

Kolaříková, Olga

Pohledy na psychologii náboženství

Religio. 1996, vol. 4, iss. 1, pp. [3]-16

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124739>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Pohledy na psychologii náboženství

Olga Kolaříková

Psychologie náboženství ve světě a u nás

Psychologické vědy mají mnoho podoborů a najdeme mezi nimi i psychologii náboženství. Je tu ovšem jedna skutečnost: denotát tohoto pojmu by mohl být nazván redukovaným. V evropské i americké kulturní sféře psychologií náboženství byla totiž doposud míněna v převážné míře psychologie náboženství křesťanského. Jinak řečeno, texty o psychologii náboženství anebo takto znějící hesla z psychologických slovníků a encyklopedií reprezentují prozatím v naprosté většině psychologické přístupy ke křesťanské religiozitě.

Ve světě jsou ovšem i jiné velké náboženské systémy a je nasnadě, že každý z nich navozuje méně či více jinou psychologickou problematiku než křesťanství. Jedním z nich je například buddhismus; vztahům mezi ním a psychologií věnoval nedávno pozornost na stránkách této revue M. Frýba.¹ Také je tu specifická psychologická problematika takzvaných náboženských sekt; v této revui se jí zabýval P. Remeš,² ze zahraničních autorů například J. T. Richardson.³ Dnes je již velmi pravděpodobné, že v blízkých desetiletích budou studována z psychologického hlediska stále častěji rozmanitá náboženství.

Rané publikace s náboženskopsychologickou tematikou pocházejí z posledních čtvrtiny 19. století. Za počátek bývá označována studie G. S. Halla, z jejíhož názvu je patrné, že šlo vlastně o text pedagogicko-psychologického rázu.⁴ Teprve u dalších autorů, jako byli J. H. Leuba,⁵ E. D. Starbuck⁶ nebo W. James,⁷ psychologická hlediska již vysloveně převažovala. Povšimnutí zasluhuje také skutečnost, že již v letech 1904-1911 vycházel *American*

1 M. Frýba, „Buddhismus a psychologie“, *Religio* 3, 1995, 1, 49-60.

2 P. Remeš, „Mentální programování jako průvodní jev nového sektářství“, *Religio* 2, 1994, 1, 25-38.

3 J. T. Richardson, „Psychological and Psychiatric Studies of New Religions“, in: L. B. Brown, *Advances in the psychology of religion*, Oxford: Pergamon Press 1985, 209-223.

4 G. S. Hall, „The Moral and Religious Training of Children and Adolescents“, *Pedagogical Seminary*, 1882, 1, 196-210.

5 J. H. Leuba, „A Study in the Psychology of Religious Phenomena“, *American Journal of Psychology*, 1896, 7, 309-385.

6 E. D. Starbuck, *The psychology of religion. An empirical study of the growth of religious consciousness*, London: W. Scott Co. 1899.

7 W. James, *The varieties of religious experience. A study of human nature*, London – New York: Longmans and Green 1920.

Journal of Religious Psychology and Education a že v Německu byl od roku 1907 vydáván *Zeitschrift für Religionspsychologie*, vystřídán pak od roku 1914 periodickou publikací *Archiv für Religionspsychologie*.

U. Mann,⁸ R. L. Gorsuch⁹ a U. Popp-Baier¹⁰ uvádějí shodně, že psychologie náboženství se v prvních desetiletích nynějšího století poměrně rychle rozvíjela a že již v jeho 20. letech se stala v okruhu psychologických věd něčím nepřehlédnutelným. Tento její rozvoj se však v následujících 30. letech značně utlumil, což dotyční autoři spíše jen konstatují než (snad s výjimkou Manna) objasňují či zdůvodňují. K oživení oboru došlo podle Gorsucha začátkem 60. let, Poppová-Baierová je však klade až do druhé poloviny 70. let. Ať tomu bylo tak či onak, je nesporné, že v několika posledních desetiletích psychologie náboženství dosáhla relativně značného rozmachu, což se projevilo v její sféře teoretickometodologické a výzkumné, ale také v okruhu takzvané praktické činnosti psychologů. Informují o tom různé zahraniční publikace, např. vydaná monografie D. M. Wulffa¹¹ nebo sborník vydaný E. Schmitzem.¹²

Bylo již naznačeno, že kolébkou psychologie náboženství byl spíše severoamerický kontinent než Evropa. Nicméně text G. Wobbermina vyšel v Německu již v roce 1894¹³ a T. Flournoy publikoval ve francouzském jazyce studii v roce 1902.¹⁴ M. A. Popova¹⁵ uvádí, že pro evropské psychology je příznačný zájem o problematiku náboženských mýtů, kultů a dogmat, zatímco američtí se zabývali zejména studiem osobnosti věřícího. Také náboženskopsychologický výzkum vykazuje podle této autorky rozdíly v obou oblastech. V Evropě jsou jeho hlavními metodami pozorování a introspekce, zatímco americký výzkum uplatňuje experimentální metody a vykazuje pohotovost ke kooperaci s výzkumem sociologickým.¹⁶

