

Univerzita Karlova v Praze  
Pedagogická fakulta  
Katedra psychologie

## BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

(Ne)znalost křesťanství a její vztah k duchovnímu životu  
(Un)familiarity with Christianity and its relation to spiritual life

Radek Heissler

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

Studijní program: Psychologie

Studijní obor: Psychologie a speciální pedagogika

2016

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma „(Ne)znanost křesťanství a její vztah k duchovnímu životu“ vypracoval pod vedením vedoucího bakalářské práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato bakalářská práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 6. 4. 2016

.....  
Radek Heissler

Rád bych poděkoval vedoucímu této práce, docentu Vladimíru Chrzovi za jeho rady a ochotné vedení bakalářské práce, a také doktoru Martinu Chválovi za metodologické rady k výzkumu. Děkuji také všem účastníkům výzkumu za získané informace a podklady, díky kterým mohla tato práce vzniknout.

Děkuji také svým blízkým, rodině a zejména mojí manželce za dlouhodobou podporu při studiu.

A zvláště děkuji Trojjedinému Bohu za dar víry, který mi byl propůjčen.

**ANOTACE:**

Bakalářská práce se zabývá vztahem mezi znalostmi křesťanství, jakožto náboženstvím pro Českou republiku kulturně nejrelevantnějším, a hloubkou duchovního života. V teoretické části je zkoumána relevantnost křesťanství a jeho znalost, a také problém duchovního života, spirituality a religiozity z psychologického i teologického hlediska a jejich rozvíjení. Empirická část se zaměřuje na konstrukci a statistické charakteristiky dotazníku duchovního života a testu znalostí křesťanství, jejichž výsledky a nasbíraná data posléze rozebírá a interpretuje, a také řeší stanovené hypotézy a samotný výzkumný problém hledání vztahu mezi oběma jevy.

**KLÍČOVÁ SLOVA :**

Křesťanství, spiritualita, náboženství, duchovní život, znalosti

**ANNOTATION:**

The bachelor thesis focuses on the relation between knowledge of Christianity (as a religion most relevant for Czech republic) and the depth of spiritual life. In the theoretical part, the relevance and knowledge of Christianity are examined, also the problem of the spiritual life, spirituality and religiosity from the psychological and theological point of view, and also their growth. The empirical part focuses on the constuction and statistical characteristics of the questionnaire of spiritual life and the test of knowledge of Christianity. Their results, collected data, hypotheses and research problem (relationship between spirituality and knowledge) are analyzed and interpreted.

**KEYWORDS:**

Christianity, spirituality, religion, spiritual life, knowledge

## Obsah

1. Úvod.....	6
2. Teoretická část.....	7
2.1. Problematika duchovního života, různost jeho pojetí .....	7
2.2 Psychologické pojetí duchovního života.....	10
2.2.1 Spiritualita a religiozita.....	11
2.2.2 Různá pojetí spirituality a religiozity.....	14
2.2.3 Rozvoj duchovního života s ohledem na psychologické pojetí .....	17
2.2.4 Konzumní spiritualita, problém esoteriky, kryptoreligiozita.....	19
2.3 Teologické pojetí duchovního života .....	25
2.3.1 Křesťanský duchovní život, zdravá spiritualita.....	27
2.3.2 Rozvoj duchovního života s ohledem na teologické pojetí.....	31
2.4. Poměr mezi psychologickým a teologickým pojetím duchovního života, jejich hranice a funkce.....	39
2.5 Pojetí duchovního života jako vztahovosti člověka.....	42
2.5.1 Dimenze vztahovosti duchovního života.....	42
2.6. (Ne)znalost křesťanství, jeho relevance pro Českou republiku, křesťanské hodnoty .....	45
2.6.1 Dimenze znalosti křesťanství.....	48
2.7 Souhrn teoretické části.....	50
3. Empirická část.....	51
3.1 Výzkumný cíl a problém .....	51
3.2 Hypotézy.....	52
3.3 Metody a získávání dat.....	54
3.3.1 Test znalosti křesťanství.....	55
3.3.2 Dotazník spirituality.....	56
3.4 Popis výzkumného souboru a zpracování dat.....	58
3.4.1 Demografické údaje respondentů.....	58
3.4.2 Zpracování dat u testu znalosti křesťanství.....	62
3.4.3 Zpracování dat u dotazníku spirituality.....	65
3.5 Výsledky.....	68

4. Diskuze.....	<a href="#">73</a>
5. Závěr .....	<a href="#">77</a>
6. Seznam použitých informačních zdrojů.....	<a href="#">78</a>
7. Seznam příloh.....	<a href="#">82</a>

## 1. Úvod

„*Teologie bez spirituality je mrtvá, spiritualita bez teologie zase slepá*“. Toto tvrzení křesťanské teologie apeluje na důležitost vzájemného propojení poznatků, reflexe a vědomostí z náboženské oblasti s reálným, konkrétním osobním prožíváním a rozvíjením duchovního života jednotlivce, což by mělo vést k jeho harmonickému vnitřnímu růstu.

Z hlediska psychologie je v posledních dekadách zkoumán především druhý prvek této poučky – duchovní život, a to zejména pomocí kategorií religiozity a spirituality, kdy se nesčetné výzkumy u nás i v zahraničí pokouší popsat jejich jednotlivé aspekty a jádro. Křesťanská teologie má ze své podstaty zájem o duchovní život i vědomosti, ovšem využívá poněkud odlišné náhledy a metody k popisu a zkoumání specifík duchovního života a jeho rozvoje.

