

Psychologie náboženství a spirituality

Pavel Říčan



Psychologie náboženství a spirituality

Pavel Říčan


portál

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Říčan, Pavel

Psychologie náboženství a spirituality / Pavel Říčan. – Vyd. 1.

– Praha : Portál, 2007. – 328 s.

ISBN 978-80-7367-312-3 (váz.)

159.98:2 * 2-58 * 159.9

– psychologie náboženství

– spiritualita – psychologické aspekty

– studie

159.98 – Aplikovaná psychologie [17]

Kniha je dílčím výsledkem autorovy práce na výzkumném záměru
Psychologického ústavu AV ČR „Člověk v kontextu celoživotního vývoje“
AVOZ 70250504

© Pavel Říčan, 2007

Portál, s. r. o., 2007

ISBN 978-80-7367-312-3

Obsah

Obsah 5

Předmluva 11

ÚVODEM

O knize, jejích čtenářích a autorovi 13

DÍL 1

Psychologie náboženství a její kontexty 17

KAPITOLA 1

Zde a nyní: Západ a jeho náboženství 19

1.1 Neodbytné otázky 19

1.2 Moderní člověk bez náboženství? 23

1.3 Psychologie jako věda a jako náboženství 26

 Předmět a metoda psychologie 27

 Psychologie jako duchovní hnutí 29

KAPITOLA 2

Náboženství a spiritualita v psychologické perspektivě 33

2.1 Co je náboženství? 33

2.2	Náboženství a spiritualita jako předmět psychologie	42
2.3	Cesta pojmu spirituality do psychologie a v psychologii	46
	Ražba psychologického pojmu spirituality	48
	Spiritualita proti náboženství?	50
	Spiritualita partikulární a univerzální	54
	Psychometrická operacionalizace spirituality	56
	Spiritualita jako integrující komponenta osobnosti	59
	Spiritualita a lidské vztahy	61
	Úloha psychologie v hledání nové spirituality	63

KAPITOLA 3

Dějiny psychologie náboženství	67
---------------------------------------	----

KAPITOLA 4

Psychologie náboženství v interdisciplinárním kontextu	75
4.1 Psychologie náboženství jako součást religionistiky	75
4.2 Psychologie náboženství jako součást psychologie	78
4.3 Psychologie náboženství a teologie	79

DÍL 2

Psychologická fenomenologie náboženství a spirituality	81
---	----

KAPITOLA 5

Formy spirituálních prožitků	83
5.1 Numinosum	83
5.2 Spirituální každodennost	86
5.3 Mimořádné spirituální prožitky	94
Zjevení a posedlost	96
Entuziastické prožitky. Glosolálie	97
Meditační mystika	99

KAPITOLA 6

Eticko-spirituální prožívání	105
6.1 Dobro – zlo – etika – spiritualita	105
6.2 Duchovní život jako participace na zápasu mezi dobrem a zlem	109
6.3 Svědomí – popis fenoménu	110

6.4	„Nesnáze“ se svědomím	114
6.5	Náboženství, sexualita a vina	117
	Povaha psychosexuálního vývoje ve vztahu k morálce	117
	Skrytá síla sexuálního puzení	118

KAPITOLA 7

Náboženství a psychopatologie	121	
7.1	Vliv náboženství na psychopatologii: globální pohled	122
7.2	Průnik spirituální a psychopatologické fenomenologie	124
7.3	Spirituální projevy pod vlivem psychopatologie	125
7.4	Náboženská etiologie duševních poruch	129

DÍL 3

Psychologické teorie náboženství a spirituality	131
--	-----

KAPITOLA 8

Duše, tělo a náboženství	135	
8.1	Závislost psychických jevů na biologických	136
	Tělesná konstituce a spirituální individualita	136
	Aktuální zdravotní stav	138
	Reakce na chemické ovlivnění těla	138
8.2	Závislost biologických jevů na psychických	139
	Vliv činnosti na mozek	139
	Tělesné poruchy funkční a psychosomatické	139
	Volní ovlivňování tělesných dějů běžně nezávislých na vůli	140
	Psychofyzilogický doprovod spirituální zkušenosti	141
	Léčivý vliv duševních stavů a procesů na tělesné nemoci	141
8.3	Evoluční psychologie náboženství	141

KAPITOLA 9

Freudovy teorie náboženství	149	
9.1	Náboženství v životě a díle Sigmunda Freuda (1856–1939)	149
9.2	Vybrané myšlenky Freudových psychologických teorií	154
9.3	Freudovy analýzy náboženství	158
	Bůh jako otec	158
	Náboženství jako neuróza	159
	K psychohistorii náboženství: Totem a tabu	159

KAPITOLA 10

Současná psychoanalýza: Náboženství? Proč ne...	161
10.1 Cesta psychoanalýzy 20. stoletím	161
10.2 Melanie Kleinová	164
10.3 Winnicottovská inspirace	168
10.4 Heinz Kohut: Narcistický základ spirituality	170
10.5 Náboženská zralost podle Otto F. Kernberga	173

KAPITOLA 11

Jungova analytická psychologie	175
11.1 Náboženství v životě a díle C. G. Junga (1875–1961)	175
11.2 Jádru Jungovy psychologie	182
Vědomí	182
Pojem Já	183
Nevědomí	185
Archetypy	189
Antinomie a enantiodromie	191
Životní parabola a individuace	192
11.3 Jungova psychologie náboženství	202
Hlavní motivy Jungova zájmu o náboženství	202
Vymezení psychologické roviny pro přístup k náboženství	204
Funkce a životní důležitost náboženství	206
Dějiny křesťanské religiozity a její současná krize	209

KAPITOLA 12

Jungovo dědictví v transpersonální psychologii. Stanislav Grof	217
Jung a Grof: Konfrontace v sedmi bodech	224

KAPITOLA 13

Humanistická psychologie náboženství a spirituality	227
13.1 Gordon Allport (1897–1967)	227
13.2 Erich Fromm (1900–1980)	228
13.3 Abraham Maslow (1908–1970)	231

KAPITOLA 14

Celoživotní vývoj spirituality	237
14.1 Eriksonovo hledání osobní orientace jako základ jeho díla	238

14.2 Teorie osmi stadií celoživotního vývoje	239
Stadium základní důvěry a naděje (zhruba první rok života)	240
Stadium první autonomie (zhruba od prvních do třetích narozenin)	241
Stadium iniciativy	242
Stadium snaživosti	243
Stadium identity	244
Stadium intimity	247
Stadium generativity	249
Stadium integrity	250
14.3 Strukturálně-genetický přístup	252
Fowlerovy stupně víry – modifikace Eriksonovy teorie	253
Koncepce náboženského úsudku Fritze Osera	255

DÍL 4

Speciální témata a aplikace	259
--	-----

KAPITOLA 15

Psychologie náboženské konverze	261
15.1 Fenomenologie konverze	261
15.2 Teorie konverze	266

