastního otce, že jeho osobní poměr závisí na vztahu k jeho tělesnému otci, dle

⁷⁵ Srov. HOLM, N. G. *Úvod od psychologie náboženství*, s. 110

⁷⁶ Srov. SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*. Praha : Aula a Křesťanská akademie v Římě, 1994, s. 63

⁷⁷ FREUD, S. *Totem a tabu*. Praha : Psychoanalytické nakladatelství. 1997, s. 126

⁷⁸ Srov. FREUD, S. *Totem a tabu*, s 131

něho se mění a kolísá – bůh je v podstatě jen povýšený otec.“⁷⁹ Otcovský podíl je tedy na ideji boha velice závažný.

Prvotní zločin – zabití otce, vysvětluje i vznik křesťanského náboženství. Dědičný hřích byl jasným prohřeškem proti bohu otci. Kristus svou obětí a smrtí odhalil, že prvotní hřích lidstva byl také vražda. Podle zákona odplaty lze vraždu odčinit pouze obětováním jiného života. Křesťanská eucharistická modlitba tedy není ničím jiným než připomenutím si prvního zločinu.⁸⁰

Freud se otázkou náboženství a psychoanalýzy zabýval v jedné ze svých vrcholných prací, v knize *Budoucnost jedné iluze*. Kořeny náboženství jsou podle něj stále v otcovském komplexu a v potřebě ochrany, která je pocíťována jako nedostatečná.⁸¹

Pro Freuda vychází náboženství z bezmocnosti lidí tváří v tvář přírodním silám kolem nich a pudovým silám v jejich nitru. Náboženství vzniká v raném stádiu lidského vývoje, kdy se člověk nemůže s vnějšími ani vnitřními silami vyrovnat rozumem a musí je potlačovat nebo je ovládat prostřednictvím jiných afektivních sil. To co člověk nezvládá rozumem, musí vysvětlit jinak.

Na základě svých zkušeností z dětství si člověk tvoří „iluzi“. V dětství bojuje každý s neovladatelnými a nepochopitelnými vnějšími i vnitřními silami. Dospělý člověk si na tuto zkušenost vzpomíná a navrácí se ve svých vzpomínkách i do doby, kdy se cítil být chráněn otcem. Jemu dítě přisuzovalo nejvyšší moudrost a moc. Jeho lásku i ochranu dítě získávalo tím, že poslouchalo jeho příkazy a nepřestupoval jeho zákazy.

Náboženství je tedy podle Freuda opakování dětské zkušenosti. Člověk se vyrovnává s hrozivými silami stejně jako v dětství. Víra v Boha je iluzorním naplněním touhy po otci, který dokáže vyřešit problémy, na které sami nestačíme. Tato touha je iracionální a infantilní a je zapomenutá, proto si také nejsme vědomi psychologického základu, který spočívá v Boha. Freud však mluví o náboženství jako o nutkavých neurózách, s nimiž se setkáváme v dětství. Náboženství pak považuje za kolektivní neurózu.⁸²

Freud tedy, v díle *Totem a tabu* i v díle *Budoucnost jedné iluze*, klade zrod náboženství do souvislosti s oidipovským komplexem. Ambivalentní vztah k otci, strach z otce či touha být pod jeho ochrannou rukou jsou touhy, které přetrvávají v každém z nás, a které nás

⁷⁹ Tamtéž s. 129

⁸⁰ Srov. Tamtéž s.134

⁸¹ Srov. SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 71-72

⁸² Srov. ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství*, s. 120

přivádějí k myšlence boha. Přestože Freudova teorie o podstatě a vzniku náboženství je nepravděpodobná, byla skutečně na základě i jiných psychoanalytiků potvrzena souvislost obrazu Boha s obrazem otce.

4.1.3.2 *Důležitost role matky i otce při utváření religiozity*

O co víc zdůrazňoval Freud důležitost oidipovského komplexu a ambivalentního vztahu k němu, poukazují zase jiní autoři na důležitost role matky a její schopnost poskytnout dítěti pocit blaha, jistoty a vlastní hodnoty. E. Erikson v souladu s jinými autory jako M. Klein, R. A. Spitz, M. Makler, J. Sander, že tzv. orální fáze je dobou zkušenosti přátelskosti. Dítě se v první fázi života učí překonávat základní nejistotu – pocity nejistoty, opuštěnosti. Matka dítěti však zprostředkovává pocit základní jistoty a dítě pocituje skrze mateřskou péči hodnotu bytí a hodnotu sama sebe. Matka tedy umožňuje dítěti základní důvěru a otec zase zprostředkovává vztah ke světu a k lidem a provází dítě při vývoji fázemi k realistickému životními optimismu a pocitu uvědomování si sebe.⁸³

Dílo E. Eriksona nazvané *Maritn Luther*, krásně líčí vliv rodičů na rozvoj lidské religiozity. Erikson popisuje vztah Luthera se svým otcem, který měl vliv na jeho religiózní vývoj. Toto dílo je odrazem Fredova tvrzení o ambivalentním vztahu syna k otci. Erikson však v tomto díle přesahuje Freudův jedinečný vliv otce na syna a nezapomíná zdůraznit důležitost matky v počátcích života dítěte a tedy i v religiózním vývoji. Následující text je tedy souhrnem ze zmiňované knihy.⁸⁴

Otec Luthera byl tvrdý muž, který svého chlapce tělesně trestal. Někteří životopisci prohlašují, že Lutherův otec do Martina vtlukl onen hluboký strach z autorit, ony přetrvávající rysy tvrdohlavosti a rebelujícího reptání, které způsobily, že Luther byl jako dítě nemocný a úzkostný. Sám Luther vypovídá o svém otci takto: „Můj otec mě jednou tak ztloukl, že jsem k němu cítil takový odpor, že jsem utekl pryč a dokud jsem mu nezpůsobil trápení, tak jsem se nevrátil.“⁸⁵

Erikson uvádí, že původ Martinových představ o trestajícím Bohu je zakořeněn právě ve vztahu k otci. Martin Luther vypovídal o Kristu skutečně se strachem. „Od dětství si pamatuji, že jsem se při vyslovování slova Kristus začal třást strachy, protože jsem byl naučen vnímat

⁸³ Srov. GROM, M. *Religionspsychologie*, s. 96 – 98

⁸⁴ Srov. ERIKSON, E. H. *Mladý muž Luther*. Praha : Agro, 2002, s.49

⁸⁵ ERIKSON, E. H. *Mladý muž Luther*, s. 50

Krista jen jako přísného a neoblomného, hrůzu budícího soudce.“⁸⁶ Lutherovo dětství nebylo tedy příliš šťastné. Obraz chudého a velmi nešťastného dětství je tak založen na vlastní Lutehrově zprávě.

Trpěl krutostí svého otce tak, že se nutkavě zabýval Bohem jako postavou mstitele, ďáblem, jako viditelným démonem. Erikson zdůrazňuje, že otcova krutost byla rodnou půdou pro vznik Oidíпова komplexu. V jeho životě je skutečně provázen ambivalentními pocity ke svému otci. Obdiv a strach zároveň, pocit viny na úkor možnosti rozvoje dětské fantazie, moralistická morálka jsou důvody pro předčasný vývoj svědomí, ale i rebelii.

Lutherův otec doufal, že bude jeho syn právníkem a také chtěl, aby se oženil. Život Luthera je však, právě v době, kdy má rozhodovat o svém povolání, ovlivněn důležitou, v podstatě osudovou událostí v jeho životě. Mladý Luther je zasažen bleskem. V té chvíli, jak Luther popisuje, pocítuje bolest a učiní před Bohem závazek stát se mnichem. Erikson právě na této události popisuje ambivalentnost jeho pocitů k otci. Ve chvíli, kdy mu bylo nejhůř, modlí se ke sv. Anně, která byla otcovou patronkou, zároveň však činí rozhodnutí, které bylo nasměrováno proti otci. Rozhodne se vstoupit do kláštera. Jde o zřetelnou vzpouru proti otci.

V klášteře Lutherův negativní vztah k Bohu otci vystupuje na povrch. Prožívá zde nepopiratelné stavy duševního vypětí, které provázely Luthera od dětství. Projevovaly se náhlým pláčem, pocením a mdlobou. V třiceti pěti letech měl na svátek Božího těla hrůzný výjev, při kterém málem omdlel. Martin se domníval, že to byl Kristus, který ho polekal. Lutherovy pochyby byly projektovány na Otce na nebesích s takovou prudkostí, že si toho klášterní učitelé nemohli nepovšimnout. V klášteře se naštěstí Luther dostal do dobrých rukou nadřízeného Dr. Staupitze, který byl nejpříkladnější otcovskou figurou, kterou Luther kdy potkal. Byl to muž jenž, rozpoznal ve svém podřízeném pravého homo religiosus, a který se choval k Martinovi s pravou terapeutickou moudrostí a na Martina měl značný vliv. Vysvětluje Lutherovi, že Bůh - Kristus není tím, kdo by jej chtěl děsit, neboť Kristus utěšuje. „Bůh nikdy není tím, kdo nenávidí, ty ho nenávidíš.“⁸⁷

Zdá se, že Luther byl v době svého mládí rozpolceným mužem, stísněn řadou konfliktů, jejichž jednotlivé položky můžeme analyzovat a k jejichž vyřešení nakonec dospívá spirituální cestou, a to díky dobře načasované terapeutické schopnosti nadřízených augustiniánského řádu, který mladému Martinovi poskytl korektivní emoční zkušenost.

⁸⁶ Tamtéž s. 55

⁸⁷ Tamtéž s. 28

Erikson zdůrazňuje důležitost i prvního období po narození, kdy dítě skrze mateřskou péči získává důvěrný pocit ke světu, který nazývá bazální – základní důvěrou. Jde o zkušenost, na které závisí i všechny ostatní jistoty. V tomto prvním životním vztahu se člověk učí něčemu, nač zdraví jedinci většinou spoléhají jako na samozřejmost.

Jak uvádí Erikson, Luther nakonec také dospívá. Nachází otcovsky trpělivý postoj nadřízeného Dr. Stauspitze a tak znovu v sobě probouzí základní prožitky bazální důvěry z dětství, Luther znovu poznává boží tvář v utrpení Kristově a přijímá nového spravedlivého Boha života. Vyléčena je jeho vlastní zloba proti Bohu. Bůh už se nepodobá pozemskému otci, ale je slitovný a spravedlivý.

Lutherův vývoj teologického zrání je možné srovnat s určitými etapami průběhu psychického zrání, jimiž musí projít každý muž: Jde o zvnitřnění vztahu otec – syn a postupnou krystalizaci svědomí, o vytvoření spolehlivé pracovní a mužské identity a průběžnou obnovu základní důvěry v život.

5 Fenomén lidské religiozity

5.1 Lidská schopnost zakoušet transcendentno

Skutečnost existence lidské religiozity je zajímavý fenomén. Je předmětem věd jako jsou teologie, religionistika, psychologie, sociologie. Snaha dokázat existenci Boží nebyla v dějinách ojedinělá. Lidstvo skutečně oplývá touhou lépe pochopit tento zázračný svět. Ona schopnost religiózního prožívání je jednou z cest jak se přiblížit nevyzpytatelnému světu a jeho podstatě. Ovšem byli i lidé, kteří se během dějin snažili vymazat pojem Boha z mysli lidí. Byla to třeba i čtyřicetiletá vláda komunistické strany, která usilovala o vyhlazení jakéhokoliv náboženství ze společnosti. Nebyl to však první režim, který se snažil potlačit rozvoj lidské religiozity. Religiozita a potřeba náboženského smýšlení i konání přežila v dějinách různá pronásledování a potlačování. Stejně jako jiné životní potřeby je i religiozita stále aktuální.

5.1.1 Ateismus a popření Boha

Tak jako se v dějinách církve rozvíjely teologické úvahy a důkazy existence Boha, vystupovali lidé proti instituci náboženství i proti existenci Boha. Kritika Boha a tedy i společnosti, která jej uznávala, byla postavena na určitých společenských základech. Za „klasické“ ateisty jsou považováni Nietzsche, Feuerbach, Marx a Freud. Tito myslitelé formulovali základní úvahy proti náboženství. U většiny pozdějších kritiků náboženství se jednalo spíše o určité variace na toto téma.

Svou teorii o původu Boha a náboženství podává Feuerbach ve svém hlavním díle *Podstata křesťanství*. Vysvětluje vznik náboženství a pojmu Boha antropologicky. Bůh je lidskou projekcí. Bůh je iluze, kterou si člověk skrze svou víru sám vytváří. Pro Feuerbacha tryská náboženství z podstaty člověka. Čím sám není, avšak čím si přeje být, to si představuje jako existující ve svých bozích. Náboženství je poslední instancí sebeuctívání člověka. Ateismus má podle Feuerbacha vrátit člověku jeho důstojnost a autenticitu, neboť v náboženství se člověk odcizuje sobě samému.⁸⁸

⁸⁸ Srov. ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha*. Svitavy : Trinitas, 1998, s.117

Karel Marx chápe náboženství a pojem Boha jako důsledek bídného života proletariátu proti nelidským poměrům. Marx nazývá náboženství opiem lidu, který skrze něj zapomíná na křivdy způsobené vykořisťovateli. Náboženství je pro tyto lidi pouhou útěchou, zamlžením pravé podstaty věcí. V okamžiku spravedlivého sociálního uspořádání už nebude náboženství potřeba a odumře, neboť zmizí jeho kořeny.⁸⁹

Jedním ze zastánců ateizmu je Fridrich Nietzsche. Odmítal křesťanské pojetí transcendence. Svůj postoj vyjadřuje heslem „Bůh je mrtev“. Nietzsche nazývá svůj systém „aktivní nihilismus“. Přitakává životu a věří ve zrození „nadčlověka“. „Ten v sobě zahrnuje nejvyšší vývoj a integraci intelektuálních schopností, síly charakteru a vůle.“⁹⁰ Člověk sám je pak původcem morálky.⁹¹

Další vědec, který náboženství a pojem Boha vnímal negativně, je tvůrce psychoanalýzy S. Freud. Ten vidí v pojmu Boha a náboženství iluzi. Víra podle něj postrádá vztah k realitě, ale může člověka zachránit před úplnou desintegrací. Freud upozorňuje na jisté ohrožení a nebezpečí. „Idea Boha a další náboženské ideje se rodí ze snahy vyvarovat se bezmocnosti člověka v jeho některých obtížných životních situacích, které ho upomínají na bezmocnost prožitku v jeho dětství.“ Bůh je tedy infantilní iluzi. Boha si lidé představují jako pečujícího otce, který chápe potřeby svých dětí.⁹²

