

Univerzita Karlova  
Pedagogická fakulta  
Katedra psychologie

## BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Zkušenost duchovního vývoje: od konvenčního stupně k zralejším podobám víry

The experience of spiritual development: from the conventional stage to more  
mature forms of faith

Adam Paták

Vedoucí práce: doc. PhDr. Vladimír Chrz, Ph.D.

Studijní program: Psychologie

Studijní obor: Psychologie s rozšířením o speciální pedagogiku

Praha, 2021

Odevzdáním této bakalářské práce na téma *Zkušenost duchovního vývoje: od konvenčního stupně k zralejším podobám víry* potvrzují, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzují, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 10.4. 2021

Touto cestou bych rád poděkoval vedoucímu práce doc. PhDr. Vladimíru Chrzovi, Ph.D. za jeho ochotu, trpělivost, poskytnutí cenných rad a odborných připomínek k práci. Díky rovněž patří respondentům, kteří se dobrovolně rozhodli vyprávět své životní příběhy. V neposlední řadě děkuji rodině za všestrannou podporu v průběhu studia.

## **ABSTRAKT**

Cílem bakalářské práce je porozumět jedinečné životní zkušenosti duchovního vývoje u věřících římskokatolického vyznání a identifikovat klíčová témata, jež se s tímto fenoménem pojí. Teoretická část pojednává o psychologii náboženství jakožto vědním oboru, dosavadních výzkumech v oblasti duchovního vývoje a přibližuje odbornou terminologii spolu s teoretickými východisky bakalářské práce. Na základě charakteru výzkumných cílů byl zvolen kvalitativní přístup. Výzkumný vzorek tvoří 3 křesťané ve věku od 43 do 53 let, kteří v dospělosti prožili duchovní konverzi. Data, získaná pomocí polostrukturovaných rozhovorů, byla analyzována metodou interpretativní fenomenologické analýzy. Výsledky jsou v empirické části prezentovány ze dvou perspektiv. Zatímco první zachycuje unikátní zkušenosti jednotlivých respondentů, druhá představuje pro proces duchovního vývoje významná a všem zkoumaným osobám společná témata. Konkrétně se jedná o napětí mezi osobní a církevní vírou, numinózní prožitky a charakter života jako úkolu. Práce rovněž mapuje dopady tzv. první vlny pandemie koronaviru SARS-CoV-2 na víru respondentů. Hlavní zjištění jsou následně konfrontována s teoretickými koncepty a již existujícími výzkumy.

**Klíčová slova:** duchovní vývoj, víra, spiritualita, interpretativní fenomenologická analýza, psychologie náboženství

## **ABSTRACT**

The aim of the bachelor's thesis is to understand the unique life experience of spiritual development of Roman Catholics and to identify the key themes associated with this phenomenon. The theoretical part deals with the psychology of religion as a scientific field, previous research in the field of spiritual development and introduces professional terminology together with the theoretical basis of the bachelor's thesis. A qualitative approach was chosen based on the nature of the research objectives. The research sample consists of 3 Christians aged 43 to 53 who experienced a spiritual conversion in adulthood. Data obtained by semi-structured interviews were analyzed by interpretive phenomenological analysis. The results are presented from two perspectives in the empirical part. While the first captures the unique experiences of individual respondents, the second presents important topics for the process of spiritual development and common themes for all persons studied. Specifically, there are tensions between personal and ecclesiastical beliefs, numinous experiences and the character of life as a task. The paper also maps the effects of the so-called first wave of the SARS-CoV-2 coronavirus pandemic on the faith of respondents. The main findings are then confronted with theoretical concepts and already existing research.

**Keywords:** spiritual development, faith, spirituality, interpretative phenomenological analysis, psychology of religion

## Obsah

Úvod .....	8
1 Teoretická část .....	9
1.1 Terminologie psychologie náboženství a spirituality .....	9
1.1.1 Spiritualita a religiozita .....	9
1.1.2 Vztah religiozity a spirituality .....	11
1.2 Teoretická východiska bakalářské práce .....	12
1.3 Dosavadní výzkumy .....	13
2 Metodologická část .....	14
2.1 Interpretativní fenomenologická analýza .....	14
2.2 Výzkumné otázky .....	15
2.3 Výzkumný soubor .....	15
2.4 Procedura sběru dat .....	16
2.5 Etika výzkumu .....	17
2.6 Reflexe výzkumníka .....	17
2.7 Postup analýzy .....	19
3 Empirická část .....	21
3.1 Analýza zkušenosti jednotlivých respondentů .....	21
3.1.1 František .....	21
3.1.2 Nela .....	29
3.1.3 Zdeňka .....	37
3.2 Témata vyplývající z analýzy .....	42
3.2.1 Napětí mezi osobní a církevní vírou .....	42
3.2.2 Numinózní prožitky .....	45
3.2.3 Charakter života jako úkolu .....	47
3.3 Koncepty emergující z analýzy .....	50
3.3.1 Teorie duchovního vývoje .....	50

3.3.2	Rudolf Otto a jeho pojetí posvátna .....	54
3.3.3	Peak experiences Abrahama Maslowa .....	55
3.3.4	Logoterapie Viktora Frankla .....	57
3.3.5	Redemptive self Dana McAdamse .....	59
	Diskuse .....	61
	Závěr .....	65
	Seznam použitých informačních zdrojů .....	66

## Úvod

Náboženství bylo jedním z prvních témat, které se rozhodla nově ustanovená psychologická věda zkoumat. Ostatně není divu, neboť společná historie psychologie a náboženství sahá až k samým počátkům lidské civilizace. Vždyť šamany primitivních společností lze označit za první poskytovatele duševní útěchy, v řeckých chrámech zasvěcených bohu Asklépiovi se vykládaly sny a již starověcí Židé znali mechanismus psychoanalytické projekce (Schmidbauer, 2013).

Globalizace a sekularizace způsobily, že fenomén duchovního vývoje v České republice již nadále není výsadou křesťanských církví. V dnešní době naopak existuje nepřehledné množství kurzů, seminářů, výcviků, workshopů a konferencí, které jsou zaměřeny na duchovní růst, nalezení svého autentického já, osvobození od každodenního shonu, dosažení vnitřního klidu apod. Ať už jsou však akce pořádány křesťany, zástupci východních náboženství, esoterismu, hnutí New Age, eventuálně kouči nebo mentory osobního rozvoje, mají, alespoň dle slov organizátorů, stejný cíl. Směřují člověka k rozvinutější formě víry či osobnosti.

Je paradoxní, že toto od 60. let minulého století stále populárnější téma zůstávalo po dlouhou dobu stranou pozornosti vědeckého zájmu. Koneckonců v českém prostředí jsou psychologické aspekty duchovního vývoje přehlíženy dodnes. Jednou z možných příčin by mohla být skutečnost, že ačkoliv se psychologie náboženství a spirituality v posledních desetiletích opět těší značnému zájmu, není jakožto vědní obor stále plně etablována. Postrádá jednotnou terminologii, kterou by uznávali všichni badatelé, což komplikuje nejen výzkum jednotlivých jevů duchovního života, ale především jejich následnou interpretaci.

Bakalářská práce se zaměřujeme na duchovní vývoj 3 dospělých věřících římskokatolického vyznání. V rámci České republiky jde o průkopnickou studii, a proto věříme, že získané poznatky mohou přispět nejen nově se formujícímu odvětví psychologie náboženství a spirituality, ale podnítit i další výzkumné snahy v českém prostředí, které je specifické svou vysokou mírou ateismu.

# 1 Teoretická část

## 1.1 Terminologie psychologie náboženství a spirituality

Psychologie náboženství a spirituality je aplikovaná psychologická disciplína, v jejíž „centru pozornosti je náboženské prožívání, psychické jevy náboženského rázu“ (Říčan, 2007, s. 42). Zabývá se tedy individuální stránkou náboženství, jeho dopady na lidskou psychiku nebo systematickým aplikováním psychologických metod a interpretačních rámců na širokou oblast náboženství (Wulff, 2014).

Na samém sklonku 19. a počátku 20. století si průkopníci oboru, v čele s W. Jamesem, vystačili s pojmy náboženství a religiozity. Z kontextu vždy vyplývalo, zda se mluví o vnitřním náboženském prožitku, nebo vnějších skutečnostech (Říčan, 2007). Spiritualitu bychom v jejich teoriích hledali marně, protože se etablovala až v druhé polovině 20. století v návaznosti na sekularizační trend západních společností. Lidé sice postupně opouštěli církev s rigidní věroukou a tradičními formami bohoslužeb, ale svůj duchovní život nezavrhl, což dokládá slogan z šedesátých let: „I am not religious, but I am spiritual.“ Říčan (2007, s. 49) ho volně překládá následovně: „Náboženství ne, ale duchovní život – to ano!“

Zvýšený zájem o spiritualitu je nejvíce patrný na samotném názvu oboru, protože z psychologie náboženství se stala psychologie náboženství a spirituality. Pargament (1999) však varuje, že spiritualita bývá v akademickém prostředí mnohdy nekriticky přijímána a stále nepanuje shoda v jejím vymezení. Proto pokládáme za důležité, abychom nejprve představili základní pojetí spirituality a religiozity.

Vycházíme ze stati Zinnbauera a Pargamenta (2005), kde doporučují porovnávat spiritualitu nikoliv s náboženstvím, nýbrž s religiozitou, jelikož právě ona se shodně nachází na rovině osobního prožívání. Dále upozorňují na nejednoznačnou terminologii oboru, neboť různí autoři interpretují stejné koncepty odlišně. Zatímco někdo náboženství a religiozitu běžně zaměňuje coby synonyma, jiný je striktně rozlišuje. Řídíce se tímto doporučením, nebudeme pro potřeby naší práce využívat náboženství jakožto psychologický termín.

### 1.1.1 Spiritualita a religiozita

Spiritualita je původně teologický pojem, který v psychologii získává čím dál větší oblibu. To dokresluje i fakt, že jeho užití v psychologických výzkumech vzrostlo mezi lety 1970-2010 takřka čtyřicetinásobně (Oman, 2013). Sandra Schneiders (1989, in Oman 2013) vidí původ

spirituality v řeckém slově *pneumatikos*, které použil sv. Pavel v 1. listě Korintským<sup>1</sup> a dalo by se přeložit jako „člověk, který je pod vlivem Ducha svatého.“ Z latinského ekvivalentu *spiritualis* pak vzniká spiritualita, jak ji známe dnes. Původně tvořila dílčí dimenzi religiozity, poněvadž označovala niterní náboženskou zkušenost. V moderním pojetí se spiritualitou „často označuje jakákoliv snaha o dosažení transcendence,“ (Pechová, 2011, s. 15) čímž se stává velmi problematickým konstruktem.

Religiozitu Říčan (2007, s. 43) definuje jako „niterné náboženské prožívání a s ním spojené jednání, resp. chování jedince.“ Pechová (2011) ještě dodává afiliaci k církvi nebo náboženské skupině. Lepším překladem by však byla „náboženskost,“ protože v anglické literatuře se religiozitou (*religiosity*) rozumí sociologický termín vyjadřující zastoupení náboženství v populaci. Jelikož ale daný překlad stále nebyl zaveden do českého akademického prostředí (Říčan, 2007), budeme v této práci používat religiozitu v psychologickém pojetí, tedy jakožto ekvivalent anglického *religiousness*.

Vymezení obou pojmů je nesnadné. Neexistuje pevná hranice, dle které bychom spolehlivě určili, zda se ještě jedná o spiritualitu, nebo bychom již měli mluvit o religiozitě. Oman (2013) z důvodu absence klasické definice nabádá k využití teorie prototypů od Eleanor Roschové. Ta tvrdí, že některé objekty do pojmových kategorií řadíme na základě podobnosti s prototypem, tedy nejvýstižnějším příkladem pojmu, nikoliv dle jeho určujících rysů (Plháková, 2004). Účast na mši by pak byla projevem religiozity, numinózní prožitky spirituality a intimní modlitba v domácnosti by představovala krajní příklad, kde se oba koncepty překrývají. Poslední dobou však sílí trend spiritualitu a religiozitu striktně rozlišovat.

### **Spiritualita a religiozita jako protiklady**

Zinnbauer a Pargament (2005) si všimli, že zatímco religiozita bývá často popisována jako hmotná, statická, institucionální, objektivní, založená na přesvědčení, rituální, negativní či přímo zlá, spiritualita představuje přesný opak. Je funkční, dynamická, individuální, subjektivní, emocionální, založená na osobní zkušenosti a veskrze pozitivní. Vzniká tím dualistický rámeček, který však pro svůj redukcionismus neodpovídá realitě. Uvádíme jeden příklad. Pargament (1999) tvrdí, že spiritualitu nelze označit za čistě

---

<sup>1</sup> „Přirozený člověk nemůže přijmout věci Božího Ducha; jsou mu bláznovstvím a nemůže je chápat, protože se dají posoudit jen Duchem. Člověk obdařený Duchem je schopen posoudit všechno, ale sám nemůže být nikým správně posouzen“ (Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad, 2016, 1Kor. 2:14-15)

individuální, protože se vždy projevuje ve svém sociálním kontextu. Dochází tedy k umělé privatizaci pojmu, neboť mnoho lidí, kteří se považují za spirituální a zároveň nereligiózní, vyhledávají společnost stejně smýšlejících jedinců na meditacích, lekcích jógy apod. (Oman, 2013). Zinnbauer et al. (1997) navíc dokázal, že 74 % respondentů z USA se definuje jako spirituální i religiózní. Jednalo-li by se doopravdy o natolik protichůdné koncepty, nemohly by se ve většině případů vyskytovat společně.

Oprávněná kritika dále zaznívá vůči nekritickému přijímání spirituality. Její idealizace coby ryze pozitivního fenoménu je dědictvím humanistické psychologie a individualismu západních společností, které předpokládají, že „vše, co vychází z lidského nitra, je dobré“ (Pechová, 2011, s. 15). I spiritualita může být spojena s destruktivními aspekty, což vidíme kupříkladu u sebevražděných atentátníků. Za problematické je považováno i generalizované používání pojmu, neboť je svým původem spjato s křesťanskou tradicí a v jiných náboženstvích může nabývat odlišného významu (Oman, 2013).

### **1.1.2 Vztah religiozity a spirituality**

V současnosti existují 2 vlivné pohledy na vzájemný vztah spirituality a religiozity. Tradiční pojetí považuje religiozitu za širší konstrukt, jehož jádro představuje spiritualita. Kenneth I. Pargament (1999, s. 11-12), který je nejvlivnějším zastáncem zmíněného rozdělení, definuje spiritualitu jako „hledání posvátna“ a religiozitu jako „hledání něčeho významného způsobem, které mají vztah k posvátnu.“ Zúčastní-li se jedinec bohoslužby pouze za účelem setkání s kamarády, bude dle definice označen za religiózního, protože mše se sama o sobě vztahuje k posvátnu. Religiozita se tedy zabývá „širším spektrem cílů, potřeb a hodnot – sekulárními stejně tak jako posvátnými“ (Zinnbauer & Pargament, 2005, s. 37). Posvátno se neomezuje pouze na Boha nebo transcendentno, ale zahrnuje všechno, co člověk pokládá za svaté.

Modernější a stále populárnější pojetí, vnímající religiozitu pouze coby jeden z možných projevů spirituality, zastává Brian J. Zinnbauer. Spiritualitou míní „osobní nebo skupinové hledání posvátna“ a religiozitou „osobní nebo skupinové hledání posvátna které se odvíjí v tradičním posvátném kontextu“ (Zinnbauer & Pargament, 2005, s. 35). Chápe tedy religiozitu již ve zúženém smyslu, výhradně jakožto organizované prožívání spirituality s příslušnými naukami a předpisy. Dle jeho teorie jsou však spirituální prožitky nezávislé na církvi či věrouce a lze je zakoušet např. v přírodě, což akcentuje již zmíněný slogan „I am not religious, but I am spiritual.“ Vzhledem k nedořešenému vztahu obou pojmů, se v současné literatuře velmi často vyskytují jako sousloví (Říčan, 2007).

## 1.2 Teoretická východiska bakalářské práce

Jak jsme nastínili, v současné chvíli existuje mezi psychology značná diverzita pohledů na to, jak religiozitu a spiritualitu vymezit. Jediný konsenzus panuje v tom, že se jedná o komplexní, multidimenzionální a neredukovatelné fenomény. Vzhledem k absenci jednotné definice je naším úkolem vybrat „takovou definici, která je nejvíce nápomocná pro naše specifická data, téma a kontext“ (Oman, 2013, s. 25).

Dle Zinnbauera a Pargamenta (2005) je naší povinností uvést, z jakého teoretického rámce vycházíme. Přikláníme se spíše k Pargamentovi (1999) a považujeme religiozitu za širší koncept, který v sobě zahrnuje spiritualitu jako svoje jádro. Čerpáme však i z komplementární teorie Millera a Thoresena (2003, s.28), kteří vnímají spiritualitu a religiozitu jakožto „překrývající se konstrukty, které sdílí určité charakteristiky, ale zároveň si zachovávají nesdílené rysy.“ Překrývání pojmů nám umožní v jednotlivých činnostech, kupříkladu v soukromé modlitbě, identifikovat obě roviny, tj. religiozní i spirituální, aniž bychom je museli uměle oddělovat či jinak redukovat.

Religiozitou budeme nazývat takové náboženské prožívání respondentů, které reflektují na základě afiliace k církvi nebo náboženské skupině. Typicky bychom pod ní zahrnuli prožitky související s účastí na bohoslužbách, setkáními církevních společenství, modlitbami, rituály, religiozním copingem nebo věroukou katolické církve. Nutno podotknout, že jedinci svou afiliaci nemusí prožívat jakožto úplnou identifikaci s daným náboženstvím, ale stačí, aby pocíťovali alespoň formální příslušnost k církvi nebo konkrétní náboženské skupině.

Spiritualitou označujeme takové duchovní prožívání, jehož cílem je posvátno samo o sobě a které vede jedince k autentičnosti a celistvosti. Zatímco religiozita v sobě zahrnuje sekulární i posvátné cíle, spiritualita se dotýká pouze posvátna. Z toho vyplývá, že v manifestující se religiozitě nám spiritualita umožňuje vidět latentní vazbu k posvátnu.

Vírou poté rozumíme širší koncept, zahrnující jak religiozitu, tak spiritualitu. Představuje soubor základních přesvědčení člověka, vyjadřuje postoje k okolnímu světu a odpovídá na otázky po smyslu života (Staněk, 2015).

Duchovní prožitky, které respondenti pokládají za výrazně odlišné, mystické nebo hodné zvláštní úcty, jež zároveň přesahují lidskou racionalitu a jsou doprovázené silnými emočními či tělesnými projevy, nazýváme numinózními prožitky. Mohou je reflektovat jako setkání s Bohem, posvátnem či nadpřirozenem, přičemž se dostávají

do změněného stavu vědomí. Považujeme za charakteristické, že se vždy jedná o formující zkušenost, která v budoucnu slouží coby zdroj duchovní autentičnosti.

### 1.3 Dosavadní výzkumy

Psychologie náboženství u nás patřila za dob komunismu z pochopitelných důvodů k tabuizovaným vědním oborům. Po sametové revoluci však zájem o tuto disciplínu postupně vzrůstá, což dokládá i skutečnost, že jednu z odborných sekcí při Českomoravské psychologické společnosti tvoří právě náboženská psychologie. Mezi naše nejvýznamnější osobnosti oboru můžeme zařadit Pavla Říčana, Vladimíra Smékala nebo Jara Křivohlavého.

Při rešerši literatury jsme kromě rigorózní práce Staňka (2015) a disertační práce Ryšavého (2005) nenalezli jediný český výzkum, který by se problematice duchovního vývoje věnoval. Naši kvalitativní studii tedy lze, v rámci České republiky, označit za průkopnickou.

Zmíníme alespoň některé domácí výzkumy, které s duchovním vývojem souvisí. Tématem spirituality, jejím měřením a vlivu na osobnost jedince, se v Psychologickém ústavu Akademie věd ČR zabývala Říčanova výzkumná skupina (Říčan, 2007). Psychologický pohled na spirituální výchovu v rodině pak představil Říčan spolu s Janošovou (2016). V přehledu dosavadních výzkumů nesmíme opomenout sociologickou studii české religiozity od Hamplové a Řehákové (2009), jež mimo jiné zachycuje náboženskou socializaci v dětství a zájem o náboženství v dospělosti.

Naopak v zahraničí je fenomén duchovního vývoje zkoumán řadou autorů. Kognitivními aspekty vývoje náboženského usuzování se zabývali Fritz Oser a Paul Gmünder (Pechová, 2011). Vývoj obrazu Boha u dětí popsal Ernest Harms. Teorii duchovního růstu postuloval Morgan Scott Peck. Mezi další vlivné výzkumníky patří Daniel Helminiak, Kenneth Pargament nebo Sharon Daloz Parks. Rovněž bylo vytvořeno několik nástrojů pro měření víry a duchovního vývoje (Parker, 2006).

Z důvodu omezeného rozsahu bakalářské práce přiblížíme pouze nejvlivnější teorii duchovního vývoje, kterou v osmdesátých letech zformuloval James Fowler.