Zdá se, že česká psychologie nevěnovala v první polovině 20. století pozornost tématům týkajících se náboženství. Z důvodů velmi pochopitelných tomu tak bylo i po většinu druhé poloviny století. Teprve v 80. letech

8 U. Mann, „Tiefenpsychologie und Religion“, *Analytische Psychologie*, 1984, 15, 1-18.

9 R. L. Gorsuch, „Psychology of Religion“, *Annual Review of Psychology* 39, 1988, 201-221.

10 U. Popp-Baier, „Die Stellung der Religionspsychologie in der deutschsprachigen Psychologie: Positionen, Probleme, Perspektiven“, in: L. Montada (Hrsg.), *Bericht über den 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Trier 1992*, Bd. I, Göttingen: Hogrefe 1992, 21-22.

11 D. M. Wulff, *Psychology and religion. Classic and contemporary views*, New York: J. Willey 1991.

12 E. Schmitz (Hrsg.), *Religionspsychologie*, Göttingen: Hogrefe 1992.

13 G. Wobbermin, *Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes. Eine methodologische Studie*, Berlin: C. Vogt (E. Ebering) 1894.

14 T. Flournoy, *Les principes de la psychologie religieuse*, Genève: Kündig 1902.

15 M. A. Popova, *Kritika psichologičeskoj apologii religii*, Moskva: Mysl 1972, 69.

16 M. A. Popova, *o. c.*, 83.

vyšly některé české i slovenské texty s touto tematikou; vyznačovaly se však tendenčností ve smyslu propagace takzvaného vědeckého ateismu. České a slovenské práce, nezatížené již takovou deformací, se objevily až v polistopadovém období. Autory těchto textů, přinášejících informace o psychologii náboženství a o její výzkumné sféře, jsou zejména J. Křivohlavý,¹⁷ J. Papića¹⁸ a M. Stríženec.¹⁹ Byla také analyzována z psychologického hlediska náboženská T. G. Masaryka (O. Kolaříková).²⁰

Hledisko „neutrality“ v psychologii náboženství

Je tu otázka, zda a jak dalece jsou psychologové náboženství jednotnou profesní skupinou. Nepochybně je všechny sjednocuje orientovanost k náboženské problematice. Ale pokud bychom se ptali dále, zda jsou i osobně zaměřeni pronábožensky, odpověď by musila vyznít mnohem méně jednoznačně.

Původní odbornou kvalifikací některých psychologů náboženství byla teologie; z textů některých autorů (např. G. Griesl²¹ nebo P. Scharfenberg²²) je dokonce zřejmé, že jsou kněžími. Ale pro většinu významných psychologů náboženství je příznačné něco jiného: to, že jejich původní kvalifikací byla právě psychologie. Právě tak je tomu s náboženskopsychologickým výzkumem. Je dílem experimentálně orientovaných psychologů, řešících témata související tak či onak s náboženstvím; z publikovaných textů bývá patrné zaujetí rázu spíše ryze badatelského než pronáboženského.

J. E. Dittes, autor textu encyklopedického hesla o psychologickém zkoumání náboženství,²³ soudí, že je třeba rozlišovat mezi náboženstvím a psychologií náboženství, mezi psychologií a filosofií náboženství a také mezi psychologií náboženství a teologií. Psychologie vytyčuje vzhledem k náboženství podstatně jiné otázky než filosofie nebo teologie. Přitom možnost

17 J. Křivohlavý, „Psychologie náboženství“, *Československá psychologie* 36, 1992, 1, 33-40.

18 J. Papića, „Psychologie náboženství“, *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, facultas paedagogica, Psychologica* IV, 1993, 89-101.

19 M. Stríženec, „K súčasnej psychológii náboženstva“, *Československá psychologie* 36, 1992, 1, 23-32; M. Stríženec, „Novšie trendy empirických výskumov v psychológii náboženstva“, *Religio* 3, 1995, 133-142.

20 O. Kolaříková, „Náboženská T. G. Masaryka z aspektu psychologie“, *Religio* 2, 1994, 119-130.

21 G. Griesl, „Tiefenpsychologie als Konkurrenz zur Seelsorge?“, in: G. Rombold (Hrsg.), *Religion und Tiefenpsychologie*, Linz: Oberösterreichischer Landesverlag 1975, 7-20.

22 P. Scharfenberg, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 1990.

23 J. E. Dittes, „Religion: Psychological Study“, heslo z: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, The Macmillan Company and The Free Press 1968.

zodpovídání otázek, kladených psychologii, nezávisí podle Dittese na tom, zda byly již dány postačující odpovědi na otázky filosofické nebo teologické.