Dnes už jsme v dějinném vývoji dál a tak dokážeme na základě historických znalostí těmto výrokům oponovat. Marxova idea bezprostřední společnosti se nedostavila, stejně jako se nedostavil ani úpadek náboženství. Nietzsche je známý tím, že byl nemocný a frustrovaný člověk, a tak psychologové interpretují jeho mýtus o nadčlověku spíše jako kompenzaci vlastní životní tragédie. Je také známo, že jeho teorie byla fašisty zneužita a zdiskreditována. Freud zase ve svém pohledu přeceňuje důležitost zážitků z dětství. Příčinu neuróz vidí v náboženství. Přesto, že je Fredovo učení velice působivé, už jeho žák se od něj odvrací a náboženství vnímá jako reálný fenomén dokonce s uzdravujícími účinky.⁹³

Tomáš Halík je přesvědčen, že radikální ateizmus nemá už své zásadní místo ve společnosti. Během dvacátého století se ateizmu nepodařilo přednést proti zlu a utrpení přesvědčivější odpovědi než jakou přináší náboženství. Čistý ateizmus jak známe od Marxe či

⁸⁹ Srov. ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha*, s. 118

⁹⁰ Tamtéž s. 119

⁹¹ Srov. Tamtéž s. 118

⁹² Srov. Tamtéž s. 119

⁹³ Srov. Tamtéž s. 117-120

Nietzscheho byl překonán. Přislib bezproblémové komunistické společnosti se proměnil v pouhou utopii.⁹⁴

Existují různé formy ateizmu a ne vše, jak konstatuje Halík, co je nazýváno ateizmem je nutně protikladem náboženské víry. Existuje hluboká duševní zkušenost, kterou mohou ateisté i věřící sdílet, avšak rozdílně interpretovat. Jedná se o Boží mlčení, nepřítomnost. Určitá část toho, co bývá označováno jako ateizmus, je důležitý moment cesty víry – znamená přechod od náboženských iluzí k duchovní zralosti. Halík mluví i o tzv. existencionálním ateizmu. Takový postoj může pramenit z bolesti, z konfrontace s utrpením a z otázek, které nastolují zejména mezní situace lidského života.⁹⁵

5.1.2 Český ateizmus

Velice často je Česká republika v Evropském kontextu vnímána jako jedna z nejvíce ateistických zemí. Ve společnosti panují negativní postoje a předsudky proti náboženství a především proti církevní instituci. Jsou však Čechy opravdu tak ateistické a nereligiózní? Při zkoumání tohoto jevu je třeba brát v úvahu více faktorů, abychom byli schopni o dané situaci říci více.

Z hlediska náboženského křesťanského vyznání se státy řadí do tří hlavních skupin:⁹⁶

1. katolické země (Irská republika, Itálie, Maďarsko, Polsko, Rakousko, a Slovinsko, z mimoevropských zemí Filipíny)
2. převážně protestantské (Severní Irsko, USA)
3. země sekularizované, v nichž se velká část obyvatelstva nehlásí k žádnému vyznání (Česká republika, bývalá NDR, Nizozemí, Nový Zéland, Rusko a Velká Británie.)

Uvedené rozdělení nám jasně napovídá, že Česká republika je v dnešní době brána za jednu z nejateističtějších zemí. Výzkum ISSP 1998⁹⁷ přinesl následující informace. Češi velmi často nevěří, že existuje osobní Bůh. V Boha věří spíše lidé starší a s nižším vzděláním.

⁹⁴ Srov. HALÍK, T. Vyzván i nevyzván, s. 79

⁹⁵ Srov. Tamtéž s. 86 – 104

⁹⁶ Srov. HAMPLOVÁ, D. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti – Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2000, s. 14

⁹⁷ ISSP je dlouhodobý mezinárodní výzkumný projekt, který existuje od roku 1983. Má čtyři zakládající členy - NCSR (National Centre for Social Research) z Velké Británie, NORC (National Opinion Research Center) z U.S.A, ZUMA (Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen) z Německa a Institute of Advanced Studies na ANU (Australian National University) z Austrálie. http://www.biotrin.cz/czpages/issp_.htm

Zhruba jednou týdně chodilo v roce 1998 do kostela v České republice 8% obyvatel, kostel nikdy nenavštěvovalo 57%. Návštěvnost kostelů a míst, kde se konají bohoslužby samozřejmě automaticky nevypovídá o víře a religiozitě lidí, spíše dává obrázek o tom, jaký vztah a jaký postoj mají lidé k církvi.⁹⁸

Přesto, že v české společnosti nepanuje kladný vztah k církvi, religiozita lidí je určitým způsobem zjevná. Ve výzkumech ISSP 1998 radikálně odmítal existenci Boha či ducha nebo jiné nadpřirozené síly přibližně jeden člověk ze sta. To ukazuje fakt, že většina českých lidí v existenci nějaké formy ducha nebo životní síly věří nebo se staví k těmto otázkám neutrálně. V této době také byla v Čechách nejrozšířenější okultní religiozita, reprezentovaná například vírou v amulety, věštění, horoskopy a astrologii.⁹⁹

Tomáš Halík se k „ateistické“ české zemi také vyjadřuje. Tvrdí, že jsme společnost, která je nábožensky nevzdělaná a razantně odmítající církev. Příčinu vidí především ve vymývání mozků komunistickou stranou a nedostatku základních vědomostí. Lidskou touhu po absolutnu, podle Halíka nelze vykořenit. Nejvlivnější představitelé české kultury, Palacký, Masaryk, Čapek, Šalda, Černý, Patočka, Havel není možné považovat za ateisty. Naopak byli to lidé senzitivní pro mravní hodnoty křesťanství, ale žádný z nich nepoužíval k vyjádření těchto hodnot tradiční církevní terminologii. Halík se dále zamýšlí nad příčinami ateizmu a ptá se: Jedná se o novověké krize náboženského jazyka, pocíťovaného evropskými vzdělanci vůbec, anebo tu jde ještě o něco jiného, co je příznačné právě pro spirituální dimenzi české kultury? Jde o přesun náboženského do více privátní sféry? Nebo spíše do etické oblasti? Halík si klade otázku, zda nejde o jistý způsob právě Luckmannova „invisible religion“? To jsou otázky, které bude třeba ještě prozkoumat. Pokud se však hovoří o religiozitě v Čechách, nelze se omezit na průzkumy veřejného mínění, uvádějících kolik lidí se považuje za věřící, jak často chodí do kostela a co si myslí o církvích. Je třeba nahlédnout do hlubších vrstev národní kultury a najít interpretaci tohoto postoje pro nejpočetnější vrstvy pohybující se někde mezi církevním křesťanstvím a ateizmem. Tradiční náboženská kultura byla totiž zčásti již před komunismem oslabena a komunismem pak systematicky decimována, po komunismu nedostatečně obnovena a částečně i zdiskreditována.¹⁰⁰

Česká země je v evropském kontextu považována za jednu z nejateističtějších zemí ovšem není ji možno nazvat areligiózní. Když se věřící člověk setkává s „nevěřícím“ člověkem a odhalí mu své náboženské přesvědčení, je zahrnut osobní zpovědí či otázkami

⁹⁸ Srov. HAMPLOVÁ, D. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti*, s.14-18

⁹⁹ Srov. Tamtéž s. 42-52

¹⁰⁰ Srov. http://www.halik.cz/clanky/poznamky_o_vire.php

týkajících se náboženství a religiozity. Častěji lze také potkat lidi, kteří se velmi zaníceně věnují esoterice – oblasti předávání energie (reiki, čakry) a východních náboženství. Pravděpodobně bychom tedy měli přestat mluvit o naší zemi jako o zemi ateistické a spíše se zaměřit na rozličné druhy religiozity, které jsou kolem nás. Neustálé vzdělávání se a dialogické hledání je tou nejlepší variantou, jak rozvíjet vlastní religiozitu, ale i religiozitu lidí kolem nás.

5.1.3 Teologický pohled

Teologie je náboženská věda, která se věnuje otázce Boha. Teologické zkoumání je přítomno ve všech náboženstvích.¹⁰¹ Slovo teologie pochází z řečtiny a překládá se jako „řeč o Bohu“ a zahrnuje dva základní okruhy. První okruh otázek se týká člověka a zkoumá podstatu člověka a jeho touhu zabývat se Bohem. Druhý základní okruh teologických otázek se zaměřuje na podstatu Boha. Teologie zkoumá, kdo je Bůh. Zabývá se vztahem mezi Bohem a člověkem.¹⁰²

Křesťanská dialogická teologie, jejímž představitelem je M. Buber, se právě věnuje teologii jako dialogickému vztahu mezi Bohem a člověkem. „Ve vztahu k Bohu platí rovnocenná vzájemnost, a proto je možné chápat komunikaci s Bohem jako vzájemné oslovování – dialog, nikoliv jako jednostrannou výpověď nepostižitelného božství.“¹⁰³ Na principu dialogu je podle Bubera založen starozákonní poměr člověka a Boha, ve kterém se Bůh zjevuje člověku tváří tvář. To je nejhlubším centrálním motivem principu dialogu.

Princip rovnosti a dialogu je možno spatřovat ve stvořitelství boží. Stvořitelství dílo Boží vrcholí ve stvoření člověka, kterého Bůh tvoří jako *Imago dei*, jako obraz Boha. Jako takový je člověk Bohu roven a vstupuje s ním do vztahu.

Další důležitou roli v dějinách teologického bádání je nauka o milosti. Milost je zvláštní nabídkou pro člověka. Člověk na ni může reagovat v rámci dialogického souhlasu s Bohem. Nauka o milosti byla v křesťanských dějinách jednou z hlavních teologických linií. Bylo tedy vytvořeno několik teorií, které pojednávaly o možném udržení si boží přízně či její ztrátě. Hlavní zprávou Nového zákona je radostná zvěst o spáse pro každého. Milost daná člověku při stvoření, byla skrze spasitelský čin vzkříšení Ježíše Krista obnovena. Všem lidem tedy

¹⁰¹ Slov. *Encyklopedie náboženství*, s. 357

¹⁰² Slov. WANDENFELS H. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 37

¹⁰³ Kolektiv autorů. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství a vydavatelství FIN, 1995, s. 63 a 64

byla otevřena možnost transcendentního přesažení vlastního života v podobě božího království.

Křesťanská teologie tedy počítá s možností spásy pro každého člověka. Sv. Pavel v prvním listě Timoteovi říká: „Spasitel chce, abychom všichni došli spásy a poznali pravdu.“¹⁰⁴ Dá se proto říci, že křesťanské učení přiznává možnost religiózního rozvoje v každém člověku. S religiozitou vlastní každému člověku počítá i Karl Rahner. Mluví o tzv. anonymních křesťanech. Podle něj jsou všichni lidé potenciálními křesťany. Ne všichni lidé měli v životě takové okolnosti, aby se mohli o Kristu a jeho jedinečném spásonosném díle dozvědět. Každý člověk však podle něj ke spáse tíhne.¹⁰⁵

Tento nástin do teologického křesťanského myšlení ukazuje, že křesťanská teologie každému člověku připisuje dialogický vztah s Bohem a počítá s tím, že každý má možnost svoji religiozitu rozvíjet.

5.1.4 Religionistický pohled zakoušení transcendentna

Religionistika je věda, která studuje rozličná náboženství. Každé náboženství počítá s náboženskou lidskou dimenzí, kterou doprovázejí právě různé prožitky s transcendentnem. S novým pohledem na religiozitu jako na náboženskou zkušenost a na fascinující a tajemné posvátno, přišel Rudolf Otto.

Rudolf Otto se díky svému dílu *Posvátno (Das Heilige)* považuje za stěžejního autora, který se zabýval fenomenologií náboženství, především náboženskými zážitky. Jeho dílo ovlivnilo dále i Mircea Eliadeho. Otto Rudolf se především věnuje pojmu posvátno. Zážitek posvátna je pramenem a podstatou ve všech náboženstvích. Religiózní zážitek je podle něj původně nepopsatelný. Posvátno nelze definovat v pojmech. Podle Otta pouze naše racionalita nestačí obsáhnout podstatu božství a zdůrazňuje iracionální stránku posvátna. Pro objasnění posvátna používá dalších termínů. Vlastní charakteristikou posvátna je numinosum (numen – boží moc, božství). Je to něco, co nás přesahuje a co budí hrůzu, co si člověk racionálně neumí vysvětlit. Patří sem pocit stvořenosti, který je charakterizován pocitem pokleslosti a nicoty a ten přerůstá v mystérium tremendum, jakési děsivé tajemství z blízkosti numinózní, která může přejít k hluboké úctě. Numen je zároveň ale mystérium fascinans –

¹⁰⁴ Bible. Podle ekumenického vydání. Praha : Česká biblická společnost, 1985, 1Tim 2,4

¹⁰⁵ Srov. RAHNER, K. *Gnade als Freiheit*. Freiburg : Verlag Herder KG. 1968, s.158-152

fascinující a přitahující tajemství. Obsah posvátna je tedy tajuplný. Na jednu stranu odstrašující, na druhou stranu zároveň fascinující. Ottovo dílo je vzácné nalezením a pojmenováním zážitku posvátna, který je integrujícím prvkem všech náboženství.¹⁰⁶

Na Rudolfa Otta a jeho koncepci posvátna navazuje Mircea Eliade. Eliade přiznává Ottovu dílu mimořádnou důležitost, kterou spatřuje v objasnění iracionální složky posvátna. V díle *Posvátné a profánní* se Eliade zaměřuje na posvátno jako celek vymezuje jej v protikladu k pojmu profánní. Posvátné a profánní utváří dva způsoby bytí ve světě. Eliade sleduje náboženskou zkušenost – prožívání posvátna během dějin. Vnímá rozdíl mezi člověkem archaických kultur, kterého nazývá homo religiosus a dnešním moderním člověkem. Tyto dva světy klade do protikladu. Pro člověka archaických kultur je posvátno základním sjednocujícím prvkem. Posvátno dává světu vysvětlení a zároveň i smysl. V archaických kulturách tedy Eliade nalézají četné doklady o tom, že člověk byl svým původem od počátku náboženský. Homo religiosus se vyznačuje zájmem o bytí, snaží se žít ve středu světa v blízkosti bohů a zpřítomňuje mytické události. Homo religiosus vždy věří, že existuje absolutní skutečnost, posvátno, které transcenduje tento svět. Moderní člověk je podle autora výsledkem procesu desakralizace lidské existence. Zatímco moderní člověk je orientován na dění, existenciální krize člověka je krizí náboženskou. v archaických kulturách totiž bytí splývá s posvátnem. Sekularizace se sice promítá do rovin vědomého života, člověk se ale nemůže redukovat jen na racionální bytost, protože i člověk moderní v sobě nese stopy chování náboženského člověka.¹⁰⁷

5.1.5 Psychologické aspekty transcendence

V psychologii se o schopnosti zažívat transcendentno dovídáme už v období její prehistorie. Na Aristotela navazuje Tomáš Akvinský a jeho pojetí metafyzického Boha. Samotná psychologie se však začíná zabývat pojmem transcendentna na základě fenomenologa Husserla a existencialisty Heidegra, kteří se věnují pojmům jako je „transcendence vědomí“, „transcendence sebe“. Posléze vzniká oblast v náboženské psychologii „personální transcendence“, která je i dnes výzkumnou oblastí.¹⁰⁸

Výzkumná oblast vědomí transcendence (Bewusstseins-transzendenz) byla objevena Husserlem v rámci fenomenologické psychologie. Všeobecně a zjednodušeně řečeno jde

¹⁰⁶ Srov. OTTO, R. *Posvátno*. Praha : Vyšehrad, 1998.