## 2 Metodologická část

### 2.1 Interpretativní fenomenologická analýza

Ve snaze zachytit fenomén duchovního vývoje v celé své šíři a zároveň zachovat jedinečnost zkušenosti jsme pro náš výzkum zvolili kvalitativní přístup. Miovský (2006, s. 18) ho charakterizuje následovně: „Kvalitativní přístup je v psychologických vědách přístupem využívajícím principů jedinečnosti a neopakovatelnosti, kontextuálnosti, procesuálnosti a dynamiky a v jeho rámci cíleně pracujeme s reflexivní povahou jakéhokoliv psychologického zkoumání.“

Vzhledem k výše zmíněným potřebám byla vybrána metoda interpretativní fenomenologické analýzy (dále jen IPA), jež výzkumníkovi umožňuje porozumět žité zkušenosti respondenta a odhalit způsob, kterým jedinec přisuzuje dané zkušenosti význam (Kostínková & Čermák, 2013). V 90. letech ji na základě poptávky psychologů po fenomenologickém přístupu, jehož použití by nebylo vázáno na hluboké filozofické znalosti, vytvořil Jonathan A. Smith. Teoreticky vychází z fenomenologie, hermeneutiky a idiografického přístupu (Smith, Flowers & Larkin, 2009).

V souladu s Husserlem, zakladatelem fenomenologie, je ústředním fenoménem IPA žitá zkušenost. Jinými slovy, prozkoumává, jak konkrétní lidé v konkrétním kontextu a čase zakoušejí svět (Kostínková & Čermák, 2013). Na rozdíl od tradiční fenomenologie však IPA neusiluje o esenciální zachycení jedincovy zkušenosti, protože analýza je ve své podstatě vždy interpretací (Smith, Flowers & Larkin, 2009). Rovněž výzkumníkovy prekoncepty jsou pokládány za nezbytné, neboť by bez nich nebyl schopen porozumět žité zkušenosti druhých.

IPA v rámci výzkumného procesu využívá dvou hermeneutických postupů. Prvním z nich je tzv. dvojí hermeneutika, jež spočívá v duální interpretaci. Zatímco se respondent snaží porozumět svému osobnímu a společenskému světu, vědecký pracovník se zaměřuje na způsob, kterým respondent k tomuto porozumění dospívá (Smith, 2004). Druhým postupem, který předpokládá, že celku lze porozumět pouze na základě pochopení jeho jednotlivých částí, přičemž těmto částem zase můžeme porozumět jen díky celku, je hermeneutický kruh. Výsledek analýzy tedy pochází ze společného úsilí účastníka i výzkumníka (Smith, Flowers & Larkin, 2009).

Idiografický přístup se v IPA projevuje tím, že začíná detailním prozkoumáním jednoho příběhu, a teprve po dosažení určitého stupně porozumění přechází k dalšímu. Následně výzkumník za účelem nalezení všech souvislostí a hlubšího zmapování fenoménu provede analýzu napříč jednotlivými případy (Smith, 2004).

## **2.2 Výzkumné otázky**

Výzkumné otázky v IPA obvykle bývají formulovány široce a otevřeně, jelikož se zaměřují na jednotlivcovu vnímání či prožívání určité situace a na způsob, kterým konkrétní zkušenosti přisuzuje smysl (Smith & Osborn, 2003). Zároveň by primární otázky neměly vycházet z předešlého studia literatury. Kostínková a Čermák (2013, s. 12) uvádí, že výzkumná otázka „by měla explarovat, nikoli objasňovat, proto se spíše zaměřuje na proces než výsledek a spíše na význam než na konkrétní příčiny a důsledky událostí.“

Naše původní výzkumná otázka byla zaměřena na téma duchovní konverze:

### **Jaká je zkušenost duchovní konverze?**

Vyprávění respondentů však ukázala, že duchovní konverze je pouze dílčí událostí komplexního fenoménu duchovního vývoje, a tak jsme se rozhodli naši výzkumnou otázku přeformulovat:

### **Jaká je zkušenost duchovního vývoje?**

Sekundární otázka odkazuje na tzv. první vlnu pandemie koronaviru SARS-CoV-2 v ČR na jaře 2020, během které probíhal sběr dat:

### **Jakým způsobem proměňuje pandemie koronaviru prožívání víry?**

## **2.3 Výzkumný soubor**

Klíčovým aspektem pro výběr účastníků výzkumu je homogenita vzorku, tedy aby všichni participanti byli nositeli daného jevu. Fenomenologická povaha výzkumu zároveň vyžaduje menší vzorek, který umožňuje detailně analyzovat jednotlivé zkušenosti. Z těchto důvodů Smith, Flowers a Larkin (2009) doporučují studentům, aby pro své bakalářské nebo diplomové práce zvolili soubor čítající 3-6 respondentů. Samotný výběr dotazovaných byl účelový, což je pro IPA obvyklé (Smith & Osborn, 2003).

Pro náš výzkum jsme hledali osoby, které v dospělosti prožili duchovní konverzi a nyní se hlásí k římskokatolickému vyznání. Druhým kritériem byla dřívější zkušenost

s římskokatolickou církví. Mohlo jít např. o přijetí křtu v dětství, účast na bohoslužbách, či docházení na setkání náboženského společenství.

Autor nejprve prostřednictvím emailu oslovil věřící a kněze z farnosti, již pravidelně navštěvuje. Někteří nám rovnou přislíbili účast, jiní nás odkázali na své známé, nebo jim email přeposlali. Zájemce jsme následně požádali o stručný, v bodech sepsaný příběh reflektující nejdůležitější události, které se vztahují k jejich duchovnímu životu a konverzi. Na základě námi vnímané zajímavosti předložených příběhů jsme do další fáze výzkumu vybrali čtyři respondenty.

Výzkumný vzorek nakonec tvoří dvě ženy ve věku 43 a 53 let a jeden muž ve věku 50 let. Z důvodu omezeného maximálního rozsahu bakalářské práce jsme se rozhodli upustit od analýzy vyprávění jedné účastnice. Jak již bylo řečeno výše, všichni participanti navštěvují, byť nepravidelně, stejnou farnost. Ačkoliv jsme kontaktovali i věřící z ostatních farností v Praze a na Vysočině, nikdo neprojevil zájem se výzkumu zúčastnit. Zdá se tedy, že bazální důvěra, vzniklá setkáváním na mši svatých nebo doporučením od blízké osoby, je nezbytným předpokladem pro výzkum duchovního života věřících.

## **2.4 Procedura sběru dat**

Pro sběr dat jsme zvolili v IPA nejčastěji používanou metodu polostrukturovaného rozhovoru, která respondentovi umožňuje volně mluvit o daném tématu a směřovat k událostem, jež mu připadají významné (Kostínková & Čermák, 2013). Vycházíme z fenomenologického předpokladu, že respondent je expertem ve vztahu ke své zkušenosti. Neočekávané obraty a změny v rozhovoru představují cenné momenty, poněvadž poukazují na určitý aspekt fenoménu, jež jsme při přípravě rozhovoru opomenuli (Smith, Flowers & Larkin, 2009). Současně však výzkumník musí mít na paměti, aby respondenta usměrňoval, odchýlí-li se výrazně od tématu.

Jelikož vládní protiepidemická opatření zakazovala prezenční setkání, spojili jsme se s participanty buď pomocí videohovorů přes aplikaci Whatsapp, nebo telefonního hovoru, jenž bohužel znemožňoval zaznamenat většinu neverbální komunikace dotazovaného. Rozhovory v rozsahu od 71 do 120 minut byly natáčeny na diktafon, následně doslova přepsány a anonymizovány. S ohledem na metodologické doporučení Smitha, Flowerse a Larkina (2009), jsme nejprve přepsali první rozhovor, abychom případně mohli

revidovat strategii, kterou byl veden. Teprve poté jsme se přesunuli k natáčení dalšího rozhovoru.

Vzhledem k tomu, že respondenti byli informováni o tématu bakalářské práce, a tudíž se na rozhovor mohli připravit, nahradili jsme úvodní otázku pobídnutím k vyprávění:

**Vyprávějte mi, prosím, příběh Vaší duchovní konverze.**

Přestože jsme měli připravené doplňující otázky, nechávali jsme vyprávění respondentů v první části rozhovoru převážně plynout. Domníváme se, že nám tento přístup může nejen lépe přiblížit osobnost participanta, ale současně odhalíme, které události v jeho životě pokládá za důležité. V druhé části jsme se již cíleně doptávali za účelem vyjasnění některých výroků a časové souslednosti příběhu, případně jsme použili předpřipravené otázky. Některé z nich zde pro ilustraci uvádíme:

- Hledal/a jste i v jiných proudech než v římskokatolické církvi?
- Jak Vás konverze proměnila?
- Jaká je Vaše víra během pandemie koronaviru?
- Jak se zpětně díváte na svou cestu víry?
- Byl pro Vás rozhovor přínosný?

## **2.5 Etika výzkumu**

Během celého výzkumu jsme se řídili základními etickými principy psychologického výzkumu. Respondenti byli před začátkem rozhovorů informováni o tématu bakalářské práce, předpokládaném průběhu natáčení a anonymizaci získaných dat, která spočívala ve změnění jmen, názvů obcí a dalších informací, na jejichž základě by mohlo dojít k identifikaci účastníků nebo osob jim blízkých. Dále byli poučeni, že pokud by určitou otázkou nebo tématem pokládali za nepříjemné, nemusí na ně odpovídat. Rovněž mohli rozhovor kdykoli ukončit. Za těchto podmínek, které jsme ještě účastníkům krátce před natáčením zopakovali, nám všichni poskytli ústní informovaný souhlas. Veškeré nahrávky jsou uloženy a zaheslovány v počítači autora, přičemž k nim nikdo jiný nemá přístup.

## **2.6 Reflexe výzkumníka**

Miovský (2006) upozorňuje, že data v rámci kvalitativního výzkumu nejsou objektivně daná, ale vznikají interakcí mezi zkoumanými fenomény a výzkumníkem, který rovněž může zásadně ovlivnit jejich identifikaci či interpretaci. Z toho důvodu je nezbytné provést

cílenou sebereflexi, abychom si uvědomili a popsali svůj vliv na proces získávání a zpracování dat. Zveřejnění vlastního vztahu k tématu, jež zahrnuje osobní zkušenost, prekoncepty a motivaci pro zkoumání daného tématu, je navíc vzhledem k aktivní angažovanosti výzkumníka při výsledné interpretaci považováno za součást práce s IPA (Smith, Flowers & Larkin, 2009). V neposlední řadě sebereflexí docílíme transparentnosti celého výzkumného procesu.

Autor má s římskokatolickou církví bohaté zkušenosti. Již jako kojeneček byl pokřtěn, v dětství chodil na hodiny náboženství, absolvoval první svaté přijímání a vcelku pravidelně se za rodinného doprovodu účastnil mší svatých. Spolu se svými dvěma staršími bratry byl k víře veden nábožensky založenou matkou. Otec naopak své vyznání žádným způsobem neprojevuje. Zhruba s nástupem puberty čím dál více zpochybňuje katolickou věrouku a do kostela chodí jen sporadicky. Postupem času si však uvědomí, že náboženství nelze vnímat pouze jako souhrn neměnných dogmatických pravd, neboť představuje obsáhlý systém symbolů, jež se navíc vyvíjí v čase, a proto se je věřící musí naučit správně interpretovat. Roku 2018 dokončil Alfa kurz a přijal svátost biřmování. V současnosti se hlásí k římskokatolickému vyznání, ale čerpá zároveň z judaismu nebo protestantských směrů. Na poli psychologie má nejbližší k logoterapii a existenciální analýze V. E. Frankla.

Motivací pro výběr tématu byl dlouholetý zájem autora o psychologické zkoumání náboženských fenoménů. Na základě své zkušenosti předpokládal, že duchovní konverze bude spíše postupným procesem nežli náhlou událostí. Objevení širšího konceptu však neočekával. Podrobnou rešerši odborné literatury jsme před sběrem dat, s ohledem na užití IPA, záměrně neprovedli, abychom nebyli ovlivněni snahou přiblížit se k soudobým zjištěním v této oblasti. V neposlední řadě bychom chtěli zmínit možné dopady římskokatolického vyznání autora na výsledky výzkumu. Ne jedné straně může osobní zkušenost napomoci lepšímu porozumění vyprávěním respondentů a jejich citlivější analýze. Na straně druhé nelze vyloučit, že i přes veškeré úsilí a navzdory opakovaným sebereflexím, autor nedokázal, řečeno fenomenologickým slovníkem, uzávorkovat své římskokatolické prekoncepty. Existuje tedy riziko nekritického posouzení některých jevů, které by kupříkladu psycholog-ateista vyhodnotil jiným způsobem.

## 2.7 Postup analýzy

Analýza byla vedena v souladu s doporučeným strukturovaným postupem Smitha, Flowerse a Larkina (2009), neboť autor postrádá zkušenosti s metodou IPA, a proto ji není schopen kreativně přizpůsobit účelům svého výzkumu.

První krok analýzy představuje vytisknutí přepsaných rozhovorů, jejich opakované čtení a zpětné poslechnutí nahrávky, aby byl výzkumník více vtažen do případu (Kostínková & Čermák, 2013). Cílem je dosáhnout tzv. *insider's perspective* (Smith & Osborn, 2003), spočívající v pochopení, jak dotyčný vnímá a popisuje svůj život, čemu přiřkládá význam, a ve snaze podívat se na svět jeho očima.

Jakmile jsme dosáhli pocitu, že se v textu dobře orientujeme, přistoupili jsme k fázi psaní počátečních poznámek a komentářů. Dle Kostínkové a Čermáka (2013) se výzkumník musí zabývat sebemenším detailem coby aspektem zkoumaného fenoménu. Vše, co se nám jevilo jako důležité, jsme zapisovali vedle vytištěných rozhovorů pomocí poznámek deskriptivní povahy. Kromě obsahu sdělení byla sledována i jeho forma, včetně silných emocionálních projevů. Snažili jsme se rovněž odhalit význam a hlubší smysl vyřčeného.

Ve třetím kroku jsme na základě vlastních poznámek formulovali již více abstraktní, rodící se témata, která zřetelně zachycují kvalitu respondentovy zkušenosti. Zároveň dochází k užití hermeneutických postupů, neboť zatímco v předchozí fázi jsme se zaměřovali na to, jaký význam přiřkládá participant zkoumanému fenoménu, nyní se posouváme k výzkumníkovi a jeho interpretaci (Smith, 2004). Práci s poznámkami aplikujeme princip hermeneutického kruhu, neboť původně jeden celek se prostřednictvím analýzy stane částmi, aby se tyto části nakonec opět spojily v celek nový (Kostínková & Čermák, 2013).

Po zformulování témat následovalo hledání vzájemných propojení a souvislostí. Postupně začala krystalizovat nadřazená a podřazená témata, jiná se propojila v jedno, některá byla vyloučena, protože nebyla významná. Tento proces probíhal opakovaně, až jsme dosáhli jejich finálního seznamu u daného respondenta. Nutno podotknout, že klíčová témata byla vybírána dle prevalence v datech a dopadů na víru participantů.

Tímto způsobem, tedy včetně identifikace témat, jsme provedli samostatnou analýzu každého případu, což ostatně za účelem zachování idiografického přístupu k výzkumu doporučují Smith a Osborn (2003).

Poslední fází analýzy dat je hledání vzorců napříč případy. Propojením jednotlivých analýz jsme byli schopni odhalit, co nám dříve bylo skryto. Hledali jsme témata, jež jsou buď všem respondentům společná, vzájemně provázaná, nebo komplementární, tj. pomáhající osvětlit jiný příběh či téma. Některá z nich musela být v kontextu ostatních revidována, případně přejmenována. Zároveň jsme identifikovali, že respondenti shodně hovoří o širším fenoménu duchovního vývoje, který původní téma duchovní konverze přesahuje. Rozhodli jsme se proto přeformulovat naši výzkumnou otázku a zaměřit se na komplexní, během analýzy vyvstalý fenomén.

### 3 Empirická část

#### 3.1 Analýza zkušenosti jednotlivých respondentů

##### 3.1.1 František

Františkovi je 50 let a již 20 roků pracuje na pile, byť byl původně vyučeným elektrikářem. S manželkou žijí na Vysočině, kde společně vychovali 2 syny.

Svůj příběh chtěl vyprávět od útlého dětství. Narodil se do „věřící rodiny, která moc nepraktikovala.“ Od 1,5 roku bývá často nemocen, teprve později se zjistí, že trpí astmatem.

*„Díky téhle věci jsem byl často upoután na lůžko, nebo jsem byl nemocný, často jsem byl oddělen od rodiny, ve 4 letech jsem byl na 2 měsíce v lázních. Takže jsem měl život, že jsem hodně spoléhal na sebe, hodně jsem přemýšlel. Když jsem byl nemocný, tak jsem hodně četl a podobně.“*

Otec, povoláním horník, se rozhoduje pro přestěhování celé rodiny na rodnou Vysočinu, kde by mělo lepší ovzduší zlepšit Františkův stav. Jako tříletý nachází v bytovce starší kamarády a snaží se jim vyrovnat, což mu později způsobí problémy ve škole.

*„Pak se stávalo, že jsem svoje vrstevníky hodně často překonával. Ale dělal jsem to tak divně, že jim to vadilo, byl jsem asi necitlivý. ... Vnímám jsem tedy osamělost nebo úplný neporozumění.“*

Popisuje první náznaky nepochopení okolím, které si vynahrazuje četbou knih z domácí knihovny. Rodiče s sebou Františka občas do kostela brávají, ostatně byl pokřtěn jako dítě, ale „vůbec mě to za srdíčko nechytlo.“ Na druhou stranu s kamarádem od 10 let do 18-20 let chodí ministrovat. Rovněž konstatuje, že se v tomto období ještě nejednalo o ucelenou víru, „byl to takový pocit, ale víra úplně ne.“

*„Když se nad tím dnes zamýšlím, tak si uvědomuji, že jsem tehdy zvláštní vztah s Bohem neměl, ale cítil jsem, že je to celkově dobře, že mě to vede k nějakému dobru, mluví se tam dobré věci. Nikdy se mi ale nezdálo, že bych tím byl nějak extra zasažený.“*

Od 14 let Františka uhranou tajné věci, záhady světa a smysl života. „Tohle mě přitahovalo a věděl jsem, nebo cítil, že ty věci nejsou jen tak.“

*„A od těch 17-18 jsem si začal říkat hledač pravdy. Fakt jsem chtěl vědět, jaká ta pravda je, jaký je smysl, proč tady jsme. Začal jsem hledat a četl všechno možný, co bylo smysluplný.“*

Knihy E.T. Setona, zakladatele woodcraftu, dobrodružné příběhy a „indiánky“ vymění za spisy o buddhismu či Bhagavadgítu. Dále ho zajímají texty Osha, Břetislava Kafky nebo různé psychologické směry, „prostě všechno, kde se zmiňovalo duchovno.“

*„Tam už byly náznaky, že člověk prostě není jenom tělo, že se skládá i z duše a ducha. To mě ohromně začalo zajímat. Jak jsem to všechno četl, tak jsem o tom s každým chtěl mluvit, jo.“*

Brzy však zjišťuje, že lidí, kteří mají podobný zájem o duchovní témata, moc není. Opět tedy zažívá zklamání, až se nakonec dostane do „*elektrikářské party*“, kterou vede jehovista.

*„Najednou jsem ale viděl, že tomu nerozumím tak jako on, což mi hrozně vadilo. (smích) To si pamatuji, jak to špatně snášela moje pýcha. ... Teď jsem byl takový zostuzený, nebo mi to bylo divný.“*

Byl totiž zvyklý, že ostatní v daných tématech předčil. František následně odmítá pozvání do společenství, ale přesto dostává od vedoucího radu, která mu změní život.

*„... důležitý je mít vztah s Bohem a ten možná pochopíš skrz Bibli... Ale předtím, než to začneš číst, tak si třeba klekni na kolena a popros Boha z celý své duše, jak nejvíc umíš, aby ti to dal pochopit.“*

*„Já jsem ho pak kupodivu poslechl, že jsem Boha o tohle poprosil a opravdu se mi začaly dít nevídaný věci. Já, když jsem to Písmo četl, tak mě opravdu začalo oslovovat. Začalo ke mně mluvit v tom smyslu, že jsem opravdu vnímal ten smysl, úplně jsem se nad tím rozplýval, cítil jsem tu moudrost, tu pravdu, třeba jsem nad tím i brečel.“*

Přiznává, že při čtení Písma narážel i na příběhy, kterým nerozuměl či s nimi přímo nesouhlasil, a proto je běžně přeskakoval. Zakouší ještě silnější touhu mluvit s lidmi, ale nečerpá přitom pouze z Bible. *„Já jsem vlastně vyseletoval ze všech těch směrů to nejlepší, co jsem tam viděl.“* Rovněž si všímá, že jsou si náboženství v mnohém podobná.

Dalším impulzem byly knihy Raymonda Moodyho o příbězích prožitků blízkých smrti.

*„Tohle mi ohromně pomohlo, protože jsem viděl, že jsou skutečně lidi, kteří to prožili a že prožili ten proces, že ten samotný proces existuje, rozumíš mi. ... Slyšíš jenom slova, slova, slova, nádherný slova, nádherný idey, nádherný příběhy, ale tady už najednou slyšíš lidi, kteří to prožili.“*

Dokonce potkává několik lidí, které obdobné příběhy na pokraji života zažili. V neposlední řadě navštěvuje, především kvůli kázání, mše faráře v nedalekém kostele.

*„On nemíval moc z Bible, ale měl takové příběhy, ty se mi moc líbily. Pro mě do té doby bylo hlavní gró kázání, já jsem tam nechodil kvůli přeměňování, eucharistii, prostě mě zajímaly myšlenky, kázání, slovo, co on vysvětlí, nebo jaký dá příměr.“*

Dlouhé hovory do nočních hodin brzy začínají vadit těhotné snoubence, a tak František dává přednost manželským a rodičovským povinnostem před duchovními rozhovory.

*„Já jsem dokonce přestal i chodit do kostela a věnoval jsem se rodině, protože i člověk cítí, že je to takové období.“*

*„Potom zase přišlo takové zvláštní zavolání.“* Když doprovází staršího syna do nemocnice kvůli operaci kýly, dá se na nemocničním pokoji do řeči s jiným otcem, shodou okolností evangelickým farářem, který pro změnu doprovází svou dceru.