Pozornosti zasluhuje hledisko, které vymezuje rozdíl mezi náboženstvím a psychologii náboženství a které současně přispívá i k upřesnění jejího předmětu. Jde o hledisko, které vylučuje z okruhu zájmu psychologie náboženství otázku existence Boha; přesněji řečeno, zaujímá vůči ní neutrální stanovisko.

A. Vergote²⁴ připomněl, že již T. Flournoy svého času vytyčil psychologii náboženství „pravidlo metodologického vyloučení transcendentna“. Psycholog, soudil Vergote, se nemá zabývat Bohem jako zkoumatelným jevem; není ostatně žádná empirická metoda, která by takové zkoumání umožňovala. Předmětem pozornosti psychologie může být jen to, jak se lidé vzhledem k náboženství chovají, jak je individuálně či skupinově reflektují. Psychologie náboženství zkoumá pouze způsoby, jimiž lidé vstupují do kontaktu s jimi předpokládanou realitou transcendentálního rázu. Jakožto pozitivní věda, říká Vergote dále, se psychologie náboženství nevyslovuje k pravdivosti věrouky. Jejím úkolem je pozorovat, popisovat a analyzovat chování lidí či obsahy jejich prožívání, pokud se týkají náboženství; existence Boha je přitom „dávána do závorky“. Podobně jako Vergote formulovali později hledisko neutrality R. H. Thouless²⁵ a Z. Chlewiński,²⁶ první z nich vzhledem k tématu prosebné modlitby, druhý vzhledem k tématu náboženské zkušenosti.

Je třeba konstatovat, že zřetel k metodologickému vyloučení transcendentna není všem psychologům náboženství blízký ve stejné míře. Není překvapující, že není příliš akceptován v okruhu takzvané pastorální psychologie (viz např. P. Scharfenberg²⁷). Převážná většina psychologů náboženství však pokládá tento zřetel za samozřejmý; přinejmenším nedává najevo nic, co by mohlo nasvědčovat opačnému mínění.

Metodologická stránka psychologie náboženství

Psychologové vědí, že v jejich vědním oboru nepanuje takové jednotné metodologické paradigma, jaké měl na mysli T. S. Kuhn při své formulaci teorie vědeckých revolucí. Jestliže tedy P. W. Pruyser²⁸ uvádí, že se do

24 A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles: Ch. Dessart 1966, 9 ad.

25 R. H. Thouless, *An introduction to the psychology of religion*, London: Cambridge University Press 1974, 90.

26 Z. Chlewiński, „Wprowadzenie do psychologii religii“, in: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin: Towarzystwo naukowe katolickiego uniwersitetu Lubelskiego 1982, 11-59, 15.

27 P. Scharfenberg, *o. c.*

28 P. W. Pruyser, „Where do we Go from Here: Scenarios for the Psychology of Religion“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 26, 1987, 2, 173-181.

psychologie náboženství promítá známý metodologický pluralismus psychologických věd, konstatuje tím něco hodně samozřejmého.

Podle U. Poppové-Baierové²⁹ se psychologie náboženství vyznačuje nejméně čtyřmi „typy“ zkoumání. Jsou tu přístupy, realizované z pozic toho či onoho teoretického směru (např. freudovské psychoanalýzy či jungovské analytické psychologie), přístupy odpovídající hlediskům některých oborů teoretické psychologie (např. hlediskům sociální psychologie nebo vývojové psychologie), dále empirické „korelační studie“, při kterých se užívá matematicko-statistických postupů, posléze i „kvantitativně zaměřené analýzy náboženskosti.“ Je možné dodat, že se vyskytují i náboženskopsychologická zkoumání laboratorního rázu (např. M. A. Persinger³⁰).

Nejednoznačnost metodologické stránky psychologických zkoumání byla konstatována již před stovkou let, když W. Dilthey³¹ rozlišil psychologii „vysvětlující“ a psychologii „chápací“. Třebaže se v průběhu 20. století celkový obraz psychologických věd rozmanitě změnil, dotýčný metodologický dualismus se tu stále vyskytuje. Je mimořádně aktuální vzhledem k psychologii osobnosti (viz O. Kolaříková³²), ale také vzhledem k některým jiným psychologickým subdisciplinám. Psychologie náboženství k nim zcela jistě patří; souvisí to jednak s jejími kontakty s psychologií osobnosti, jednak s povahou řady jejích témat.

Tato koexistence obou metodologických přístupů je pro psychologii náboženství příznačná od jejího nejranějšího období a bývá demonstrována prostřednictvím srovnání díla E. D. Starbucka a W. Jamese. Jak uvádí H. Müller-Pozzi,³³ oba tyto badatelé zkoumali náboženské prožívání konkrétních lidí. Starbuck se snažil odhalit jeho obecně platné zákonitosti se speciálním zřetelem ke konverzi; materiál získával prostřednictvím dotazníků, data obsahově analyzoval a statisticky je zpracovával. James naopak byl zaměřen na zkoumání náboženské zkušenosti u jednotlivců; jeho materiálem byly písemné výpovědi lidí, kteří uváděli, že takovou zkušenost někdy prodělali. Müller-Pozzi spatřuje v tomto raném metodologickém dualismu předznamenání dalšího vývoje psychologie náboženství a má nepochybně pravdu.