¹⁰⁷ Srov. ELIADE, M. *Posvátné a profánní*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1999.

¹⁰⁸ Srov. UTSCH, M.: *Religionspsychologie*. Stuttgart : Kohlhammer, 1998, s. 123

fenomenologům o to nahradit čistě deskriptivní psychologii za nefalšované bytí. Podle slov Melau-Pontys patří k přirozenosti já přesahování sebe sama. Intimita vědomí sebe neexistuje, uvědomování si sebe sama je spojeno s pocitem transcendentna.¹⁰⁹ Fenomenologové definují transcendenci jako překračující hranici vlastní osobnosti k nadlidskému bytí. Kantem kritizované původní, tradiční filozofické pojetí transcendence, které stálo na Aristotelovi a dále na Tomáši Akvinském, bylo Husserlem a Heidegrem převedeno na transcendenci vědomí. Tak začal být pojem transcendence, který byl tradičně pojímán metafyzicky, chápán fenomenology v jiném smyslu a to ve smyslu transcendence zažívané v tomto světě.

Heideger zase mluví o transcendenci sebe (Selbsttranzendenz), která probíhá v rámci „bytí ve světě“. Vyjasnil strukturu subjektivity transcendence. „Jako transcendující, jako přesah, se konstituuje nejen svět..., ale také vlastní já.“¹¹⁰ K podstatě člověka patří nejen vztah ke světu, ale i zážitky a vztahy, které svět přesahují.

Lidské bytí je vždy už na svět vztažené, takže transcendentní bytí ukazuje základní strukturu osobnosti. Pro vztažnost mezi člověkem a světem se v psychologii začíná užívat pojem intencionalita. Přesah izolace vlastního bytí v dialogu s okolím a lidmi se vnímá jako základní funkce člověka, schopnost k transcendenci je tedy přirozená duševní vloha.

Další pojem, který používá náboženská psychologie pro pochopení lidské přesažnosti je transcendence osobnosti (Personale Tranzendenz). Poukazuje na možnost překročení lidských hranic. Popisuje spojení mezi člověkem a nadsvětlem jako protiklad světa – synonymními pojmy k této zkušenosti je posvátno, absolutno, numinózní, Bůh, kosmos, transcendence.¹¹¹

Personální transcendence se tedy nakonec stává hlavní oblastí psychologie náboženství, kde jsou zkoumány zkušenosti s transcendentnem. Co ale konkrétně je v kontextu náboženské psychologie transcendentnem demonstrováno a interpretováno? Může být něco jako přirozená spirituální religiozita člověka psychologicky dokázána? To jsou otázky, kterými se náboženská psychologie zabývá i dnes. Zatím se došlo k závěru, že víra je psychická funkce upevněná v přirozených procesech člověka. Výzkumy, které se zabývají mnohostí religiózní zkušenosti překračující osobnost, se zabývá mnoho vědců např. zkušeností transu (Goodman, Grom), extází (Zinzer, Huth, Miller, Goodman), meditací (Huth, Engel, Fehr) a mystikou

¹⁰⁹ Srov. UTSCHE, M. *Religionspsychologie*, s. 123-124

¹¹⁰ Tamtéž s. 124

¹¹¹ Srov. Tamtéž s. 125

(Grom, Spilka, Brown). Tyto oblasti se vykrystalizovali jako stěžejní oblasti náboženské psychologie. Transcendence je vnímána jako principiální funkce vývoje osobnosti a „schopnost přesahnosti v určité situaci, je jedinečný znak lidské existence.“¹¹²

Vývojový psycholog Bonn se pokusil systematizovat teorie procesu transcendence. V protikladu k modelům, které popisují vývojově psychologické podmínky procesu změny osobnosti odděleně, srovnává Bonn tři životní stádia – dětství, mládí a dospělost s ohledem na psychosociální afektivnost (Erikson), kognitivní změny (Piaget), morální změny (Kohlberg), vývoj víry (Fowler) a změny v oblasti Já, bytí (Kegan). Bonn dochází k výsledku, že tyto dimenze stojí ve všestranném vztahu a vzájemně se doplňují. K tomu ale Bonn zpracovává jako centrální, překračující a sjednocující vysvětlující kategorii schopnost sebetranscendence jako základní princip vývoje osobnosti.

5.1.6 Sociologický pohled

Sociologie je vědou, která se zabývá různými jevy ve společnosti. Tedy také náboženství a religiozita jsou jedním z jejich výzkumných oblastí. Sociologie si všímá fenoménu náboženství jako jevu, který společnost značně ovlivňuje.

Jeden z prvních sociologů, zabývajícím se problematikou náboženství je Émile Durkheim. Byl přesvědčen, že bez znalosti náboženských nauk nemůže nikdo porozumět lidskému vnímání světa a lidskému chápání života. Obsahem kolektivního vědomí je náboženství, které prostupuje celý život společnosti. Vše co je sociální, je náboženské, sociální a náboženské je synonymní. Společnost tedy získává náboženský, nadlidský charakter. Základní náboženská funkce je integrace. Participace na rolích vyvolává kohezi ve skupině. Náboženství totiž přispívá k udržování a posilování sociální solidarity. Max Weber se také zabývá ve svých dílech problematikou náboženství. Zkoumá především konkrétní souvislosti mezi náboženstvím a ostatními společenskými jevy, jako je například hospodářství.¹¹³

Dnešní sociologické bádání však už nemůže pohlížet na náboženství jen jako na jednotnou sílu, která působí pospolitě ve společnosti. Dnešní sociologický svět se zabývá problematikou pluralitní společnosti a tak je tomu i v sociologii náboženství. Na základě

¹¹² Tamtéž s. 128

¹¹³ Srov. LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost*. Brno : Masarykova univerzita, 1999, s. 34-44

sekularizačních vlivů se rozpadá tradiční víra v jednoho Boha. V sociologii zaujímá místo pojem religiozita, který označuje míru náboženskosti společnosti.

Otázkou změny postavení náboženství v moderní společnosti a příčinami, které vedly k úpadku institucionálně specializovaného náboženství se zabývá Thomas Luckmann i jeho dlouholetý spolupracovník P. L. Bergman.

Luckmann s odvoláním na Webera i Durkheima poukazuje na náboženství jako na centrální pojem společnosti. Avšak zásadní problém dosavadní sociologie náboženství vidí v její jednostranné orientaci na jedinou formu náboženství, a to na církevní religiozitu. Na základě oslabení církevní religiozity dochází k mylnému přesvědčení, že se současný svět stává méně náboženským. Jeho nejznámější díla o náboženství jsou *Nové a staré v náboženství* (*The New and the Old in Religion*) a *Neviditelné náboženství* (*The Invisible Religion*).¹¹⁴

Zabývá se také otázkou zda v moderní společnosti existuje nějaká forma náboženství, která nahrazuje církevní religiozitu. Luckmann rozděluje historii lidstva do tří základních sociálních forem religiozity. První forma je charakteristická rozptýlením náboženských funkcí po celé sociální struktuře a lze ji nalézt u všech archaických společností (lovci, sběrači, rané zemědělství). Nejvýznamnější roli zde hrál systém příbuzenství a kult předků a mezi první specialisty na transcendenci je možno zařadit šamany. Druhá sociální forma náboženství je určována diferenciací náboženských funkcí a je typická pro civilizované městské státy ve starověkém Egyptu a na Blízkém východě. Veškerá sociální kultura v této společnosti podporovala posvátno. Významné náboženské funkce byly institucionalizované v moci např. božskost faraónů a králů. Ve třetím typu dochází k institucionální specializaci náboženství a k její monopolizaci. Náboženství se tak viditelně oddělilo od jiných sociálních institucí. Je ale nuceno vstupovat do mnohonásobných vztahů s dalšími specializovanými institucemi, jejichž primární funkce jsou sekulární (politické, ekonomické). V jejich kontextu rozvíjí církev vlastní sekulární zájmy a dochází k ohrožení její věrohodnosti. „Institucionální specializace náboženství (společně se specializací jiných institucionálních oblastí) zahajuje vývoj, který transformuje náboženství do podoby čistě subjektivní a privátní záležitosti.“¹¹⁵ Podle Luckamanna tedy vzniká čtvrtá sociální forma náboženství – privatizace náboženství. Posvátný kosmos není za této situace předáván žádnou náboženskou institucí, zato se vytváří

¹¹⁴ Srov. Tamtéž s. 72 - 73

¹¹⁵ Tamtéž s. 78

v „neviditelné“ sféře soukromí. Luckmanova bádání v oblasti náboženství je jistě podnětným impulzem i pro zamyšlení se nad „ateistickou“ situací v České Republice.¹¹⁶

5.2 Lidské představy o Bohu

5.2.1 Mentální reprezentace a utváření představ o Bohu

Mentální reprezentace je způsob reprezentování určité informace v naší mysli. Je to schopnost uchovávat nepřítomný obraz v paměti. Mentální reprezentace tedy úzce souvisí s pamětním kódováním a znovu vybavováním. Jde o poznávací, kognitivní proces. Utváří se na konci senzomotorického období, kdy si je dítě schopno uvědomovat existenci a stálost objektu, který není vidět. Z hlediska kognitivního přístupu je podstatou učení a schopností organismu manipulovat s myšlenkami a představami reprezentujícími realitu. Inteligence je někdy vnímána jako schopnost organismu mentálně reprezentovat jednotlivé aspekty světa.¹¹⁷

Mentální reprezentací se rozumí tedy na nejobecnější úrovni informace, jež zastupuje v mysli určitý aspekt vnitřního či vnějšího světa, se kterou je možné dále operovat. Na základě těchto operací organismus konstruuje model světa, ve kterém se pohybuje. Existuje mnoho definicí mentální reprezentace. Například Hartl ve svém psychologickém slovníku uvádí následující tři příklady rozdílného chápání mentální reprezentace.¹¹⁸

- Výsledek kódování informací v reprezentačním systému psychiky.
- Výsledek vyšších poznávacích procesů, tj. procesů, jejichž nástrojem je symbolický systém.
- Obsah, který je reprezentačními či symbolickými procesy nesen.

Poznávání a utváření si obrazu o transcendentním Bohu zprostředkovávají kognitivní procesy. Takové poznání probíhá na základě lidské schopnosti mentální reprezentace. Přestože nemáme konkrétní představu o Bohu a nikdy jsme jej neviděli, dokážeme na základě lidské schopnosti zpracovávání informací, pamětního a myšlenkového aparátu operovat právě se symbolickými předměty v naší mysli, které zastupují například právě obraz transcendentní skutečnosti jako je Bůh.

¹¹⁶ Srov. Tamtéž s. 76 - 81

¹¹⁷ Srov. ATKINSONOVÁ, R. *Psychologie*. Praha : 1995, s. 36, 95, 290

¹¹⁸ Srov. HARTL, P. *Psychologický slovník*, Praha : Portál, 2000, s. 506

5.2.2 Numinózní představy ve snech

Sny plní v životě lidí důležitou funkci. O jejich existenci jsou zmínky v nejstarších písemných projevech. Také v Bibli mají sny důležitou roli. Sny zprostředkovávají člověku boží vůli. Důraz kladený na sny v Bibli, je stejně významný i v rané církvi. „Sv. Augustin cituje sny jako důležitý způsob, kterým Bůh promlouvá k lidstvu.“¹¹⁹ Tertulián považuje sny za zprostředkovatele vědění o Bohu. Víra ve sny umožňovala lidem ve starověku spojení se zdrojem duchovního života. Na základě Freudovy a zvláště pak Jungovy psychoterapie se důležitost snů obnovuje. Podle Freuda zobrazují sny primárně zakázaná pudová přání. Ve snech se však ona přání objevují jen maskovaně. Sny mají podle Freuda skrytý (latentní) a zjevný (manifestní) obsah. „Zjevný obsah je to, o čem sen zdánlivě je, skrytý obsah je to, o čem je sen skutečně.“¹²⁰

Freudův žák Jung však se svým učitelem v jeho teoriích o výlučnosti sexuality nesouhlasí. Jung cítil, že lidská energie se může promítat do mnoha směrů jak do sexuality, umění, tvořivosti všeho druhu nebo třeba i do ničení. Základním pudem je pud celistvosti. Jung zastává existenci biologické, ale i duchovní podstaty člověka.¹²¹

Sny vyjadřují živou skutečnost člověka a jeho podstatu. Nejen že zobrazují síly v člověku, ale také slouží jeho vyššímu vývoji. Na rozdíl od Freuda Jung nerozděluje u snů skrytý a zjevný obsah. Sny říkají to, co zobrazují. Problém je, že k nám promlouvají symbolickou řečí a tak jim třeba není hned rozumět. Dnešní lidé mají problémy si vlastní sny pamatovat. Nemáme vhodné podmínky pro zapamatování si snů, jsme totiž příliš zaměstnáváni okolním světem. Bylo zjištěno, že média, drogy, sedativa a alkohol potlačují schopnost si sny pamatovat.¹²²

Podle Junga je nevědomí to, co si my sami běžně neuvědomujeme. Projevy nevědomé myslí se nám odkrývají ve snech, vizích, modelech chování, afektech, mýtech, pohádkách a neurózách. S myšlenkou „osobního“ nevědomí přišel už Freud. Jung však zakládá i pojem kolektivní nevědomí. Osobní nevědomí je složeno z našeho života, ale kolektivní nevědomí obsahuje modely a vzory chování pro život a obsahuje živoucí symboly a obrazy. Všichni lidé

¹¹⁹ SANFORD, J. A. *Sny a léčení*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1993, s. 12

¹²⁰ Tamtéž s. 15

¹²¹ Srov. Tamtéž s. 15

¹²² Srov. Tamtéž s. 16

mají tedy společnou jistou psychickou strukturu. Tyto společné prvky lidské psychiky nazývá Jung archetypy. Jsou to zděděné vzory, které se projevují v lidském chování, emocích, fantaziích a nápadech.