KAPITOLA 16

Fundamentalismus, fanatismus a takzvané sekty	271
16.1 Vymezení tématu	271
16.2 Analýza fundamentalistických názorů a postojů	274
16.3 Individuální psychologická dynamika fundamentalisty	275
16.4 Sociálně psychologická dynamika fundamentalistické skupiny ..	278

KAPITOLA 17

Psychometrie religiozity a spirituality	283
17.1 Techniky měření	283
17.2 Pražský dotazník spirituality	285
17.3 Specifická sanktifikace	288
17.4 Test spirituální citlivosti	289

KAPITOLA 18

Spirituální individualita a osobnost 291

KAPITOLA 19

Náboženství, spiritualita a psychoterapie 299

19.1 Zdraví jako cíl náboženství 300

19.2 Psychoterapie jako konkurent náboženství 301

19.3 Paralely mezi náboženským působením
a psychoterapeutickými technikami 303

19.4 Integrace náboženských a psychoterapeutických metod 306

Literatura 309

Základní literatura 309

Speciální literatura a prameny 310

Rejstřík jmenný 319

Rejstřík věcný 323

Předmluva

Kniha *Psychologie náboženství*, kterou jsem napsal před šesti lety, byla zároveň všeobecným úvodem do psychologie, protože jsem v české psychologické literatuře nenašel dostupnou učebnici, která by studentovi poskytla přesně takovou průpravu pro psychologii náboženství, jakou bych si přál. Od té doby vyšla v Portálu moje *Psychologie* a v nakladatelství Grada *Psychologie osobnosti*, mohu proto začátečníka odkázat na tyto knihy a zde jít soustředěně do hloubky.

Spiritualita, vtípně – a samozřejmě problematicky! – nazvaná „post-moderní potomek náboženství“,¹ byla do názvu knihy přidána proto, že je třeba akceptovat významový posun obou pojmů – náboženství i spirituality – k němuž došlo zhruba během posledních padesáti let². „Náboženství“ znamená dnes v obecném povědomí převážně vnější skutečnosti, tj. instituce a jejich provoz, rituály, nauky, posvátné knihy, předměty a budovy, pravidla a zvyklosti atd. Pro prožitkové jádro náboženství se vžil pojem spiritualita a spiritualita byla dokonce postavena do protikladu k náboženství, když američtí duchovní hledači v šedesátých letech minulého století vyrukovali s heslem *I am not religious, but I am spiritual!* Protože vztah mezi těmito dvěma pojmy se nepodařilo vyjasnit (za diskusí o tomto problému se skrývá, jak uvidíme, ideologicko-odborný spor!), užívá se běžně dvojsloví „náboženství a spiritualita“ nebo „náboženství/spiritualita“, adjektivum „náboženský/spirituální“, a zdůrazňuje se existence *nenáboženské spirituality*.

Psychologie náboženství a spirituality urazila za posledních šest let kus cesty, což platí pochopitelně nejvíce o rozvoji tohoto oboru v post-

¹ Slater et al., 2001

² Podrobně viz s. 24n

komunistických zemích, kde do osmdesátých let bídne živořil – pokud vůbec – na pracovištích tzv. vědeckého ateismu. Novou „šťávu“ mu dává současný vývoj náboženství u nás i ve světě: pokračující odkřesťanštění Evropy (nejextrémnější v naší české kotlině), mocenská expanze islámu, nebývalá konjunktura některých církví ve Spojených státech a v Třetím světě a mohutná vlna fundamentalismu a fanatismu napříč náboženstvími, jejímž projevem je mimo jiné gradující krvavá náboženská válka, do které jsme chtě nechtě zapleteni.

O knize, jejích čtenářích a autorovi

Tato kniha je jakýmsi „křížencem“ mezi učebnicí a monografií seznamující s nejvýznamnějšími směry teorie a empirického výzkumu. Je určena třem okruhům čtenářů. Zaprvé chci oslovit ty, které náboženství zajímá především osobně, tedy ty, kteří vědomě duchovně žijí, případně hledají svou cestu. Sem patří náboženští „profesionálové“, tedy duchovní a studenti bohosloví, doufám však, že zaujmu i věřící a hledající laiky, kteří vážně promýšlejí svou životní orientaci, tj. teology-amatéry. Nejde o „kuchařku“ zbožného života nebo duchovního vedení, i když pro obojí poskytuje psychologie náboženství cenné podněty. Konzumenti a ochutnávači exotického importu, přelétaví „lovci senzací“ ve vodách nadpřirozena a spirituální kutilové budou zklamáni kritickou skepsí mého přístupu a respektem k tradici.

Druhým okruhem čtenářů, které chci oslovit, jsou *religionisté*, tedy ti, kteří se o náboženství a spiritualitu zajímají se snahou o objektivní odstup a chtějí poznat především názory a náboženskou praxi druhých. Pro některé z těchto čtenářů je náboženství ústředním předmětem badatelského zájmu, jiní spíše chtějí lépe rozumět věřícím a hledajícím mezi svými žáky a studenty, pacienty, klienty, čtenáři, posluchači, voliči..., s nimiž potřebují úspěšně komunikovat.

Třetí okruh tvoří psychologové, v jejichž průpravě patří psychologie náboženství k opomíjeným oborům. V učebnicích psychologie na všech úrovních náročnosti, ať už všeobecných, nebo zaměřených spíše na osobnost, na duševní vývoj či na interpersonální a další sociální vztahy,

je náboženství v nejlepším případě okrajově zmíněno, většinou zcela chybí, ačkoli je dobře známo, že pro mnoho lidí je důležitou, či dokonce ústřední složkou života.³

Kniha bude – jak doufám – snadno srozumitelná pro absolventy a studenty humanitních oborů. Větší potíže by však neměl mít ani čtenář se středoškolským vzděláním, pokud má o látku hlubší zájem a je schopen soustředěně studovat.

Religionistika – a o psychologii náboženství to platí dvojnásobně – zvláštním způsobem ovlivňuje duchovní život toho, kdo ji studuje. Slyšme klasika: „Mimoděk se nám přičí, vidíme-li, že rozum zpracovává věc, ke které se upírají naše vroucí zájmy, právě tak, jako zpracuje kterýkoliv jiný předmět ... Cítíme se ohrožováni a utlačováni ve zdrojích svého nejnítěšnějšího života. Taková studenokrevná přirovnání hrozí, že zničí životní tajemství naší duše, jako by týž duch, který by se zdarem dovedl vysvětliti jejich původ, současně mohl tímto vysvětlením zrušiti jejich význam ...“ (James, 1902, s. 12n). Zejména při poznávání nevědomých mechanismů náboženského života je těžké zbavit se dojmu, že se stáváme inženýry vlastní religiozity, což je ovšem paradoxní pozice. Je proto radno, aby zejména ten, kdo do tohoto oboru vstupuje, dbal ve zvýšené míře na kulturu vlastní duše – ať už má k tomu účelu k dispozici jakékoli prostředky.