*„... tak on mi začal spíš ukazovat na tu Bibli, na tu jedinou pravdu, nebo na toho Ježíše, Boha. A ukazoval mi směr toho křesťanství. To já jsem nikdy takhle seřazený neměl.“*

Komentuje první konfrontaci s věroučným rámcem. Nejenže se skamarádí, dokonce spolu začnou jezdit na dovolené. Později opět začíná docházet na nedělní mše, rovněž touha mluvit s lidmi se postupně probouzí, nicméně žádné s podobným zaujetím nenachází.

*„Vím, že to bylo hodně dlouhý období v životě, kdy jsem ty lidi hledal a nenacházel. Docela mě to vedlo k 2 věcem. Byl jsem duchovně pyšný, protože vždycky když jsem se s někým setkal, tak jsem ho argumenty uplácá. A pak to byl smutek, že kde jsou vlastně ty lidi. ‚Bože, kde jsou?‘ (smích)“*

Se známým konečně vytvářejí první komorní společenství v prostorách fary. Kromě toho začali kněží pořádat přednášky, na které zprvu odmítal chodit, než přijel P.C.

*„No a fakt, byl jsem z něho nadšen! Ten člověk začal říkat ohromný věci. Já jsem si uvědomil, že to byla přesně moje krevní skupina. ... Najednou mě to začalo ohromně posouvat.“*

P.C. je irský kněz a psycholog, na přednáškách vždy od základů rozebírá jednotlivé oblasti křesťanství. František jeho kurzy každoročně navštěvuje.

*„Cítil jsem ožívání ze spolča, z P.C., opravdu nadšení, teď dalších 50 lidí, kteří jsou podobného ražení, teď s nima můžeš mluvit a zjistíš, že potkáváš lidi, kteří jsou daleko dál. ... Ve spolču, když se četlo Písmo, tak jsem najednou viděl, že ti druzí v tom vidí, co jsem tam já nikdy neviděl. To bylo nádherný, že to všichni dáváme dohromady. Takže to jsem takhle rostl, ožíval.“*

Ač může vše vypadat idylicky, František by rád zažil víc. Prožívá mírnou vnitřní krizi.

*„Teď jsem ho prosil: ‚Pane Bože nenechávej mě na těch slovech. Podívej se, jak jsou krásný, ale musí za nima něco být, nějaký obsah, zážitek, zkušenost, něco. Já nechci být na zkušenosti jiných lidí. Já bych chtěl mít svojí, nechci věřit jenom proto, že slyším, že se druhým stalo něco zvláštního a vidím, že jsou třeba živější. Já bych chtěl zažít něco svého.““*

Jeho půl roku trvající modlitby jsou nakonec vyslyšeny při semináři indického evangelizátora. Nutno podotknout, že v inkriminovaném období během 3 týdnů navštěvuje 3 různé duchovně zaměřené kurzy. Ind sdílí údajné zázračné události z jeho života, např. jak

během jeho modlitby dorostla řeholní sestře kratší noha. František se k povídání staví částečně kriticky, ale zaujala ho živost, se kterou evangelizátor mluvil. Mystický zážitek přichází ve chvíli, kdy se mají účastníci modlit za sebe navzájem. František neví, jak by se měl za před ním klečícího pána modlit, a tak se snaží být upřímný, jak mu říkával jeho otec.

*„Tak jo, jestli bych mohl za něco poprosit, tak bych chtěl poprosit... ‘ Ted’ jsem řekl takovou úplně obyčejnou věc: ‚... já bych chtěl poprosit za jeho duši, za jeho srdíčko.‘“*

*„Jak jsem tohle řekl, měl jsem na tom člověku ruce, tak najednou jsem úplně jasně a nekompromisně začal vnímat, jak do mě začíná něco sestupovat, jak mě něco od hlavy až k patě začlo naplňovat. Něco mě prostoupilo. Úplně jsem začal vibrovat. Ono se to hrozně těžko popisuje, to trvalo minutu až dvě, já jsem z toho byl hrozně překvapený. To byl pocit, který nikdy jindy běžně nezažíváš, nejde přehlédnout, prostě nejde. Úplně zvláštní vjem, zvláštní zážitek.“*

František je překvapený, neví, co se stalo. *„Věděl jsem, že je to pětisekundová záležitost nebo reakce na to, co jsem řekl.“* Později interpretuje celou zkušenost tak, že *„je to od Boha,“* neboť ho dle jeho slov vedla k dobrým věcem, ale jistý si tím zcela pochopitelně není.

*„Opravdu jsem z toho byl hodně překvapený a když bych si to měl nějak vysvětlit, tak si opravdu do dneška myslím, že takhle Bůh na někoho možná sesílá Ducha svatého, nebo já nevím.“*

Numinózní prožitek považuje za zlomový bod konverze, protože již není nadále fixován na samotná slova. Konkrétní zkušenost považuje ve své víře za nesmírně důležitou.

*„Ty najednou vidíš, že je to pravda, nebo že se o to můžeš opřít, že je to pravdivá zkušenost. Začneš ji pak v životě ještě víc realizovat a vidíš, že to funguje. Takže je to takový ověření, jako když vědec si prostě ověří, že tomu tak je, tak z toho pak má radost, jak dítě zkrátka.“*

*„Jak jsem říkal: ‚Bože, nenechávej mě na těch slovech.‘ To je ono, najednou máš jak ty slova a poznání, tak i tu zkušenost, což je hrozně důležitý, protože v tu chvíli se stáváš celistvějším, se mi zdá. ... Jenže když se ti to stane, tak je to fičák, rozumíš, Adame. (smích)“*

*„Já jsem po tomhle zážitku jasně vnímal, jak jsem dostal obrovskou touhu se modlit za lidi, za věci. Najednou jsem začal být víc citlivý, i když jsem byl i předtím schopný vnímat lidi, kteří jsou slabší, že potřebují pomoc v rozhovorech nebo povzbudit.“*

Jednoho dne se modlí za svého syna, který má problém s agresorem ve škole.

*„Ted’ jsem zase řekl takovou ohranou: ‚Tak Tě, Bože, prosím, jestli můžeš, tak jestli bys do toho třeba mohl nějak vstoupit.‘ Jen tohle, rozumíš, prostě minuta, nic víc.“*

Hned druhý den byla modlitba vyslyšena, agresor se synovi omluvil. „Tyjo, Bože díky!“ zvolá, jakmile mu dojde, jak rychle byla „modlitba zpracována.“ Vyslyšených modliteb údajně zažil 5-6, ale podrobněji je rozvádět nechce.

*„Ale není tam důkaz, že by to bylo kvůli mně nebo modlitbě. Já jsem byl za to rád, mně to ani nevadí, že je to takhle neurčitý, že je to možná tak lepší.“*

Přiznává, ostatně jako během celého rozhovoru, i další možné interpretace. Následuje „další oživení, kdy vlastně ty opravdu zažiješ to, že Bůh je.“

*„Najednou jsem cítil, že tomu Bohu jsem ohromně blízko, ohromně. Cítil jsem jeho přítomnost, opravdu. Jeho blízkost. ... Děly se mi až takový úplně mystický věci. Já jsem cítil, že když se četlo Písmo nebo se něco říkalo hodně pravdivého, až takovou elektrizaci kolem hlavy. Úplně takovej vánek, jak ti něco ovívá čelo, otáčíš se, jestli někudy netáhne průvan nebo něco. I to vibrování, který jsem cítil poprvý s ohromnou intenzitou, tak i to jsem v určitých stavech zaznamenával.“*

Popisuje následné období a dodává, že na toho, kdo něco obdobného nezažil, může jeho vyprávění působit jako fanatické. Cítí se naplněn, ve vnitřním dialogu vše konzultuje s Bohem, který se projevuje specifickými, dalo by se říci až cizími, myšlenkami.

*„Tak jsem si s ním povídal. Někdo může říct, že je to monolog. Vždycky přišla nějaká ta zvláštní myšlenka jakoby ta odpověď. Neříkám, že vždycky, ale někdy byly takový stavy, kde prostě ty vidíš, že ta odpověď je tak zvláštní, že ti to pro tebe dává další důkaz, že si řekneš: ‚Takhle já nepřemýšlím. Takovouhle myšlenku bych já nevygeneroval.‘“*

Podrobnější reflexi zvláštních myšlenek coby Božího hlasu podává později následovně.

*„Ale většinou jsou ty myšlenky zvláštně... teď použiju několik slov, rozumíš, protože se to špatně říká. Jsou výjimečný, může tam být mírná nutkavost, jsou tak zvláštně intenzivní, jsou nepřehlédnutelný, někdy se nedají zahnat jakoby cítíš, že je ani nemáš zahánět. ... Není tam ta děsná jistota, že tohle je jasná myšlenka od Boha, takhle to tam není. Je to zvláštní.“*

Idylické období po 3 až 4 letech končí s přípravou na svátost biřmování. Právě zde se, v jeho 43 letech, Františkova individuální spiritualita tvrdě střetne s katolickou věroukou.

*„...tak prostě začneš narážet na zvláštní věc, a to je věrouka. Věřouka. Já bych řekl, že svým způsobem nemám rád věrouku. (smích) Ta věrouka je takový kámen úrazu. Najednou ti někdo řekne, jak máš věřit, čemu věříme, rozumíš. Jak se věří správně, jo.“*

Chce žít v pravdivosti, ale zároveň si uvědomuje jistý paradox. Buď bude žít dle katolického katechismu jakožto jediné pravdivé cesty, avšak vnitřně bude cítit rozpor,

jelikož se vším bytostně nesouhlasí, nebo se bude řídit svou individuální vírou, která se v jistých ohledech od katechismu liší. Prochází tedy bolestivým procesem autentičnosti víry.

*„...možná se v tobě začne, jak bych to dneska posoudil, takový zvláštní proces tvý autentičnosti. Najednou v sobě cítíš něco jiného, než tě učí. To je důležitá věc, slyšíš to. Člověk je v takovém rozporu a najednou ti tu radost odebírá.“*

*„Je to ohromně těžký proces, kdy ty to máš spojený tak, že možná tak správně nevěříš, tak jdeš nesprávnou cestou. ... Pořád to v sobě probíráš, neumíš se v tom vyznat.“*

Po biřmování začíná Boha a jeho blízkost cítit méně, ztrácí dřívější radost. Svůj stav připodobňuje k „černé noci“, což je v křesťanském světě označení pro krizi víry.

*„Nevím, Bůh tam asi určitě byl, ale neměl jsem jakoby ten hezký pocit, který tam ty 3 roky byl.“*

Čím dál více ho trápí následující otázka, vztažená k Bohu: *„A co ty vlastně, Františku, o mně můžeš s jistotou říct?“*

Řídí se radou přítele, jenž ho nabádá, aby alespoň věřil „silou“, tzn. modlil se a setrval, i když žádná odpověď nepřichází.

*„Věřím, že v tuhle chvíli třeba i spousta lidí odpadne, jdou za něčím jiným, lákavějším. Já jsem to teda vydržel, chodil jsem dál a byl jsem zvědavý, jakým křovím mě ten Bůh protáhne.“*

František se nakonec rozhoduje pro autentickou víru, protože nedokáže svou spiritualitu vměstnat do katolické věrouky. Upřímnost víry je pro něj jednoznačně nejdůležitější.

*„Takhle vlastně doprovázím i například vyznání víry. Tak si ho takhle říkáme a já třeba říkám: ‚Bože, v tohle třeba věřím, v tohle nevím, tohle vůbec nevím, co znamená. Tomuhle asi ještě ne.‘ Vlastně cítím, že chci být pravdivý, nechci si na nic hrát. Nechci mít tu pravdu za každou cenu nebo říkat ty hezký slova, učit někoho nebo tak.“*

*„Ale pak jsou otázky nebo odpovědi tzv. ze srdce, kdy si sáhneš, jak to doopravdy mám, jak to přesně se mnou je. To je důležitý takhle mluvit nejen s lidma, ale i s Bohem.“*

Nachází Alfa kurz, který nejprve navštěvuje jako řadový člen a svými těžkými otázkami „jsem jim to tam trošku kazil.“ Sám se ve společenství lehce trápí, později však zaujme post v organizátorském týmu, kde konečně využije svou, účastníky vítanou, autentičnost.

*„Já jsem je tím vždycky provázel, ale vlastně jsem vždycky dokázal říct, že nevím, jak to přesně je, že věroučně je to možná takhle, ale já to třeba zatím mám takhle nebo nevím. To spousta lidí oceňovalo, protože jsem si všiml, že nemají rádi, když je někdo nutí přesně říkat, jak to je, když to v sobě nemají.“*

Krise ustupuje, „*postupně se to tedy zlepšovalo, nebo zlepšuje.*“ Přesto vnímá, že se stále nejedná o stejný stav jako dříve, ani si není jist, zda se k němu někdy znovu přiblíží.

František ve svém povídání krom touhy poznat podstatu věcí zmiňuje i potřebu naplňování získaných znalostí. Odmítá, aby byla víra pouhým filozofickým konceptem nedoprovázeným skutky.

*„Ale pak zas nastane posun, že to, co víš, musíš bezpodmínečně naplňovat, to je hrozně důležité. Jenom vědět, je málo, nebo si o tom jenom hodiny povídat je málo. ... Najednou ti dochází, že to musíš spíš naplňovat nebo žít, což je ohromně pravdivý.“*

Rovněž pozoruje, že mu víra celkově přináší odlišné smýšlení od zbytku společnosti.

*„A to běžného člověka nenapadne, modlit se za nějakýho grázla, nebudu se za něj modlit, přát mu, nebudu mu žehnat. Ale já jsem to bytostně pochopil a prožil, že je to tak dobře, rozumíš, že je to správná věc. Tak najednou na tý vlně jedeš a víš, co to znamená, že už ty cesty nepůlíš na tu světskou linku, protože ta je rozhodně míň.“*

Pro Františka jsou velice podstatné vztahy. I díky nim vidí ve své víře smysl.

*„V celém tom učení se mluví o smyslu, že je to smysluplný a ty to i vidíš, že se pak třeba mění vztahy. To je pro mě ohromně smysluplný.“*

*„... dokážu si představit, že se tak prohlubuje víra. ... Ale skrze ty vztahy k nám Bůh taky mluví, takže kdybych si mohl vybrat, radši bych byl ve vztahu, protože už jsem zažil to období v mládí, kdy jsem lidi hodně hledal a nebyli. Teď jsem za ně bytostně rád a jsem rád, že jsou v mém životě.“*

Odpovídá na otázku, zda by si dokázal představit, že by víru prožíval jen individuálně. Celý životní příběh, včetně bolestivých zkušeností, považuje za smysluplný.

*„...já myslím, že to všechno, co se mi stalo, tak k něčemu je. ..., pokud nezapskneš, pokud se z toho člověk nesloží, pokud nerezignuje nebo neutíká, tak se přece poučíš i ze zlých věcí. Z toho kolikrát vyroste dobro třeba, i když to napoprvé bolí, nebo si z toho aspoň něco vezmeš.“*

Ačkoliv prošel „černou nocí“, v jejím průběhu o existenci Boha takřka nepochyboval.

*„Myslím, že absolutně minimálně jsem si řekl, že by Bůh nebyl. A jestli jsem si to řekl, tak za 3 hodiny už to zas bylo jinak. Spíš minimálně, spíš vnímám, že je nutný tímhle procesem i nepříjemností a hroznejch věcí projít.“*

Opakovaně zmiňuje, že sám sebe nevnímá jako bytostného katolíka. „*Od počátku mám pouze vjem, jestli patřím k Bohu nebo jestli jdu správnou cestou.*“ Nemá rád rozdělení dle jednotlivých církví, jež se navzájem dohadují, která z nich má konečnou pravdu.

Do katolického prostředí chodí, jelikož poskytuje duchovní rozvoj, ale čerpá i z jiných směrů.

*„Opravdu cítím, jak je hluboká myšlenka: ‚Myslíš, že by Ježíš řekl, že je katolík, nebo že je evangelík?‘ Ne, já tohle rozdělení fakt nemám rád. Tak to prostě není a takhle k tomu nepatřím... Ne, mám prostě zkušenost s Bohem, zkouším naplňovat vztah a takhle je to ta moje cesta s Ježíšem.“*

I proto se snaží mezi věřícími stavět mosty a vnímat, co mají všichni společného.

*„Mně se zdá, že já tohle nějak překonávám, že hledám jenom ty styčný průsečíky a věřím v Boží lásku a milosti nebo tomu, že je dobrý milovat lidi.“*

V samém závěru přiznává, že ho životní příběh vede k větší pokoře. Uvědomuje si, že řadě věcí nikdy neporozumí, avšak ihned dodává, že spousta otázek a pochybností, především věroučných, je přirozenou součástí jeho víry.

*„Nevím, Adame, zdá se mi, že tohle všechno mě nějakým způsobem vede k pokoře. Najednou vidím, že se musím smířit, už mi to ani nedělá takový problém, že spousta věcí zkrátka nepochopím a nebudu jim rozumět. Dřív jsem se proti tomu hrozně bouřil..., ale opravdu mě to vede k nějaký pokoře a vnímám, že už mi to ani tak nevádí, že tomu nebudu rozumět, že mě prostě určité věci přesahují. ... Mám samozřejmě spousta pochybností o nějaké věrouce, jak ten Bůh vypadá, co s tím zamýšlel, jak to udělal, proč to vzniklo a tak. (smích)“*

Všimá si, že během období koronaviru, kdy je více odkázán na individuální víru, polevuje ve čtení Písma a v modlitbách. Přesto „věřím někdy čím dál více.“ Kostelní „servis“, střídá vlastní vztah k Bohu, který považuje za více autentický.

*„V době korony ale je mnohdy člověk odkázaný na sebe a svůj vztah s Bohem... takže naše víra se projeví více autentičtěji. A dalo by se říci, že je vidět skutečný stav bez zástupného vedení.“*

S Františkem se známe díky kurzům Alfa. Je milý, energický a inteligentní. Po celou dobu rozhovoru sršel vtipem, a tak jsme spolu neplánovaně strávili necelé dvě hodiny. Přestože jsem již v minulosti s Františkem několikrát krátce hovořil, překvapila mě jeho detailní reflexe duchovních prožitků. Imponovala mi rovněž jeho upřímnost, když přiznává řadu pochybností či existenci odlišných interpretací prožitých zkušeností. Vůči ostatním účastníkům vynikal znalostí ostatních náboženských směrů a uceleným vyprávěním.

Osobně považuji analyzovaný rozhovor za nejzdařilejší. Poučil jsem se z dřívějších konverzací, čímž bylo docíleno plynulejší průběhu dialogu. Nutno podotknout, že František natáčení dlouho oddaloval, protože „jsem to chtěl pojmout hodně dokonale.“

Františka dle mého nejlépe vystihují jeho 2 výroky.

*„Miluju lidi, miluji vztahy, miluji sdílení, až na tom ujíždím, jo.“*

*„Když mně se z bortí svět, tak ho vždycky vystavím na pár pilířích. A to, že věřím, že je Bůh, že věřím bytostně, že je Bůh, že to s námi myslí dobře, že je geniální, že to má vymyšlené geniálně, v to věřím.“*

### 3.1.2 Nela

Nele je 43 let a nově pracuje jako zdravotní sestra v domácí hospicové péči. Před 12 roky se s manželem přestěhovala z Prahy na Vysočinu, kde společně vychovávají dvě děti.

Pochází z nevěřící rodiny, kde se matka prezentuje jako ateistka, zatímco otec byl spíše liberální. *„Nebyl proti ničemu bych řekla.“*

*„...třeba v 8/10 letech jsme šly s kamarádkou ze školy a ona se mě najednou zeptala, jestli věřím v Boha, a já jsem řekla jo, a to bylo všechno.“*

Zmiňuje prvotní dětskou konfrontaci s duchovní tematikou. Čím dál více začíná přirozeně, bez vnějšího podnětu, o Bohu přemýšlet.

*„Jak to teda je s tím Bohem? V sobě jsem měla, že jo, ale jako co dál? ... Bud' je to všechno dobrý, anebo všechno zlý. Úplně jsem se děsila toho, že by to bylo všechno zlý a takhle jsem došla na takovou křižovatku a úplně mě ta myšlenka zaujala a říkám si: ‚Ale jak to teda je?‘ Říkám si: ‚Jestli je teda všechno zlý, tak pak teda nic nemá smysl, pak je úplně marný všechno, co dělám.‘ Tak jsem logicky na té křižovatce došla k tomu, že je to všechno dobrý, že Bůh opravdu je, a že je to všechno dobrý. Anebo taková ta podstata za tím.“*

Uzavírá Nela vyprávění o přechodu k intelektuální víře, k níž plně dospívá zhruba ve 14-16 letech. Postupně si však s rozumovým vyvozením nevystačí, neboť jí v rozhovorech se spolužačkou zaujmou aktivity pořádané v církevním společenství mládeže.

*„...tam mě ovlivnila kamarádka, která chodila do N. [anonymizováno], do nějakého společenství, začala mi o tom vyprávět, jak někam jezdí, co dělají a co dělali s touhle partou na tomhle setkání.“*

*„Možná, možná mi v tu chvíli něco chybělo. Cítila jsem z těch povídání mojí spolužačky nebo kamarádky z dětství, že žijou něčím, co je hodně naplňuje. ...mně přišlo, že vypráví o něčem, co mě přitahuje nebo popisovala věci, který mi přišly, že by se mi asi taky líbily.“*

Nela rovněž zmiňuje, že si na střední často krátila čekání na otevření školní budovy v předsáli nedalekého kostela. Je však paradoxem, že do kostela samotného nikdy nevstoupí.