Kolektivní nevědomí je celkovým souhrnem archetypů. Je to základ našeho psychického života. Zdá se, že shromažďuje moudrost mnoha miliónů let. Mají na nás hluboký dopad a často nás přivádí k moudrosti, která nás přesahuje, a která souvisí s moudrosti života samého. Skrze sny můžeme lépe pochopit vlastní nevědomí. Existují také sny, které jsou neobvykle nabitě psychickou energií. Jsou to tzv. numinózní sny. Jako numinózní prožíváme něco, co má povahu autonomní duchovní skutečnosti existující mimo naši osobní přirozenost. V povaze archetypů je jejich numinózní kvalita. Numinózní sny se vynořují z kolektivního nevědomí. Jejich numinozita pochází z archetypů. Přesahují zkušenost osobního života, proto nás hlouběji ovlivňují. Archetypní sny lze rozpoznat, protože se neskládají z obsahu našeho všedního života. Sníme-li o mimozemšťanech, podivných zvířatech, hadech, lidských postavách v nadživotní velikosti, kouzelných tvorech jako například o létajícím koni nebo o dítěti tak vyspělém, že začíná mluvit hned při narození, pak jsme v oblasti kolektivního nevědomí. Takové sny přicházejí v obdobích krize nebo naznačují cestu vývoje a individuace.¹²³

Numinózní sny nám tedy umožňují lépe poznat naše bytostné já. Bytostné já se jeví jako „idea všech nejvyšších představ celosti a jednoty.“¹²⁴ Bytostné já má numinózní povahu. „Bytostné já nepoukazuje ani na Krista ani na Buddhu, nýbrž na souhrn všech odpovídajících postav, a každá z těchto postav je symbolem bytostného já.“¹²⁵ Jung mluví o přirozené náboženské funkci duše. „Duše musí mít v sobě nějakou možnost vztahu, to znamená období ke jsoucnu Boha, jinak by se nikdy nemohl žádný vzájemný vztah uskutečnit. Onou obdobou je, psychologicky vyjádřeno, archetyp obrazu Boha.“¹²⁶ Jung zdůrazňuje, že hranice ani vymezení nevědomí nelze stanovit.

Ti, co se pečlivě věnují dědictví Junga a do hloubky prostudovali jeho učení o snech, nabádají lidi, aby se nebáli porozumět poselství vlastních snů a naučili se s nimi pracovat. Právě sny mohou být cestou k pochopení vlastní religiozity, ale zároveň kolektivních numinózních archetypů.

¹²³ Srov. Tamtéž s. 20-28

¹²⁴ JUNG C. G. Aion. *Příspěvky k symbolice bytostního Já*, Sebrané spisy 9/II. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka. 2005, s. 43.

¹²⁵ JUNG C.G. *Snové symboly individuálního procesu*, Výbor z díle V. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, s.25.

¹²⁶ Tamtéž s. 18

5.2.3 Symbolické obrazy Boha a jejich použití v příbězích

Přesně popisovat religiózní představy a podat adekvátní obraz o Bohu je v podstatě nemožné. Ačkoliv je člověk mezi živočichy na zemi nejlépe vybaven schopností řeči a dorozumívání, jsou jeho výrazové prostředky omezené. To platí, zvláště pokud člověk mluví o Bohu. Dokonalého Boha nelze vyjádřit našimi nedokonalými prostředky. Snad právě proto se člověk naučil, když mluví o věcech, které nás přesahují, používat symboly, obrazy a příběhy.

Původ slova symbol pochází s řeckého *symballein* – což znamená spojovat dohromady.¹²⁷ Symbol má svoji vnější, ale i vnitřní stránku. Symbol většinou znázorňuje hmatatelný předmět vnímaný smysly, s vnitřním významem, který leží za předmětem je neviditelný, ale přesto má svůj hluboký obsah.¹²⁸ Pro lepší pochopení podstaty symbolu je dobré se seznámit s jeho znaky:¹²⁹

Obecnost: Význam symbolů není většinou dán dohodou mezi lidmi, ale má svůj obsah sám od sebe a v lidech vyvolává spontánně podobné představy. Této vlastnosti využívají mnohá náboženství.

Celek: Symbol nemá poukazovat na určitý detail skutečnosti, u symbolů jde o zkušenost skutečnosti. Má vyjádřit zkušenost hluboce zakořeněnou v lidech. Člověk při vnímání symbolů používá smysly, ale i myšlení a porozumění. Při setkání se symbolem je člověk osloven v jeho celistvosti.

Otevřenost: Symbol nechává působit vedle sebe více významů. Každý člověk může v symbolu nalézt novou pravdu, nový smysl, nové životní zkušenosti, svým vlastním způsobem vnímání.

Dobová podmíněnost: Přestože symboly poukazují a popisují věci, které jsou nadčasové a mimoprostorové, vznikaly v určité době v určitém kulturním kontextu. Mnohé symboly ztrácejí svou srozumitelnost, jestliže jsou vytrženy z doby, v níž vznikly.

Zvláštní důležitost mají symboly v psychologii. Symbolů se v rámci psychoterapie věnovali S. Freud, který vnímal symboly jako prostředníky vypovídající o neurózách. Podle

¹²⁷ Srov. MUCHOVÁ, L. *Bůh je jako mrakodrap*. Olomouc : 1998, s. 34-36

¹²⁸ Srov. MUCHOVÁ, L. *Úvod do náboženské pedagogiky*. České Budějovice : PF JU, 1992

¹²⁹ Srov. MUCHOVÁ, L. *Bůh je jako mrakodrap*, s. 34-36

Junga náboženské symboly pramení z nevědomí, představují pro něj obrazy, které jsou nejčastěji přítomné ve snech a v různých představách. Symboly propojují vědomý a nevědomý život, mají zcela tvořivou a kompenzující funkci. Zároveň jejich funkce je teleologická, pomáhá při zaměřování se na cíl a při hledání smyslu. Umožňují znovu setkání s numinózními hladinami v nás.¹³⁰

Ernst Cassier označuje člověka jako „animal symbolicum“. Vytvářet symboly je pro člověka charakteristické. Člověka je možné skrze symboly poznat. Symbol ale vede i člověka k poznání pravdy. Symbol otvírá člověku nové obzory.¹³¹

Mircea Eliade dochází ve svých výzkumech dějin náboženství k označení člověka jako homo symbolicus, s tím se podle něj neodlučitelně spojuje přívlastek homo religiosus. Touha člověka směřující k pokroku a k pozitivnímu vývoji sebe sama, znamená podle Eliadeho, že je člověk náboženský. A. Höfer označuje samotného člověka za symbol obrazu Božího. V touze hledání vlastního smyslu života se odráží v člověku Bůh samotný. Jestliže je tedy člověk schopen sebetranscendence, je sám symbolem, jednak svého vnitřního bytí a jak už bylo naznačeno i jako obraz Boží nádhery.¹³²

Symbolika se objevuje i v těch nejstarších příbězích. Snad od doby, kdy se člověk naučil používat řeč se tradují různé příběhy a mýty o stvoření světa. Také primitivní lidé se snažili proniknout do nepochopitelnosti tohoto světa a tak si z generaci na generaci předávali tradiční příběhy o vzniku světa. Pojem mýtus prochází z řečtiny a v překladu znamená „slovo“ nebo „řeč.“¹³³ Prostředkem pro porozumění světa bylo posvátné slovo. Mýtus si tak kladl nárok na všeobecnou platnost.

Ve chvíli, kdy je člověk schopen zaznamenat své myšlenky a slova, dostávají mýty a příběhy o vzniku světa písemnou podobu. I Bible začíná příběhy o stvoření, o potopě, které mají mýtickou povahu a popisují vznik světa. Starý zákon je pro křesťany úvodem do Nového zákona, v kterém je zvěstována radostná zvěst o příchodu mesiáše a radostném příslibení spásy lidem. Nový zákon používá plno příběhů, podobenství k přiblížení osoby Ježíše Krista, Boha a k názornému popisu Nebeského království. Právě skrze symbolickou povahu těchto biblických vyprávění neztratili tyto biblické mýty, příběhy a podobenství na aktuálnosti. Odrážejí tak religiozitu lidí tehdejší doby, ale i lidí žijících dnes.

¹³⁰ Srov. MOORE, R. L. C. G. *Jung křesťanská spiritualita*. Praha : Portál, 1998, s. 27

¹³¹ Srov. MUCHOVÁ, L. *Úvod do náboženské pedagogiky*, s. 117

¹³² Srov. Tamtéž s.117

¹³³ http://www.karmelitanske-nakladatelstvi.cz/encyklopedie.php?id_select=1322

5.2.4 Náboženská zkušenost

Religiózní zkušenost se objevuje ve všech světových náboženstvích a je základem náboženské víry a jejího růstu u nábožensky založených lidí. Jde o zážitky, které se podílejí na formování postojů a přesvědčení jedince a často mají vliv i na jeho identifikaci.¹³⁴

V roce 1969 bylo založeno v Oxfordu Centrum pro studium náboženské zkušenosti (RERU) s cílem prozkoumat rozsah a povahu náboženské zkušenosti lidí v Británii. Centrum založil sir Alister Hardy. Výzkumy z tohoto centra ukazují, že 24–45% britské populace si uvědomuje přítomnost nějakých sil, které člověka přesahují. Náboženská zkušenost „se vždy lišila od jakékoli jiné zkušenosti, jakou lidé měli... a obvykle vedla lidi k přesvědčení, že každodenní svět není celou skutečností; že život má ještě jinou dimenzi... a že vědomí přítomnosti této dimenze ovlivňuje pohled na svět zjevením obdařeného člověka, mění jeho chování a postoje.“¹³⁵

Náboženská zkušenost se od běžných životních zkušeností liší. Popsat náboženskou zkušenost obvykle není snadné, protože není univerzální. Je často subjektivní zkušeností, zatímco běžná zkušenost je objektivní. Nemůže být tedy ani prověřována.

Náboženské zkušenosti byly zaznamenávány ve všech dobách všemi náboženstvími. Některé jsou spontánní, jiné jsou výsledkem cvičení a disciplíny. Společným znakem všech je však povědomí o božském. Ať už jde o pocit jednoty s božským, závislosti či oddělení.

Náboženskou zkušenost bychom mohli definovat jako „zkušenost obsahující náboženský vhled.“¹³⁶ Tento vhled zpravidla směřuje do neviditelných rozměrů existence a může snadno ovlivnit životní názory a chování toho, kdo takovou zkušenost prožil. Člověk si uvědomí, že každodenní svět není celou skutečností.

Swinburne rozlišuje pět druhů náboženské zkušenosti, jimiž člověk vnímá Boha:¹³⁷

- při pozorování zcela normálního nenáboženského objektu, např. noční oblohy
- při pozorování naprosto nezvyklého veřejně přístupného objektu, např. zjevení vzkříšeného Ježíše.

¹³⁴ Srov. GALVAS, Z. *Homo religious*, s. 86

¹³⁵ Cole, P. *Filozofie náboženství*. Praha : Portál, 2003, s. 62.

¹³⁶ Tamtéž s. 63

¹³⁷ Srov. Tamtéž 64

- soukromé vnitřní vjemy nepopsatelné běžným jazykem např. Josefova vize anděla ve snu
- soukromé vnitřní vjemy nepopsatelné jazykem (do tohoto druhu náboženské zkušenosti je možné zařadit mystiku)
- nekonkrétní vjemy doprovázené pocitem Boží přítomnosti

První dvě pozorování jsou vlastně veřejnými událostmi. V následujících případech jde o události privátní. Druhů náboženské zkušenosti je ale více. Michal Stríženec se v knize *Súčasná psychológia náboženstva* venuje podrobnejši modlitbě, meditaci, mystickému zážitku, extázi, glosáliím a náboženskému konfliktu. Na tomto příkladě je vidět, že rozmanitost zážitků z této oblasti je skutečně značná. Vzhledem k rozsahu této práce se zde jen v krátkosti zmíním o mystické zkušenosti.

Mystickou zkušeností se nazývá taková zkušenost, při níž člověk nazírá nejvyšší skutečnost. Je velice těžko vyjádřitelná běžnými slovy. Mystiku lze charakterizovat jako zkušenost, skrze níž jsou mimořádným a intenzivním způsobem prožívány náboženské zážitky. Často se jedná o poznání „pravé podstaty“ světa, podstaty Boží, splynutí s veškerenstvem, s Bohem či s tím, co současná náboženská tradice nazývá nejvyšším či nejnvtřnějším principem bytí. Mystické zkušenosti jakéhokoli náboženství mají společné prvky. Mystik dokáže vnímat svět neobvyklým způsobem. Mystické zážitky splývají s božským principem.¹³⁸

Klasický popis mystické zkušenosti pochází od Jamese Williama, který spolu s příklady uvádí seznam čtyř hlavních charakteristik mystické zkušenosti:¹³⁹

Nevyslovitelnost: Jedná se o pocitové stavy natolik odlišné od všeho, že není možné je jakkoli uchopit nebo přenést. Odolávají jakýmkoli běžným vyjádřením. Popisy, jako je např. „rozpuštění osobního ega“ nebo „pocit pokoje a posvátna“, jsou v očích těch, kdo nic takového nezažili, prázdnými frázemi.

Charakter poznání (noetická vlastnost): Přestože je mystická zkušenost nevyjádřitelná, dává vhled do pravd, které nelze získat pouhým rozumem. Nejedná se o žádná triviální zjevení. Jde o všeobecné a věčné pravdy.

¹³⁸ Srov. HOLM, N. G. *Úvod do psychologie náboženství*, s. 55-56

¹³⁹ Srov. Tamtéž s. 60

Pomíjivost: Náboženská zkušenost netrvá dlouho, obvykle ne víc než půl hodiny. Zpravidla si ji lidé zapamatují, ale jen nedokonale si ji jsou schopni vybavit, ovšem pokud se opakuje, rozeznají ji. Pokud dojde k řadě mystických zkušeností, zpravidla se nějakým způsobem rozvíjí jejich vnitřní bohatost. Toho, kdo mystickou zkušeností projde, zanechají obvykle s hlubokým přesvědčením o důležitosti významu této zkušenosti.

Pasivita: K mystickým stavům si lze dopomoci např. „soustředěním pozornosti“ nebo „určitými tělesnými pohyby“. Jakmile ovšem k takovému stavu dojde, mystik má pocit, jako by byl v zajetí vyšší moci. To může vést k jevům, které poukazují na možnost alternativních osobnostních stavů – např. k prorocké řeči nebo mluvení jazyky.¹⁴⁰

James mluví také o mystických stavech v souvislosti s užíváním alkoholu a rajského plynu. Zabývá se tzv. chemickou mystikou, která byla zkoumána v šedesátých letech. Někteří experimentátoři se přimlouvají za mírné používání halucinogenů v oblasti náboženské zkušenosti. Dopomáhají navozovat větší vnímavost. Aldouse Huxley, který se v padesátých letech zabýval experimenty s drogami, ztotožňoval své zážitky se zkušenostmi klasických mystiků. Experimentátorů, kteří zkoumali účinek drog na religiózní prožitky bylo více. Patří mezi ně například W. N. Pahnke, Walter H. Clark a český psycholog S. Grof. Proti těmto názorům se samozřejmě ozývají hlasy, které nevnímají mystickou zkušenost jako autentickou, pokud je vyvolaná drogami.¹⁴¹

V posledních letech se badatelé v oblasti mystiky stále více zajímají o intenzivnější zážitky průměrného člověka. Abraham Maslow nazývá vrcholnou náboženskou zkušenost „peak experience“. Podle něj je spíše obvyklejším jevem jejich absence. Pro vrcholné či maximální zážitky uvádí několik kritérií. Svět je prožívám jako jednota. Člověk má dojem, že vyšší zkušenost je mu zprostředkována někým jiným. Vrcholné zkušenosti prožívá odtržené od normálních oblastí lidského života. Vnímá změnu vědomí, času a prostoru.¹⁴²

Většina mystických zkušeností probíhá za plného vědomí, přičemž zmiňovaná osoba rozlišuje mezi onou zkušeností a snem.