Struktura knihy je prostá. První díl, nazvaný „Obor a jeho kontexty“, je věnován obecným otázkám, vymezení oboru, jeho předmětu a metod, historii, společenským a vědeckým kontextům. Druhý díl, „Psychologická fenomenologie náboženství a spirituality“, obsahuje vybraný faktický materiál, který je jednak zajímavý sám o sobě, jednak usnadňuje pochopení psychologických teorií, na něž dojde v třetím dílu. Poslední, čtvrtý díl dokumentuje na speciálních tématech praktickou použitelnost poznatků a vzhledů z prvních tří dílů.

Kniha podává přehled po všech hlavních oblastech a přístupech současné psychologie náboženství a spirituality, ale nepokrývá je stejně důkladně. Není míněna jako jakási všestranná encyklopedie. Je autorsky zaujatá, výběrem látky a jejím osobitým zpracováním představuje autorovo pochopení a pojetí oboru, jeho směřování a jeho smyslu.

³ Proč tomu tak je? Někdy v první polovině dvacátého století byla uzavřena jakási tichá „dohoda o nevměšování“ mezi teology a duchovními na jedné straně a učiteli psychologie a psychologickými praktiky (psychoterapeuty, poradci atd.) na straně druhé. V důsledku této dohody – a jistě i jiných faktorů, na něž později narazíme – se náboženství stalo a zůstalo jen okrajovým předmětem výzkumu i výuky psychologie.

Považuji za potřebné říci v tomto úvodním slovu také něco o sobě a své orientaci. Proč? Jako postmodernisté jsme poznali, že v humanitních disciplínách je úplná objektivita iluzí, a to i tehdy, když se o ni poctivě snažíme, když ustavičně kriticky prověřujeme své předpoklady, svá *předporozumění*. Když jde o náboženství a navíc současně o psychologii, platí to více než kde jinde. Čtenář se proto bude v knize lépe orientovat, bude-li vědět, „z jakých pozic“ je napsána. (Pokud si autora „zaškatulkuje“ a v podstatě odepíše, jeho škoda.)

Nuže: Jsem evangelík s určitými znalostmi teologie a snažím se pro svou církev tu a tam něco udělat. Křesťanství má pro mě smysl nikoli jako naplnění zvláštní náboženské potřeby člověka, natož jako pouhý folklór, nýbrž jako *totální životní orientace* ve světě práce, rodiny, kultury i politiky. Z mimokřesťanských náboženství je mi blízký buddhismus. Zároveň jsem psychologem a psychoterapeutem se širokou zkušeností v klinické praxi, badatelem v psychologii osobnosti a sociální psychologii. Nejvíce se orientuji na *hlubinnou psychologii* (Freud, Erikson, Jung) a *humanistickou psychologii* (Allport, Fromm, Maslow). V těchto směrech vidím klíče k porozumění bližnímu, společnosti i sobě samému – a také duchovnímu zmatku a hledání současné Evropy. Velkou část života jsem však strávil také výzkumy založenými na měření psychických vlastností, takže kladu důraz na exaktnost a kritické ověřování teorií a poznatků. Můj osobní myšlenkový a autorský styl je – pokud na sebe vidím – charakterizován stálou snahou „číst mezi řádky“ životních příběhů, hledáním rozporů v lidském poznání, cítění a konání, ať už těch, jež mohou a mají být odstraněny, nebo těch, s nimiž je nutno žít. Sám sebe přistihuji při nadměrném užívání odporovacích spojek – jsem „avšakista“. Nemám rád bezpečně prošlapané cesty, rád vyjadřuji vlastní názory – i s rizikem, že narazím na nesouhlas. Tam, kde to činím v této knize, přecházím do první osoby singuláru. Metodologickou neutralitu dodržuji úzkostlivě, ale rád občas využívám obraznosti teologického jazyka.

Pavel Říčan

Psychologie náboženství a její kontexty

Zde a nyní: Západ a jeho náboženství

1.1 Neodbytné otázky

Nejpalčivější problém naší doby spočívá v tom, že – jak dnes volají proroci jeremiášovského typu – národy bohatých států plundrují tuto planetu, vyžírají národy chudých států a prozírají budoucnost dětí celého světa. To se děje ve jménu víry, že lidské štěstí, jež je považováno za poslední smysl života, spočívá ve stále hojnějším konzumu. Taková je – brutálně vyjádřeno – naše ekonomická, vojensko-politická a v neposlední řadě, možná především, také duchovní realita. Jungovsky řečeno: Je to především věc duše, kolektivního vědomí i nevědomí. Kapitáni Titaniku naší civilizace, říká Kohák (2000), svorně ženou loď plnou parou ke srážce s ledovcem, soutěžíce v tom, kdo dokáže rychleji přikládat pod kotel. Úzkost z blížící se katastrofy je přehlušována všeobecným mediálním rámusem a je – psychoanalytickou metaforou řečeno – vytěsňována do nevědomí, přesto však předznamenává všechno, co děláme a také čemu a jak skutečně věříme, jak duchovně žijeme.

Základní otázkou religionisty za této situace přirozeně je, co odpovídá současné globální krizi na náboženské scéně. Jak různé duchovní proudy reagují na současné ohrožení lidstva a jeho lidskosti? Jakou účinnou („fungující“) útěchu a naději nabízejí, k jaké odpovědnosti (a jak působivě) vedou? Jak odpoví euroamerické křesťanstvo a zejména moje vlastní církev? Jak zareaguje naše bohoslužba, naše zvěstování, modlitba, píseň

a rituál? Jaké zodpovědné činy zde klíčí? Tato otázka nemůže být ústředním tématem této knihy, je však, stejně jako ona katastrofická úzkost, jejím stále přítomným pozadím.

Moje perspektiva je dána (pomlčím-li o svém osobním a rodinném soukromí) příslušností k Českobratrské církvi evangelické (ČCE). Tato církev je – sociologicky viděno – ve zřejmé defenzivě. Podobně jako je tomu u jiných lidových církví Západu, včetně Spojených států amerických, klesá počet členů i počet duchovních; v Čechách lze mluvit přímo o alergii na církev.⁴ Tato skutečnost podporuje u duchovních i u řadových členů vědomí krize, pocit ohrožení a rezignaci. Důsledkem je na jedné straně zvýšené lpění na tradičních formách náboženského života a posilování rysů ghetta, na druhé straně (obojí se navzájem nevyklučuje) pojmání křesťanství jako něčeho, co sice obohacuje individuální a rodinný život o důležitou duchovní a společenskou dimenzi a garantuje jeho řád, co však není jeho jádrem, nýbrž spíše jakousi sváteční rezervací na jeho okraji nebo v nějakém zákoutí.