29 U. Popp-Baier, *o. c.*

30 M. A. Persinger, „Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis“, *Perceptual and Motor Skills* 57, 1983, 1255-1262.

31 W. Dilthey, „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ (1894), *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Berlin – Leipzig: Teubner 1924, 139-240.

32 O. Kolaříková, „Pluralita metodologických přístupů k problematice osobnosti“, *Sborník prací FF BU* (Masarykova univerzita), řada pedagogicko-psychologická, I 27, 1993, 23-39.

33 H. Müller-Pozzi, „Die Religionspsychologie im zwanzigsten Jahrhundert, Gegenstand und Methoden“, in: G. Condrau (Hrsg.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. XV, Zürich: Kindler 1979, 76-84.

Inventář metod, kterými psychologie náboženství shromažďuje základní údaje pro diagnostické nebo výzkumné účely, je dost rozsáhlý. Sahá od takzvaných metod biografických přes analýzy osobních výpovědí, psychologické interpretace osobních dokumentů, přes projektivní techniky, pozorování chování v přirozených i navozených situacích, přes interviewy, dotazníky, posuzovací stupnice až případně ke zmíněným již metodám laboratorního rázu. Do způsobů zpracovávání dat takto získaných se pak promítá zmíněný metodologický dualismus. Jinak řečeno, uplatňují se tu někdy matematickostatistické postupy, jindy analýzy kvalitativního rázu s interpretacemi ve smyslu takzvané chápaní psychologie.

Shora bylo naznačeno, že psychologie náboženství má vedle rovin teoreticko-výzkumné také rovinu aplikační. Zpravidla jde o psychoterapii v obvyklém odborném významu tohoto pojmu; jsou tu však určitá specifika obsahového rázu. Je známo, že úspěšná psychoterapie se nejednou neobejde bez restrukturační hodnotové sféry pacientovy osobnosti. Může při ní jít jen o okruh obvyklých „světských“ hodnot. Nicméně u některých pacientů – a bylo to dokonce i mínění Jungova – účinnost psychoterapie závisí na rozšíření spektra nabídnutých hodnot právě o ty, které jsou náboženského rázu. Těchto případů nedostatečné úspěšnosti „běžné“ psychoterapie u religiózně orientovaných pacientů si povšimla E. Krajňáková.³⁴

Některá témata psychologie náboženství

V psychologické literatuře najdeme výčty těch lidských potřeb, k jejichž uspokojování může přispívat i náboženství či dokonce zejména náboženství. Přes různost slovních formulací je shoda v mínění, že klíčový význam připadá základní potřebě osobního bezpečí; soudí tak G. W. Allport,³⁵ A. Vergote,³⁶ R. H. Thouless,³⁷ F. Jüttner³⁸ a jiní. V tomto smyslu se někteří psychologové náboženství odvolávají na neopsychoanalytické teorie K. Horneyové a H. S. Sullivana, na jejich předpoklad redukce takzvané bazální úzkosti pozitivními zkušenostmi v interpersonální sféře. Náboženství k tomu může přispívat tím, že nabízí jedinci vytvoření takového interpersonálního vztahu, který není zatížen problémy a nespolehlivostí vztahů mezi lidmi. Z. Chlewiński³⁹ mluví v tomto smyslu o lidské potřebě sebei-

34 E. Krajňáková, „Životno-filozofická problematika v psychologické poradenskéj praxi“, *Bulletin Psychológ v Československu* 15, 1984, 1, 58-62.

35 G. W. Allport, *The individual and his religion. A psychological interpretation*, New York: Macmillan 1960, 13-14.

36 A. Vergote, *o. c.*, 95-103.

37 R. H. Thouless, *o. c.*, 58 ad.

38 F. Jüttner, *Religion und Glaube aus psychologischer Sicht* (Diss.), Zürich: ADAG Druck 1986, 33.

identifikace prostřednictvím nalezení takového transcendentálního referenčního systému, který je platný pro všechny fáze i všechny situace života.

Důležité je pro psychologii náboženství téma emocí, resp. emocionality, a to zejména proto, že právě emoce jsou výraznou stránkou náboženského prožívání. Z osobnostního hlediska budí pozornost určitá polarita; některé emoce mají v dynamice osobnosti stenizující účinky (radost, naděje, láska aj.), jiné astenizující (lítost, úzkost, pocity viny aj.)