Mluvíme-li o náboženské zkušenosti, není třeba mít na mysli jen osobní ohromující setkání s transcendentní silou, ale je třeba si uvědomit, že náboženská zkušenost může přijít i v obyčejných životních situacích.

¹⁴⁰ Srov. COLES, P. *Filozofie náboženství*, s. 64-65

¹⁴¹ Srov. HOLM, N. G. *Úvod do psychologie náboženství*, s. 63

¹⁴² Srov. Tamtéž s. 63-64

Specifikum osobní zkušenosti, jak říká psycholog Smékal, je, že ji nemůžeme předávat. Ve výchově člověka je třeba spíše vytvořit takové podmínky a situace, které člověka přivedou k tomu, aby si v nich něco prožil, aby tato zkušenost proběhla. Setkání s transcendentnem je pro člověka velmi subtilní a jemné, a tak je třeba uvážit jaké podmínky jsou pro religiózní zážitky a zkušenosti vhodné. Náboženská tradice (nejen křesťanská, ale tradice všech strukturovaných náboženství) klade velký důraz na vytváření takových podmínek. Připomeňme např. chrám jako místo, které je posvěcené a má jistou formu exteriéru i interiéru, hudbu při náboženských obřadech, rituály, které člověka ukáznují a vytvářejí správnou atmosféru. To všechno jsou aspekty situace, které napomáhají k tomu, aby náboženská zkušenost mohla proběhnout.¹⁴³

Náboženské zkušenosti se dají navodit i jinými způsoby jako je např. snížení podnětů – meditace, stereotypní opakování, separace od okolí, tanec, hudba, zpěv, alkohol, drogy, fyzická zátěž. Jsou to tedy takové zážitky, při kterých dochází ke změně vědomí, emocí, kognitivních funkcí.¹⁴⁴

Podle Smékala je náboženská zkušenost druhem zážitku, který je vlastní všem lidem jako potencialita. Problém dnešního člověka spočívá v tom, že žije příliš zavalen hlukem. Jeho vědomí je orientováno na celý svět, na informace nebo na zvládnání jeho životních úkolů ve vnějším světě. Jemnější a křehčí druhy obsahů vědomí se tedy velmi snadno ztrácejí nebo nedojdou k plnému uvědomění. „V tomto smyslu je ona potencialita, dispozice nebo vloha k tomu, abychom dokázali mít duchovní nebo náboženské zážitky, u mnoha lidí na periferii vědomí a dostavuje se jen v mezních životních situacích, např. při prožívání nějaké významné události nebo při setkání s charismatickými osobnostmi.“ Smékal také tvrdí, že u některých lidí, kteří jsou zahlušeni halasem vnějšího světa, se nemusí dostavit takové zážitky vůbec nebo se dostaví až v souvislosti s vlastní smrtí.¹⁴⁵

Náboženská zkušenost sice není důkazem o transcendentní existenci. Každý, kdo v životě prožil silnou náboženskou zkušenost a bezprostředně se s Bohem setkal, je však obohacen o takovýto prožitek, který prohlubuje religiózní cit.

¹⁴³ Srov. <http://old.katyd.cz/perspektivy.php?id=1>

¹⁴⁴ Srov. GALVAS, Z. *Homo religiosus*, s. 89

¹⁴⁵ Srov. <http://old.katyd.cz/perspektivy.php?id=1>

5.2.5 Stupně víry

V oblasti religiozity je třeba si klást otázku, zda se religiozita mění s určitou životní logikou, a pokud ano, s jakou. Tuto otázku si kladlo už mnoho badatelů, kteří se zabývají vývojem lidské religiozity. Většinou na podkladu změn souvisejících s vývojem osobnosti zaznamenávali i změny ve vnímání a představě o Bohu.

Autoři jako R. Goedman, J. W. Fowler, F. Oser a P. Gmünder se pokusili religiózní vývoj interpretovat. Zdůrazňují vlastní aktivitu jedince při vývoji v souladu s kognitivním vývojem. Podle nich se religiozita vyvíjí v určitých stupních na základě jistého komplexního vzoru.¹⁴⁶

Fritze Oser vyšel při zkoumání náboženského vývoje z rozmanitých dilemat. Jeho závěrem bylo rozdělení náboženského usuzování na více stupňů.¹⁴⁷

Stupeň – absolutní determinovanost

Bůh je na tomto stupni usuzování vnímán jako ten, který ví všechno nejlépe a dokáže učinit rozličné věci. Bůh je tedy chápán jako jednostranná a poslední autorita. Proto musí být člověk poslušný, jinak jej zastihne trest. Dítě však postupně prochází zkušeností se světem a s lidmi a zjišťuje, že Bůh není příčinou všech skutečností.

Stupeň – rovina odplaty, orientace na vzájemnost

V tuto chvíli je Bůh vnímán jako protějšek, ale člověk vstupuje s Bohem do vztahu a začíná s ním vyjednávat. Má s Bohem obchodnický vztah, který na základě postupných zkušeností opouští. Člověk zjišťuje, že ne vždy mu Bůh je schopen dát to, o co jej prosí (dobrou známku ve škole).

Stupeň – sebeurčení

V této době se člověk cítí zodpovědný za zdar svého života. Bůh sice sleduje, jak člověk plní jeho vůli, ale protože nemůže zasahovat do chodu světa ani jako trestající, ani jako pomáhající, není v životě tak důležitý. I tento postoj k Bohu se může dostat do krize. Některé věci člověk nemůže sám zvládnout a na některé otázky nezná odpověď.

¹⁴⁶ Srov. GROM, M. *Religionspsychologie*, s. 233

¹⁴⁷ Srov. HOLM, N. S. *Úvod do psychologie náboženství*. s. 88 – 89, MUCHOVÁ L. *Bůh je jako mrakodrap*, s. 34

Stupeň – autonomie a prozřetelnosti

Člověk vnímá vlastní schopnosti a odpovědnost za své činy. Zároveň však Boha chápe jako původce světa, kterého vnímá skrze přírodu, kulturu a lásku, která se odráží v lidských vztazích. Bůh je tedy součástí světa, je jeho původce i ten, který má se světem své plány.

Stupeň – sebeuskutečnění a intersubjektivita

V tomto stádiu se prolíná svoboda Boží a lidská svoboda ve vzájemném vztahu. Také v tomto bodě se odráží samostatnost a odpovědnost člověka. Na důležitosti získávají mezilidské vztahy, v kterých se člověk také uskutečňuje. Lidská svoboda spolu s láskou se stávají rozhodujícím místem, na němž se Bůh ukazuje.

Přestože empirické výzkumy nedošly k potvrzení dalšího stupně, Oser uvádí ještě šestý stupeň.

Stupeň – univerzální komunikace a solidarita

Důležitost je kladena na všeobecnou sounáležitost. Vztah Boha a člověka zahrnuje celou lidskou existenci. Bůh je posledním smyslem a cílem. V životě už je překonána vina, bezpráví a utrpení, tohoto stavu však mohou dosáhnout, jen když vyjdou z bezpodmínečného uznání Boha.

Oserův model je často podrobován kritice. Obsahové prvky se v tomto rozdělení opakují. Náboženskou stránku člověka zaměřuje především na představu Boha.

Další autor, který rozpracoval rozvoj religiozity do stupňů je James Fowler, který byl žákem L. Kohlberga. Klade důraz na kognitivní, tedy na myšlení orientovaný rozměr religiozity, zároveň na psychosociální pojetí jiných autorů (Erikson, Freud, Jung) a nezapomíná na vliv společnosti na psychiku. Fowler tak rozdělil religiozitu do sedmi vývojových stupňů.¹⁴⁸

Nediferencovaná víra – věk 0-2

Dítě v rodině získává skrze rodičovskou péči pocit důvěry k okolnímu světu. Dítě pocítuje vlastní hodnotu, je opečovávané a zahrnuté láskou. Jedná se o období, kdy dítě ještě není schopné řečového projevu.

Intuitivně projektivní víra – věk 3-7

Období raného dětství je spojeno s rozvojem řeči. Rozvíjí se představivost dítěte jako prostředek k chápání světa v jeho nejnítěrnější podstatě. V tomto období dítě ještě nemá

¹⁴⁸ Srov. MUCHOVÁ, L. *Bůh je jako mrakodrap*, s. 34-36

rozvinuté rozumové operace a logické myšlení, zato je vnímavé především pro gesta, rituály, symboly. Obrazy z této doby mohou ovlivnit člověka po celý jeho život. Mohou vytvářet jak pocit bezpečí a skrytosti, tak pocit ohrožení a strachu.

Literárně mytická víra – věk 7 – 12

Dochází ke zpochybnění dětské víry, která byla napojena na dospělé osobu. V tomto věku přestává být primárním zdrojem vědomí fantazie. Nutností se stává ověřování skutečnosti. Potvrzení pravdy nepochází z reálných zkušeností, ale od autorit. Víra v této době je převážně konkrétní a závislá na příbězích předkládaných důvěryhodnými vypravěči. Bůh v této době získává lidské rysy. Proto má smysl s tímto Bohem vyjednávat a o něco jej prosit.

Synteticky konvenční víra – věk 12 – 16let

V této době se buduje vlastní identita. Tvoří se obraz o sobě samém. Jedinec se v této fázi vymaňuje z vlivu rodiny a vstupuje do nových vztahů. Stále však je potřebná ještě opora od druhých. Člověk promýšlí význam vlastní osobní historie. Víra se v této době stává hlubší a osobnější, zároveň však i kritičtější. Bůh se může stát mimořádně důležitým, avšak může dojít i ke zklamání.

Individuálně reflektující víra – věk 17 – 30

Mladý člověk začíná fungovat jako součást sociálního systému a přebírá za své jednání i za svou víru zodpovědnost. Dochází k angažování v povolání i v mezilidských vztazích, v popředí je nutnost rozhodování na základě vlastního svědomí. Ve vztahu k náboženství zde hraje roli rozhodnutí se pro společenství, ve kterém člověk přijímá odpovědnost. Víru ovlivňuje osobní zkušenost.

Konsolidující – spojující víra – věk dospělosti

Víra v tomto období je otevřená k pravdivosti symbolů, obrazů a mýtů. Člověk zažívá paradoxnost. Pravdu vnímá dospělý člověk jako neuzavřenou, nasměřovanou do budoucnosti. Tradiční víra, ač byla v dřívější době odmítnuta, začíná být nově nahlížena. Typická je i touha žít do hloubky a vnímat odpovědnost vůči celku.

Univerzální víra – věk stárnutí

Objevuje se zde jednota s Bytím. Člověk se angažuje pro druhé i v sebeobjevující se lásce. Snaží se překonávat rozdělení, osvobodovat utlačované či rozhodně vystupovat proti brutalitě mocných. Člověk v tuto dobu odpovídá na výzvu budovat boží království.

Ve Fowlerově koncepci se odráží vývojová stádia určená podle Piageta, dále je bráno na zřetel kulturní a sociální hledisko, které ovlivňují individuální historii a životní zkušenosti.

Další rozdělení rozvoje religiozity najdeme u C. Walese. Při svém rozdělení zohledňuje psychologické faktory, společensko-kulturní vliv, emocionální kontakt a atmosféru v rodině. Vzhledem k složitosti jevu religiozity je podle něj zatěžko určit kritéria podle vývojových stádií. Wales upřednostňuje psychologická kritéria jako je obsah náboženských zážitků, intelektové schopnosti, vnější praktikování. Vývoj religiozity nemá podle Walese lineární charakter. Klidně se může stát, že se člověk může navrátit do předešlého vývojového stádia. Autor tedy rozlišuje následující období religiozity.¹⁴⁹

Areligiózní období - do 1 roku

V prvním půlroce se nevyskytují žádné projevy religiozity. Po té se dítě učí kvazi religiózním představám – koncentraci na náboženské představy, semknutí rukou, emocionální zážitky. Čím více rodina skutečně akceptuje náboženské hodnoty, tím více si je dítě zapamatovává.

Počátky religiozity - 2. – 3. rok

Dítě v tomto období napodobuje chování lidí, se kterými je v blízkosti. Nejprve dítě ještě pouze napodobuje matku, později začne klást náboženské otázky a hrát hry spojené s náboženstvím.

Magická religiozita - 4. – 7. rok

Religiozita je navenek podobná religiozitě prvních lidí. Jako je spontánní snaha vykonávat náboženské úkony, vliv fantazie, která se zaměřuje na neobyčejné jevy.

Autoritativně morální religiozita - 7. – 12. rok

Projevují se dominantní zvnitřněné formy závislých dětí na autoritě rodičů. Náboženské povinnosti se chápou jako závazek a poslušnost vůči starším a Bůh je strážcem této povinnosti. Bůh získává lidské vlastnosti. V pocitu k Bohu se projevují dvě protikladné tendence jako je obava a radost. Na konci období se objevují první pochybnosti ve víře.

Formování autonomní religiozity 12. – 17. rok

V tomto období je překročena hranice konkrétnosti. Člověk v tomto věku se snaží podílet se na životě dospělých. Je stimulovaná intelektová, morální a náboženská autonomie. V kontrastu však stojí dezorientace svědomí. Kritikou prochází náboženský obsah a dochází k posunu sakrální, zázračné a užitkové religiozity. Objevuje se čistá a osobitá religiozita.

¹⁴⁹ Srov. STRÍŽENEC M. *Súčasná psychológia náboženstva*. Iris, Bratislava 2001, s. 63-65

Formování autentické religiozity 18. – 25. rok

Dochází k formování světonázoru a utváří se, vlastní názory na náboženské a morální otázky. Objevují se náboženské rozpory (intelektové, motivační a emoční). V této době také dochází k opouštění religiozity.

Stabilní religiozita 25. – 40. rok

V této době si většina lidí zakládá rodinu, člověk se přizpůsobuje každodenní realitě, což vede k náboženskému konformismu, přizpůsobování místním zvyklostem a institucím.

Religiózní zralost 40. – 60./70. rok

V této fázi se objevuje potřeba revize a prohloubení vlastní religiozity. Dochází k určité polaritě, někteří lidé si religiozitu prohlubují, jiní zase hledají výhody a stabilitu v každodenním rytmu.

Eschatologická religiozita 60./70.rok

Ve stáří dochází k určitému vhledu do posledních věcí člověka. Také obyčejné činnosti a události nabývají eschatologického rozměru. U některých lidí se projevuje osobitá moudrost, která se v náboženské oblasti projevuje tolerancí, citlivostí. Jiní lidé zase mají tendence k malichernosti, ritualismu, katastrofickým názorům a agresivnosti.