Zmenšování stáda je patrně mimo jiné vnějším projevem vnitřní nejistoty pokud jde o zastávané učení. Historická a literární kritika Bible, k níž jsou na bohosloveckých fakultách vedeni budoucí duchovní, nachází v této knize knih mýty a legendy, dobově podmíněné názory, symboly a metafory, jež je třeba dešifrovat. Analýza dogmat, včetně těch nejzákladnějších, prokazuje jejich závislost na filosofickém myšlení, jež bylo mezitím překonáno a de facto opuštěno i těmi, kteří tato dogmata považují za nedotknutelná. Opakováním starých formulí odpovídáme na otázky, jež jsou nám cizí a jež ani neznáme.

Svízelnou vnitřní situaci, do níž se za těchto okolností dostávají mnozí duchovní, vzdělaní v „teologii, která popírá historičnost takřka všeho v evangeliích, k čemu se křesťanský život, láska a naděje upínaly téměř po dvě tisíciletí“, vystihuje Lewis (2000, s. 81): „Jsem si jist, že kdybych musel předkládat farníkům, kteří jsou ve velké úzkosti nebo pod prudkým pokušením, obrazné pravdy, navíc s takovou vážností a horlivostí, jakou vyžaduje postavení duchovního, přičemž bych celý čas věděl, že jim sám doslova nevěřím..., čelo by mi zrudlo a zvlhlo a límeček by mě škrtil.“

⁴ Pokud jde o českou římskokatolickou církev, vyjadřuje podobnou zkušenost se svatou odvahou biskup Konzal (1998, s. 139): „Mám možnost vidět tři generace za sebou: rodiče festovně věřící, děti docela prima věřící, a vnoučata možná ano, možná ne... Buď se tedy najde důvod, proč to všechno nenechat vodě napospas, anebo to voda vezme.“

Jako psycholog vnímám zejména starost předních učitelů své církve, že „Boží skutky ztrácejí jakoby svoji ozvučnost, jejich duchovní náboj, který vedl vyznavače až na smrt, nám mizí“ (Smolík, 1994, s. 7). Tento trend je zvlášť závažný vzhledem k tomu, že postihuje i centrum křesťanské zvěsti, jímž je odpuštění hříchů – všeobecně se totiž ztrácí citlivost pro „hloubku a dosah naší hříšné kompromitace“ (Lochman, 1993, s. 94). Již před padesáti lety nahlédl právě citovaný Lewis, velký britský apologeta křesťanství (1997a, s. 88), že „...téměř naprostá nepřítomnost vědomí hříchu... pro nás vytváří novou situaci. První křesťanští kazatelé mohli předpokládat u svých posluchačů, Židů, bohobojných i pohanů, vědomí viny. (Že toto vědomí bylo běžné mezi pohany, ukazuje fakt, že jak epikurejství, tak mysterijní náboženství prohlašovaly, i když různým způsobem, že je utišují.) Proto byla křesťanská zvěst v oněch dnech neklamně *evangeliem*, dobrou zprávou. Slibovala uzdravení těm, kdo věděli o své nemoci. My musíme své posluchače přesvědčit o jejich nepříjemné diagnóze; dříve nemůžeme očekávat, že přijmou nabízený lék.“⁵

O hlubokých proměnách křesťanské religiozity a spirituality svědčí rozbor tří stovek výzkumných rozhovorů vedených koncem sedmdesátých let s členy luterských sborů v „nejkřesťanštější“ zemi Západu – Spojených státech (Johnson, 1979). Členové sborů jen výjimečně užívali slov „Bůh“, „Kristus“ či „milost“. Když se ti, kdo rozhovory s nimi vedli, snažili zavést hovor na tato témata, řeč nápadně vázla. Zdálo se, že většina křesťanů v těchto sborech „prostě neshledávala, že by náboženský jazyk – včetně základních symbolů a doktrín křesťanské tradice – byl vhodným nebo smysluplným prostředkem, jímž by mohli vyjádřit svou víru“ (s. 63). Tématem, k němuž se v rozhovorech o svých sborech spontánně stále vraceli, byla zkušenost s pastýřskou péčí o lidi v krizi a vzájemná solidarita.

Co dělat? Teolog z nejvěrnějších odpovídá: „Kdykoli vidíme přežilý a nefungující náboženský provoz, můžeme to řešit tím, že budeme horlivější nebo pokornější, láskyplnější nebo bojovnější...“, správné však podle něj je „začít s revizí našich představ o Bohu, a hlavně – dát si na své otázky líbit odpověď od Boha samého.“⁶ To je jistě úctyhodný postoj, toužíme však po konkrétnější analýze a odpovídající vizi, pokud možno i po programu a hnutí, jež by ztělesňovalo naději na překonání stavu, ve kterém i ne jeden teolog vidí skomírání tradiční religiozity, jejíž reprezentanti se spojují se

⁵ Psychologie svým reduktivním pojetím lidské viny a morálky takové přesvědčování ztěžuje, když vede soudobého člověka k tomu, aby nacházel příčiny svého jednání a svých citů ve vnějších vlivech, například v rodinné výchově, případně v instinktech, nikoli ve svobodě rozhodování a tvořivých (nebo ničivých) činů.

⁶ Heller in: Heller, Mrázek, 1988, s. 164.

státem k zajištění svých výhod a k potlačování konkurence (Štampach, 2000a).

Život mé církve je kromě sekularizace aktuálně hluboce poznamenán traumatem, které má významnou psychologickou stránku a je charakteristické i pro širší náboženskou scénu. K tomuto traumatu došlo zhruba před patnácti lety odštěpením charismatického (z letniční tradice vycházejícího) Křesťanského společenství, jehož dominantním tématem je znovuzrození a křest Duchem svatým, psychologicky řečeno intenzivní osobní vnitřní zkušenost, zejména citová a volní; nemá-li ji, může být křesťan v těchto kruzích s pochybnostmi dotazován, je-li vůbec znovuzrozen či spasen, nebo je-li křesťanem spíše jen „nominálním“. Vztah většiny našich duchovních i laiků k charismatickému hnutí mimo ČCE i v ní samotné je poznamenán ostrážitostí, jež vede ke zdůrazňování teologicky správného zvěstování a tradičního strážlivého až plachého charakteru zbožnosti. Kultivace prožitkového aspektu duchovního života, ať už způsobem vlastním charismatickým nebo katolické či pravoslavné církvi (bohatý rituál, mystické prvky atd.) je silně omezena. Jungova sto let stará psychologická diagnóza evropského protestantismu jako náboženství omezeného na přežití a nefungující náboženský provoz bez přesvědčivé osobní zkušenosti se zdá aktuální. Zde je také jeden z vůdčích motivů pro sepsání této knihy.