*„Takže já jsem byla v předsáli toho kostela, ale celý rok jsem tam nevěšla [dovnitř], bála jsem se, nevěděla jsem, co se tam dělá.“*

Zvědavost začíná sílit, nejprve pouze navštěvuje adventní mši svatou. Po setkání s křesťanskou kamarádkou má chuť zapojit se do jejího společenství.

*„No, já jsem v ten čas chodila do tanečních, takže jsem se nemohla připojit v tu chvíli. Odložila jsem to. Ale hodně jsem cítila, že jsem měla touhu to poznat víc.“*

Navštěvuje alespoň přednášku jiného společenství. *„Já začala být jako ryba ve vodě.“* Přemlouvá kamarádku a obě se společně účastní následné přímluvné modlitby.

*„...vlastně tam bylo okolo 10-15 lidí, kteří se v tu chvíli za nás přimlouvali. A mně to přišlo hodně silný, měla jsem v sobě fakt jako příjemný klid nebo světlo bych řekla.“*

Po průvodním nadšení navštěvuje další schůzku komunity, která jí odradí. *„Tak to jsem si říkala, že asi tohle nebude ono.“* Členství v jiné skupině pro změnu zakazuje matka.

*„A tak jsem čekala, než jako dodělám ty taneční nebo budu mít ty pátky volný, abych teda mohla na to první společenství. Tam jsem teda přišla poprvý, to mi bylo, řekněme, 17. Přišla jsem do kostela a hned jsem zjistila, že tam mám několik známejch...“*

Popisuje Nela vstup do vytouženého společenství. Nicméně již na druhém setkání podstupuje soukromý rozhovor s panem farářem, což ji trochu překvapí.

*„Za mě bych řekla, že ten první byl dramatický. Protože šel jako hodně do hloubky a možná jsem to měla tak nějak v rodině rozhádaný, nebo tak nějak. Hodně obav, nebo nevím, neřečených (vztahových) věcí.“*

*„Třeba mezi rodičema. Ale na konci toho setkání se mě prostě zeptal, jestli vím, co chci. A já říkám, že nevím, co to znamená, ale chtěla bych křest. Ale v podstatě nevím, co říkám.“*

Tím oficiálně začíná více než dvouletá příprava na svátost křtu, kdy si Nela po celou dobu užívá akcí společenství. Kromě zpěvu, společných modliteb či čtení Bible hrají hry a *„dělají srandu.“* Po pobídkách faráře společně navštěvují Evropská setkání mládeže v Itálii nebo Paříži a jezdí na setkání Taizé. Mezi jejich specialitu radí pobyty v polských kláštřích, které vymyslel pan farář, jenž odsud pocházel.

*„A my tam třeba strávily týden. Takže mně bylo, nevím, 17-18 a fakt jsem přijela do polského kláštera, kde jsme najely na ten jejich režim. ... Jely jsme vlastně trošku ten život sester.“*

*„A na mě to ohromně zapůsobilo, vstávat se mi teda nechtělo, ale když už jsem se potom trošku zvykla... ale říkám, mezitím jsme měly hodně svýho času, kdy jsme blbly, nějak jsme řádily.“*

Návštěvy klášterů mají na Nelu nepochybně vliv a pojí se k nim i jeden duchovní zážitek. Dle vlastních slov zakusila „*Boží přítomnost*“ při okopávání růží v zahradě kláštera.

*„A opravdu, najednou jsem měla pocit, že mám zvednout hlavu. A tam jsem viděla jako takový světlo. Já jsem na to prostě jenom koukala a fakt mám pocit, že to byl, nevím, jestli mystickej, asi ne, ale hodně jsem cítila, že takhle nějak si to představuji v nebi. Ten stav toho absolutního štěstí. A najednou to strašně cítíš, ani nemáš otázky, prostě ani to člověka nijak neoslňovalo. Přitom to jako hodně září, ale neoslňuje. A to, když jsem viděla, tak to bylo jakoby něco strašně navíc.“*

*„Ted' už vím, že jsem Tě snad i viděla, nebo že to nemám jenom v hlavě, nebo jenom necítím, ale že jsem To jako by viděla.“*

*„Takže já se těm touhám nijak nebráním a mám je v podstatě pořád. Tenkrát jsem měla víc takovou tu hledací a možná tady to bylo takový, že jsem se cítila plná a že všechno je absolutní, že to možná není to intelektuální, ani že mi to někdo neřekl, že mi to prostě ukázal [myšleno Bůh].“*

Zážitek Nelu neproměňuje ve smyslu razantního obrácení nebo výrazné změny hodnot, ale spíše představuje jakési ujištění či důkaz. Bůh přestává být pouze intelektuálním konceptem. Při přípravě s farářem řeší spíše rodinné problémy, dětství, věroučné věci naopak zůstávají v pozadí. „*Spíš takový, co já řeším vůči tomu Bohu, nebo jak to mám.*“

*„Tam jsem si začala uvědomovat, že vždycky jsem přirozeně vnímala Boha – Otce, jako že věřím v Boha, toho Otce, ale že je tam ten Ježíš najednou. A vím, že jsem měla trochu problém se k tomu přiblížit, nebo že jsem to nechápala, nebo že to byla najednou nějaká bytost, která je jako asi jiná a konkrétní a já ji neznám. Tenkrát jsem o to hodně stála.“*

Komentuje počáteční vpravování do teologické problematiky. Přestože více než 2 roky příprav považuje za krásné období, kdy „*jsem toho stihla strašně moc,*“ objevují se postupně i periody zklamání. Nutno podotknout, že Nela sama sebe označuje za osobu „*od zdi ke zdi,*“ a proto stavy „*nahoru dolů*“ považuje za sobě přirozené.

*„Kolikrát jsem v tom prožívání vůči Bohu, jako kdyby mi přišel nějak daleko. Spíš mi to přišlo jako nahoru a dolů, ale spíš tam hodně vnímám, že jsem byla hodně nahoře. To dole bylo vždycky chvilku.“*

*„Že bych měla, že Bůh není a že Bůh je hroznej. A že úplně všechno ruším a končím, to ne. To jsem vždycky věděla, že ,ted' Tě necítím, nebo ted' o Tobě nevím, nebo ted' jsem udělala tohle, ale vím že jsi.“*

Jediná větší krize vrcholí těsně před křtem.

*„Možná jednu takovou velkou pochybnost jsem měla až těsně před tím křtem, kdy už to bylo třeba týden před tím a najednou se mi strašně nechtělo. Já jsem se celou dobu tak strašně těšila...“*

*„A týden před tím jsem najednou měla pocit, že vlastně vůbec nevím, jestli to chci.“*

Pan farář zmíněným pochybnostem nevěnoval pozornost. Bral to jako možné pokušení. Nela nakonec krizi překonává a s velkým očekáváním podstupuje svátost křtu.

*„To jsem si teda myslela, že se něco jako fakt velikýho stane, že... já nevím, první svatý přijímání. Trošku mě zklamalo, že se teda vůbec nic nestalo. Čekala bych nějaký duchovní zážitek. A ono nic. .... Asi se stalo, co se mělo stát, ale já jsem to nijak nepocítila. No prostě to nebyl duchovní zážitek, jaký jsem od toho čekala.“*

Po vysvětlení faráře však i tyto zklamání přijímá. Přestože se po křtu v 19 letech původní společenství postupně rozpadá, zůstává Nela v kontaktu alespoň s knězem, jehož jednou za čas navštěvuje v rámci duchovního rozhovoru. Začíná studovat obor zdravotní sestry, nachází si náhradní, více komorní a duchovnější společenství.

*„Tam se to trošku změnilo. Trošku jsem začala snít, že bych chtěla na nějaký misie, nebo vyrazit jako za hranice. Tenkrát jsem jela i jedno léto na takový tábor, byla to Oáza, jestli to neznáš. To bylo takový charismatický, a to mě teda hodně jako odradilo, to mi nějak hodně nasedlo. Takže jsem najednou viděla, že v církvi jsou i věci, který nemusím.“*

Přesto uvažuje, díky přechozím zážitkům i jakémusi privilegiu od pana faráře, který jí dokonce daroval klíče od kostela, o řeholním životě a vstupu do kláštera.

*„Prostě do mě možná trošku vkládal nějakou naději, nevím. [Naději na řeholní život.] A já jsem prostě i sama hodně se cítila, jestli náhodou nemám jít do toho kláštera.“*

Rozesílá dopisy do klášterů, zjišťuje si podrobnosti, jezdí na návštěvy. Po roce a půl se vydává do kláštera v západních Čechách, kde dochází k definitivnímu rozhodnutí.

*„Tam jsem zjistila, až když jsem tam teda přijela, že to opravdu není to, co já chci. Jo, že mně by prostě vadilo být zavřená a že já chci být v tom světě.“*

*„I když mě ten duchovní život jako hodně lákal, tak jsem si tam nějak uzavřela tu kapitolu, že pro mě určitě nebude ten zasvěcený život.“*

Touží cestovat, chce vstoupit do jezuitské komunity v Anglii, kam se ihned po dokončení studia a jednoroční praxi vydává. Zároveň přiznává, že ve zdravotnictví byla především kvůli organizačním záležitostem nešťastná. V komunitě tráví 3 roky, od

svých 23 do 26 let. „*Tenhle program mi hodně dával.*“ Po narození synovce a krátké návštěvě České republiky se rozhoduje pro návrat.

*„A přišlo mi, že všechno, co jsem žila v té Anglii, bylo skvělé, ale že je prostě čas se najednou vrátit. ... já jsem na ty exercicie šla s tím, že vlastně nemám nic, co chci rozhodovat. A během těch exercicií jsem zjistila, jestli se náhodou nemám vrátit. Vůbec jsem nečekala, že s něčím takovým přijdu...“*

Po návratu odmítá pracovat ve zdravotnictví, a tak nachází zaměstnání v administrativě, kde potkává svého budoucího manžela.

*„No a v tu chvíli jsem, mimo jiné, potkala v práci svého budoucího manžela, který mi v tom životě způsobil velké zmatek, bych řekla. Nebo alespoň v tom duchovnu.“*

*„Asi jakoby v tom, že jsem se hodně rozhodovala. Ten vztah byl hnedka od začátku takové dramatické. Kolikrát jsem fakt chtěla od něj odejít, nebo to vypadalo, že to vůbec není k žití.“*

Hlavní problém tkví v tom, že je stále ženatý, byť manželka opustila jeho, ne on jí.

*„Tak jsem si říkala, že to asi pro Pána Boha problém není. Že je to možná problém pro lidi nebo pro církev, ale že to pro toho Boha asi ne.“*

Nela se dokonce hádá se svým knězem, kterého v té době znáš již 11 let, protože ji od partnerství zrazuje. Už ho nechce vidět, nedokáže mu odpustit, co o partnerovi řekl.

*„Mě se to dotklo spíše lidsky, že to řekne, aniž by ho kdykoli viděl. Přišlo mi, že na základě mého vyprávění by tohle asi říct neměl.“*

Přes všechny problémy s partnerem zůstává, angažuje se ve složitém rozvodu, jenž vyústí v přestěhování z Prahy na Vysočinu. Partnerství, a především těhotenství však dopadají na církevní život Nely, neboť jí kněz z aktuálního společenství zakazuje eucharistii.

*„Tak ten řekl, že bych vlastně neměla chodit k přijímání. Což jsem v tu chvíli vzala úplně v pohodě, protože jsem byla plná těhotenství a úplně zamilovaná, takže jsem to vůbec neřešila to přijímání. Říkám si, že tak jako můžu mít vztah s Bohem bez přijímání, úplně mi to nepřišlo jako problém. Nicméně jsem teda nechodila, ale chodila jsem na mše...“*

*„Každou neděli jsem byla jinde a najednou jsem cítila, že nemám k sobě ty lidi, jo. To, jak jsem vždycky měla lidi a jak jsem každé tejdenně někde jinde a vlastně s tím manželem jsem tohle nesdílela, tak jsem v tom začala být jakože hodně sama.“*

Po 10 letech čím dál více začíná, i přes návštěvy kamarádek z Prahy, pociťovat opuštěnost a samotu v duchovním životě. Opět touží po přijímání, ale navzdory úporné snaze se jí u církevních právníků nedaří vyřešit spor, aby mohli přijmout svátost manželství.

*„Nebo jsem si uvědomila, že mi to svatý přijímání najednou hrozně chybí a asi bych řekla, že jsem byla fakt hodně smutná.“*

*„Chtěla jsem se vrátit, ale nevěděla jsem jak. (pochmurnější/smutný hlas) To jsem i popsala jedné kamarádce, že jsem tohle v sobě opravdu měla. Tohle jsem cítila, ale nevěděla jsem jak z toho ven.“*

Neví kudy kam, touží po přijímání, a proto se dokonce poohlíží po starokatolické církvi. Pouze hledá alternativu, jiná vyznání Nelu ničím nepřitahují.

*„A ta starokatolická byla už v takový tý velký temnotě nebo v tom zoufalství, ... kdy jsem hodně cítila tu touhu po tom přijímání, v podstatě po jakémkoliv, mi přišlo. Říkám si, že jestli mi to oni jako nedovolí, tak co je to jako za církev? Nevěděla jsem, co mám dělat, říkala jsem si, že chci někam chodit. ... Prostě mně pořád přišlo, že je to nějaká náhražka něčeho.“*

Touha přehluší opravdu všechno, což dokládá i emočně nejnabitější část rozhovoru.

*„Nebo možná i to negativní období, jak jsem měla po těch dětech, ta touha po tý eucharistii, že jsem měla takovou chvíli, že bych možná chtěla, jako ne že bych to. Že po tom Ježíši toužím jakoby, až tak moc (hlas se začíná chvět) ... že jsem měla fakt takový obrovský dilema, že mi přišlo, že kdybych jako zemřela.....(pauza).... že bych se s ním potkala (hlas se chvěje a dojetí dokresluje prolitá slza) ... Až tak moc jsem toužila ho potkat. Já říkám, že jsem vždycky víc věřila, že je milosrdnej, než co všechno dělám špatně. Že ta jeho láska ke mně by byla určitě větší, nějak jsem v to věřila, ale měla jsem 2 děti a říkám, nic bych nikdy neudělala, to vím, to jsem si vždycky byla dost vědomá.“*

Kýžený obrat přichází v procesu tří hlavních kroků. *„Hodně věci do sebe zapadlo zpátky.“* Nejprve v novém bydlišti potkává M., stanou se kamarádkami a Nela má v blízkosti konečně někoho, s kým může svou víru sdílet. Po 8 letech rovněž dostává nápad, aby napsala knězi, který jí odrazoval od jejího partnera. Usmíří se, čímž získává další oporu. Nejdůležitější je však znovushledání s kamarádkami z prvního společenství, kdy si jedna z nich prochází obdobnými životními problémy.

*„Ona vymyslela, že pojedeme do Poličan, dokonce zase do kláštera, jak jsme spolu jezdily. A že tam bude páter S. a nějaký exercicie, že bychom jely. Tak jsme tam jely a já jsem měla pocit, že jsem se strašně nadechla, že (lehce chvějící hlas) (pauza)... no že ten Bůh prostě je, pořád.“*

Po opakovaných návštěvách kláštera konečně přichází ke zpovědi a kněz jí dovoluje jít k vytouženému svatému přijímání. Na rady farářů si manžela bere alespoň civilně a navštěvuje místní společenství, čímž symbolicky završuje svůj návrat do církve.

*„...to už jsem začala žít i tím společenstvím, nebo tím svým vlastním životem. Od té doby jsem se opravdu úplně nadechla, bych řekla.“*

Ve 42 letech se Nele plní sen, nastupuje totiž jako zdravotní sestra do domácí hospicové péče při Charitě. Je nadšená, neboť o to již delší dobu usilovala.

*„Já bych jen řekla, že se mi to teď fakt zúročilo třeba tou mou prací, že možná kdyby ses mě zeptal před rokem, jestli mi to dává smysl, tak možná by to bylo o 50 % míň než teď. Tím, že jsem se našla tou profesí a vlastně že jsem dlouho cítila tu touhu, třeba že bych se chtěla vrátit k sestře [zdravotní]. ... tohle mě vysloveně naplňuje radostí no. I když je to fakt hodně těžký někdy nebo jsem zrovna vyřízená, ale dává ti to ten smysl. Ted'! (smích)“*

Rozvádí myšlenku, že díky návratu k povolání zdravotní sestry považuje svůj životní příběh za smysluplnější. Lituje pouze některých vztahů, „*které za to nestály*“, jinak ze všech svých zkušeností těží a je za ně zpětně ráda.

*„Takže bych řekla, že možná mi to jako všechno smysl dává, že v podstatě jsem ráda, a i to často říkám, že už nejsem mladá (smích), že už se dokážu kouknout zpětně... Ted', když se koukám zpětně, tak mám pocit, že z toho těžím. On to dokázal přetvořit, nebo vidím, že si na to třeba mám dávat pozor nebo že to existuje, že to jako je, i jsem si to jako odžila a možná tím, že jsem si to odžila, tak dokážu jiný lidi chápat, že to třeba taky můžou žít, nebo co to všechno je, že v tom dokážu být vůči dalším jiným lidem empatická. Takhle to vidím.“*

Nela dále zmiňuje, že ji víra pomáhá v hospicové péči, neboť smrt „*není jako můj nepřítel nebo něco, čeho se mám bát*.“ Společně rozebíráme i důležitost společenství pro upevnění její individuální víry.

*„Nebo že jsem vždycky rozmlouvala s tím Bohem sama. Myslím si, že tím hodně žiju, nebo jsem si to řešila, hledala, nebo jsem si četla knížky. Byla jsem i ráda sama. Ale nějak být jenom v tom, v tý svý víře... mně vždycky přišlo, že když jdu někam mezi lidi, tak že mě to ještě obohacuje dál. ...Ale být jenom v tom, bez toho společenství, mi přijde, že je to málo.“*

*„A vlastně mě to strašně obohacovalo, co mají i ti druzí, jo. Jsem v tom nacházela dál a dál, jak to vlastně má i někdo jinej, že vlastně z toho čerpám.“*

*„Ale určitě ten základ byl v tý osobní. To by asi ani jinak nešlo.“*

Na druhou stranu přiznává, že v rodině existovaly problémy, které vyeskalovaly rozvodem rodičů, když bylo Nele 22 let. Společenství tedy mohlo, kromě rozvoje víry, pro který doma nebyly vhodné podmínky, saturovat i mírně narušené rodinné vztahy.

*„No, vím, že jsem vždycky trochu bojovala jakoby v tý rodině, jako dítě. S těma vztahama, že se mi chtělo mít ráda ty rodiče. A možná taková ta touha po tý komunitě...“*

*„Myslím, že ta mamka to cítila celý život, trošku s tím tátou pořád nějak bojovala a chtěla, aby byl jinej a vyústilo to prostě až po dlouhý době. Já to cítila jako dítě vlastně celý život. Možná i proto ta touha po komunitě.“*

Odchod z rodiny a vyjití ze „zajetých starých vzorců,“ Nele v budoucnu pomáhá v naplnění vztahů s nejbližšími. Potřebu společenství zmiňuje i v návaznosti na období pandemie koronaviru, která pro ni přišla v nevhodnou dobu.

*„Já jsem to tam měla nějaký takový dramatický v tý osobní víře, bych řekla. Vlastně jsem si uvědomila, že jsem strašně křehká. Jak moc jsem nedokázala žít jenom sama za sebe, jak jsem napojená na různé věci. Na to společenství, nebo na tu mši, nebo na to setkání nebo na ty lidi.“*

*„Trošku je to pro mě pořád otázka, jak bych si v podstatě představila dlouhodobě žít bez toho, třeba bez mši nebo přijímání nebo zpovědi, ale pak jsem si řekla, že to nemá cenu řešit, že to budu řešit, až to nastane.“*

Přiznává mírnou obavu z opakování přísných protipandemických opatření. Zároveň apeluje na své kamarády, aby se nebáli požádat o pomoc, protože „*ted' by ty vztahy měly sehrát svoji roli.*“

Rozhovor považuje za přínosný, protože si při systematické přípravě, která ji velice bavila, uvědomila a utřídila svůj životní příběh, dokonce podrobnosti dohledávala ve svých denících a záznamech. Nutno podotknout, že takto poctivá příprava nebyla součástí zadání, vycházela tedy čistě z iniciativy účastnice.

*„Takže mě to vysloveně bavilo si to v tom projít a ted', když na to tak koukám, tak si fakt říkám, jako ‚Bože díky, je to hezký!‘ (smích)“*

Na závěr zmiňuje 2 věty, které jí provází při těžkých životních rozhodnutích.

*„...tak jsem měla takový dvě věty: ‚Máš prázdný ruce, fakt nic nemáš.‘ A druhá věta byla: ‚Svou dlaň jsem na tebe položil.‘ A to je pořád ve mně, že někam jdu a že vím, že je pořád se mnou [myšleno Ježíš]. A i to tak cítím.“*

S Nelou se známe, neboť oba chodíme do stejného kostela a moje příprava na biřmování probíhala ve společenství, kam pravidelně dochází. Je veselá, energická, vyrovnaná, až na pár pasáží nebyl její rychlý projev narušen silnými emocemi.

Samotný rozhovor, jakožto první, nese daň nedokonalosti. Zpětně vnímám, že jsem občas příliš zasahoval do Nelina projevu, čímž utrpěla především plynulost a nenucenost

konverzace. Přes drobné nedostatky, ze kterých jsem se do dalších rozhovorů ponaučil, považuji získaný materiál za podnětný.

### 3.1.3 Zdeňka

Zdeňce je 53 let a na administrativním postu v dřevařské firmě pracuje již 30 roků. Pochází z venkovského prostředí. Manžela, se kterým zplodila a vychovala pět synů, si vzala jako devatenáctiletá.