Rozvržení rozvoje religiozity do určitých vývojových stupňů popisuje více autorů. Společným prvkem je zohledňování psychických vývojových stupňů. Většinou pojednávají o rozvoji religiozity od nejtělejšího věku a tedy počítají s tím, že je člověk v religiozně podnětném prostředí už od malinka, což není ustáleným pravidlem. Zajímavým shodujícím prvkem bývá poslední stupeň, který počítá s úplným rozvojem religiozity, která je nesobecká a schopná sebetranscendence.

5.2.6 Konverze

Při náboženském obrácení jde o složitý psychologický jev, který do dnešní doby nebyl úplně vyjasněn. Jako nejčastější období, kdy dochází ke konverzi, se udává adolescence.

Náboženskou konverzi chápe J. Smyd jako „radikální transformaci stavu vědomí, názorů, přesvědčení, citů. V extrémních případech jde o celý vnitřní život, celou duchovnost, světonázor, hodnotovou orientaci člověka, jeho postojů, konání a jednání.“¹⁵⁰

¹⁵⁰ STRÍŽENEC, M. *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 130

V první polovině 20. století se této otázce věnovalo hodně výzkumů (W. James, S. Freud, C.G. Jung, H. Sundén, A. H. Maslow). Dodnes však nebyla vypracovaná komplexní teorie. Je však zřejmé, že obrácení bývá podmíněné vnějšími i vnitřními vlivy. Mezi vnější faktory patří rodinná výchova, konflikty s prostředím, sociální deprese, vliv náboženské skupiny a jednotlivců, emoční vazby s členy nového náboženského prostředí, tělesné násilí, atd.), mezi vnitřní faktory patří například sugestivní a výrazná emocionalita, snaha o duchovní přeměnu, fundamentalistické sklony, city strachu či viny, štěstí, vnitřní konflikty pramenící v nevědomí a hledání smyslu života.

William James o prožitku náboženské konverze uvádí, že lidé pocítují za realitou vyšší sílu nebo kontrolu, mají pocit jednoty s přírodou a se světem. Zažívají také pocity hluboké pravdy, kterou si do té doby neuvědomovali, všechno jim připadne nové, zářivé a krásné. Jsou prostoupeni pocitem štěstí, starosti mizí, to co prožívají, nejsou s to vyjádřit slovy a jsou si naprosto jisti, že tato zkušenost má pro ně základní význam.¹⁵¹

Proces konverze se obvykle dělí do tří fází. Fáze před obrácením je charakterizována pocity nedokonalosti, pochybnostmi, destabilizací hodnot, krize, katastrofami a životními zlomy. Druhá fáze samotného obratu je typická pocity štěstí a vnímání sebe jako nového člověka. Dochází ale i ke změně orientačního rámce a životopisného příběhu. Období po obrácení je charakterizované zvýšenou citlivostí k transcendentnu i citlivějším vnímáním nového v okolním prostředí.¹⁵²

Důvody pro obrácení zahrnují tedy různé motivy. Jeden z hlavních motivů je nejistota v mládí. Vývojová psychologie často zmiňuje potřebu hledání životní orientace právě v období pubescence a dospívání. Dalším motivem může být prožité silné a dramatické životní události. Zklamání z dosavadního životního nasměrování může být také motiv pro obrácení. Například konec nacionalistického socialismu v Německu v roce 1945 znamenal pro mnohé lidi zlom a nové životní nasměrování. Ke konverzi může dojít také z důvodů hledání jistého řešení a východiska určitého problému. V podstatě může jít i o jistý druh sublimace. Například nahrazení zklamání lásky k partnerovi láskou k Bohu. Dalším důvodem je hledání smyslu. K obrácení člověka může také dojít ale bez radikálnějších převratů. V takovémto případě se může jednat o konečnou fázi pomalého procesu zrání osobnosti.¹⁵³

¹⁵¹ Srov. KOUKOLÍK, F., DRTINOVÁ, J., *Zlo na každý den – Život s deprivanty I*, Galén, Praha 2001, s.215

¹⁵² Srov. STRÍŽENEC, M. *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 130

¹⁵³ Srov. FRASS, H. J. *Die Religiosität des Menschen. Religions-psychologie*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1993, s.38-39

Některé ze zmiňovaných motivů potvrdil výzkum prováděný v letech 1984 – 1986 v České republice, v Praze. Sociopsychologické šetření se zaměřovalo na základní motivační faktory konverzí ke katolicismu. Dotazování bylo prováděno v rámci podzemních církevních struktur a jeho výsledky nebyly v České republice oficiálně publikovány. Jednoznačně z nich vyplývalo, že pro náboženskou konverzi jako takovou jsou určující tři existenciální faktory: Otázka smyslu věcí (respektive lidského života), otázka po podstatě morálních hodnot (jejich absolutnosti či relativnosti) a otázka konečnosti lidského života. Při zkoumání faktoru „smyslu života“ se ukázalo stěžejní hledání odpovědi na otázku, zda život má smysl. Existuje smysl objektivně, a pokud ano, kdo ho dává?

Další otázka, která ovlivnila konverzi se týká morálních hodnot. Jsou tyto hodnoty záležitostí konvence nebo jsou dány lidstvu objektivně a předem? Na vědomé rovině se často předpokládá, že normy jsou věcí konvence, ale při hlubší reflexi si jedinec uvědomuje, že neexistují morální soudy, které by nevycházely z "danosti" dobra a zla, a právě tato "danost", která není empiricky vyargumentovatelná, vedla konvertity k předpokladu existence vyššího zákonodárce, tedy Boha.

Otázka strachu ze smrti byla ze všech existenciálních faktorů nejožehavější. Podle I. D. Yaloma představuje úzkost ze smrti jednu ze základních konstant lidské psychiky. Náboženská víra od představ osobní neexistence a strachu ze smrti vždy nějakým způsobem "osvobozuje". Ve shodě s tím se podle téhož autora u věřících lidí s vědomou úzkostí ze smrti setkáváme méně často než u lidí nevěřících a také v šetření z let 1984 - 1986 většina konvertitů referovala, že se nebojí smrti právě proto, že v absolutní smrti nevěří.¹⁵⁴

5.2.7 Falešné představy Boha

V průběhu lidského života se setkáváme s různými lidmi, kteří nám předávají vlastní životní zkušenosti. Obohacují nás i svou zkušeností vnímání transcendentna. Dítě ve své představě o Bohu navazuje na konkrétní zážitky se svým prostředím. Je to právě otec a matka či jiná nejbližší osoba dítěte, která má podstatný vliv na vznik rané představy o Bohu. Prvním symbolem Boha je sama matka, která dítě odmítá nebo přijímá. Později je to otec, který ukazuje dítěti svět. V tu chvíli je pro dítě zase on ten silný a neomylný. Další rozvoj představy o Bohu je dynamický a zahrnuje celostní rozvoj osobnosti. Na dítě mají vliv i média, která na dětskou představivost značně působí. Také na obraz Boha může mít vliv životní prostředí,

¹⁵⁴ Srov. http://sweb.cz/hagioterapie/text_11.html

ve kterém dítě vyrůstá. Jinak znázorňují Boha děti, které vyrůstaly ve městě a jinak vnímají Boha děti spjaté s přírodou.¹⁵⁵

Utváření negativní představy o Bohu působí lidé, s kterými se setkáváme, ale i lidské nevědomí. Přestože se rodiče a vychovatelé mohou snažit předávat dobrý a kladný obraz Boha, dítě může vycítit jejich neupřímnost a tak vznikají první pochybné obrazy. Rodiče odvolávající se na boží autoritu, zároveň však svůj život na Boha nezaměřují, mohou být také příčinou negativního nahlížení na Boha. Vlivy působící na utváření nezdravé religiozity jsou rozličné a mohou zasahovat každého z nás.

Chybným vývojem religiozity se také zabývá B. Grom ve své knize *Nábožensko pedagogická psychologie*.¹⁵⁶ Chybný náboženský vývoj je zapříčiněn transferem a sklony k různým formám antropomorfizmu.

Piaget definuje transfer jako asimilaci nových zkušeností na již vybudovaná věcná – osobní schémata. Jde o změnu existujících způsobů cítění a myšlení. Pokud se setkáváme s pozitivními příklady a přebíráme jejich vzorec chování, jedná se o pozitivní přenos, který také ulehčí vývoj. Negativní přenos zase naši situaci zhorší a náš vývoj a tedy naše chování zbrzdí. Člověk pak většinou zůstane na nižším vývojovém stupni, v tomto případě náboženském stupni. Nesprávný náboženský vývoj se může brát jako negativní přenos. Antropomorfismus je vlastně také možné zařadit do přenosových tendencí. V širokém slova smyslu mluvíme o přenášení lidských vlastností na neživé předměty, na rostliny, na zvířata a také na bohy (př. těžkopádná hmota, nenáročná rostlina, věrný pes). Když se zaměříme na božský přenos, mluvíme o fyzickém antropomorfismu, kdy si Boha představujeme tělesně (např. jako člověka s tělem) nebo o psychickém antropomorfismu, kdy mu přiřazujeme různé vlastnosti jako je hněv, pomstychtivost, milosrdenství.

Na vznik falešných představ o Bohu mají vliv afektivně přenosné tendence. Nejvíce ovlivňuje naše vnímání emoce jako je strach. Na Boha nahlížíme negativně, pocítujeme před ním strach, bázeň při jeho vyřčení se probouzejí pocity viny či nenávisť. Na druhou stranu vnímání Boha také deformují naše očekávání. Vnímáme jej jako všemocného Pána, přenášíme na něj naše egocentrické očekávání pomoci, náklonnosti, potvrzení.

Některé negativní představy Boha jsou podmíněné strachem. Vztah k Bohu, který je charakterizován strachem, je zapříčiněn nevhodným dodržováním náboženských cvičení

¹⁵⁵ Srov. FRIELINGS DORF, K. *Falešné představy o Bohu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 25

¹⁵⁶ Srov. GROM, B. *Nábožensko-pedagogická psychologie*. Vydavatelstvo Spolku sv. Vojtecha. 1992, s. 121-41

a dodržováním etických norem. To vše je spojeno s negativními pocity: hrozba, nátlak a vina. Existuje souvislost mezi strachem a na trest zaměřeným smýšlením. Grom v této souvislosti uvádí příběh chlapce, který byl přísně vychováván. Rodiče mu hrozili, že ho Bůh vidí a potrestá jej. Nechtěli, aby se setkával s jinými dětmi, a proto jej nikam nepouštěli. Později se rodičům narodila holčička, když byla o něco starší, obě děti se navzájem prozkoumávali, šlo o obyčejnou dětskou sexuální zvědavost. Chlapec však měl velmi špatné svědomí. Nedlouho na to sestřička onemocněla a umřela. Chlapec pak trpěl takovými pocity viny, že se pokoušel o sebevraždu.

Další předpoklad pro vyvinutí strachu před Bohem je zapříčiněn skrupulózním ritualismem. Jedná se o nutkavé chování, souslednost pevně daných činností, které je třeba v určité chvíli, určitým způsobem vykonávat. Náboženská pravidla vyžadují dodržování nějakého ritu. Člověk je někdy násilně nucen k vykonávání jistého rituálu. Jde tedy o nebezpečnou nutnost, kterou když nevykonám, vyvolám pocity viny. Mnohé děti, když jsou malé odříkávají modlitby slovo od slova a pak teprve jsou schopni v klidu usnout. Kdyby tak neučinily, byly by od Boha potrestány.

U jiných dětí se zase vyvíjí antropomorfní představy o Bohu jako o tyranovi. Takový to postoj je umocněn výchovou, která zdůrazňuje Boha jako trestajícího soudce, který trestá každou nesprávnost. Je zcela běžná rodičovská praxe vyhrožovat dětem vševědicím a trestajícím Bohem.

Grom také uvádí možné způsoby překonávání představy Boha podmíněné strachem. Zdůrazňuje důležitost prvního roku, kdy matka zprostředkovává dítěti první pocity bazální důvěry ke světu. Tuto bazální důvěru je potřeba v rodině pořád znovu posilovat. Pokud však dítě v rodině nemělo příležitost zažít tento pocit v dostatečné míře, je možné znovu získání takového pocitu v jiné osobě. Důležité je v dítěti pěstovat pocit vlastní hodnotnosti. Při předávání náboženské víry dítěti je třeba také citlivě podávat příběhy z Bible. Nezdůrazňovat a spíše se vyhnout pasážím, kde Bůh je líčen jako trestající Bůh.

U dorůstajících dětí se vytváří sklon brát vztah k Bohu jen jako prostředek pro uspokojování potřeb ochrany, starostlivosti a příjemnosti. Falešně představy Boha se zaměřují egoisticky a jsou orientované na přání. Při přání či úzkostech jsou lidé ochotni myslet na Boha a k němu se modlit. Tato religiozita je určována rozumem. Snad na všech věkových stupních se objevuje prosba o ochranu při fyzických či při psychosociálním zhoršování.

Základní předpoklad všeobecného egocentrismu a fixací směřovaných na přání jsou:

- upření se na nadměrné potřeby
- účelově zaměřený a pasivně očekávající vztah
- výchovný styl vedoucí k rozmazlování

Takoví lidé pak zastávají výklad, že Bůh jen lidi ochraňuje a odměňuje za jejich správné konání. Často je představa Boha spojena s touhou po magické ochraně. Velmi častý zvyk je touha po ochraně a po uspokojení, která je pak zajištěna magickými předměty (talisman) nebo ochranářským rituálem (pokřizování se). S těmito představami Boha jsou samozřejmě spojeny antropomorfní představy Boha jako patriarchy - ochránce, odměňovatele, živitele, Bůh je zkrátka ten, který se o vše stará.

Možnost překonávání takovéto představy je ve vyhýbání se fixaci založené na přání, v podporování vlastní zodpovědnosti a sebekritiky a obětavosti. Dále je třeba podporovat zodpovědnost, ochotu riskovat, citově vřelou náklonnost, nárok na disciplínu – to vše udržovat v rovnováze. Vzdání se představy ochranářského Boha však může projít dramatickou změnou. Naivní víra se může změnit v odmítání Boha.

Grom popisuje tyto falešné představy jako typické pro děti. Často se však stává, že člověk ustrne na představě Boha z nižšího stupně. Dospělí lidé mají před Bohem strach, věří že je trestá za špatné činy. Tyto pocity bývají umocňovány nevhodným hlásáním, která vykreslují Boha jako všudypřítomného a vševidoucího Boha.