Za symptomatická považuji Trojanova (2002) slova o „poučené, kriticky myslící“ víře, tak jak zrála v nejlepší tradici minulého století, že „nepodléhá náboženským náladám, těm bludným muškám, které se vyrojily i u nás na sklonku minulého století“. Vstřícnější postoj k touze po prožitkovém obohacení vyjadřuje Panenbergův odhad, podle kterého křesťan 21. století buď bude mystik, nebo nebude vůbec. Jadrně po farářsku Miloš Rejchrt (2002, s. 322): „Nedokáže-li křesťanství vlnu nové náboženskosti přijmout vstřícně, dešifrovat v ní základní otázky života a smrti, vystavit je energii Kristova vzkříšení, bude zadupáno do chodníku jako posypová sůl.“

Hlad po náboženské zkušenosti, zejména niterné, se snaží sytit kromě charismatických i další proudy probuzeneckého protestantismu, zvaného také evangelikální. Misionáři přicházející ze Západu i z černé Afriky, často s učením, jež musí vzdělaný bohoslovec odmítnout jako intelektuálně ubohé a dryáčnické, nejednou navíc s manipulativními praktikami nebezpečných sekt, kupodivu otvírají srdce i peněženky a úspěšně „loví“ i mezi křesťany, jež tradiční církve nedovedou oslovit a kteří se cítí zklamáni, ne-li přímo oklamáni svými vůdci a učiteli. Někteří z těchto misionářů

přítom vytvářejí pospolitosti budící respekt způsobem svého soužití, charitativní činností i tím, jak dokáží přijímat sociálně vyloučené.

Z náboženského oživení posledních desetiletí těží i „dovoz“ z Orientu. Kvete jóga, nepřehlédnutelně se prezentují hloučky kršnovského hnutí, respekt budí učitelé buddhistické meditace. Pozoruhodné je ekologicky inspirované novopohanství i kult starogermánského Wotana, který se ozývá z písní skinheads. Obraz české náboženské scény, jež po zdánlivé poušti čtyřiceti komunistických let připomíná dnes spíše džungli, je pestřý a literatura o něm je bohatá.⁷ Psychologicky zajímavé jsou i krypto-religiózní směry reprezentované mj. některými psychoterapeutickými školami; zmíníme je v souvislosti s transpersonální psychologií. Všechny tyto nabídky na trhu spiritualit slibují silné zážitky. Jejich metody bývají pochybné, někdy i nebezpečné, to však neubírá na naléhavosti otázky, zda je křesťanství schopno sytit hlad moderního člověka po přesvědčivé niterné duchovní zkušenosti.

1.2 Moderní člověk bez náboženství?

„Křesťanství je u konce svých sil jako historický fenomén“, říká Hejdánek (1998), filosofické světlo Evangelické teologické fakulty. Jde však jen o krizi křesťanství? S nadhledem historika náboženství charakterizuje naši situaci ve své slavné knize Mircea Eliade (1964). Člověk moderních společností podle něj ztratil – v míře naprosto nebývalé – *smysl pro posvátno*. Jeho žitý prostor i čas, jeho tělo, celá jeho zkušenost jsou desakralizovány, profanizovány. Je zbaven religiozity, „jeho Kosmos se stal neprůhledný, mrtvý, němý: netlumočí žádné poselství“ (s. 124).⁸ Nenáboženský člověk „někdy dokonce pochybuje o smyslu existence“ (s. 141). „Jiné velké kultury minulosti znaly také nenáboženské lidi... ale teprve v moderních západních společnostech se nenáboženský člověk plně rozvinul... Člověk se tvoří sám a tvoří se úplně pouze v míře, v níž se desakralizuje a v níž desakralizuje svět. Posvátno je překážkou par excellence jeho svobodě.

⁷ Křesťansky zaujatě referuje například Vojtíšek (1999, 2005), naopak se snahou o religionistický odstup Lužný (1997).

⁸ Stěžejí najdeme výraznější příznak tohoto úpadku než fakt, že dramaticky ubývá pohřbů. V Čechách jsou tělesné pozůstatky zesnulých stále častěji likvidovány jako odpad.

Nestane se sám sebou, dokud nebude radikálně demystifikován. Nebude opravdu svobodný, dokud nezabije posledního boha“ (s. 142).

Faktorů prožitkově oslabujících náboženství, „zabíjejících posvátno“, vidí psycholog v moderním způsobu života celou řadu: ztráta bezprostředního kontaktu s přírodou, skrývání smrti, nemoci a jiné lidské bídy za zdmi institucí, znalost zákonitostí jevů dříve přičítaných bohům (praotec bohů Hrom!), rostoucí prediktabilita mnoha jevů, počínaje počasím, všeobecná přesycenost podněty, často vysoce atraktivními, nedostatek ticha a samoty, oslabení představivosti v důsledku inflace psaného slova, růst komfortu, možnost působit na vlastní tělo i duši plastickou chirurgií, anaboliky a stále pestřejším spektrem psychofarmak a dalších psychotropních látek atd.

K tomu přistupuje radikální zastarávání obrazu světa, na nějž je vázáno výrazivo tradičních náboženských nauk: vertikála nebe – země – podsvětí, démoni, králové atd. I otcovství, dominantní obraz monoteistických náboženství, mění svou podobu a jeho význam slábne.

Eliade vidí ovšem i druhou stránku věci. Nenáboženský člověk je „potomkem člověka náboženského... Poznává sám sebe pouze natolik, nakolik se ‚osvobozuje‘ a ‚očisťuje‘ od ‚pověř‘ svých předků“ (s. 142). Tento život z opozice ho přinutil „postavit se do protikladu k chování, jež ho předcházelo, a toto chování pocituje v té či oné podobě stále, hotové reaktualizovat se v hlubinách jeho bytosti“ (s. 143).

Jaké jsou podle Eliadeho důsledky odnáboženštění společností? K úplné ztrátě religiozity dospívají i dnes jen výjimeční jedinci. Snad jich bude přibývat, prozatím však shledáváme i u lidí programově nenáboženských „kamuflovanou mytologii a četné upadlé ritualismy“ (tamtéž), nevědomé náboženské reminiscence. Nenáboženský člověk „vězí často hluboce v celé magickónáboženské změti, upadlé až na úroveň karikatury, a proto též obtížně rozpoznatelné“ (s. 144). Jako příklad připomíná Eliade mytologickou strukturu a eschatologický smysl komunismu: „Marx přejímá a rozvíjí jeden z velkých asijskostředomořských mýtů, totiž mýtus o výkupné roli Spravedlivého (‚vyvoleného‘, ‚pomazaného‘, ‚nevinného‘, ‚posla‘; za našich časů proletariátu), jehož utrpení je povoláno k tomu, aby proměnilo ontologický status světa“ (tamtéž). „Zastřené či úpadkové formy náboženského chování... lze najít i v nudismu nebo v hnutích za absolutní sexuální svobodu, což jsou ideologie, v nichž můžeme dešifrovat stopy ‚nostalgie po Ráji‘... kdy nebylo roztržky mezi blažeností těla a vědomím“ (s. 145).