Ze stenizujících emocí zajímá psychologii náboženství zejména láska. V kontextu křesťanství je to ostatně velmi postulovaná emoce, protože odpovídá kardinálnímu příkazu milovat Boha a bližního. Již G. W. Allport⁴⁰ připomněl poznatek psychoterapeutů, že stav, kdy dáváme lásku a kdy jsme sami milováni, je základem duševního zdraví v kterékoliv fázi lidského života. Otázkám možných návazností mezi láskou k člověku a láskou k Bohu věnoval pozornost R. H. Thouless.⁴¹ Je však třeba poznamenat, že Allport ani Thouless nepředpokládali dnes tak aktuální problematiku „abúzu“ účinků lásky v praxi některých náboženských sekt (viz P. Remeš⁴²).

Z emocí, které osobnost astenizují, připadá v křesťanském kontextu mimořádný význam pocitům viny (viz A. Vergote⁴³) jakožto psychologickému jádru postulovaného kajičnického postoje. Z tohoto aspektu se jeví jako zvláště důležitá úloha pocitů viny ve Freudově psychoanalytické koncepci osobnostní dynamiky. Je to takzvaný oedipský komplex, který účinkuje jako zdroj emocí tohoto druhu; nevědomé pocity viny zasahují mnoha rušivými způsoby do jedincova duševního života a tedy i do jeho chování v různých situacích, do vztahů k jiným lidem, do volby životního stylu aj. Zájem některých psychologů náboženství o psychoanalýzu je pravděpodobně posilován právě tím, že jakožto teorie dynamiky a vývoje osobnosti věnuje hodně pozornosti tématu viny a jejího prožívání; příklady mohou být F. Schlederer⁴⁴ nebo J. Strojnowski.⁴⁵ Je nasnadě, že tento zájem je zvláště živý u psychologů, kteří mají i teologickou kvalifikaci. Podle G. Griesla⁴⁶ hlubinná psychologie (a tedy i psychoanalýza) podstatně přispěla svým „objevem“ nevědomí k objasnění otázky takzvaného „hřešení ze zvyku“, s nímž se zpovědník nejednou setkává. Nadto pronikla do společenského vědomí

39 Z. Chlewiński, *o. c.*, 23-35.

40 G. W. Allport, *o. c.*, 90-93.

41 R. H. Thouless, *o. c.*, 60-61.

42 P. Remeš, *o. c.*

43 A. Vergote, *o. c.*, 146.

44 F. Schlederer, „Löst Tiefenpsychologie Schuld auf?“ in: G. Rombold (Hrsg.), *Religion und Tiefenpsychologie*. Linz: Oberösterreichischer Landesverlag 1975, 101-118.

45 J. Strojnowski, „Fenomen religii w ujęciu psychoanalitycznym“, in: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*. Lublin: Towarzystwo naukowe katolickiego uniwersitetu Lubelskiego 1982, 77-122, 79.

46 G. Griesl, *o. c.*, 13.

do té míry, že „psychoanalytikovo lůžko se stalo nebezpečným konkurentem zpovědnice.“

Pocity viny se ovšem realizují jako subjektivní prožitky a je tu vždycky otázka jejich přiměřenosti. Je to problematika, která je relevantní v kontextu religiózním i nereligiózním. Z psychologů náboženství se jí zabývali např. R. H. Thouless⁴⁷ nebo S. Kuczkowski.⁴⁸

Emoce jsou výraznou stránkou takzvané náboženské zkušenosti (religious experience, religiöse Erfahrung, religiöses Erlebnis). Jsou tak nazývány subjektivní pocity jedincova bezprostředního kontaktu s předpokládanou nadempirickou skutečností, označovanou jako Bůh, absolutno, transcendentno či jinak; v brněnské přednášce K. Wernera v roce 1995 byla zmínka o „zkušenosti absolutna“. Snad je třeba poznamenat, že v českém jazykovém kontextu je v tomto smyslu významová souvislost spíše se slovesy zakoušet, zakusit než s adjektivem zkušený.

Pro psychologii náboženství je příznačné zdůraznění subjektivnosti pocitů jedince, že zakouší přímý kontakt s Bohem. Zde je třeba připomenout, že právě náboženská zkušenost je jedno z témat, kterých se týká shora již zmíněné hledisko „neutrality“ či „pravidlo metodologického vyloučení transcendentna“.