Ještě před začátkem nahrávání žádá o možnost vyprávět svůj příběh od útlého dětství. Zdeňka byla vychovávána spolu se dvěma staršími sestrami ve věřící rodině, svou dětskou víru označuje za automatickou. Tatínek, jakožto kostelník, navštěvoval všechny kostelní akce a brával svou dceru s sebou, maminka se účastnila pouze větších svátků.

*„Žila jsem tedy ve víře, důvěře, že Bůh je.“*

*„Vůbec jsem nepochybovala o tom, že by nebyl. Taková dětská, ale úžasná víra.“*

Vzpomíná na to, jak byla poučena, že o víře nesmí ve škole mluvit, neboť tyto názory nebyly za socialismu žádané. Se školním prostředím se pojí i jeden ze zásadních okamžiků Zdenčina duchovního života. V 11 letech, při hodině tělocviku, si při skoku přes švédskou bednu vyráží dech a zůstává na zemi ležet *„bez sebe.“*

*„Oni mě prý fackovali, křičeli na mě, ale já jsem měla strašně nádherný pocit, že jdu za nějakým nádherným světlem, voňavým, příjemným, krásným, všude se mi zdálo plno květin, ale nebyly to květiny, bylo to něco tak úžasného, že jsem tam furt chtěla jít. Najednou jsem z velké dálky zaslechla slabé volání a já jsem to prostě nechtěla slyšet. Nechtěla jsem, protože to tam bylo takový studený, ošklivý. Přesto to volání bylo čím dál silnější, až jsem otevřela oči a cítila jsem, jak mě fackují a volají na mě, třesou se mnou, což jsem předtím vůbec neviděla, neslyšela, necítila.“*

*„Šla jsem k Bohu,“* interpretuje Zdeňka svůj zážitek, který však zatají před spolužáky, paní učitelkou i svými rodiči. Prožitek se pro ni stává formativním.

Během dospívání se postupně oddaluje od otce, s nímž si rozuměla podstatně více než s matkou. Velký zlom přichází v 19 letech, kdy začíná žít se svým budoucím manželem. Rychle následuje svatba a přestěhování do domu tchýně a tchána.

*„První láska, která mi, no prostě jsem uklouzla a hned jsem se vdávala. Bylo mi 19 let, když jsme se prvně poznali a když jsme se brali.“*

*„Vlastně jsem začala žít se svým budoucím manželem, a to je věc, kterou jsem prostě nechtěla, ale (sklíčeným hlasem) přesto to tak dopadlo.“*

Přestože rodiče manžela jsou rovněž věřící, považuje jejich víru za neupřímnou až pokryteckou. „*Tu jejich víru jsem nepovažovala za správnou. Dělalí něco jiného, než říkali.*“ Chladnou atmosféru přemáhá pouze díky lásce k manželovi, posléze k synům, kteří se brzy narodí. Ve fázi zamilovanosti rovněž začíná opomíjet Boha.

*„Najednou jsem měla pocit, že toho Boha nepotřebuju, byla jsem šíleně zamilovaná.“*

*„Já jsem Boha úplně odsunula, ne na druhou kolej, úplně.“*

S rodiči i sestrami vztahy ochladly. Nebylo to přestěhováním, bydlela totiž pouze 5 kilometrů od rodné obce, ale činy, za které se Zdeňka hluboce styděla. Čím dál více ji tíží svědomí. Za první problém považuje žití s manželem ještě před svatbou. Dále se její muž opíjí, proto ho postupně začíná nenávidět. V neposlední řadě byla manželem znásilněna, a proto šla na potrat. V noci ze strachu utíká z domu. Neví kudy kam.

*„Manžel pije, v podstatě mě znásilňuje, já jsem nevěrná, chtěla jsem se i rozvádět.“*

*„Já jsem vždycky měla zdravý úsudek, všechno, a najednou jsem se řítla do něčeho, co jsem nedokázala ovládnout, nedokázala jsem ovládnout sebe.“*

*„To moje svědomí, co jsem v sobě měla, vlastně jsem ho denně ubíjela. Kdybych třeba měla sklon k alkoholu, tak začnu pít, nebo já nevím. Prostě jsem byla úplně na dně.“*

Cítí potřebu své problémy řešit, jenže nemá s kým. Hledá pomoc psychologa. Psychoterapie chvíli pomáhá, z dlouhodobého hlediska však neposkytuje žádné zlepšení. „*To bylo jenom to, že jsem se mohla vypovědět.*“ Útěchu poté hledá v náruči přítele. Nejprve s ním pouze řeší rodinné problémy, pak je dokonce nevěrná. Dle svých slov se přizpůsobila manželově rodině a začala být taktéž pokrytecká.

Původní rodině lže, že se má dobře, omezuje kontakt s otcem na minimum. Přestává se modlit a nechodí do kostela, protože se považuje za velice hříšnou. Svůj stav označuje jako „*duchovní bídu.*“

*„A hlavně jsem měla zafixováno, že mě Bůh nemůže mít rád za to, co dělám. ... že už nepatřím do víry, do církve.“*

*„Prostě jsem ten nejubožejší člověk, který snad všechny přikázání porušil, tak už Bůh se mnou nemá nic společného.“*

*„Nesmiš! Jsi takováhle, takováhle, takováhle, prostě si nic nezasloužíš. ‘ A takhle jsem to brala, takže jsem ani neměla potřebu se modlit, chodit do kostela, že si to prostě nezasloužím, nebo to nemá cenu, nebo nevím, jak bych to řekla přesně. Prostě takovýhle pocit.“*

Když je Zdeňce 30 let, lékaři tatínkoví objeví rakovinu. Není schopná s ním vše urovnat a vyjasnit si vzájemné rozepře, jež oba tíží. Nadále se straní kontaktu, a tak otec umírá, aniž by se alespoň rozloučili. Brzy na to začne mít Zdeňka noc co noc totožný sen.

*„A to, že tatínek si prostě sedá v rakvi a pořád mi ukazuje rukama, abych šla za ním. Zase začaly velký psychický problémy, bála jsem se chodit spát, protože jakmile jsem začala spát, tak se mi zdál ten sen. Byla jsem nevyspalá, ze všeho velice unavená, vystresovaná. Bylo to něco hrozného. Takový stav trval zhruba 3 měsíce.“*

Shodou okolností jednoho dne poslouchá rádio, kde známý astronom Grygar nabízí vysvětlení snů. *„Bylo to, že mluví přímo ke mně.“* Zdeňka tedy volá do studia a získává poměrně jednoduchou radu: *„Musíte se se svým tatínkem smířit.“* Cestu usmíření prý musí nalézt sama. Ačkoliv nebyla schopná po smrti otce jít ani na hřbitov, protože se velice bála svého snu, po telefonátu do rádia strach překonala. Poklekla před hrobem a dle svých slov se začala s tatínkem bavit.

*„Vůbec jsem nevnímala okolí, najednou jsem byla s ním, on byl se mnou, můj tatínek.“*

*„Já bych to přirovnala k tomu, co se mi stalo v těch 11 letech [tělocvik]. Prostě jsem k němu nějak začala mluvit, sama, a najednou tam ten tatínek byl. Byl tam v tom světle, v tom strašně příjemným prostředí, nebo ono to ani není prostředí. Je to, řeknu tak trochu blbě, vakuum, nádherné.“*

*„My jsme se nedotýkali, ale byli jsme blizoučko. Nevím, jak to říct, vedle sebe nebo v sobě, já nevím.“*

Mluví spolu v Boží přítomnosti, jak ono vakuum nazývá. Otce velice mrzí, že jejich vztah ochladl, tak se o nápravu pokouší alespoň takto po smrti, jelikož *„za jeho života o tom nedokázal mluvit.“* Zdeňku naplňuje nesmírné štěstí. Zároveň dostává od tatínka radu, aby se vydala do své rodné obce, zašla do kostela a modlila se k Panně Marii. Ta by ji pak měla sdělit, co udělat pro své uzdravení. Poslechne a ze hřbitova zamíří do zmíněného kostela, kde podnikne vyznání Panně Marii. Je to kvalitativně jiný hovor než na hřbitově, neboť nejde o dialog. Vyzná vše, co ji tíží, a děkuje za možnost setkání s otcem.

*„A tohle byl ten zlom, který mě zpátky vrátil k Bohu a vrátil mě takovým způsobem, že to byla úplně jiná víra, než jaká byla předtím, jestli mi rozumíte. Předtím to byla taková slepá důvěra, ale najednou jsem začala, řeknu, věřit 3D.“*

*„Já bych to přirovnala, jako by mě někdo praštil do hlavy a řekl mi: ‚Běž ke zpovědi!‘ Já jsem to předtím cítila, jako že nemůžu. Prostě jsem tam měla takový blok, že to nešlo. A najednou jsem se mohla vyzpovídat, o svých hříších promluvit, mohla jsem je vyznat. Dřív to nešlo.“*

Zkušenost v kostele odstraní vnitřní blok vůči zpovědi, dokonce se začala těšit, a proto k ní šla již druhý den. Následující vývoj chytl rychlý spád, zažívala jakýsi přetlak, vše prožívala intenzivně. Rázem začala chodit do kostela i několikrát týdně. Pociťovala silnou touhu a opakovaně popisuje dané období jako znovuzrození.

*„Že už se dokonce těším, nebo jak bych to řekla. Že Bůh je milosrdný, že i nejhoršímu hříšníkovi dokáže odpustit. Prostě mi to dalo tu naději.“*

Pro příměr používá biblický příběh ztraceného syna. *„Byla jsem ztracená a našla jsem se.“* Konverze přináší radikální životní změnu, která prostupuje všemi aspekty života Zdeňky.

*„Já nevím, mně se změnil vztah k Bohu, změnil se vztah i k mé mamince. Změnil se i vztah k mému manželovi, dokázala jsem s ním... já jsem vlastně změnila celý svůj život.“*

Pochopitelně přicházely i další momenty, kdy docházelo k prohlubování víry. Během rozhovoru explicitně zmiňuje zážitek, kdy umírala její maminka, kterou poslední den zaopatřovala. Bylo to 8 let poté, co zemřel její otec. Na Silvestra, po odpolední mši, navštěvuje svůj rodný dům. Jelikož maminka trpí onemocněním ledvin a teprve nedávno se vrátila z nemocnice, pomáhá jí s úklidem a osobní hygienou. Ráda by podstoupila zpověď, nemá však sílu, aby vše řekla knězi, a proto prosí Zdeňku, zda by se nemohla vyzpovídat jí. Kromě hříchů a odpuštění druhým, si Zdeňka vyslechne i omluvu za to, že se k ní matka vždy nechovala správně. Na závěr maminka prosí o rozhrěšení.

*„Dokázala odpustit všem. Pro mě to bylo něco, nechci říct úžasnýho, ale bylo to úžasný. Bylo to pro mě vzácný, svatý, já nevím. Pro ni taky. My jsme spolu strávily čas od těch 3 zhruba do 8 hodin.“*

*„Žádala mě, nebo mě tlačila do toho, abych jí odpustila, abych jí... řeknu to tak, abych jí dala rozhrěšení. Prostě požehnání, něco v tomhle smyslu. Úplně to z ní šlo automaticky a ze mě taky, já jsem neměla, byť s povídáním o tom mám trošku problém, ale to bylo všechno tak tryskající z nás obou.“*

Po příjezdu domů odvolává silvestrovskou oslavu, jen zaleze do postele, kde se intenzivně modlí za svou matku. Když Zdeňce po půlnoci volá starší sestra, že maminka před chvílí zemřela, odvěti pouze: *„Já vím.“*

*„Pro mě to bylo něco tak silnýho, že si maminka nedokázala dojít pro toho zpovědníka, pro toho faráře. Myslím, že jsem dostala velkou milost, že jsem ho mohla zastoupit. Že odešla v podstatě připravená. Takže to je pro mě velká věc a věřím, že tomu tak bylo.“*

Další zásadní moment představuje úmrtí kmotry, o kterém jsme bohužel z důvodu časové tísně nemohli hovořit.

Při dodatečných otázkách sděluje, že nikdy neměla potřebu hledat v jiných náboženských proudech. Výchovu ve víře považuje za to nejdůležitější, co mohla od rodičů získat.

*„Pro mě se víra stala tou nejdůležitější věcí v mém životě. Ona mi jenom přináší, já nemohu říct, že by mi něco brala, naopak. Ona vnesla do mého života duchovní mír, pokoj.“*

*„Víra je v podstatě dar, ale pokud tím životem svědčíme, tak podle mě dáváme úplně nejvíc.“*

Všimá si stále probíhajícího růstu a vývoje své víry. Zároveň přiznává, že není bezproblémová, neboť se objevují i období, kdy Boha nevnímá.

*„Tak jako roste malé dítě věkově a výškově, tak my rosteme výškově ve víře.“*

*„Já si myslím, že pokud člověk bude chtít, tak nemůže skončit, že se pořád posunuje. ... Určitě to není najednou, protože by to člověk neunesl. Dělá ty věci postupně a jak člověk přichází do let, tak vidí, jak je to nesmírný, nesmírně úžasný, že člověk takhle může růst a zrát v jisté míře. Musím říct, že prostě jsou někdy obtíže, taky se mi stalo, že jakoby Boha nevidím, neslyším, najednou jsem hluchá. Potom se zas udějí takové úžasné věci, že až zírám.“*

Období koronaviru považuje za příznivé v tom ohledu, že se člověk může oproti každodennímu shonu zastavit, daleko více prožít svou víru, nalézt si na ni čas. Díky moderním technologiím a online přenosům si dokonce mohla vybírat své oblíbené faráře, ke kterým má blízko. Kromě mší se na dálku mohla účastnit i společných modliteb. Období pandemie považuje za zajímavou a přínosnou zkušenost, na druhou stranu by byla nerada, kdyby se situace opakovala.

*„...koronavirus je v podstatě požehnání pro tu víru.“*

*„Já bych se k tomu nerada vracela, že bychom museli být bez mší, bez společnosti, protože člověk je společenský tvor. To společenství se v kostele ničím nenahradí, ale teď měl zas člověk blíž k tomu osobnímu Bohu, jestli mi rozumíte. Jako byl Ježíš na poušti a Bůh byl přítomen, tak to vlastně mohl člověk prožívat nyní.“*

Při zpětném pohledu na svůj životní příběh by nic neměnila, byť některé zážitky považuje za hrozné. Nepříjemné zkušenosti rovněž pokládá za důležité, poněvadž i ty utváří její život, bez kterých by nebyl kompletní.

*„Vůbec nic není v životě zbytečného. Pro mě je to skládanka, která do sebe úzce zapadá.“*

*„... Bůh vám vždycky dá jenom tolik, kolik dokážete unýst nebo s jeho pomocí, rozumíte. Pro mě je to všechno strašně důležité, já bych to vůbec neměnila, ale vůbec.“*

*„... vidíte, že je to vaše cesta, po které vás ten Bůh vede. Takže vůbec nic zbytečného.“*

Rozhovor považuje za přínosný, jelikož svůj příběh vnímá jako svědectví. Zároveň má radost, že mi může pomoci s bakalářskou prací.

*„A samozřejmě to pomáhá i mně, protože mě to povzbuzuje, že jsem na té dobré cestě.“*

Zdeňka se mi sama ozvala poté, co k ní od naší společné známé doputovala emailová výzva, ve které jsem sháněl dobrovolníky na rozhovory k bakalářské práci. Celou dobu působila vyrovnaným dojmem, mluvila rozvážně, pouze před citlivými tématy si výrazně povzdechla. Pochopitelnou lítost v hlase jsem zaznamenal při vyprávění příběhu s otcem a problematického období po svatbě, což je zaznačeno i v doslovném přepisu rozhovoru v přílohách. S manželem společně krizi zažehnali, manželství již nyní funguje dobře, za což je nesmírně vděčná.

Překvapilo mě, jako moc byla Zdeňka sdílná, protože během rozhovoru otevřela nejen osobní, nýbrž i velice bolestivá témata. Vnímám ji jako silnou ženu, která umí být přes všechny životní strasti šťastná, a dokonce zvládla integrovat i tíživé zkušenosti do svého životního příběhu. Přesto ze svého pohledu považuji rozhovor se Zdeňkou za emočně nejnáročnější.

### **3.2 Témata vyplývající z analýzy**

V rámci předchozí analýzy dat vyvstala určitá témata, která jsou všem respondentům společná. Přibližují nám jejich svět a můžeme s jejich pomocí lépe pochopit, jak participanti vnímají a prožívají svůj duchovní vývoj. Zároveň jsou i odpovědí na naši výzkumnou otázku: *„Jaká je zkušenost duchovního vývoje?“*

Témata budou dále rozpracována jako základní faktory duchovního vývoje, přičemž jejich teoretické ukotvení představíme v podkapitole 3.3.

#### **3.2.1 Napětí mezi osobní a církevní vírou**

Ve výpovědích respondentů jsme identifikovali dvě navzájem propojené dimenze víry. První, můžeme ji nazvat osobní, se projevuje individuálním vztahem k posvátnu. Respondenti v ní usilují o autentický, důvěrný, a především jedinečný vztah s Bohem. Shoduje se tedy s vymezením spirituality v podkapitole 1.2. Dále existuje dimenze církevní,

jež přibližně odpovídá našemu pojetí religiozity. Zatímco setkávání s věřícími bývá vnímáno pozitivně, formalizované věroučné rámce obsažené v katechismu působí spíše restriktivně. Zmíněné dimenze se v průběhu času zřetelně proměňují.

Dětství a dospívání participantů je výrazně odlišné. František sice chodí s rodiči do kostela, ale nic zde neprožívá. Posléze ho však uhrane zájem o duchovno a začne si říkat „hledač pravdy“. Nela pochází z nevěřící rodiny, přesto na pomezí pubescence a adolescence dospěje k intelektuální víře, že Bůh existovat musí, jinak by svět v jejích očích neměl smysl. Vidíme tedy u obou důraz na kognitivní složku víry. Naproti tomu Zdeňka označuje svou dětskou víru díky výchově rodičů za automatickou a jako jediná zažívá numinózní prožitek již v útlém věku.

Spiritualita u Františka sílí po intenzivním čtení Bible a dlouhých rozhovorech s blízkými. Následuje útlum z důvodu založení rodiny, po jehož skončení spoluzakládá církevní společenství, kde jeho víra ožívá. Stejně tak na Nelu působí její vytoužené společenství pozitivně. Připravuje se na svátost křtu, cestuje s přáteli po Evropě nebo pobývá v kláštorech. Pouze Zdeňka brzo zůstává ve své víře sama, až se od ní nakonec zcela odkloní.

V následující fázi jest patrná touha zažít něco numinózního na vlastní kůži. Nevšední zkušenost se pro Františkovu spiritualitu stává formativní, cítí se naplněn, jeho vnitřní dialogy s Bohem dokonce nabývají některých rysů dyadického vztahu. Rovněž Nela zažívá rozmach spirituality. Přemýšlí o řeholním životě v klášteře, následně odjíždí do jezuitské komunity v Anglii. Nic nenasvědčuje tomu, že by mělo dojít k nějaké závažnější krizi.

Pak ale náhle přichází střet s věroukou katolické církve. František, který do té doby hledá inspiraci ve všech náboženstvích, nese nelibě, že existují dané předpisy „*jak se věří správně*.“ Proces autentičnosti víry je pro něj obzvláště bolestným a odebrává mu dříve samozřejmou radost. Střet spirituality a religiozity řeší i Nela, která je nejprve knězem zrazována od soužití se svým tehdejším přítelem, posléze nesmí chodit k přijímání. Domníváme se, že u Zdeňky měla věrouka značně negativní vliv na její duchovní prožívání, jelikož opakovaně zmiňuje svou hříšnost, která ji ve víře doslova paralyzovala. Mohlo dojít k interiorizaci předpisů a příkázání, přičemž jejich překročení vyvolalo silnou, místy až nadměrnou, reakci svědomí, jež následně Zdeňce náboženský život podvědomě zakazovalo. Hypotéze nahrává fakt, že zde nebyl vyvíjen přímý tlak od faráře či společenství, aby se nadále účasti na bohoslužbách vyvarovala. Šlo tedy o její rozhodnutí.

Na rozdíl od Zdeňky se František s Nelou tlakům nepodvolí. František zvolí vlastní cestu, na které nechce být vázán na jediné vyznání, což je ostatně důvod, proč nemá rád škatulkování do jednotlivých denominací. Hledá, co věřící spojuje, nikoliv rozděluje. Snaha stavit autenticitu své víry nad církevní konformitu výstižně zachycuje jeho následující výrok:

*„Když chceš na ty otázky odpovědět, tak samozřejmě existují odpovědi, které ‚každého‘ potěší, pana faráře, jo (smích)... Ale pak jsou otázky nebo odpovědi tzv. ze srdce, kdy si sáhneš, jak to doopravdy mám, jak to přesně se mnou je. To je důležitý takhle mluvit nejen s lidma, ale i s Bohem.“*

Obdobně si i Nela stojí za svým. Zákaz chození k přijímání akceptuje, ale přesto mše nadále navštěvuje. Pokaždé však dochází na jiné místo, takže se brzy cítí osaměle. Ačkoliv si původně myslí, že dokáže mít vztah s Bohem i bez přijímání, po 10 letech po něm začne opět nesmírně toužit. Přemýšlí o změně vyznání, dokonce zmínila i úvahy o vlastní smrti, protože začíná být zoufalá. Krizi překonává díky kamarádkám a chápavým kněžím, kteří jí umožní přijetí eucharistie.

Rovněž Zdeňka překonává krizi a odstraní svůj vnitřní blok vůči zpovědi. Připodobňuje se k biblické postavě ztraceného syna, inkriminované období popisuje jako znovuzrození.