Jaká bude ve vztahu k náboženství další cesta lidstva? Eliade ví od C. G. Junga, že i existence nenáboženského člověka „se z velké části živí tepem, který vychází z hlubin jeho bytosti, z oné oblasti, která byla

nazvána nevědomím“, přičemž „obsahy a struktury nevědomí vykazují udivující podobnosti s mytologickými obrazy a postavami.“ Řečeno jungovskými pojmy: Náboženská funkce, která je antropologickou konstantou, byla vytěsněna z vědomí velkého počtu západních lidí, do značné míry tedy z kolektivního vědomí, do nevědomí, kde žije a působí v primitivní, nekultivované, barbarské podobě a odkud tu a tam proráží, připomínajíc sopečné výbuchy.

Jung ani Eliade se nedožili současného obratu ve vývoji světové religiozity. Sekularizační teorie, která byla obecně přijímána v sociologii a ve zjednodušené podobě i v politice, se ukázala jako mylná. Berger (1992) vidí „divoké hnutí usilující o rehinduizaci Indie“, říká, že „muslimská obrodná hnutí se šíří rychlostí blesku po celém islámském světě od Atlantiku až k Čínskému moři“ a Latinskou Amerikou se „jako préríjní požár“ žene evangelikální protestantismus, získávající tam desítky milionů nových přívrženců (s. 30n). Kepel (1996) v knize výstižně nazvané *Boží pomsta – Křesťané, Židé a muslimové znovu dobývají svět* analyzuje rostoucí a úspěšné úsilí radikálních náboženských skupin o získání politického vlivu na společenský život v jednotlivých zemích.

Obrodná náboženská hnutí se obracejí proti společnému globálnímu nepříteli. Dálnicemi elektronických médií se rychle a nezadržitelně šíří masová pakultura západního původu a konzumní ideologie, která je „zašifrována“ jak v této pakultuře, tak v celé organizaci výroby a spotřeby. Odpor proti tomuto rozkladnému procesu, zjevný zejména v islámských zemích, nabývá někdy razantních forem (bojovný fundamentalismus à la Taliban, náboženská cenzura atd.), je však vnitřně slabý a křečovitý (Mendel, 2001). Co jiného než zoufalá náboženská křeč je Usáma bin Ládín?

Situace je však složitější. Celosvětová renesance náboženství má dvě výjimky. Sekularizační teorie odnáboženštění platí pro Evropu a pro lidi s vyšším humanitním vzděláním západního typu na celém světě (Berger, 1992, s. 29). Je možné, že fundamentalistické protestantské evangelikální hnutí, jež se snaží kopírovat církve prvního století a které i v Evropě narůstá, se stane masovým. Je však těžké si představit, že získá lidi s vyšším humanitním vzděláním, včetně teologů. Kdo se jednou napil z poháru relativismu, pro toho patrně není návratu.

Ostře vidí současnou krizi křesťanství, jež má patrně obdoby i v dalších duchovních tradicích, Neubauer (2000, s. 143): „Zapomněli jsme otázky, na něž tradiční formy náboženství byly odpovědí, natolik pádnou a přesvědčivou, že ji ještě po celá staletí celé zástupy mučedníků byly hotovy

dosvědčit svým životem. Pozbyli jsme kontext, který tyto otázky činil tak naléhavými... Nejsou to naše otázky. Nemůžeme vydávat svědectví o pravdivosti odpovědi na otázku, kterou vůbec neznáme.“ Žije však i naděje: „Duchovní a náboženská zkušenost lidstva a naprosté fiasko snahy racionalistické osvěty o důslednou profanaci a racionalizaci světa musí i zarytého neznaboha⁹ přesvědčit, že potřeba stoupat nahoru po duchovních cestách patří k všeobecné lidské potřebě a je zásadně neoddělitelná od lidské přirozenosti“ (tamtéž).

Taková je ve zkratce současná dramatická situace, kterou by měla svým jedinečným způsobem reflektovat i psychologie náboženství. Nejvíce mě přitom zajímá, co se děje zde a nyní: pokračující slábnutí, ne-li odumírání tradičních „lidových“ církví, vzestup radikálních fundamentalistických pospolitostí a skupinek inspirovaných z Orientu, anonymně křesťanský sekulární humanismus¹⁰ – a převažující duchovní úhor, zarostlý plevellem všeho druhu.

1.3 Psychologie jako věda a jako náboženství

Říci, že psychologie náboženství je to odvětví psychologie, jehož předmětem je náboženství – to je zcela správné a logické, ale poněkud příliš mechanické. Vychází se při tom z předpokladu, že psychologie je jakýsi univerzální nástroj či přístup, který se aplikuje – byť s určitými modifikacemi – na různé „předměty“, mezi jiným i na náboženství. Pokusíme se o plodnější perspektivu: pojmout psychologii a náboženství jako dvě součásti lidské kultury, jako dva způsoby lidského „podnikání“ ve světě, dva způsoby, jimiž se člověk vztahuje k sobě samému i k tomu, co ho přesahuje. K psychologii náboženství se touto cestou dostáváme jako k jedinečnému setkání těchto dvou útvarů, resp. jako k tomu, co z tohoto setkání vzniká.

⁹ Religionistu ovšem až „po pracovní době“, v níž je vázán řeholí metodického agnosticizmu! Ten musí ostatně brát v úvahu i možnost, že Eliadeho nenáboženský člověk (konkrétněji: postkřesťanský zápaďan programově odmítající náboženství, včetně kryptonáboženských ideologií, ve jménu svobodně a s plným nasazením žité filosofie, umění a vědy) se teprve propracovává k jádru svého poselství. Moudře říká Halík narážkou na titul Gardavského knihy *Bůh není zcela mrtev*, že „ateismus není zcela mrtev“.

¹⁰ O tomto fenoménu rád a se sympatií hovoří Tomáš Halík.

Tato zdánlivě velmi abstraktní úvaha má zcela konkrétní důsledky. Rozcháším se v ní například s klasikem psychologie náboženství Williamem Jamesem (1902), který si byl – kupodivu i přes svou mimořádně bohatou a dramatickou osobní náboženskou zkušenost – ze své profesorské lenošky jist, že v tomto oboru máme co dělat se stejnými psychickými jevy jako kdekoli jinde, pouze jejich předmět (obsah) je jiný.¹¹ Bližší je mi Rudolf Otto, který přišel o patnáct let později s tvrzením (bohužel problematickým), že numinózní prožitek je jedinečný. Ustavičná otevřenost pro možná překvapení je nejzákladnějším principem každé vědecké práce.