Prožitková kvalita náboženské zkušenosti bývá popisována jako stav vnitřního vyladění subjektu spojený s pocitem sebezpřesahu a kontaktu s nějakou skutečností zvláštního rázu. Bývá tu doprovodná komplexní emoce, ve které se mísí pocity vzrušení, radosti, nadšení, lásky, ale také klidu, svobody a úcty. Ilustrací dotyčného zážitku může být např. výpověď Malvidy von Meysenburg, citovaná W. Jamesem.⁴⁹ Nás může zajímat svědectví G. Dubského, že T. G. Masaryk s ním hovořil o zvláštním zážitku, který měl jednou v mladších letech ve svém rodném kraji.⁵⁰

R. H. Thouless⁵¹ uvádí, že případy zvláštních prožitkových poloh provázené komplexními emocemi mohou, ale také nemusí být subjektem interpretovány nábožensky. Někdy se tyto prožitky vyznačují pocitem osobního splynutí s přírodou, intenzivními pocity její krásy.⁵² Nenáboženská interpretace zvláštního prožitku se vyskytla u filosofa V. Hoppeho.⁵³ Také v poměr-

47 R. H. Thouless, *o. c.*, 43-45.

48 S. Kuczkowski, „Niektóre problémy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych“, in: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin: Towarzystwo naukowe katolickiego uniwersitetu Lubelskiego 1982, 225-267, 254.

49 W. James, *o. c.*, český překlad s názvem *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha: Melantrich 1930, 236-237.

50 G. Dubský, „Z mých vzpomínek“, in: J. Hofmann – O. Odrščil, *TGM, jak jsme ho viděli*, Praha: R. Mikuta 1948, 38-42.

51 R. H. Thouless, *o. c.*, 16-17.

52 R. H. Thouless, *o. c.*, 48.

53 V. Hoppe, *Přirozené a duchovní základy světa a života*, Praha: M. Procházka 1925, 67.

ně známé divadelní hře F. Šrámka Měsíc nad řekou jeden z hlavních nositelů děje hovoří o svém minulém neobvyklém zážitku bez náboženské interpretace.

Zvláštní prožitkové polohy, ať již jsou subjektem interpretovány nábožensky či nenábožensky, bývají také navozeny psychofarmaky nebo bývají doprovodem takzvané aury, předcházející epileptickému záchvatu. Věnoval tomu pozornost D. Hay.⁵⁴

Psychologii náboženství zajímá také otázka vývoje náboženskosti v průběhu života, sled jejích stadií. V literatuře se uvádějí různé periodizace (např. C. Walesa⁵⁵); nebývají však obecně použitelné. Jejich autoři totiž vycházejí z předpokladu, že jedinec vyrůstá ve společenském prostředí, které mu od nejtútlejšího věku poskytuje podněty, týkající se tak či onak náboženství. Ale tento předpoklad dnes již platí i pro takzvaný Západ jen v omezené míře; tím méně pak je použitelný pro většinu zemí bývalého socialistického bloku.

O zvláštním průběhu vývojové linie náboženskosti je možno mluvit v případech takzvaných konverzí. Zkoumáním jejich psychologické stránky se zabýval, jak bylo shora uvedeno, již E. D. Starbuck.⁵⁶ Podle něho se konverze vyskytují převážně v adolescenci a vyznačují se třemi fázemi; ale o tři čtvrtiny století později R. H. Thouless soudil, že tyto charakteristiky nejsou obecně platné.⁵⁷

A. Vergote⁵⁸ rozlišil s uplatněním psychologického hlediska pět typů konverze, přičemž náhlost „obratu“ přičítal jen dvěma z nich; je sem naopak zařazen i typ konverze progredující, postupné. Kromě rychlosti průběhu konverze Vergote přihlížel při své klasifikaci typů také k prožitkovým konstelacím, které konverzi předcházejí a mohou ji snad navozovat. Z tohoto hlediska pokládal za účinnou morální krizi subjektu, ale také dramatickou osobní příhodu a ovšem i náboženskou zkušenost. G. E. W. Scobie⁵⁹ rozlišil podle rychlosti průběhu konverze náhlé (realizují se během jedné či dvou hodin), postupné (probíhají po několik dní až několik let, subjekt si je uvědomuje a je při nich aktivní) a celoživotní (jsou nevědomé, uplatňuje se však při nich sociální učení). Názor, že „náhlým“ konverzím předchází vnitřní krize subjektu s výraznými příznaky emocionálního rázu, zastávají

54 D. Hay, „Religious Experience and Its Induction“, in: L. B. Brown (ed.), *Advances in the psychology of religion*, Oxford: Pergamon Press 1985, 135-150.

55 C. Walesa, „Psychologiczna analiza rozwoju religijnosci czlowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy“, in: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin: Towarzystwo naukowe katolickiego uniwersitetu Lubelskiego 1982, 143-180.

56 E. D. Starbuck, *o. c.*

57 R. H. Thouless, *o. c.*, 111.

58 A. Vergote, *o. c.*, 232.

59 G. E. W. Scobie, „Types of Christian Conversion“, *Journal of Behavioral Science*, 1973, 1, 265-271.

experimentálně pracující psychologové náboženství B. Spilka, R. W. Hood, Jr. a R. L. Gorsuch.⁶⁰

Náboženská jako charakteristika osobnosti

Důležitým tematickým okruhem psychologie náboženství jsou otázky osobnosti religiozního jedince. Hledají se typy náboženskosti v tradičním „kvalitativním“ smyslu pojmu typ, ale také se vyvozují psychometrickými postupy osobnostní „dimenze“ religiozity.