6 Zralá religiozita

Mnoho lidí si uvědomuje potřebu rozvíjet vlastní religiozitu. Jedná se o jev, který dodává člověku pocit sounáležitosti se světem, souvisí se smysluplným životem a zvyšuje kvalitu života. Rozvoj religiozity je složitý a náročný proces a každého člověka čekají na cestě hledání menší či větší obtíže. Náboženskou potřebu je tedy třeba rozvíjet a pečovat o ni tak, aby nedošlo k pochybení či k převzetí špatných, falešných vzorců, to by mohlo vést i k celkově nezdařilému životu.

6.1 Důležitost zastoupení exogenních a endogenních faktorů

Na rozvoj lidské religiozity mají vliv jak faktory vnitřní, tak faktory vnější. Je velice těžké odhadnout, který faktor je při utváření religiozity stěžejní. Je však zřejmé, že oba faktory jsou nepostradatelné. Nejprve je to lidský genetický potenciál, který je jistou základnou, na kterou pak přichází nadstavba tvořená působením vnějšího prostředí, okolními socializačními faktory a rozvojem vlastní osobnosti.

Podle Groma závisí religiozita na vývoji třech podmínek. První z podmínek je pojmově-logická kompetence, tedy schopnost kognitivního uvažování. Religiozita se vyvíjí paralelně s vývojem formálního myšlení. Kognitivní vývoj je pro zrod religiozity, ale i pro další vývoj religiózního myšlení, prožívání a chování nutný. Přemýšlení o světě, o posledním bytí, lidské zlobě, lidském dobru osvobozuje a s tím se utváří vlastní motivy pro poznání. Náboženské myšlení a odpovídající náboženské zážitky jsou splněny jen za dalších dvou podmínek. Těmi jsou religiózní vlivy kultury a socializace a nekognitivní motivy. Vlivy socializační a kulturní mají na náboženský vývoj značný vliv, buď vývoj jedince urychlují nebo naopak brzdí a navádí na špatný směr. Další podmínkou je již zmíněná nekognitivní motivace. Ta je variabilní v kulturách, ale i individuálně. Složky nekognitivní motivace pomáhají pochopit, že religiózní rozvoj může probíhat jako regrese, pozvolná proměna či náhlá konverze.¹⁵⁷

Podmínky pro rozvoj religiozity, které Grom uvádí, zahrnují faktory vnější i vnitřní. Jako endogenní faktory je možné uvést kognitivní složky a nekognitivní motivy, kdežto socializační vlivy a náboženská kultura se řadí mezi exogenní faktory.

¹⁵⁷ Srov. GROM, M. *Religioispsychologie*, s. 237

Pokud mluvíme o rozvoji lidské religiozity, měli bychom mít stále na vědomí, že obě skupiny faktorů společně vždy interagují a podílejí se na utváření lidské psychiky a tedy i dimenze religiozní. To, že na člověka vyrůstajícího v náboženské rodině působí výchovní činitelé a vnější prvky, je zcela zřejmé. Je ovšem známo, že i lidé vyrůstající ve věřící rodině, procházejí jistým zráním vlastní religiozity a osobními konverzemi a někteří z nich se od tradiční víry odvracejí. Velmi zajímavé bývají výpovědi konvertitů, jejichž obrat vychází z touhy člověka odůvodnit si smysl života, smrti a touze po transcendentnu. Toto jsou otázky, které jsou člověku vlastní, stejně jako rozvoj morálního usuzování, hledání příčin dobra a zla a s tím probíhající rozvoj vlastní religiozity. Na zdravý rozvoj naší osobnosti působí jak faktory endogenní, tak i exogenní. Zajímavé by bylo zjistit, jaký faktor je vnímán jako stěžejní pro utváření religiozity, či zda jsou rozdílné faktory utvářející religiozitu lidí vyrůstající ve věřící rodině a konvertitů. Určitě zajímavým výzkumným vzorkem by byli staří lidé a jejich rozvoj stupňů religiozity. Možnost bádání v této oblasti je tedy široká. S velkou pravděpodobností se dá předpokládat, že zastoupení jak výchovných a socializačních faktorů, tak vnitřních faktorů by bylo zřejmé.

6.2 Religiozita jako jeden z prvků utvářející smysl života

Religiozita obsahující hodnoty víry, naděje a lásky představuje důležitý hodnotový systém, který se podílí rozhodujícím způsobem na stabilizaci a integraci lidské psychiky a poskytuje religioznímu člověku existenciální smysl. Potřeba naplnění života smyslem je základním kamenem logoterapie, jejímž autorem je Viktor Frankl, který na základě vlastní životní zkušenosti v koncentračním táboře založil nový psychotherapeutický směr. Podle V. Frankla je člověk bytost toužící po smyslu. Ztráta životního smyslu pak vede k existenciální frustraci. Východisko logoterapie je tedy existenciální. Hledání smyslu života, absolutního smyslu či smyslu utrpení lidského života jsou otázky, které se týkají každého z nás. Existenciální analýza je pokus o vyložení lidské existence jako odpověď životu, který klade otázku po smyslu.

Při utváření života jako smysluplného celku, nehraje podle Frankla roli, zda je jedinec náboženský či nenáboženský, každý člověk má cestu ke smysluplnému životu otevřenou. Poukazuje však na to, že jedna z dimenzí člověka je právě jeho duchovnost.¹⁵⁸ Její rozvoj

¹⁵⁸ Srov. FRANKL V. E. *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta, 1994, s. 77-79

může člověka nasměrovat a určit smysl jeho života. Člověk je totiž podle Frankla mnohem náboženštější, než je ochoten přiznat. Mluví o všudypřítomnosti víry jako víry v poslední smysl.¹⁵⁹

Životní smysl může podle Frankla najít každý, ať už je nábožensky zaměřený nebo ne a to ve třech oblastech: v konání, v lásce a v utrpení. Všechny tři složky zdravá religiozita člověka obsahuje a zahrnuje v sobě i existenciální smysl života.¹⁶⁰

J. Bauer se ve své diplomové práci zabýval Religiozitou v duševním životě člověka. Věnoval se otázce, do jaké míry je život religiozích nebo nereligiozích lidí naplněn smyslem. Naplnění života smyslem zkoumal skrze psychodiagnostickou metodu Logo-testu (Lukasová). Uvedená výzkumná práce potvrdila hypotézu, že religiozní lidé, pro něž je spiritualita prioritou, prožívají svůj život smysluplněji než lidé ateisticky orientovaní. Pozoruhodným výsledkem je zjištění, že se ze skupiny opravdově věřících lidí žádný nenacházel v pásmu existenciální frustrace a nejvíce zasaženou skupinou byli formálně věřící lidé. Závěr výzkumu obsahoval konstatování, že prožívaná religiozita má prokazatelný vztah k vnitřní psychické integraci člověka a zvyšuje duševní odolnost jedince proti vzniku existenciální frustrace.¹⁶¹

Jak Frankl udává, každý člověk má tendence hledat smysl života a je také schopen smysluplně život prožívat, ať už je náboženský či nenáboženský. Jisté však je, že ve chvílích životních krizí, kdy si klademe existenciální otázky, má zralá religiozita psychotherapeutický význam. „Dokonce nevěřící lidé, jejichž život pozbyl smysl někdy vyhledávají religiozní společenství.“¹⁶² Pozitivním vlivem religiozity se zabýval i C. G. Jung. Ve své klinické praxi se Jung přesvědčil o její blahodárnosti. „Je lhostejné co si svět myslí o náboženské zkušenosti, kdo ji má, ten vlastní velký poklad, který se mu stal zdrojem života, smyslu a krásy.“¹⁶³

¹⁵⁹ Srov. FRANKL V. E. *Der unbewusste Gott*. München : Kösel Verlag, 1991, s. 136

¹⁶⁰ Srov. FRANKL. *Vůle ke smyslu*, s. 167

¹⁶¹ Srov. GALVAS, Z. *Homo religiosus*, s. 77

¹⁶² GALVAS, Z. *Homo religiosus*, s. 82

¹⁶³ SKALICKÝ K. *Po stopách neznámého Boha*, s. 117

6.3 Zdravá religiozita z pohledu B. Groma

Podstatou zdravé religiozity se také zabýval B. Grom. Zralá žitá religiozita nemusí být konfesionální, ale vyžaduje určitou připravenost k vnitřní zkušenosti. Jedna ze základních zkušeností je dialogický charakter výjimečného vztahu. Grom cituje Allporta, který rozlišuje také mezi zralou a nezralou religiozitou. Podle Allporta se zralá religiozita vyznačuje třemi základními body. Je komplexní, avšak stále otevřená pro nové zkušenosti. Dále vyžaduje objektivnost vůči vlastní osobě a za třetí integraci zažitých zkušeností. Grom se k otázce zralé religiozity vyjadřuje podrobněji. Nahlíží na ni z hlediska psychologicko humanistického a také z nábožensko filozoficko teologického hlediska.¹⁶⁴

Z hlediska psychologicko humanistického je třeba usilovat o religiozitu, která podporuje cíl každé psychohygieny a budování osobnosti. Jde tedy o svobodu od strachu, od pocitu ohrožení a pocitů nenávisti, tak aby se dosáhlo pozitivního postoje k vlastní osobnosti. Na tomto základě se pak má člověk stále rozvíjet a růst. Takovýto postoj je tedy proti religiozitě motivované strachem a proti religiozitě, která je postavená na vlastních egocentrických přáních. Taková religiozita má být obětavá a chápající a nemá být situačně vázaná. Každá situace však v ní může znamenat nový prostor pro rozvoj religiozity. Zralá religiozita je tedy religiozita, která je zakořeněná v zážitku.¹⁶⁵

Z nábožensko filozofického a teologického hlediska je zralá religiozita orientovaná na Boha a na křesťanské přesvědčení a zkoumá podmínky především ve světle víry v Boha a křesťanství. Teistická náboženská filozofie zastoupená např. Kantem, Blondelem, Schelerem, Bubrem nahlíží na vztah mezi člověkem a transcendentem jako na vztah osobní a dialogický. Tento dialogický vztah je v židokřesťanském pojetí základem pro zralou víru.¹⁶⁶

Grom tedy vnímá zralou religiozitu jako dialogický vztah, který se utváří a odráží ve třech základních oblastech: v základní důvěře, pozitivním životním postoji a prosociálním citění. Jako základní předpoklad pro zralou religiozitu vnímá Grom schopnost meditace. Důvěra je podle Groma a Eriksona základní aktivní složkou náboženského postoje. Pocit základní důvěry, který dítě získává v prvních letech svého života, je následně v životě stále posilován právě v rámci religiozity. Důvěra získaná v mezilidských vztazích se pak odráží ve vztahu k Bohu. Pozitivní životní postoj se odráží radostným vztahem ke světu, v takovém přístupu se odráží lidský obdiv a vděčnost za život. Láskyplný vztah k přírodě a k lidem je

¹⁶⁴ Srov. GROM, B. *Nábožensko-pedagogická psychologie*, s. 24

¹⁶⁵ Srov. Tamtéž s. 26

¹⁶⁶ Srov. Tamtéž s. 27

základ pro pozitivní vnímání světa. Takovýto postoj je rozvíjen skrze prosociální citění, které zahrnuje ohleduplnost k lidem okolo nás, ale i k sobě samým. Prosociální chování je pak charakteristické empatií, soucitem a pomocí potřebným.¹⁶⁷

Je třeba usilovat o dialogickou religiozitu, založenou na důvěře, pozitivních životních postojích a prosociálním citění a chování. Jedná se o životní postoje, které vedou člověka k možnému přesažení sama sebe. Nasměrovávají člověka k naplňování vlastního života smyslem a k vyrovnanému osobnímu duchovnímu životu.

Grom také zdůrazňuje důležitost korelativního vztahu mezi pozitivním hodnocením sebe sama a vnímáním Boha. Při vytváření pozitivního vztahu k Bohu hraje také podstatný vliv to, jaké hodnocení zaujímá člověk sám k sobě. Existuje výzkum (P.L.Benson/B.P.Spielka 1973, a M.R. Chertier/L.A.Goener 1976), který potvrzuje skutečnost, že pozitivní vliv vnímání vlastní hodnoty koreluje s pozitivní představou milujícího Boha. Oproti tomu lidé, kteří negativně vnímají sami sebe a hodnotu vlastní osobnosti, vnímají zase Boha jako nespravedlivého.¹⁶⁸

6.4 Způsob kultivace zralé religiozity

O způsobu pěstování zdravé religiozity v podstatě už zmínka byla. Hlavním celoživotním cílem je rozvoj osobnosti jako takové. Frankl zdůrazňuje podstatu lidské smysluplnosti a zralosti v seberealizaci skrze činnost, lásku a opodstatnění utrpení a celého života. Grom konkretizuje zralou religiozitu jako dialogický vztah, utužovaný v meditaci, v pozitivním nastavení, v celoživotní důvěře v lidi, ale i ve všeobecný lidský princip. Ve svých knihách se pak do podrobnosti věnuje způsobům pěstování zdravé religiozity.

Vladimír Smékal vnímá stejně jako Grom důležitost meditace. Význam slova se překládá z latinského slova „meditaci“ – posunutí ke středu. Usebrání, ponoření se do sebe, ztišení, setrvání ve vnitřním tichu. Bod, kdy člověk může srovnávat věci podle závažnosti. Každá činnost, která vede k vlastnímu projasnění, myšlenkové a citové harmonii a zpřístupňuje to, co je skryté v nejdlehlších koutech vědomí. Pro rozvoj tělesné oblasti doporučuje Smékal pohyb ve spojení s přírodou. Dále je důležité se zaměřit na psychickou

¹⁶⁷ Srov. Tamtéž s. 34-36, 51-83

¹⁶⁸ Srov. Tamtéž s. s. 241

oblast vlastní osobnosti. Lépe poznat sám sebe – své rysy a vlastnosti a pěstovat právě ty vlastnosti, které jsou pro religiozitu důležité.¹⁶⁹

Samozřejmě existuje nespočetné množství způsobů, jak rozvíjet zdravou religiozitu. Vždy je však třeba vnímat při rozvoji religiozity osobu jako celek a brát v potaz individualitu každého člověka.

Zdravá religiozita pomáhá člověku překonávat náročné životní situace a dává mu životní orientaci. Každému ale vyhovují jiné způsoby rozvoje vlastní religiozity. Cílem zdravé religiozity je nasměrování vlastního života tak, aby se vydařil, a aby byl smysluplný.

¹⁶⁹ Srov. GALVAS, Z. *Homo religiosus*, s. 27

Závěr

V diplomové práci „Endogenní a exogenní faktory ovlivňující rozvoj lidské religiozity“ jsem se věnovala pojmu religiozita, jejímu rozvoji a faktorům, které ji utvářejí. V práci se zabývám religiozitou jako dispozicí, díky níž jsme schopni vnímat duchovní skutečnosti, a která vychází z přirozené touhy a potřeby člověka hledat odpovědi na otázky po smyslu naší existence. Předpokládám, že religiozita je určitým způsobem vlastní každému člověku. Její rozvoj je podmíněn faktory, které jsou v této práci rozděleny na endogenní a exogenní. Oběma oblastem jsem se věnovala a snažila jsem se popsat jejich důležitost při utváření osobnosti i fenoménu religiozita. Jedna bez druhé jsou totiž nepostradatelné. Dále se podrobněji věnuji fenoménu religiozity.