Respondenti shodně uvádějí, že nastíněný vývoj neustále probíhá. Celý proces vnímají lineárně, ve svém vývoji se nenavrací zpět k jakémusi „zlatému období“ duchovního života, ale naopak reflektují, že spějí ke kvalitativně odlišnému stupni víry, jež bývá autentičtější.

Dále si všímáme obecného vzorce. Nejprve existuje kognitivní aspekt víry, tj. to, co se František spolu se Zdeňkou dozvěděli od rodičů či z kostela a co Nela svépomocí vyvodila. Následuje posun od religiozity k afektivnímu, a především individuálnímu prožívání víry, tedy ke spiritualitě. Tím dochází ke střetu obou dimenzí, přičemž na konci vývojového procesu, který může trvat i několik let, převáží autentická spiritualita nad věroučnými rámci katechismu. Respondenti však nezanevřeli na religiozitu, ale dokázali ji integrovat do své víry. Slovy Pargamenta (1999) rozlišili, která část věrouky se vztahuje k posvátnu a která je pouze sociálním nebo historickým konstruktem církve.

Jak již bylo nastíněno, jedná se o vzájemně propojené fenomény, neboť všichni respondenti zdůrazňovali komplementární funkci spirituality a religiozity. Ukažme si to na příkladu Nely. Na první pohled její spiritualitě nic nebrání, může svůj vztah s Bohem nadále prožívat individuálně. Zároveň dochází na bohoslužby, takže ani její

religiozita zcela nestrádá. Přesto její víra není úplná až do doby, kdy může opět přistoupit k eucharistii. Katechismus (2001, s. 340) v paragrafu 1324 definuje eucharistii jako „zdroj a vrchol celého křesťanského života“. Křesťané věří, že se během bohoslužby chléb a víno „skrze vzývání Ducha svatého stanou tělem a krví Krista“ (Katechismus, 2001, s.342, paragraf 1333). Lze tedy ve svatém přijímání zřetelně rozlišit mezi spiritualitou a religiozitou? Na základě výpovědí respondentů se domníváme, že nikoliv. Církev v tomto úkonu jednotlivci zprostředkovává formalizované setkání s posvátnem. Eucharistii křesťané považují za viditelné znamením neviditelné Boží milosti, a proto je v očích věřících ničím nenahraditelná.

V neposlední řadě jsme identifikovali důležitost společenství. František poznamenává, že individuální víra, kterou nedoprovází setkávání a diskuse s ostatními věřícími, může vyústit v „duchovní pýchu.“ *„Ten základ je ta osobní... Ale být jenom v tom, bez toho společenství, mi přijde, že je to málo,“* zdůrazňuje Nela. Dle respondentů společenství obohacuje jejich víru a může zároveň korigovat případný fundamentalismus či jiná nebezpečí osobní víry. Zároveň se však k církvi nepojí jen pozitiva, ale i negativa. Věřouka a někteří kněží dostávají věřící do vnitřních bojů, které mohou vyústit buď v odklon od víry, nebo neurotizující projevy, jež jsme mohli vidět u Zdeňky.

Budeme-li pod religiozitu řadit návštěvy společenství, účast na bohoslužbách i věrouku dané církve, mohli bychom poeticky říct, že má potenciál pevného základu pro rozvoj spirituality, ale skrývá v sobě i nebezpečí svazujících okovů, které spiritualitu omezují.

### **3.2.2 Numinózní prožitky**

Dalším význačným faktorem, na jehož základě dochází k vývojovému posunu ve víře respondentů, jsou numinózní prožitky, které se stávají hlavním zdrojem autenticity vztahu jednotlivců k „osobnímu Bohu.“ Přestože popisy zmíněných zkušeností vykazují určité podobnosti, které shrneme v závěru subkapitoly, každý zážitek zůstává zcela jedinečným, čímž má logicky odlišné dopady na nejen duchovní život věřícího.

František dlouhou dobu touží po vlastní zkušenosti, chce se setkat s Bohem, čímž by nadále nebyl závislý na svědectví ostatních. Ke splnění jeho přání dochází ve společenství, konkrétně když se má modlit za jiného účastníka. *„... jak do mě začíná něco sestupovat, jak mě něco od hlavy až k patě začlo naplňovat. Něco mě prostoupilo. Úplně jsem začal vibrovat,“* popisuje svou zkušenost. Pokládáme za zajímavé, že teprve později František

interpretuje zážitek v souvislosti k posvátnu, tj. zmíněný vjem v sobě informaci, že „*je od Boha*“, neobsahoval.

Následuje období, kdy svou víru prožívá natolik intenzivně, že jeho stav v mnohém připomíná zamilovanost. Cítí Boží přítomnost, často s ním ve vnitřních dialozích rozmlouvá, modlí se za druhé. Další, již méně silné, zážitky jsou taktéž doprovázeny somatickými projevy. V našem rozhovoru zmiňuje vibrování těla, elektrifikaci kolem hlavy nebo pocit, jako kdyby mu vánek ovíval čelo. Numinózní prožitky se tak stávají jednoznačným spouštěčem prudkého vývoje Františkovy víry.

Naopak u Nely žádnou výraznou proměnu nepozorujeme. „*Boží přítomnost*“, v podobě světla, jež „*září, ale neoslňuje*“, zakusí při okopávání růží v zahradě kláštera. Zážitek „*absolutního štěstí*“ koresponduje s její představou života v nebi a získává díky němu jistotu, že Bůh existuje, neboť „*jsem Tě snad i viděla*.“ Nedochází však k intenzivnímu prožívání víry jako u Františka. Zmíněná zkušenost obecně nevykazuje žádné další dopady, ostatně Nela ji ve svém vyprávění nejprve vůbec nezmiňuje a vzpomene si na ni až na základě otázky v závěru rozhovoru. Myslíme si, že numinóznímu prožitku nepřikládá velký význam, jelikož v jejím případě dominuje třetí faktor, který rozebereme v následující subkapitole.

Zdeňka jako jediná zmiňuje dva intenzitou rovnocenné, navíc na sebe navazující, zážitky. První, k němuž dochází na hodině tělocviku, se pro ni stává formativní. Vyráží si dech, a zatímco leží na zemi „*bez sebe*“, má příjemný pocit, že jde za „*nádherným světlem, jde k Bohu*.“ Od svých 11 let tedy nemá pochybnost o tom, že by Bůh nebyl.

Druhá zkušenost se odehrává na hřbitově a pokračuje v kostele, jež je zasvěcený Panně Marii. Zdeňku tíží nevyřešené spory se zesnulým otcem, a proto na základě rady z rádia přichází na hřbitov. Zde se svým otcem hovoří „*v Boží přítomnosti, v tom světle*“, jež odkazuje na předchozí zážitek při tělocviku. Po usmíření následuje návštěva kostela, kde vyzná všechny hříchy Panně Marii. Usmíření rodinné předchází usmíření duchovnímu.

Poslední událost nad ostatními zcela evidentně vyčnívá. U předchozích dominoval konfirmační účinek, kdy Bůh po konkrétním zážitku přestává být pouze teoretickým konceptem, nýbrž se jeví být čímsi reálným. Naproti tomu má Zdeňčina zkušenost na hřbitově a v kostele účinek katarzní. Říká otcí, co dříve nedokázala a vyznává se z hříchů, které v sobě dlouhá léta potlačovala. „*Prostě jsem tam měla takový blok, že to nešlo. A najednou jsem se mohla vyzpovídat...*“ Stejně jako u Františka dojde k prudkému oživení víry, jež má ale odlišný charakter. Zdeňka zmiňuje, že je „*znovuzrozená*“, čímž zdůrazňuje,

že se symbolicky navrácí k základům své dřívější víry, kterou získanými zkušenostmi obohacuje.

Pro každého respondenta představuje numinózní prožitek základ pro rozvoj spirituality, neboť k převážně kognitivní víře rázem přibývá dimenze afektivity. Dle Františka se pak člověk stává celistvějším, pro Nelu je to „*něco strašně navíc*.“ To nás dovádí k jistému paradoxu. Prodělaná zkušenost svým způsobem legitimizuje věrouku daného náboženství. „*Ty najednou vidíš, že je to pravda...*“ Je-li pravda, že je Bůh skutečný, měly by být pravdivé i další výroky církve, a tak do určité míry roste religiózní konformita věřícího. Na straně druhé je prožitek numinózní zdroj autentické spirituality, která se s věroukou a religiozitou nejprve střetává, později se navzájem korigují a následně je spiritualita v pozměněné podobě integruje (viz předchozí subkapitola). Zdá se, že ačkoliv numinózní prožitky sytí spiritualitu i religiozitu, ovlivňují intenzivněji prvně jmenovanou.

Jednotlivé popisy událostí vykazují následující podobnosti. Nela i Zdeňka zmiňují příjemné světlo, František obdobně mluví o elektrifikaci kolem hlavy. Pociťují „*naplnění, absolutní štěstí, Boží přítomnost*.“ Pokaždé se tedy jedná o výhradně pozitivní jevy, jelikož nikdy nebyla setkání s posvátnem doprovázena strachem či úzkostí. Zároveň se zážitky odehrávají v církevním kontextu, ať už jde o společenství, klášter, kostel nebo hřbitov.

Charakteristickým znakem byla taktéž individuálnost konkrétní zkušenosti, i když proběhla ve společnosti ostatních. Přestože František spolu s účastníkem, za kterého se modlí, prožijí ve stejnou chvíli něco mimořádného, u obou to má zcela odlišný průběh.

### **3.2.3 Charakter života jako úkolu**

Aniž bychom respondenty jakkoli instruovali, začali spontánně vyprávět své příběhy od útlého dětství. Měli potřebu krom pozitivních událostí zmínit i bolestivá témata či životní krize. Když se na svůj život zpětně podívají, vnímají ho jako smysluplný celek, v němž mají dokonce i špatná období potenciál k růstu víry, což vystihuje výrok Zdeňky: „*Vůbec nic není v životě zbytečného. Pro mě je to skládanka, která do sebe úzce zapadá.*“

Z jednotlivých výpovědí nevyplývá, že by vyznání rodičů významně ovlivňovalo víru participantů. Podstatnějším se zdá být pocit osamění, kterým všichni ve svém životě prochází. František bývá v dětství často kvůli astmatu odloučen od rodiny, následně si nerozumí se spolužáky. Nela zmiňuje rodinné problémy, které nakonec v její dospělosti vyústí v rozvod rodičů. Víra, především tedy účast na společenství, může představovat kompenzaci

problematických vztahů v příbuzenstvu nebo mezi vrstevníky. „*No, vím, že jsem vždycky trochu bojovala jakoby v tý rodině, jako dítě. ... Možná i proto ta touha po komunitě,*“ reflektuje své dospívání Nela. Díky zkušenosti nedobrovolné samoty si zároveň více váží společnosti druhých lidí, kterou považují za nesmírně důležitou.

Za charakteristický znak dále pokládáme proměnlivé postavení víry v životě respondentů. Při zakládání rodiny ji všichni upozadí, dají přednost dětem nebo partnerovi, a teprve po čase se opět stává nejdůležitějším bodem jejich života. Vliv životních událostí na víru, respektive její vývoj, tedy nesmíme podceňovat.

Zvláštní pozornost byla ve vyprávěních věnována negativním událostem a životním nesnázím. Zdá se, že právě ony víru nejvíce formují. Zdeňku tíží svědomí za spáchané hříchy cizoložství, interrupce a další. Nela nejprve není spokojená v práci, poté řeší spor s partnerem, rozvod s jeho bývalou manželkou, neshody s knězem. František hluboce prožívá svoji samotu, následně i bolestivý vnitřní spor mezi jeho vírou a katolickou věroukou. Není patrné, že by se respondenti v daném období častěji nebo usilovněji modlili, měli intenzivnější duchovní prožitky, ba naopak postupem času upadají do pasivity. Zdeňka s Nelou přes průvodní snahy rezignují na aktivní řešení svých problémů, František „*věří silou,*“ ale jiné alternativy nehledá.

Na první pohled víra slábne, než aby se jakkoli vyvíjela, ale opak je pravdou. Při bližší analýze si totiž všímáme, že zpětně dochází k přerámování celé situace.

*Zdeňka: „Bůh vám vždycky dá jenom tolik, kolik dokázete unýst nebo s jeho pomocí, rozumíte.“*

*Nela: „Teď, když se koukám zpětně, tak mám pocit, že z toho těžím. On to dokázal přetvořit, nebo vidím, že si na to třeba mám dávat pozor.“*

*František: „Byl jsem zvědavý, jakým křovím mě ten Bůh protáhne. ... Vysvětluje se, že ti Bůh v určitý chvíli odejme tyhle ‚sladkosti,‘ abys prokázal, zda to dokážeš naplňovat i bez tohohle hezkýho.“*

Vývojový posun, který nebyl na první pohled zcela patrný, spočívá v přijetí životních těžkostí coby součást dosud neznámého Božího záměru. Změna pohledu respondentům umožňuje události, do té doby vnímané nelibě, integrovat do jejich víry, případně z nich čerpat poučení. Víra se již nadále netýká pouze radostných okamžiků, patří k ní i strasti, čímž se stává komplexní. Změnu dobře vystihuje lidové rčení „*všechno zlé je k něčemu dobré.*“

Nutno podotknout, že zmíněné přerámování v sobě zároveň skýtá nebezpečí determinismu, kdy věřící bude ve všem vidět skrytý Boží plán, čímž de facto přestane

existovat náhoda. Takové striktní vnímání, které není otevřené dalším možným interpretacím událostí a popírá náhodnost, za vývojový posun označit nelze.

U našich participantů se neobjevuje determinismus, nýbrž pokora. „...*mě to vede k nějaký pokoře a vnímám, že už mi to ani tak nevadí, že tomu nebudu rozumět, že mě prostě určité věci přesahují.*“ Přiznávají, že nutně nerozumí všemu, co se jim v životě přihodilo, ani nemají vše pod kontrolou, ale berou život zkrátka takový, jaký je. Ničeho nelitují. Tomáš Halík (2013) tento stav popisuje jako umění „žít s tajemstvím.“

Nesmíme opomenout ani posun od pasivity k aktivitě. „*Najednou ti dochází, že to musíš spíš naplňovat nebo žít...*“ Vlastní zkušenost všichni zužitkovali, jsou díky ní empatictější a snaží se pomáhat druhým. František i Zdeňka podporují ostatní věřící ve farním společenství, Nela pracuje v hospicové péči. Právě díky zmíněným činnostem považují svůj životní příběh, včetně mnohých útrap, za smysluplný: „*Takže mně to možná smysl dává fakt až teď...*“ Při naplňování jejich životního úkolu se tak stávají „spolupracovníky Boha“ na zemi. Připomíná nám to V. E. Frankla (2015, s. 72), který tvrdil, že „charakter života jako úkolu“ spočívá v koperníkovském obratu, kdy si uvědomíme, že „život sám je to, kdo klade člověku otázky. Člověk se nemá co tázat, on má životu *prostřednictvím svých činů* (doplněno A.P.) odpovídat.“

Nemůžeme s jistotou tvrdit, že zmíněné změny v životech věřících vyvolávají pouze negativní události a jejich následné přerámování. S nejvyšší pravděpodobností půjde o kombinaci celé řady faktorů, mezi něž lze kupříkladu zařadit vyšší věk nebo nabytou moudrost. Pro přesné stanovení vlivu životních nesnází na vývoj víry by bylo potřeba s respondenty provést další podrobný rozhovor.

## **Koronavirus**

Do rozhovorů byla zařazena i otázka týkající se tzv. první vlny pandemie koronaviru SARS-CoV-2 na jaře 2020. Zkoumali jsme, do jaké míry ovlivňují vládní opatření, která zahrnovala zákaz shromažďování a výrazně omezenou účast na bohoslužbách, víru našich respondentů. Jednalo se, alespoň v posledních desetiletích, o zcela výjimečnou situaci, neboť byla věřícím z velké části odňata možnost realizovat svou religiozitu, navíc v době Velikonoc, nejdůležitějším svátku křesťanů. Farnosti sice reagovaly online přenosy mši svatých, ale participantů se jednomyslně shodují, že prezenční setkávání nic nenahradí.

Ve vnímání samotné pandemie se však již rozcházejí. Pro Zdeňku představuje „*požehnání pro víru*“, jelikož její víra byla často kvůli každodennímu shonu upozaděna. Na jaře získala více času, mohla si vybírat online přenosy oblíbených kněží, zapojila se do společných distančních modliteb. Přesto doufá, že k podobným opatřením znovu nedojde. Nela vnímá pandemii negativně, zvláště když si uvědomí, jak moc je odkázaná na společenství. „*Vlastně jsem si uvědomila, že jsem strašně křehká. Jak moc jsem nedokázala žít jenom sama za sebe...*“ Zůstává s ostatními v kontaktu alespoň telefonicky a nabádá je k vzájemné pomoci. František zdůrazňuje, že se v podobných chvílích projeví jedincova autentická víra. Zatímco při běžných bohoslužbách je spíše pasivním účastníkem, „*v době korony je mnohdy člověk odkázaný na sebe a svůj vztah s Bohem, ... skutečný stav bez zástupného vedení.*“ Citované postřehy vystihují reflexe respondentů, kteří shodně zmiňovali důležitost vztah k „*osobnímu Bohu*“ a nutnost vlastní angažovanosti v oblasti víry.

Dovolíme si zde parafrázovat Rottera (1966), když řekneme, že pandemii koronaviru, co se týče duchovní dimenze, zvládají lépe jedinci, jejichž víra vykazuje vnitřní locus of control. Právě schopnost aktivně „věřit sám za sebe“, nikoliv pouze pasivně navštěvovat kostel jakožto účastník, se zdá být charakteristickým aspektem vývojového posunu. Mimo jiné v pandemii vidíme názorný příklad našich dřívějších zjištění, že spiritualita s religiozitou jsou odlišné, avšak vzájemně komplementární fenomény, protože „*to společenství v kostele se ničím nenahradí.*“

### **3.3 Koncepty emergující z analýzy**

#### **3.3.1 Teorie duchovního vývoje**

Nejvlivnější a nejucelenější teorii představil v osmdesátých letech teolog a psycholog náboženství James Fowler. Vycházel z teorií vývojových stádií J. Piageta a E. Eriksona, dále čerpal inspiraci v pracích L. Kohlberga či teologů P. Tillicha a R. Niebuha (Vojtíšek, 2005). Na základě analýzy více než 400 rozhovorů s osobami různého věku, kdy většinu vzorku tvořili křesťané, stanovil sedm stádií víry, kterou považuje za „obecný rys lidské snahy o dosažení smyslu“ (Fowler, 1983 s. 189) a „nejzákladnější kategorii lidského hledání vztahu k transcenci“ (Fowler, 1981, s. 14). Přestože konstatuje, že se víra odehrává v biologickém, emocionálním, kognitivním i morálním kontextu, je mu vytýkán přílišný důraz na kognitivní vývoj člověka a upozadění ostatních dimenzí (Říčan, 2007).

Stejně jako Piaget a Kohlberg předpokládá vývoj ve skocích, k nimž dochází na základě narušení rovnovážného stavu krizí, vnitřními anebo vnějšími konflikty. Nastalá disonance pak může být odstraněna přechodem do dalšího stádia. Jednotlivými stupni zdaleka neprojdou všichni lidé, ostatně závěrečná „univerzalizující víra“ představuje spíše hypotetický konstrukt pro výjimečné jedince. Fowler taktéž varuje před redukcionistickým a hierarchickým pojetím, že lidé v pozdějších stupních jsou jakkoli hodnotnější, vyrovnanější nebo věrnější než ostatní, neboť se jedná o kvalitativně odlišné etapy, které neobsahují hodnotící charakter. „Každé stádium víry má svou zvláštní celistvost, milost a potenciální integritu“ (Fowler, 1974, s. 214). Teorie není spjata pouze s jedním náboženstvím, neboť posloupností procházejí kromě věřících i zástupci sekulárních myšlenkových směrů, včetně ateistů (West, 2002).

## **0. Nediferencovaná víra**

Odpovídá Eriksonově základní důvěře. V tomto stádiu, které takřka nelze empiricky zkoumat, jsou „semena důvěry, odvahy, naděje a lásky nerozlišitelně smíchána a zápasí s pocíťovanými hrozbami opuštění, rozporů a deprivací v okolí dítěte“ (Fowler, 1983, s. 190). Rozvine-li se vzájemnost, budou pocity důvěry v druhé a v samotný život tvořit pevný základ pro nadcházející vývoj víry. Nestane-li se tak, dítě může být nedůvěřivé či zaměřené na sebe, což naopak budoucí rozvoj značně komplikuje (West, 2002). Nultý stupeň končí kolem třetího roku věku v návaznosti na vývoj myšlení, jazyka a schopností dítěte užívat symboly.

## **1. Intuitivně-projektivní víra**

Děti ve věku od tří do sedmi let jsou silně ovlivněny příklady, činnostmi, náladami a příběhy víry, jež vidí v okruhu nejbližších dospělých (Fowler, 1981). Povahu víry určuje především bohatá fantazie a imitace, na jejichž základě je dítě schopno uchopovat zakoušený svět ve svých představách, které „zachycují intuitivní chápání a cítění dítěte vůči nejzazším podmínkám existence“ (Fowler, 1983, s. 191). Nedochozí k jasnému rozlišení mezi fantazií a realitou, navíc předkládané katechetické příběhy či názorné příklady jednání dospělých považují za jedinou možnou a nezpochybnitelnou perspektivu víry. Hlavním faktorem pro přechod do dalšího stádia je dosažení schopnosti konkrétních logických operací.