V několika posledních desetiletích vzbuzuje pozornost rozlišení náboženskosti extrinzické a intrinzické. Tyto termíny poukazují k angličtině⁶¹ a v psychologii se jich původně užilo v anglicky psaných studiích pro rozlišení dvojí lidské motivovanosti vzhledem k činnosti. Stručně lze říci, že intrinzická je taková motivace, která nachází účel činnosti přímo v této činnosti samotné, zatímco při extrinzické motivaci účelem činnosti je něco, co je mimo ni (nověji o tom pojednává např. E. L. Deci).⁶²

G. W. Allport uvažoval v 50. a 60. letech o motivech lidské religiozity. Rozlišil v tomto smyslu dvě motivace a pojmenoval je s použitím dotyčných dvou termínů. Podle něho (viz např. jeho společnou studii s J. M. Rossem)⁶³ jedinec extrinzicky orientovaný svého náboženství „užívá“ v tom smyslu, že je nahlíží jako něco sobě prospěšného, jako zdroj osobního bezpečí a útechy v životních nesnázích. Náboženství mu však není hlavním životním motivem, hlavní hodnotou, neintegruje je do svého způsobu života; příkládá mu úlohu pouze instrumentální, jeho prostřednictvím realizuje zájem o sebe. Naproti tomu intrinzicky motivovaný jedinec své náboženství „žije“; je mu finálním dobrem, ze kterého čerpá motivaci i smysl svého života. Zájem o vlastní prospěch u něho ustupuje do pozadí; naopak tu převažuje altruistická orientovanost na jiné osoby i na lidstvo jako celek. Jeden i druhý typ se však ve svých čistých podobách podle Allporta vyskytují vzácně; mnohem častější je smíšená obou kvalit.

60 B. Spilka – R. W. Hood – R. L. Gorsuch, *The psychology of religion. An empirical approach*, NJ, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1985, kap. 9.

61 Otázka, zda anglické termíny *extrinsic* a *intrinsic*, použité jako odborné psychologické pojmy, mají být překládány do jiných jazyků, nenašla prozatím jednotnou odpověď. R. Westermann a C. Brand je ve studii z roku 1993 „poněmčili“ (např. *intrinsisch*), já se domnívám, že mohou být „počeštěny“. Naproti tomu M. Stráženec preferuje překlad obou termínů do slovenštiny (religiozita vonkajšková a zvnútornená); viz např. jeho studii, uvedenou zde v poznámce 19.

62 E. L. Deci, „Self-determination, Theory and Education“, *Československá psychologie* 36, 1994, 5, 420-426.

63 G. W. Allport – J. M. Ross, „Personal Religious Orientation and Prejudice“, *Journal of Personality and Social Psychology* 5, 1967, 4, 432-443.

Psychometrická koncepce náboženské extrinzičnosti a intrinzičnosti pochází již z šedesátých let. Byly konstruovány příslušné stupnice; poměrně čerstvá je verze, kterou přinesla studie C. D. Batsona a P. A. Schoenrade.⁶⁴ Nevyjasněna zůstává otázka, kladená již od 70. let, zda totiž jde o dvě dimenze anebo o jedinou dimenzi bipolární (viz např. R. L. Gorsuch).⁶⁵ Nicméně J. M. Donahue⁶⁶ napočítal již v polovině 80. let 70 publikovaných studií, věnovaných otázkám extrinzičné a intrinzičné náboženskosti; podle něho „žádný jiný přístup k náboženskosti neměl větší vliv na empirickou psychologii náboženství.“

Nicméně je i jiná osobnostní kvalita náboženskosti, která vzbuzuje pozornost; od 70. let se jí zabývá C. D. Batson.⁶⁷ Jde o pohled na náboženskost jako na takzvané hledání (quest). Podle pozdější studie Batsona a P. A. Schoenrade⁶⁸ náboženskost některých lidí má ráz „čestného utkávání se s existenciálními otázkami v jejich komplexitě“; přitom tito jedinci odmítají nacházení odpovědí snadných a povrchních. Pro tuto kvalitu náboženskosti je příznačné právě kladení dotyčných otázek; je smysluplné samo o sobě a to i přes nejistotu, že odpovědi budou někdy nalezeny. Batson a Schoenrade uvádějí, že význam postoje hledání vzhledem k náboženství zdůraznili mnozí myslitelé, mezi nimi i Gándhí. Současně však autoři nevyklučují opodstatněnost mínění, že do takto definovaného hledání se může promítat jak zralá náboženskost, tak agnosticismus. Zbývá dodat, že i hledání našlo již svou psychometrickou podobu ve stupnici takto nazvané.