Předmět a metoda psychologie¹²

Co je předmětem psychologie? Řecké slovo *psýché* se překládá jako duše, psychologie je tedy – starým českým termínem – „dušesloví“. Nyní bychom se mohli ptát, co přesně se rozumí řeckým *psýché*, českým „duše“, německým *Seele* atd., a samozřejmě také co se těmito a jim příbuznými slovy rozumělo od doby, kdy se kladly základy evropského myšlení a duchovního horizontu vůbec. Mnohé bychom na této krásné cestě pochopili, sotva bychom však došli dále než Hillman (1999): Duši nemá smysl definovat, je lépe přijmout ji jako *základní metaforu* našeho oboru, jako obraz, který nelze beze zbytku vyjádřit slovy.¹³

Moderní empirická psychologie pracuje běžně s pojmem *duševního (psychického) jevu*, který zahrnuje vjemy, představy, vzpomínky, city, myšlenky, volní prožitky atd. Souhrnně se proud duševních jevů označuje jako *prožívání*¹⁴ nebo (pod vlivem často užívaného anglického termínu

¹¹ Jamesova pochybnost se kupodivu vrací ještě v nedávné ambiciózní kolektivní monografii amerických autorů, kde Paloutzian a Park (2005) považují za potřebné dokazovat jedinečnost náboženství jako zcela zvláštního jevu, který si právě touto jedinečností zaslouží i zvláštní obor psychologie. Psychologové rodiny, umění, erotického života, humoru atd. problém tohoto druhu necítí. Patrně jsme se ještě nevzpamatovali z Freudova sugestivního označení náboženství jako *iluze*.

¹² Psychologie, stejně jako moderní věda vůbec, je dítětem Západu a jako takové jí je třeba rozumět (viz Říčan, 2005).

¹³ Fromm dává před vědeckěji znějícími termíny jako *psychika* přednost slovu *duše* (angl. *soul*), protože asociuje „specificky lidské fenomény – lásku, rozum, svědomí, hodnoty“ (2003, s. 16). Toto nasměrování se nám v psychologii náboženství velmi dobře hodí.

¹⁴ Nevýhodou slov *prožívání* a *prožitek* ve funkci odborných psychologických termínů je, že mají v přirozené češtině citový přízvuk. Tento přízvuk je třeba v odborném

experience) jako *zkušenost*. Jednotlivé duševní jevy se nám pak jeví jako „momentky“ tohoto proudu, ještě přesněji řečeno jako aspekty komplexního prožitku. Důraz na aktivitu subjektu lze vyjádřit užíváním pojmu *duševní činnost*. Často je užitečný pojem *jednání*, zahrnující prožitky a jejich vědomé, záměrné vnější projevy.

Základní metodou psychologie je odedávna *introspekce*, hledění dovnitř. Pro filosofii je důležité zdůrazňovat, že introspekce nepostihuje vnitřní realitu přesně, že člověk není sám pro sebe průhledný. To je zároveň jeden ze základních předpokladů hlubinné psychologie. Empirická psychologie přesto introspekce používá a nepřesnosti koriguje obměňováním podmínek experimentu, srovnáváním výpovědí různých subjektů atd., aniž by se trápila comteovskou otázkou pravdivosti. Introspekci se jako nevědeckou snažil vyloučit z psychologie *behaviorismus*. Tento směr uznával jako předmět vědeckého zkoumání pouze objektivně pozorovatelné chování, definované zprvu jako pohyby kosterního svalstva, později stále neurčitěji, takže zahrnuje dokonce i fantazii a sen. Bez zakotvení v introspekci, přinejmenším v introspektivní zkušenosti badatele a obecné introspektivní zkušenosti všech, kteří vytvořili přirozený jazyk a užívají ho, by se z našeho zkoumání psychologie vytratila, proměnila by se nám „pod rukama“ ve fyziologii.

Meditující buddhisté věnují svým duševním jevům soustředěnou introspektivní pozornost, což jim slouží k tomu, aby od nich svou mysl vyprázdnili a dospěli posléze k „osvícení“, nepopsatelnému stavu, který lze charakterizovat jen v náznacích. Jeden z těchto náznaků říká, že osvícený nahlíží nicotnost, či dokonce fiktivnost všech duševních jevů, stejně jako jakýchkoli skutečností, jež by snad těmto jevům odpovídaly mimo lidskou mysl. Upření pozornosti na duševní jevy zde slouží jejich „zneškodnění“, ne-li přímo destrukci.

Psychologie zkoumá duševní jevy za různých podmínek a v souvislosti s jejich projevy, k nimž patří výpovědi, výkony, fyziologické jevy atd. Během svého vývoje rozšířila svůj předmět o četné vnější projevy, jejichž psychické koreláty jsou nejisté nebo irelevantní, jako je vývoj kojenecké motoriky nebo učení krys v bludišti. Běžné učebnice proto definují psychologii jako *vědu o prožívání a chování*.

Humanistická psychologie zdůrazňuje, že duševní jevy, resp. jednání, nejsou pouze reaktivní (což bylo paradigmatem behaviorismu a patří to

jazyce ignorovat. Za prožitek tedy označíme i zcela „chladnou“ logickou úvahu nebo řešení matematického příkladu. Tam, kde se v náboženské zkušenosti zdůrazňují prvky senzace (až i zábavy), lze mluvit o *zážitku*.

k rozšířeným předsudkům¹⁵). Předpokládáme existenci spontánního jednání, jež nelze vysvětlit, nýbrž pouze popsat, a také intrapsychickou kauzalitu, tj. příčinné působení jedněch duševních jevů na jiné.

Ve filosofii se diskutuje obecně o souvislosti duševních a tělesných jevů a dějů, přičemž ve vazbě psychiky na nervovou soustavu bývá viděn argument pro materialismus a pro negaci lidské svobody. Vystačíme s předpokladem jednotných životních (biologických) procesů, které lze zkoumat metodami biologie a v některých případech i metodami psychologie, jež přitom bývají často jediné relevantní, přínosné; např. při studiu zrakových klamů získáme zkoumáním mozku asi málo. Biologické a psychické jevy jsou abstrakce, k nimž dospíváme použitím různých metod. Pouze z praktických – i když ovšem velmi dobrých! – důvodů mluvíme o vlivu tělesných jevů a procesů na psychické a naopak. Svoboda je téma filosofické, prožitek svobody a přesvědčení o jeho realitě patří ovšem i psychologii.

Chťe nechtě musíme vzít na vědomí, že někteří moderní psychologové, např. C. G. Jung a jeho transpersonální dědicové, zpochybňují bezpodmínečnost psychofyzické jednoty životních jevů, připouštějí, že duše může opustit tělo, a to dočasně i trvale.