## **2. Myticko-doslovná víra**

Víra typická pro mladší školní věk (7-12 let), kdy si dítě začne prostřednictvím narativních mýtů osvojovat tradice své komunity. Jeho fantazie slábne, je „uchváčeno tím, co je pravda a co ne“ (West, 2002 s.155). Příběhy, přesvědčení a rituály, jež jedinec přebírá, představují jeho příslušnost ke konkrétní komunitě (Fowler, 1983). Obsahy takto předávané víry, včetně metafor a symbolů, interpretuje doslovně, přičemž klade důraz na morální pravidla, nejčastěji recipročního typu „něco za něco.“ „Příběh se stává hlavním způsobem, jak zážitkům poskytnout jednotu a hodnotu,“ (Vojtíšek, 2005, s. 99) avšak konkrétní myšlenkové operace neumožňují význam od narativu oddělit. Objevení rozporů v příbězích coby dosavadních nositelích smyslu, které umožní formální myšlenkové operace, jsou hlavním podnětem pro přechod do dalšího stádia. Jako klasický příklad uvádí Fowler rozpor mezi stvořením světa dle knihy Genesis a biologickou teorií evoluce.

## **3. Synteticko-konvenční víra**

Obvykle trvá od 13 do 20 let, ale mnozí na tomto stupni zůstanou po celý život. Nejvyšší prioritu mají vztahy, především přijetí od významných druhých. Jedincova zkušenost světa se rozšiřuje za hranice rodiny, můžeme např. zmínit školu nebo vrstevníky, což pochopitelně vyvolává napětí. Dospívající hledá syntézu pro řadu nových informací, snaží se v komplikovaném světě zorientovat (Řičan, 2007). Zároveň pátrá po vlastní identitě. Konvenční víra, která je značně konformistická, „přesně vyladěná k očekávání a soudům signifikantních osob“ (Fowler, 1983, s. 192) a které chybí kritická reflexe přejatých hodnot či přesvědčení, základnu pro pevný životní postoj a identitu nabízí. Vše je zpracováno v rámci osobního mýtu, který v sobě rovněž zahrnuje možné sociální role. Jedinec si tím vytváří vlastní a do značné míry implicitní ideologii.

## **4. Individuačně-reflexivní víra**

Ačkoliv je víra čtvrtého stádia nejběžnější pro mladší dospělost (20-30 let), má zastoupení u všech pozdějších věkových kategorií. Tenze mezi autoritami, individualitou a komunitou, pocíťovanou subjektivitou a pevně danou objektivitou, společně se zjištěním, že věrouka není neměnný, nýbrž neustále se vyvíjející konstrukt, vyústí v kritickou reflexi dosavadní konvenční víry. Fowler (1983) zmiňuje dva hlavní vývojové kroky. Člověk přestává spoléhat na externí zdroje autority. Nově vzniká zvnitřnělá autorita, s níž se zároveň rozvíjí perspektiva „třetí osoby,“ tj. schopnost dívat se na sebe kriticky z pohledu

nezávislého pozorovatele, nikoliv pouze očima významného druhého jako v přechodném stádiu. Jedinec přejímá zodpovědnost za svůj život a hodnoty. Jeho identita, vycházející z individuální zkušenosti, není nadále pouhým souhrnem rolí v mezilidských interakcích, ale je zřetelně odlišena. Fowler tímto fakticky parafrázuje Eriksonovo pojetí identity (Říčan, 2007). Vývoj vlastního Já však není dostačující, v druhém kroku ještě musí dojít ke kritické reflexi postojů, názorů, svého obrazu světa, svého osobního mýtu. „Je to demytologizační stádium“ (Fowler, 1983, s. 193). V neposlední řadě jedinec ztrácí cit pro řeč symbolů, jelikož v této fázi dominuje pojmové myšlení ve schématu „buď anebo,“ tedy myšlení hledající jedinou konkrétní pravdu. Pozdější pochopení, že skutečnost je daleko složitější, otevírá možnost nazírat na symboly, paradoxy a rozpory z jiného úhlu pohledu, čímž se zároveň stává hlavním faktorem pro přechod do dalšího stupně.

## 5. Spojující víra

Předposledního stádia víry lze dosáhnout od 30 let, ale věřící k ní většinou dospějí až v druhé polovině života (Říčan, 2007). „Víra na pátém stupni je schopna vidět svět z různých stanovisek současně“ (Vojtíšek, 2005, s. 103). Dochází k pochopení, že myšlení typu „buď anebo“ není správné, jelikož každý z výroků nese část pravdy. Toto stádium smiřuje protiklady, protichůdné zkušenosti a věroučné paradoxy, např. že Bůh je sice všemohoucí, ale zároveň může sám sebe omezovat (Fowler, 1983). Člověk se otevírá „hlasu hlubšího Já,“ které kromě výše zmíněného nabádá jedince k přepracování a reinterpetaci vlastní minulosti, což zahrnuje kritické rozpoznání svého sociálního nevědomí obsahující různé osobní mýty a předsudky (Fowler, 1983). Jsou-li nevědomé obsahy zpracovány, stává se věřící otevřený náboženství a tradici cizích skupin, čímž je zároveň osvobozen od hranic té své. Tento proces D. Levinson nazývá *detribalizací* (West, 2002). Víra se stává natolik silnou, že akceptuje odlišné pohledy ostatních. Proniknutí k podstatě symbolů, což Ricoeur nazývá *druhou naivitou* (Říčan, 2007), znamená sjednocení jejich síly s pojmovým myšlením.

## 6. Víra směřující k univerzalitě

Zatímco v předchozím stádiu zůstává Já rozděleno „mezi své spojující poslání a snahu zachovat své bytí“ (Vojtíšek, 2005, s. 103), v posledním stupni toto napětí mizí. Jedná se o zcela výjimečné jedince, kteří se oprostí od své sebestřednosti, zcela se oddají lásce a spravedlnosti, čímž usilují o naplnění toho, co židovsko-křesťanská tradice označuje

jako Boží království (Fowler, 1974). Říčan (2007) mluví o světcích typu Matky Terezy nebo Martina Luthera Kinga. Nesmíme opomenout ani řadu mučedníků, kterým se stalo osudné překročení hranic společenské normality. Dle Fowlera (1983, s. 195) je pro dané osoby charakteristický „zvláštní půvab<sup>2</sup>, který je činí jasnějšími, jednoduššími, a přece jaksí lidštějšími, než jsme my ostatní. Jejich komunita je svým rozsahem univerzální.“

### 3.3.2 Rudolf Otto a jeho pojetí posvátna

Nejpopulárnějším ze zakladatelů psychologie náboženství byl bezpochyby Američan William James, který sepsal dodnes velmi vlivnou knihu *Druhy náboženské zkušenosti*. V Evropě, kde byl nově vznikající obor úžeji spjat s filozofií a teologií, což značně omezovalo striktní empirické bádání, se stal hlavní osobností Rudolf Otto. Jeho *Posvátno* je dokonce považováno za dílo stejného významu jako zmíněná kniha Jamese (Říčan, 2007).

Oba shledávají jádro náboženství v osobní náboženské zkušenosti, ve specifickém prožitku posvátna. Zaměřují se na „člověka doslova trpícího náboženstvím“ (Říčan, 2007, s. 69) a na jeho autentické prožitky či pozmeněné stavy vědomí. Otto (1998) dokonce prezentuje osobní zkušenost jakožto základní předpoklad pro plné pochopení jeho tezí, a proto lidem, kteří setkání s posvátnem neprožili, doporučuje, aby jmenovanou knihu raději vůbec nečetli. Naopak věrouku, rituály, morální pravidla či etiku, převzaté prožitky nebo církevní názory pokládají v náboženském životě za podřadné.

Již se však rozcházejí v pohledu na specificky spirituální citění. James tvrdí, že v náboženství nejde o psychologicky zvláštní či samostatné psychické jevy, pouze jejich posvátný předmět je mimořádný. S tím ostatně souvisí jeho snaha doplnit předkládané porozumění náboženské zkušenosti o střízlivou redukci duchovního na psychické, potažmo i biologické faktory (Říčan, 2007). Naproti tomu Otto dochází k závěru, že jádrový náboženský prožitek je kvalitativně jedinečný, byť se může běžným vjemům do určité míry podobat. Kupříkladu v běžném pocitu strachu vidí pouhou analogii posvátné bázně (Otto, 1998).

Přestože je Rudolf Otto převážně ceněn coby průkopnický fenomenolog náboženství, můžeme, za cenu mírné redukce, číst jeho text čistě psychologicky (Říčan, 2007).

---

<sup>2</sup> Fowler používá slovo *grace*, jež lze v daném kontextu přeložit jako půvab nebo milost.

Posvátno neboli numinosum<sup>3</sup> dle Otty (1998) nelze definovat. Můžeme však říct, že na základě jeho působení vzniká jedinečný prožitek afektivního rázu, který tvoří dvě vzájemně propojené složky. „Posvátno je sdělitelné pouze zvláštním pocitovým reflexem ve vědomí. Tedy tak, že lidskou mysl pohne a uvede do určitého naladění“ (Otto, 1998, s.26). Z toho vyplývá, že tomu, kdo postrádá přímou zkušenost, lze obě složky přiblížit jen matně.

*Mysterium tremendum* (tajemný úděs) připodobňuje autor k „hrůze naplněné úděsem, jaký nemůže vyvolat nic stvořeného, ani nic sebenebezpečnějšího a sebemocnějšího“ (Otto, 1998, s. 27). Ačkoliv bývá zpravidla děsivé, může, nejčastěji u mystiků, nabývat formy úžasu nad naprostou jinakostí posvátna, jež se nám dává zahlédnout coby nejhlubší tajemství. Ať již úděs propukne rychle, nebo jde o poklidné zbožné rozjímání, jedinec si při něm uvědomí vlastní nepatrnost a závislost na posvátnu, které nezměrně převažuje člověka (Říčan, 2007). Otto si však uvědomuje, že závislost je možné zažívat i vůči lidem, což porušuje jeho premisu specifčnosti spirituálního cítění, a proto předefinuje pocit závislosti na prožitek stvořenosti, jenž implikuje nejen vlastní nicotu, ale i osobu Stvořitele (Otto, 1998).

*Mysterium fascinans* (tajemství okouzující) představuje „cosi zvláště přitažlivého, upoutávajícího, fascinujícího, co s děsivým momentem tremenda tvoří podivnou kontrastní harmonii“ (Otto, 1998, s.45). Posvátno, jevící se děsivě a hrozivě, zároveň jedince neodolatelně vábí, vyvolává pocit milosti a jednoty s numinóznem. Právě tento naplňující prožitek nepopsatelného blaha či uchvácenosti se pro mystiky stává nejvyšší hodnotou, ba přímo spásou. Výsledkem následné kultivace zážitku jsou „nejryzejší stavy čistého ‚bytí v duchu‘ a zušlechtěné mystiky“ (Otto, 1998. s. 47).

### 3.3.3 Peak experiences Abrahama Maslowa

Abraham Maslow byl jedním ze zakladatelů humanistického proudu v psychologii. Proslavil se díky své hierarchii potřeb, přičemž pro naši studii budou nejdůležitější ty, které pokládal za nejvyšší, tedy potřeby seberealizace a transcendence. Jelikož odmítal omezovat psychologii na pouhé studium lidských poruch a nedostatků, zaměřil se na rozvinuté osobnosti, které byly schopny plně uplatnit svůj potenciál (Říčan, 2007). Právě při pozorování těchto seberealizovaných jedinců si povšiml, že shodně referují o stavech a prožitcích mystického rázu, které později nazval *peak experiences* (vrcholné zážitky).

---

<sup>3</sup> Numinosum je ekvivalent k posvátnu, který autor úspěšně prosadil v oboru religionistiky,

„Byly to chvíle čistého, pozitivního štěstí, kdy všechny pochybnosti, strachy, zábrany, napětí, slabosti byly ponechány stranou. Ztratilo se vědomí sebe sama. ... Měli pocit, že skutečně viděli konečnou pravdu, podstatu věcí, tajemství života, jako by byly odhrnuty závoje.“ (Maslow, 1962, s. 9). Příznačný rovněž bývá pocit spojení se světem, sjednocení dříve vnímaných protikladů nebo fyzické reakce vzrušení, či naopak uvolnění (Maslow, 2014). Jakožto militantní ateista postuloval, že zmíněné prožitky jsou nezávislé na církvi a tradičních náboženstvích. Jeho smýšlení dobře vystihuje slogan „not religious, but spiritual.“

Maslowa při podrobnějším zkoumání překvapilo, že *peak experiences* může prožívat kdokoli, nikoliv pouze nejrozvinutější osobnosti, jak dříve odhadoval. Naopak pro průměrného člověka představují jedinečné okamžiky, kdy se stává sebeaktualizovaným a kdy se ocitá nejbližší své identitě, svému skutečnému já (Maslow, 2014). Přicházejí v momentech splynutí s přírodou, při sportovních aktivitách, během poslechu hudby a jiných estetických okamžiků, na základě tvůrčích činností či objevů, v neposlední řadě ve chvílích lásky, porodu, sexu a mnohých dalších. S mírnou nadsázkou bychom mohli říct, že neexistuje činnost nebo oblast v životě člověka, kde by nemohl zakusit vrcholné zážitky. Ačkoliv se však podněty mezi sebou výrazně liší, subjektivní prožitek bývá obdobný.

Maslow rovněž vymezil několik typických znaků, které jsou zážitkům společné. Pokaždé je jimi jedinec příjemně zaskočen, neboť není v silách člověka, aby si dané zážitky navodil sám. Přestože se bude opakovaně věnovat činnosti, při které se v minulosti vrcholný zážitek objevil, není nijak garantováno, že tomu tak bude znovu. „... většina z nich jsou *receptivní* fenomény. Napadnou daného člověka a on jim to musí být schopen dovolit. Nemůže je nutit, uchopit, ani jim poroučet“ (Maslow, 1962, s. 17). Snaha o vědomou kontrolu nebo racionalizaci zážitku vyústí dle Maslowa v jeho inhibici, neboť je ze své podstaty iracionální.

Charakteristická je i přechodnost. Stejně jako nedokážeme ovlivnit příchod *peak experiences*, nejsme schopni zabránit jim ve vyprchání. Na druhou stranu se však trvalými mohou stát následné účinky, které v člověku prožití dané prchavé zkušenosti vyvolá. Zde se oklikou vracíme k hierarchii potřeb. U jedince se důsledkem vrcholného zážitku mohou probudit vyšší potřeby, jež často převáží nad potřebami nižšími. Například člověk, který propadne ideálu spravedlivé společnosti, o ni bude usilovat navzdory hladu, opovržení ze strany druhých, nebo dokonce smrti (Říčan, 2007). Vzpomínka na *peak experience* má navíc

terapeutický účinek, jelikož pomáhá lidem přečkat nepříznivá životní období a dodává jim naději, že může být znovu lépe (Maslow, 1962).

Je patrné, že se jedná o komplexní fenomén, jež lidskou osobnost hluboce pozitivně proměňuje. Má potenciál jedinci odhalit vyšší úroveň poznání, transformovat vztah ke světu i k sobě samému (Říčan, 2007). Zážitky probuzená spiritualita se tak dokonce mnohdy stává centrální složkou osobnosti, o což ostatně usilují všechna náboženství. Z toho důvodu Maslow (1962, s.10) přiznává, že *peak experiences* mohou být považovány za náboženské zážitky, ale „pouze v nejlepším, nejhlubším, nejuniverzálnějším a nejhumanističtějším smyslu toho slova.“

### 3.3.4 Logoterapie Viktora Frankla

O Viktoru E. Franklovi jsme se již krátce zmínili v subkapitole 3.2.3. Byl neurologem, psychiatrem, zakladatelem existenciální analýzy a logoterapie, jež někdy bývá označována jako „třetí vídeňská škola psychoterapie.“ To odkazuje na vymezení se vůči Freudově „touze po slasti“ a Adlerově „touze po moci,“ neboť Frankl pokládá za nejzákladnější lidskou potřebu „vůli ke smyslu.“

Staví se proti redukcionismu a determinismu, jelikož člověka vnímá jakožto celistvou tělesně-duševně-duchovní bytost, která nikdy nemůže ztratit vlastní svobodu (Frankl, 2015). Do duchovní dimenze, jež v praxi nelze od duševní složky oddělit, řadí specificky lidské fenomény, jež nás odlišují od ostatních živočichů, se kterými zbylé dvě dimenze sdílíme. Mimo spirituality a religiozity do ní kupříkladu patří zmíněná svoboda, odpovědnost a humor.

Frankl (2015) tvrdí, že smysluplnost naší existence nespočívá pouze ve splnění jedinečného životního úkolu, který je každému z nás uložen, ale tkví rovněž v nalézání smyslu v nitru každodenních událostí, které nám umožňují chopit se jednorázové příležitosti a uskutečnit tvůrčí, zážitkové nebo postojové hodnoty. Může se jednat o triviální momenty, např. jít večer včas spát, i závažné události, kdy rozhodujeme o svém budoucím oboru studia či zvažujeme vstup do manželství (Křivohlavý, 2006). Při hledání smyslu, ať už celoživotního nebo situačního, pak člověka vede svědomí (Frankl, 2007).

Je patrné, že logoterapie se ocitá na pomezí psychologie a náboženství, ostatně Frankl (2015) ji nazývá lékařskou péčí o duši. Mimoto vykazuje rysy židovsko-křesťanské tradice. Přesto autor zastává vůči náboženství neutrální postoj a odlišuje pole působnosti lékaře, primárně se starajícího o duševní uzdravení, i duchovního, usilujícího o spásu duše.

V neposlední řadě musíme podotknout, že vírou se v logoterapeutické koncepci rozumí víra v intelektuálně neuchopitelný „nejvyšší smysl,“ nikoliv v Boha (Frankl, 2007).

Frankl se ve svých knihách tématu náboženské víry věnuje opakovaně. Za její základní premisu považuje skutečnost, že se pro ni člověk svobodně rozhodl. Opravdová víra „je buďto existenciální, nebo není vůbec“ (Frankl, 2007, s. 41). Zde se vymezuje vůči Jungovi, který vázal religiozitu na náboženské archetypy, tedy struktury kolektivního nevědomí patřící pod „Ono.“ Člověk je tedy v tomto pojetí pudově hnán k Bohu, než aby „Já“ provedlo svoje nejosobnější rozhodnutí (Frankl, 2007).

O náboženském člověku soudí, že na rozdíl od ostatních odkrývá transcendentní dimenzi, díky níž kromě životního úkolu prožívá i posvátnou instanci, která ho ukládá (Frankl, 2015). Obdobně je tomu u „hlasu“ svědomí, skrze který *homo religiosus*, jak Frankl věřící označuje, zaslechne hlas Boží. „...kdo prožívá nejen to, co bylo řečeno, ale navíc toho, kdo mluví. V rozhovoru se svým svědomím – v tomto nejintimnějším rozhovoru se sebou, jaký vůbec existuje – je mu partnerem jeho Bůh“ (Frankl, 2015, s.72).

Religiozita je dle Frankla (2007) ukotvená v utvořených schématech daného náboženského kulturního okruhu, jež se předává cestou tradice. Dovolíme si k přiblížení tohoto tvrzení použít metaforu. Konkrétní vyznání by bylo korytem řeky, které člověk na základě tradice objeví a do něhož se posléze jeho religiozita vlévá.

Všechna světová náboženství pokládá za systémy symbolů, jejichž prostřednictvím lze nalézt Boha, a připodobňuje je k jazykům. Nepředpokládá však, že by v budoucnu vznikl náboženský univerzalizmus, jakési náboženské esperanto. Naopak předpovídá posun k zosobněné religiozitě, ve které každý nalezne svůj osobní jazyk, jímž se bude obracet k Bohu (Frankl, 2007). Zároveň však odmítá zánik jednotlivých vyznání, neboť si uvědomuje důležitost společných rituálů a symbolů, jejichž jsou nositeli. „Existuje také velký počet jazyků – a přece: nemají mnohé z nich společnou abecedu?“ (Frankl, 2007, s.57). Osobní jazyk tedy představuje spiritualitu vyrůstající ze sdílených symbolů, jež logoterapie označuje jako společnou abecedu, kterým věřící rozumí a které prožívá v rámci své religiozity. Nutno podotknout, že se jedná o naši interpretaci, jelikož Frankl mezi pojmy religiozity a spirituality nerozlišoval.

### 3.3.5 Redemptive self Dana McAdamse

Dan McAdams je profesorem působícím na katedře psychologie Severozápadní univerzity ve Spojených státech. Proslavil se konceptem *redemptive self*, který vychází z narativní psychologie a Eriksonovy teorie celoživotního vývoje.

Dle Erika Eriksona by jedinec měl na základě překonání psychosociálního konfliktu v období střední dospělosti dosáhnout generativity. Ta se vyznačuje starostí a zájmem dospělých o blaho budoucích generací (Erikson, 1977). Pod generativitu lze kupříkladu zařadit péči o potomstvo, společenský přínos komunitě nebo tvůrčí činnost v podobě uměleckých děl a vědeckých vynálezů. Jinými slovy, člověk participuje na něčem, co ho přežije. Nutno podotknout, že se zároveň potvrdil Eriksonův předpoklad, kdy produktivní lidé vykazují vyšší úroveň well-beingu a duševního zdraví (McAdams, 2008b).

Během výzkumu si McAdams (2008a) povšiml, že dospělí generativní Američané vypráví o svém životě nápadně podobný příběh, ve kterém zdůrazňují témata utrpení, osobního osudu, a především vykoupení, jež nabývá různých podob. Může jít například o pokání, tedy posun od hříchu ke spáse, zotavení z nemoci či dosažení společenské prestiže a bohatství navzdory původně nuzným životním podmínkám. Takové příběhy, jež napomáhají přeměnit negativní okolnosti v pozitivní výsledky, čímž zároveň upevňují jedincovu identitu, McAdams nazývá *redemptive self*.