Psychologie náboženství si všímá také pojmové dvojice známé z okruhu psychologie osobnosti, totiž extraverte a introverta. Tyto pojmy byly definovány jednak v kontextu Jungovy analytické psychologie (jako orientovanost psychické energie čili libida buďto k vnějšímu světu nebo do nitra subjektu), jednak v kontextu Eysenckovy faktorové teorie osobnosti (jako bipolární temperamentová dimenze, jejíž extravertní pól je charakterizován vysokou mírou aktivity, sociability a impulzivitu, introvertní pól jejich nízkou mírou).

Se zřetelem k jungovské koncepci uvedl U. Mann,⁶⁹ že religiózní extravert přijímá teologické rozlišení světa přirozeného a nadpřirozeného, při-

64 C. D. Batson – P. A. Schoenrade, „Measuring Religion as Quest: Reliability Concerns“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 1991, 4, 430-447.

65 R. L. Gorsuch, *o. c.*, 212.

66 M. J. Donahue, „Intrinsic and Extrinsic Religiousness: Review and Meta-analysis“, *Journal of Personality and Social Psychology* 48, 1985, 2, 400-419.

67 C. D. Batson, „Religion as Prosocial: Agent or Double Agent?“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 15, 1976, 29-45.

68 C. D. Batson – P. A. Schoenrade, „Measuring Religion as Quest: Validity Concerns“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 1991, 4, 416-429.

69 U. Mann, *Einführung in die Religionspsychologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973, 110-111.

čemž projevuje činně svou víru uprostřed nějakého náboženského společenství. Introvert náboženství především vnitřně prožívá; má smysl pro mystické polohy a pokud vyhledává jiné nábožensky orientované osoby, jde mu spíše o sblížení na duchovní úrovni.

J. L. Francis shledal jistou míru vztahu mezi náboženskostí a eysenckovskou extravertí-introvertí; přispívá k ní zejména religiozita introvertů.⁷⁰ Podle T. N. Robinsona pro extraverty je příznačná náboženskost extrinzického rázu, což souvisí s jejich značnou impulzivitou.⁷¹

Je tu také téma zvládnání životních nesnází (anglický termín coping) u nábožensky orientovaných lidí. Američtí autoři rozlišili poměrně nedávno tři styly takového zvládnání: spolupráci (jedinec vyvíjí aktivitu a přitom počítá i s pomocí Boha), pokoru (jedinec se chová pasivně, všechny možnosti řešení svých obtíží přičítá jen Bohu) a sebeřízení (jedinec uplatňuje funkčně efektivní personální postoj a prožívá přitom pocit svobody, kterou mu Bůh dopřává).⁷² Výzkumně se sledují vztahy mezi náboženskostí extrinzickou a intrinzickou a těmito styly řešení osobních problémů; kromě výsledků amerických⁷³ jsou již i slovenské.⁷⁴

-
- 70 L. J. Francis, „Personality and Religion: Theory and Measurement“, in: L. B. Brown (ed.), *Advances in the psychology of religion*, Oxford: Pergamon Press 1985, 171-184.
- 71 T. N. Robinson Jr., „Eysenck's Personality Measures and Religious Orientation“, *Personality and Individual Differences* 11, 1990, 9, 915-921.
- 72 K. I. Pargament – J. Kennel – W. Hathaway – N. Grevengoed – J. Newman – W. Jones, „Religion and the Problem-solving Process: Three Styles of Coping“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 27, 1988, 1, 90-104.
- 73 Ch. A. Schaefer – R. L. Gorsuch, „Psychological Adjustment and Religiousness: The Multivariate Belief-Motivation Theory of Religiousness“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 1991, 4, 448-461.
- 74 M. Stráženeč, „Coping Strategies and Religiosity“, *Studia Psychologica* 37, 1995, 3, 170-172.

SUMMARY

The Aspects of the Psychology of Religion

In the European and American culture, the psychology of religion has been understood, hitherto, as the psychological approach to Christianity above all. The beginning of this subdiscipline goes back to the last quarter of the 19th century. In the course of the 20th century, the psychology of religion developed expressively both from the theoretical-methodological and research aspects and also in the form of specialized psychotherapeutic practice. The psychology of religion is characterized by the application of the point of view of „neutrality“ with regard to the problem of the existence of God. The methodological pluralism of psychological sciences is reflected in psychology of religion, as well.

In the present paper, account has been taken, among the topics of the psychology of religion, of the concept of religion as a human need, to an emotional aspect of living a religion, to the psychology of religious experience, as well as to the psychological aspect of conversion. Attention is also paid to religious problems relating to personality. In this sense, the author deals with distinguishing the extrinsic religiousness and the intrinsic one, with the so-called dimension of „quest“, with the religiousness of extroverted and introverted persons, and with the religious styles of the so-called coping.

Purkyňova 8
612 00 Brno

OLGA KOLAŘÍKOVÁ



Obraz „sekt“ v masmédiích: titulní strana přílohy MF DNES + TV
číslo 6, z 10. února 1994.