Psychologie jako duchovní hnutí

Celá moderní věda, jejíž součástí psychologie tvoří, nevznikla jako pouhý nástroj k usnadnění a obohacení života, k řešení problémů nemoci, chudoby... Takovéto pragmatické pojetí vědy je úpadkové. Původní vzmach lidského ducha, který je podstatou vědy, je titánským pokusem novověkého rozumu dešifrovat tajemství vesmíru i své vlastní existence. Podle Neubauera (1994) je věda mocné duchovní hnutí novověku střídající křesťanství v úloze vykládat svět nebo – abychom užili současné radikální formulace – zakládat svět. V našem sociokulturním okruhu moderní věda je (či donedávna byla) stejně určující, jako byl ve své době předkřesťanský paganismus a po něm křesťanství.

Věda se od náboženství programově distancuje, svým totálním nárokem se však sama zřetelně kvalifikuje jako náboženství sui generis. Kromě toho na ní můžeme shledat i další znaky náboženství: Vědci – pokud nechápeme jejich úlohu jen jako slouhů techniky – mají důstojnost kněžstva kompetentního k výkonu určitých rituálů. Bezpodmínečné uznání experimentálních výsledků je ekvivalentem náboženské úcty. Šířit světlo rozumu ve tmách předsudků a pověr, toť obrazoborecký étos vědy. Pozoruhodný je Neubauerův postřeh, že novověká věda má i své zjevení:

¹⁵ Dosud se setkáme se základní formulí behaviorismu *S-R*, tj. *stimulus-response*, případně s „liberalizovanou“ formulí *S-O-R*, kde „*O*“ znamená *organismus*.

Došlo k němu, když „užaslý renesanční člověk se octl tvář v tvář pravdě, která byla netoliko bezprostředně vnímatelná, ale též plně srozumitelná“ (tamtéž, s. 26). Vědě jako duchovnímu hnutí nechyběla ani eschatologická perspektiva: „První generace vědců očekávaly brzký příchod definitivního výkladu světa – ještě za svého života“ (tamtéž). Dosti dlouho se od vědy očekával i odpovídající ráj na zemi, například ten komunistický.

V psychologii je religiózní charakter moderní vědy vystupňován v některých směrech maximálně. Je tomu tak již proto, že psychologie ve své metodě i ve svých poznatcích rozsáhle navazuje na náboženství. Jejím nejvydatnějším zdrojem je introspektivní pozorování, kultivované u nás na Západě dlouho před jejím vznikem především v židokřesťanském kontextu. Úsilí o upřímnost vlastní víry, čistotu lásky a pevnost naděje v těžkém zápase moderního člověka s pochybnostmi, vnitřní svár, dialog mezi žádostivostí a svědomím, smlouvání s Bohem,¹⁶ ustavičné selhávání rozumné vůle k dobru atd., to vše je zde – zejména od Lutherovy duchovní revoluce – s největší vážností reflektováno. Staleté zkušenosti pastýřské péče o lidi různého věku, vzdělání a společenského postavení, byť zkreslené dogmatickými prekoncepty, vytvářejí obrovský poznatkový fond, z něhož čerpá odedávna krásná literatura a v posledních sto (či o něco více) letech i psychologie.

Moderní psychologie vznikla v ostré ideologické opozici proti teologii, ve snaze osvobodit poznání lidské duše od matoucích prekonceptů, postavit je na společný základ s přírodními vědami. Pozoruhodný je ateistický étos Sigmunda Freuda, jehož životní touhou bylo „vyhnat Boha z duše“ tak, jak ho již podle jeho názoru vyhnal z kosmu Galilei a z přírody Darwin. Ovšem i střízlivější vyznavači vědy a praktikové vedení pouhým pragmatismem, zejména lékařským, usilující o vědecký status svých teorií a postupů, se zpravidla distancovali (aspoň ve své roli odborníků) od náboženství, mnohdy i za cenu toho, že dodatečnými teoretickými konstrukcemi podbudovali to, co více či méně vědomě převzali z náboženského života a z teologie. Příkladem může být katarze při psychoanalytické „zповědi“ nebo skupinová psychoterapie navazující na metodistické (i starší, ostatně i dnes existující) náboženské „skupinky“, jejichž členové se navzájem dělili o své náboženské zkušenosti, svěřovali si své radosti, starosti i prohry a selhání a byli si vzájemnou oporou. Kolem počátku 20. století byl

¹⁶ Výraz *smlouvání s Bohem* je teologický. Užívám ho proto, že je stručnější než odpovídající výraz „vnitřní dialog chápaný subjektem jako smlouvání s Bohem“, naznačující religionistickou neutralitu. Podobně si počínám – jak čtenář bezpochyby snadno rozezná – i na mnoha jiných místech.

veden zápas i o sám termín psychoterapie, který měl původně náboženský význam. Ne nadarmo shledával ostatně neklamný čich našich donedávajících inkvizitorů v nejrůznějších formách psychoterapie, ne-li v jakémkoli *psycho-*, „ideologickou kontaminací“.

Psychologové jako poradci a psychoterapeuti převzali v moderní společnosti do značné míry úlohu učitelů životní moudrosti, duchovních rádců, ne-li vůdců. Výrazné je to například u významného transpersonálního psychologa, amerického psychiatra českého původu Stanislava Grofa. Zde se nelze oprostít od hodnotové orientace. I maximální tolerance k hodnotové orientaci klienta či pacienta implikuje významnou hodnotovou orientaci – totiž právě orientaci na přijetí individua a jeho svobody jako základní míry hodnot – podle některých kardinální blud moderní vysoce individualistické mentality (Vitz, 1994).

Vzhledem k tomu, že náboženské prvky psychologie zůstávají implicitní, že nejsou psychology samými proklamovány a většinou ani reflektovány, jde zde o *kryptoreligiozitu* (s. 40). Jeden ze stěžejních úkolů psychologie náboženství je pak možno vidět v tom, že celé psychologii jako oboru usnadní sebezpoznání a oproštění od jejích skrytých náboženských rysů a nároků. Freudův program „vyhnat Boha z lidské duše“ a nastolit i zde vládu Vědy dnes zajímá sice málokoho, ale na pragmatické rovině jsme de facto často v nebezpečí, že budeme tento program prosazovat, ať už bezděčně (nevědomý spasitelský komplex pomáhající profese), nebo dokonce vědomě (Říčan, 1997). Ještě v roce 1968 věřil zakladatel humanistické psychologie Maslow, že rozvíjení „humanistické vědy“ je ten nejlepší způsob, jak vytvořit „*Jeden Dobrý Svět*“, jak „*naučit lidi vzájemně se milovat*“ (Maslow, 2000, s. 24n). Užívat psychologie k tomu, abychom stále znovu odhalovali iluzi „vědeckého pokroku“ ve svém vlastním předporozumění světu a lidem, jimž sloužíme, taková je postmoderní norma pokory před tajemstvím skutečnosti.