V souladu s narativní psychologií autor nevnímá vyprávěný životní příběh jako objektivní popis skutečnosti, nýbrž jako „osobní mýtus, částečně fakt a částečně fikce, vybraný a upravený tak, aby fungoval jako příběh osobní identity“ (McAdams, 2008a, s. 21). Takový příběh udržuje soudržnost identity a posiluje generativitu jedince smysluplným propojením minulosti, přítomnosti i budoucnosti. Jinak řečeno je v osobním mýtu obsaženo, kým člověk byl, kým aktuálně je a kým v návaznosti na tento narativ bude.

McAdams (2008b) taktéž identifikoval několik charakteristických znaků zmíněných životních příběhů. Protagonisté již v dětství objeví své nadání, nebo se těší zvláštním výhodám, zatímco jsou svědky utrpení druhých. Tato zkušenost nastolí, nejpozději do pozdní adolescence, jasnou osobní ideologii, kterou se pak jedinec v životě řídí. Dokáže překonat a ponaučit se z všemožných překážek a strastí (*redemption*), přičemž často bojuje s navzájem protichůdnými touhami po moci a lásce. V neposlední řadě usiluje o pozitivní změnu pro budoucí generace, jejíž dosažení považuje za své životní poslání.

Přestože každý žije svým jedinečným mýtem, existují i sdílené příběhy, které slouží společnosti jakožto prototypy *redemptive self*. Za nejtypičtější příklad lze považovat „americký sen,“ tedy ideu, že bude-li člověk tvrdě pracovat a prokáže-li odvalu, bohatství i prestiž ho neminou. Ve Spojených státech je dále vlivný narativ boje za svobodu otroků a později úsilí o rovná občanská práva pro Afroameričany. Obdobné, společností uznávané, prototypy pak ovlivňují osobní mýty v tom smyslu, že se k nim lidé snaží, byť nevědomě, ve svých vyprávěních přiblížit, nebo se naopak vůči nim vymezují.

Příběhy neohrožených jedinců, kteří navzdory všem překážkám díky neochvějné vůli uspějí v realizaci svého životního poslání, ba dokonce každou prožitou strast zůžitkují k dobrému, se na první pohled mohou jevit ryze pozitivně. Jsou přeci jasným důkazem a inspirací, že vše špatné v lidském životě lze překonat. Samotný autor nicméně vidí v narativech *redemptive self* jistá úskalí. Mohou totiž zakrývat či ospravedlňovat aroganci, narcistické sklony, povýšenost, případně i sobecké skutky, neboť dotyčný poznal jedinou pravdu a má právo, ba přímo povinnost, ji světu sdělit za každou cenu. „Navíc v nekonečném očekávání amerického života, že špatné věci budou a měly by být vykoupeny, může existovat jakási psychologická tyranie“ (McAdams, 2008a, s.25). Autor tím poukazuje na nebezpečný determinismus, který tvrdí, že pokaždé musíme na svém utrpení nalézt něco pozitivního, odhalit jeho latentní smysl a stát se silnějšími. Žádný životní narativ však není bezchybný, a proto bychom měli *redemptive self* obohatit o prostý příběh tragédie, jelikož utrpení sice je nezbytnou součástí života, ale nemusí v sobě nutně skrývat užitek nebo konečný smysl. Někdy musí být utrpení jednoduše přetrpěno, nežli vykoupeno (McAdams, 2008a).

## Diskuse

V předložené bakalářské práci se věnujeme unikátní zkušenosti duchovního vývoje u tří dospělých osob. Pro analýzu dat, získaných prostřednictvím polostrukturovaných rozhovorů, byla použita interpretativní fenomenologická analýza. Na jejím základě jsme identifikovali respondentům společná témata, která zároveň představují klíčová zjištění našeho kvalitativního výzkumu. V této části zasadíme dosažené výsledky do kontextu teoretických konceptů a dosavadních výzkumů, zmíníme limity práce a představíme doporučení pro budoucí výzkum v oblasti duchovního vývoje.

Hlavním tématem, které vyvstalo z jednotlivých vyprávění, bylo napětí mezi osobní a církevní vírou. Respondenti se zpočátku konformisticky řídili oficiálním učením církve, zprostředkovaným skrze rodinu nebo náboženskou komunitu. Postupem času však sílí potřeba dosáhnout autentické víry a odklonit se od částí římskokatolické věrouky, se kterými jedinci nesouhlasí. Nakonec, po dlouhém vnitřním konfliktu, dospějí ke zralé osobní víře, do níž jsou schopni integrovat vedle vlastní spirituality i religiozitu, přičemž dokážou rozlišit, které symboly a rituály mají skutečnou vazbu k posvátnu a které jsou pouhým historickým konstruktem církve.

Naše zjištění je v souladu s výsledky výzkumů Jamese Fowlera (1981), na jejichž základě vytvořil teorii duchovního vývoje. Přechod od nekriticky přijímané a konvenční víry k její autentičtější a kriticky reflektované podobě se odehrává v rámci sedmi kvalitativně specifických stádií jakožto následek prožívané disonance, jež vznikla určitou krizí v duchovní oblasti. Ačkoliv bychom pro přesné určení vývojového stupně museli využít speciálních metod, kupříkladu *Faith Development Interview* nebo *Faith Development Scale* (Parker, 2006), můžeme odhadovat, že se naši respondenti ocitají přibližně na pomezí individuálně-reflexivní a spojující víry, nebo již stádia spojující víry úspěšně dosáhli. Zároveň se však přidáváme ke Streibem (2001) předložené kritice Fowlerovy teorie, jelikož klade příliš velký důraz na kognitivní dimenzi člověka a nedostatečně reflektuje mnohdy intenzivní emocionální a sociální konflikty, které se k duchovnímu vývoji pojí.

Frankl (2007) postuloval, že věřící si prostřednictvím náboženských symbolů a rituálů, představujících společensky sdílenou „abecedu,“ vytváří nanejvýš osobní jazyk, jímž se obrací k Bohu. S tím souvisí odlišná pojetí vzájemného vztahu spirituality a religiozity. Zatímco Pargament (1999) zastává obdobné stanovisko a vnímá religiozitu jako širší koncept, jehož jádrem je spiritualita, Zinnbauer (2005) chápe religiozitu již ve zúženém smyslu, tedy pouze

jako jeden z možných projevů na náboženství nezávislé spirituality. Výsledky naší analýzy však ukazují, že se jedná o komplexní a vzájemně se doplňující fenomény, které od sebe nelze pro řadu sdílených rysů striktně odlišit, což koresponduje s komplementárním pojetím psychologů Millera a Thoresena (2003), jež z teorií Pargamenta a Zinnbauera vychází. Nutno podotknout, že religiozita dokáže rozvoj osobní spirituality nejen facilitovat, nýbrž i inhibovat. Náboženská společenství, která byla pro respondenty obzvlášť důležitá, sdílené symboly a účast na bohoslužbách či jiných rituálech mají potenciál vytvořit pevný základ pro rozvoj spirituality, jak předpokládal Frankl (2007). Na druhou stranu může necitlivý přístup kněží, zažívaný rozpor s oficiální církevní věroukou, nebo naopak fundamentalistické lpění na náboženských předpisech vyústit v ekleziogenně neurotické projevy, ba dokonce celkový odklon od víry.

Druhým emergovaným tématem byly numinózní prožitky. Tato jedinečná setkání s posvátnem se pro účastníky stala formativními, představovala hlavní zdroj autenticity jejich víry a cítili se díky nim celistvější. Pocity „*naplnění, absolutního štěstí a Boží přítomnosti*“ jsou doprovázeny různorodými somatickými vjemy. Intenzivní zkušenost měla buďto konfirmační účinek, kdy věřící zakusili, že Bůh není pouze teoretickým konceptem, nebo katarzní účinek, spočívající ve vyznání vlastních hříchů a návratu k dříve odvržené víře. Ačkoliv se většinou odehrály v církevním kontextu, tj. během mše, ve společenství nebo na hřbitově, některé z nich se pojí ke každodenním činnostem, např. rozmlouvání s Bohem během práce.

Prožitky numinózní se zabýval fenomenolog náboženství Rudolf Otto (1998). Přestože mohou být do určité míry podobné běžným vjevům, považoval je, na rozdíl od W. Jamese, za kvalitativně specifické fenomény, a tak v běžném pocitu strachu spatřoval pouhou analogii posvátné bázně. U samotného numinózního prožitku identifikoval dvě propojené složky. Díky *mysterium tremendum* (tajemný úděs), projevující se buď ve formě úděsné hrůzy, nebo úžasu nad jinakostí posvátna, si člověk uvědomí vlastní nicotu vůči dokonalému Stvořiteli. *Mysterium fascinans* (tajemství okouzující) pak jedince vábí, uchvacuje, naplňuje ho nepopsatelným blahem a vyvolává pocit jednoty s posvátnem. Stavům mystického rázu se věnoval i Abraham Maslow (1962), jehož *peak experiences* (vrcholné zážitky) se Ottovu *mysteriu fascinans* úzce podobají. Jako ateista však odmítal závislost prožitků na náboženství nebo církevním prostředí. Naopak si při svých výzkumech povšiml, že jsou jimi lidé příjemně zaskočení v rámci každodenních aktivit, ať už jde kupříkladu o sportování, poslech hudby nebo rodičovství. Maslow (2014) dále tvrdil, že se jedinec na základě těchto jedinečných okamžiků stává sebeaktualizovaným, díky čemuž dochází k hluboké pozitivní proměně jeho osobnosti.

Z našich dat vyplývá, že lze vymezit dvě kategorie prožitků. První z nich odpovídá Ottově koncepci, neboť respondenti daná setkání s posvátnem pokládají, co se týče kvality a intenzity, za mimořádné zkušenosti. Za celý dosavadní život se sice vyskytly pouze jednou nebo dvakrát, ale pokaždé jedince výrazně proměnily, díky čemuž následně dokázal překonat problematická období. Zároveň byly interpretovány pomocí náboženského narativu, tj. sousloví typu „*Boží přítomnost; seslání Ducha svatého*“ apod. Druhá skupina zážitků má blíže k Maslowovým *peak experiences*. Jsou hojnější, méně intenzivní a nepojí se výhradně s náboženským kontextem, obsahujícím např. účast na bohoslužbách nebo setkání církevního společenství, ale mohou být součástí i běžných činností, jako je kupříkladu výkon zaměstnání. Obě kategorie však kromě zmíněných odlišností sdílí určité charakteristiky. Jedná se o receptivní povahu prožitků, protože přichází jaksí samovolně, věřící si je nemůže navodit, a jejich obdobný průběh postrádající strach nebo hrůzu. Potvrzuje to tedy Maslowův (1962) předpoklad, že *peak experiences* se od numinózních prožitků neliší kvalitativně, nýbrž kvantitativně. Zatímco se tedy Ottova teorie hodí k popisu nejintenzivnějších náboženských prožitků, Maslow nám umožňuje odhalit méně výrazné spirituální prožitky všedního dne.

Třetím identifikovaným tématem byl charakter života jako úkolu. Všechna vyprávění obsahovala řadu bolestivých událostí či životních krizí, které si jedinci přerámovali coby Boží zkoušku nebo součást dosud neznámého Božího záměru. Poté, co tímto způsobem integrovali všemožné strasti do své víry, je dokázali nejen překonat, ale i zužitkovat k dobrému. V současnosti se snaží naplnit svoje jedinečné poslání, podporují ostatní věřící, jedna účastnice dokonce pracuje v hospicové péči. Život vnímají jako smysluplný celek, kde má každá událost, včetně utrpení, určitý význam a potenciál k růstu, což vystihuje výrok: „*Vůbec nic není v životě zbytečného. Pro mě je to skládanka, která do sebe úzce zapadá.*“

Osobní i společností uznávané příběhy, jež napomáhají proměnit negativní okolnosti v pozitivní výsledky a upevnit generativní identitu jedince, McAdams (2008a) nazývá *redemptive self*. Je patrné, že zmíněné přerámování prožitého utrpení do podoby Božího záměru znaky autorem popisovaného narativu vykazuje. Na druhou stranu však výpovědi respondentů jeho typickému procesu vzniku odporují. Dle McAdamse (2008b) by děti měly být pouze svědky utrpení druhých, nikoliv ho sami prožívat, a díky této zkušenosti v budoucnu usilovat o pozitivní změnu pro příští generace. V našem výzkumu naopak jedinci zmiňují jenom vlastní útrapy, konkrétně v dětství shodně uvádějí nepříjemnou odloučenost a osamění. Taktéž jsme nezaznamenali údajné napětí mezi protichůdnými touhami po lásce a moci.

Charakter života jako úkolu je ústředním bodem logoterapie a existenciální analýzy. Naše zjištění potvrzují Franklovy (2015) teze, že se lidé snaží naplnit svoje životní poslání a že utrpení, v kterém člověk nalezne smysl, přestává být negativně vnímáno, poněvadž představuje šanci realizovat hodnoty. Zároveň, v souladu s Franklem (2007), věřící vnímali kromě daného úkolu i jeho původce, tedy Boha.

Jelikož sběr dat probíhal během pandemie koronaviru SARS-CoV-2 na jaře 2020, rozhodli jsme se do výzkumu zařadit otázku ohledně dopadu vládních opatření na víru respondentů. Všichni zdůrazňují, že v období, kdy se nemohou stýkat s ostatními věřícími, je nejdůležitější vztah k „*osobnímu Bohu*.“ Z toho vyplývá, že po duchovní stránce zvládají pandemii lépe ti jedinci, jež jsou schopni víru aktivně prožívat sami, např. četbou Bible, soukromou modlitbou nebo sledováním online mši svatých. Přesto doufají v brzký návrat k normálnímu životu, protože „*to společenství v kostele se ničím nenahradí*.“

Měli bychom rovněž zmínit limity naší studie. Vzhledem k tomu, že je výzkumník věřící římskokatolického vyznání, vzniká určité riziko nekritické analýzy dat zapříčiněné nedokonalým oproštěním od osobního náboženského přesvědčení. Dále dva z respondentů navštěvují stejný kostel, díky čemuž se s autorem osobně znají. Nahrávání rozhovorů navíc muselo být z důvodu vládních protiepidemických opatření přesunuto do online prostředí. Tyto skutečnosti mohly nepříznivě ovlivnit sběr dat, ať už úmyslným zatajením některých informací, nebo komunikačním šumem. V neposlední řadě upozorňujeme, že pro účely práce jsme u Frankla (2007) odlišili spiritualitu od religiozity, ačkoliv on sám nikdy pojem spirituality nevymezil. Nejedná se tedy o oficiální logoterapeutickou koncepci.

Pro budoucí výzkumné snahy v oblasti psychologie náboženství je potřebné sjednotit terminologii oboru, konkrétně jednoznačně vymezit spiritualitu a religiozitu, neboť současný stav značně komplikuje samotný výzkum a interpretaci starších teorií, kde autoři užívají pouze souhrnného pojmu religiozity. Na naši studii by bylo možné navázat zkoumáním jedinečných zkušeností duchovního vývoje u věřících odlišných vyznání, což by následně umožnilo porovnání, jestli, eventuálně jak moc, se mezi sebou liší. V České republice se mimoto nabízí možnost obdobně zkoumat zkušenosti ateistů. Dalším předmětem zájmu budoucích studií by mohl být způsob přiřazování významu duchovním zkušenostem. Zůstává totiž otázkou, zda rozdílnost prožitků věřících a lidí bez vyznání spočívá v jejich různé kvalitě, nebo je způsobena odlišnou interpretací.

## **Závěr**

Naším původním cílem bylo zkoumat životní zkušenost duchovní konverze. Interpretativní fenomenologická analýza získaných kvalitativních dat však odhalila, že konverze je pouze dílčí součástí komplexního fenoménu duchovního vývoje. Na základě tohoto zjištění jsme se rozhodli přeformulovat výzkumnou otázku a zaměřili jsme se na nově vyvstalý fenomén. Podařilo se nám identifikovat jeho tři klíčová témata, která byla následně konfrontována s teoretickými koncepty a dosavadními výzkumy. V souladu se sekundárním výzkumným cílem jsme rovněž zachytili dopady vládních protiepidemických opatření během tzv. první vlny pandemie koronaviru SARS-CoV-2 na jaře 2020 na duchovní život věřících.

Jelikož je předložená studie jednou z prvních v českém prostředí, představili jsme možné směry, kterými by se budoucí výzkumy duchovního vývoje mohly ubírat. Nutným předpokladem pro odborné psychologické zkoumání náboženských nebo duchovních jevů nicméně zůstává sjednocení terminologie a základních teoretických konceptů oboru psychologie náboženství a spirituality. Pouze tehdy může být jakožto vědní disciplína plně etablována a dosažené výsledky jednoznačně interpretovány.

## Seznam použitých informačních zdrojů

- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad.* (2016). Praha: Česká biblická společnost.
- Erikson, E. H. (1977). *Childhood and society*. London: Paladin Grafton Books.
- Fowler, J. W. (1974). I. Toward a developmental perspective on faith. *Religious Education*, 69(2), 207-219. <https://doi.org/10.1080/0034408740690213>
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Fowler, J. W. (1983). Gifting the Imagination: Awakening and Informing Children's Faith. *Review & Expositor*, 80(2), 189–200. <https://doi.org/10.1177/003463738308000203>
- Frankl, V. E. (2007). *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta.
- Frankl, V. E. (2015). *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta.
- Frankl, V. E., & Lapide, P. (2011). *Bůh a člověk hledající smysl*. Brno: Cesta.
- Halík, T. (2013). *Žít s tajemstvím: podněty k promýšlení víry*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hamplová, D., & Řeháková, B. (2009). *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 - Náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Katechismus katolické církve.* (2001). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Koutná Kostínková, J. & Čermák, I. (2013). Interpretativní fenomenologická analýza. In Řiháček, T. - Čermák, I. - Hytych, R. a kolektiv, *Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy*, Brno: Masarykova univerzita, s. 9-43.
- Křivohlavý, J. (2006). *Psychologie smysluplnosti existence: otázky na vrcholu života*. Praha: Grada.
- Maslow, A. H. (1962). Lessons from the Peak-Experiences. *Journal of Humanistic Psychology*, 2(1), 9–18. <https://doi.org/10.1177/002216786200200102>
- Maslow, A. H. (2014). *O psychologii bytí*. Praha: Portál.

- McAdams, D. P. (2008a). American identity: The redemptive self. *The General Psychologist*, 43, 20-27.
- McAdams, D. P. (2008b). Generativity, the redemptive self, and the problem of a “noisy” ego in American life. In Wayment, H. and Bauer, J. J. (Eds.), *Transcending self-interest: Psychological explorations of the quiet ego* (s. 235-241). American Psychological
- Miller, W. R., & Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health: An emerging research field. *American Psychologist*, 58(1), 24–35. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.24>
- Miovský, M. (2006). *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*. Praha: Grada.
- Oman, D. (2013). Defining religion and spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (s. 23–47). The Guilford Press.
- Otto, R. (1998). *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad.
- Pargament, K. I. (1999). The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 3-16. [https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0901\\_2](https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0901_2)
- Parker, S. (2006). Measuring Faith Development. *Journal of Psychology and Theology*, 34(4), 337–348. doi:10.1177/009164710603400404
- Pechová, O. (2011). *Psychologie náboženství*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Plhánková, A. (2004). *Učebnice obecné psychologie*. Praha: Academia.
- Rotter, J. B. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs: General and Applied*, 80(1), 1–28. <https://doi.org/10.1037/h0092976>
- Ryšavý, I. (2005). *Vývoj dětí a adolescentů z hlediska psychologie náboženství: (strukturálně genetický pohled)*. [Disertační práce]. Masarykova univerzita.
- Řičan, P. (2007). *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál.

- Řičan, P., & Janošová, P. (2016). *Spirituální výchova v rodině: co radí psychologové?* Praha: Portál.
- Schmidbauer, W. (2013). *Cesta psychoterapie: od magie k vědě*. Praha: Portál.
- Schneiders, S. M. (1989). Spirituality in the Academy. *Theological Studies*, 50(4), 676-697. <https://doi.org/10.1177/004056398905000403>
- Smith, J. A. (2004). Reflecting on the development of Interpretative Phenomenological Analysis and its contribution to qualitative research in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 1(1), 39-54.
- Smith, J. A., & Osborn, M. (2003). Interpretative phenomenological analysis. In J. A. Smith (Ed.), *Qualitative psychology: A practical guide to research methods* (s. 51–80). Sage Publications, Inc.
- Smith, J. A., Flowers, P., & Larkin, M. (2009). *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research*. London: SAGE
- Staněk, D. (2015). *Cesta k duchovní zralosti a její genderová specifika u křesťanů v mladém dospělosti* [Rigorózní práce, Univerzita Palackého v Olomouci]. Theses. [https://theses.cz/id/3n8stu/Stanek\\_rigo\\_2015.pdf](https://theses.cz/id/3n8stu/Stanek_rigo_2015.pdf)
- Streib, H. (2001). Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11(3), 143-158. [https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1103\\_02](https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1103_02)
- Vojtíšek, Z. (2005). *Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství*. Brno: L. Marek.
- West, G. K. (2002). *Dobrodružství psychického vývoje: kapitoly z vývojové psychologie*. Praha: Portál.
- Wulff, D. (2014). Psychology of Religion. In *Encyclopedia of Psychology and Religion* (s. 1424-1429). Boston, MA: Springer US. [https://doi.org/10.1007/978-1-4614-6086-2\\_542](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-6086-2_542)
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and Spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (s. 21–42). The Guilford Press.

Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., Hipp, K. M., Scott, A. B., & Kadar, J. L. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549–564.  
<https://doi.org/10.2307/1387689>