Text práce jsem rozdělila na dva hlavní oddíly. Jeden z nich se věnuje endogenním i exogenním faktorům. Další část je věnována fenoménu religiozity. Za nezbytné jsem považovala věnovat už první kapitolu vymezení pojmu religiozita a jejímu odrazu v postmoderní době. Druhá kapitola se věnuje teoriím duševního vývoje. Zde nastiňuji teorie, které kladou důraz buď na endogenní či exogenní faktory nebo oba integrují. Následující kapitola pojednává o vnějším prostředí. Sem patří například prenatální období, období po narození, socializační faktory jako je rodina, škola nebo jiné socializační skupiny, které mají svůj podíl na utváření lidské psychiky a tedy i religiozity. Další část je věnována exogenním faktorům. Popisuje posloupnost vývojových stádií a rozvoj morálního usuzování. V tomto díle se zabývám také vlivem rodičů, kteří tvoří základ pro rozvoj religiozity a utváření představ o Bohu. Rodiče tedy nejsou jenom vnějším, socializačním prvkem, ale působí v našem nevědomí i jako archetypální vzory rozvíjející náboženskou podstatu v nás. Pátá kapitola nazvaná Fenomén lidské religiozity představuje - po pojednání o endogenních i exogenních faktorech - druhý stěžejní oddíl této práce. Zabývá se lidskou schopností zakoušet transcendentno a lidskou představivostí v náboženské rovině. Religiozita je v této práci pojímána jako jev vlastní každému člověku, nehledě na příslušnost k určitým církvím či formám a jejich projevům. V kapitolách zabývajících se právě představami Boha či pojmem Bůh vycházím především z křesťanského pohledu. Závěrečná kapitola je pojednáním o důležitosti kultivace zdravé religiozity, ke které je třeba vyváženosti jak endogenních, tak exogenních faktorů, a která má být základem pro zdravý a smysluplný rozvoj lidské osobnosti.

Jedním z cílů bylo také studium a systematizace literatury zabývající se touto problematikou. Ačkoliv je literatury týkající se náboženské tematiky dostatek, samotný pojem religiozita není systematicky zpracován. Je to dáno také tím, že daný termín není obsahově ustálen. Někteří autoři používají k definování náboženské dispozice spíše výrazy jako je spiritualita, duchovní rozměr či náboženské cítění. Ze sociologického hlediska se religiozita používá ve smyslu příslušnosti určitého vyznání. Za hlavní přínos této práce považují především to, že je věnovaná oblasti, která není v literatuře dostatečně systematicky zpracovaná.

Fenomén religiozity vlastní každému člověku je, jak říká Rudolf Otto, fascinující. Při zpracovávání této práce mne zaujala právě situace v České republice, která je nazývána ateistickou. Tento přívlastek získala na základě průzkumů, které sledovaly počty lidí navštěvující bohoslužby. V České republice se ale objevuje paleta religiózního či pseudoreligiózního chování.

Původním záměrem bylo doplnit tuto práci o praktický výzkum týkající se právě faktorů působících na rozvoj religiozity. Vzhledem k rozsahu této práce i vzhledem k tomu, že jsem usoudila, že je třeba teoretickou část do hloubky propracovat, k výzkumné činnosti nedošlo. Právě proto, že fenomén religiozity považuji stejně jako Rudolf Otto za fascinující, chtěla bych informace i zkušenosti, které bylo možné při zpracovávání této práce nabýt, využít při psaní další diplomové práci, kterou bych měla zakončit své studium na Teologické fakultě v Českých Budějovicích v oboru Pedagog volného času. Chtěla bych se v ní věnovat religiozitě české mládeže a jejím projevům.

Fenomén religiozity je jev, který je těžko popsateľný právě proto, že se týká hlubin lidské duše. V mnohých případech poskytuje lidem odpovědi na životně důležité otázky a naplňuje lidský život smyslem. Takže i když není nikdy možné podstatu religiozity prozkoumat, existují důvody se touto oblastí zabývat.

Seznam literatury

ATKINSONOVÁ, R., ATKINSON, C. R., SMIH E. E. *Psychologie*. Praha : 1995. ISBN 80-85605-35-X.

Bible. Písmo svaté starého a nového zákona. Podle ekumenického vydání z roku 1985. Praha : Česká biblická společnost, 1985. ISBN 80-7113-009-5.

COLES, P. *Filozofie náboženství*. Praha : Portál, 2003. ISBN 80-71787191.

ELIEADE, M. *Posvátné a profánní*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-85795-11-6.

ERIKSON, E. H. *Dětství a společnost*. Praha : Agro, 2002. ISBN 8-7203-380-8.

ERIKSON, E. H. *Mladý muž Luther*. Praha : Agro, 2002. ISBN 8-901601-6-6.

Encyklopedie náboženství. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství. 1994. ISBN 80-7192-188-2.

FRANKL, V. E. *Vůle ke smyslu*. Brno : Cesta, 1994. ISBN 80-85139-29-2.

FRANKL, V. E. *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*. Kösel Verlag, München, 1991. ISBN 3-423-35058-X.

FRASS, H. J. *Die Religiosität des Menschen Religions-psychologie*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1993. ISBN 3-525-03274-9.

FREUD, S. *Totem a tabu*. Praha : Psychoanalytické nakladatelství, 1997. ISBN 80-86123-01-4.

FRIELINGS DORF, K. *Falešné představy o Bohu jejich vznik, odhalení a překonání*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995. ISBN 80-85527-94-4.

GALVAS, S. *Homo religiosus*. Praha: Českomoravská psychologická společnost, 2002. ISBN 80-86174-04-2.

GIDDENS, A. *Sociologie*. Praha : Agro, 1999. ISBN 80-7203-124-4.

GROM, B. *Nábožensko-pedagogická psychológia*. Trnava : Vydavateľstvo Spolku sv. Vojtecha, 1992. ISBN 80-85198-84-3.

GROM, B. *Religionspsychologie*. München : Kösel-Verlag, 1992. ISBN3-466-20358-9.

HALÍK, T. *Vzýván i nevzýván Evropské přednášky k filozofii*. Praha : Nakladatelství lidové noviny, 2004. ISBN 8-7160-692-3.

HAMPLOVÁ, D. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti – Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*. Praha: Sociologický ústav AV ČR. 2000. ISBN 80-85950-79-0.

- HARTL, P. *Psychologický slovník*. Praha : Portál, 2000. ISBN 80-7178-303-X.
- HEIDBRINK, H. *Psychologie morálního vývoje*. Praha : Portál, 1997. ISBN 80-7178-154-1.
- HELLER, J., MRÁZEK M. *Nástin religiozity*. 2. revid. vyd. Praha : Kalich. 2004. ISBN 80-7017-721-7.
- HOLM, N. G. *Úvod od psychologie náboženství*. Praha : Portál, 1998. ISBN 80-7178-217-3.
- HOLÝ, J. *Úvod do sociologie*. Brno : Masarykova univerzita, 1996. ISBN 80-210-6985-3.
- JAMES, W. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt am Main : Walter Verlag AG, 1979. ISBN 3-458-3348-X.
- JUNG, C. G. *Aion Příspěvky k symbolice bytostního Já, Sebrané spisy 9/II*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. ISBN 80-85880-26-1.
- JUNG, C.G. *Snové symboly individuálního procesu Výbor z díla svazek V*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999. ISBN 80-85880-19-9.
- KOLEKTIV AUTORŮ. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství a vydavatelství FIN, 1995. ISBN 80-7182-014-8.
- KOLEKTIV AUTORŮ. *Malý slovník sekt Sekty a nová náboženská hnutí v kontextu tradičních církví*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-246-3.
- KOUKOLÍK, F. , DRTINOVÁ, J. *Zlo na každý den Život s deprivanty I*. Praha : Galén, 2001. ISBN 80-7262-078-6.
- KOUKOLÍK, F. , DRTINOVÁ, J. *Základy stupidologie. Život s deprivanty II*, Galén, Praha 2002. ISBN 80-7262-078-9.
- LANGMEIER, J. *Vývojová psychologie pro dětské lékaře*. Praha : Avicenum, 1991. ISBN 80-201-0098-7.
- LANGMEIER, J., MATĚJČEK, Z. *Počátky duševního života*. Praha : Panorama, 1986.
- LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost, Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno : Masarykova univerzita, 1999, ISBN 80-210-2224-8.
- MOORE, L. R. C. G. *Jung a křesťanská spiritualita Sborník reflexí psychologů, teologů a religionistů*. Praha : Portál, 1998. ISBN 80-7178-195-9.
- MUCHA, I. *Sociologie –základní texty*. Praha : 999, 2004. ISBN 80-86391-13-2.
- MUCHOVÁ, L. *Bůh je jako mrakodrap*. Olomouc : 1998.
- MUCHOVÁ, L. *Úvod do náboženské pedagogiky*. České Budějovice : PF JU, 1992. ISBN 80-7040-052-8.

NAKONEČNÝ, M. *Psychologie osobnosti*. Praha : Academia, 1998. ISBN 80-200-0628-1.

ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha*. Svitavy : Trinitas. 1998. ISBN 80-86036-05-7.

OTTO, R. *Posvátno*. Praha : Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8.

RAHNER, K. *Gnade als Freiheit Kleine theologische Beiträge*. Breisgau : HERDER-BÜCHEREI, 1968.

ŘÍČAN, P. *Psychologie náboženství*. Praha : Portál, 2002. ISBN 80-7178-547-4.

SANFORD, J. A. *Sny a léčení*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka., 1993. ISBN 80-90802-5-1.

SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*. Praha : Aula a Křesťanská akademie v Římě, 1994. ISBN 80-901626-4-9.

SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátmem*. Brno : CDK, 2005. ISBN 80-7325-054-3.

STRÍŽENEC, M. *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava : Iris, 2001. ISBN 80-88778-33-6.

UTSCH, M.: *Religionspsychologie*. Kohlhammer Voraussetzungen, Grundlagen, Fprschungüberblick. Stuttgart : Kohlhammer, 1998. ISBN 3-17-014788-9.

VACEK, P. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*. Hradec Králové : Gaudeamus, 2002. ISBN 80-7041-101-5.

VÁGNEROVÁ, M. *Vývojová psychologie*. Praha : Portál, 2000. ISBN 80-7178-308-0.

WANDENFELS H. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha : Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7113-083-4.

VOJTÍŠE, Z. *Netradiční náboženská hnutí*. Praha : Dingir, 1998. ISBN 80-902528-0-X.

Seznam internetových odkazů:

Abecední encyklopedie náboženství – slovník [on-line]. Praha : Karmelitánské nakladatelství, [cit. 2005-25-12]. Dostupné na WWW : http://www.karmelitanske-nakladatelstvi.cz/encyklopedie.php?id_select=1322.

Curled up with a good book Buy the book [on-line]. © 2004 by Barbara Bamberger Scott for curledup.com., [cit. 2005-25-12]. Dostupné na : <http://www.curledup.com/godgene.htm>.

ISSP – International Socila Survey Programme, Reminder to content type on to [on-line]. [cit. 2005-25-12]. Dostupné na WWW : http://www.biotrin.cz/czpages/issp_.htm#TOP.

HALÍK, T. *Nejen, ale i – drobní poznámky o víře Proč se mne zmocňují rozpaky, když mám psát o víře?* [online]. Praha : G plus G, 2000 (uveřejněno ve sborníku Cesty víry. 2000. 1. vyd., G plus G., Praha, Gál,F.ed.s.63-86. ISBN 80-86103-33-1) © Dominik Turchich, 2004, [cit. 2005-25-12]. Dostupné na WWW : http://www.halik.cz/clanky/poznamky_o_vire.php.

REMEŠ, P. *Náboženská konverze a osobní vzorce člověka.* [on-line]. Hagioterapie - společnost pro hagioterapii a pastorační medicínu 2005 [cit. 2005-25-12]. Dostupné na WWW : http://sweb.cz/hagioterapie/text_11.html.

Rozlišujme religiozitu a spiritualitu, Rozhovor připravil Jan Regner SJ (Řím) S Vladimírem Smékalem, [on-line]. Katolický týdeník, Archiv Perspektiv 1/2002 , ©2006 Katolický týdeník, [cit. 2005-25-12]. Dostupné na WWW : <http://old.katyd.cz/perspektivy.php?id=1>.

UZEL, R. *Článek Máme Boha ve svých genech.* [on-line]. Stránka Společnosti pro plánování rodiny a sexuální výchovu. Copyright: SPRSV © 2002-2006, Poslední aktualizace této stránky: 20.01. 2005 [cit. 2005-25-12]. Dostupné na WWW: <http://www.planovanirodiny.cz/sv-clanky/buhvgenech.phtml>.

Abstrakt

VANĀKOVÁ, M. *Endogenní a exogenní faktory ovlivňující rozvoj lidské religiozity*. České Budějovice 2006. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra praktické teologie. Vedoucí práce L. Muchová.

Klíčové pojmy: religiozita, endogenní faktory, exogenní faktory

Práce pojednává o fenoménu lidské religiozity, je zaměřena na vliv endogenních a exogenních faktorů, které ji utvářejí. Práce je teoreticky zaměřená a pojednává o religiozitě jako o dispozici, která vychází z přirozené touhy a potřeby člověka po transcendenci. Hluběji se věnuji popisu endogenních a exogenních faktorů ovlivňující lidskou psychiku a zároveň formují náboženskost jedince. Podrobněji se v práci zabývám religiozitou v kontextu teologie, religionistiky, sociologie a psychologie. Poukazuji také na vliv religiózních představ o Bohu, numinózních snů a na působení symbolů. Zabývám se také náboženskou zkušeností z hlediska vývojové psychologie, důvody konverze a falešnými představami o Bohu. Pojem religiozita je zkoumán z více pohledů, tedy interdisciplinárně. Je popisován jako antropologická konstanta, jev v určité podobě vlastní všem lidem.

Abstract

Endogen and exogen Factors which influence Religiosity.

Key terms: religiosity, endogen factors, exogen factors

The work deal with a phenomenon of human religiosity and it concerns endogen and exogen factors. This work is theoretical and deals with religiosity as a disposition, which derives from human desire and need of transcendence. Deeply are described endogen and exogen factors, which influence human psychic and forms of individual religiosity too. Details is religiosity discussed in context of theology, of the science of religionist, sociology and psychology. The work shoves influence of religious representations, influence of Good, of numinous dreams and of impress of symbols. I explore the religious experience from to point of view developing psychology. Then I explore the concept conversion and the false ideas of Good. The religiosity is examined from different aspects. The religion is described as anthropological constant, characterizes every human being.

JIHOČESKÁ UNIVERZITA
V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
TEOLOGICKÁ FAKULTA
Kněžská 8
370 01 České Budějovice