V této práci bych se rád zaobíral tím, jak je možno propojit při zkoumání duchovního života a jeho růstu psychologické i teologické pojetí, a primárně poté pomocí kvantitativního výzkumu zjistit, zda existuje vztah mezi znalostmi jedince o křesťanství a hloubkou jeho duchovního života, jak částečně naznačuje úvodní věta. Toto zjištění následně může přispět i k pochopení a nasměrování rozvoje vlastní spirituality.

Česká republika je z hlediska náboženské víry mnohdy označována za jednu z nejateističtějších zemí na světě. Z výše zmíněného je ale patrné, že v této práci budu zkoumat a prezentovat stanoviska křesťanské víry, která je, jak bude probíráno v textu, z náboženského, historického a kulturního hlediska nejrelevantnějším náboženstvím. Křesťanství nabízí mnoho možností, jak pohlížet na víru a duchovní život člověka, a pokud se tyto poznatky zkombinují s vědomostmi z psychologie, je možno odhalit velký potenciál využitelný k hlubšímu pochopení celé této oblasti pomocí nových perspektiv a konceptů.

Protože je ale duchovní život velmi komplexním jevem, nelze ho uchopit a zcela vyčerpávajícím způsobem popsat, a tak si i tato práce klade za cíl spíše jen přispět dalším dílem do snah o pochopení duchovní stránky člověka, která ale ze své podstaty vždy zůstává určitým tajemstvím.

## 2. Teoretická část

### 2.1. Problematika duchovního života, různost jeho pojetí

Problematika náboženství a duchovního života je starým, ovšem i stále aktuálním problémem, kterým se člověk ve svém konkrétním životě i napříč dějinami zabývá. Jak bude popsáno v dalších částech této práce, mohou být tyto oblasti vnímány jako bytostná součást člověka, projevující se vnitřní touhou po Bohu, transcendenci, nekonečnu, naplnění života, mystických zážitcích apod. Takové touhy pak mají jak vědomou, tak i nevědomou formu v individuálním prožívání daného jedince v průběhu celého jeho života, přičemž vliv těchto oblastí na lidské prožívání je díky psychologickým i jiným disciplínám nepopíratelný.

Důležité je uvědomit si to, že vliv na toto prožívání a samotné vnímání duchovní dimenze má i kultura daného jedince či společenství, ve kterém žije. Ovlivňuje např. různé náboženské projevy a jejich způsoby vyjádření, popřípadě vede k systematizaci těchto zkušeností, prožitků a duchovního života jako celku s jeho praktickými důsledky. Ucelená systematizace může vést až k vytvoření určitého teologického systému nauk a organizovaného náboženství, z nichž některé jsou již několik tisíc let staré. Jedinec se vůči nim může poté nějakým způsobem vymezovat, odmítnout je, souhlasit s nimi a přijmout je za své apod.

Během 20. století se psychologie snažila a nadále snaží proniknout do této duchovní oblasti, kterou se pokouší pomocí svých metod a poznatků zkoumat, promýšlet a prohlubovat. Nastává tu ovšem určitý konflikt a problém – po staletí této oblasti dominovala teologie a jí příbuzné obory, psychologie tudíž vstupuje na toto pole jako nový hráč s odlišnými pohledy na věc, rozebíráním a vyzdvihováním jednotlivých prvků víry a náboženství, či jejich vlivem na psychiku a život člověka obecně. Nevyužitím poznatků z obou oborů se ale může promarnit možnost vzájemného obohacení, kdy neznalost, nepochopení, redukcionismus či zkreslování druhého oboru rozhodně nenapomáhá rozvoji poznání člověka jako celku a zlepšování jeho situace. Na straně psychologie se to projevuje např. nekritickým přijímáním určitých „náboženských“ směrů a jejich obsahů některými autory, redukcí duchovního na psychické či biologické, demonizováním, popíráním či jen povrchní znalostí náboženství (s níž souvisí např. „převratné“ objevování témat, která náboženství již dávno řeší – např. pozitivní aspekty deprese), zkreslováním duchovního růstu člověka, neschopností hluboké reflexe a uchopení náboženských jevů a tezí. Na straně teologie je projevem např. strach z konfrontace s psychologickými poznatky, neznalost psychologických směrů a konceptů, neschopnost začlenit je do vlastního poznání a praxe – konkrétně třeba redukováním celé psychologie pouze na psychoanalýzu a Freuda. Naznačené důvody částečně pojmenovávají, co by mohlo pro oba obory představovat výzvu, aby navzájem reflektovaly svoje poznatky, přebíraly informace a začleňovaly je do své vlastní nauky a vytvářených tezí s praktickými dopady. Otázkou samozřejmě zůstává, nakolik existuje vzhledem k zjevné náročnosti tohoto úkolu vůle a aktivní snaha se o podobnou spolupráci obou oborů pokoušet, byť lze snad s nadějí konstatovat, že se tato situace zlepšuje.

Je nutné dodat, že již v průběhu historie se tak objevoval problém prolínání hranic a kompetencí jednotlivých oborů, stejně jako jejich různé pojetí náboženství a duchovního



života. Lze to pozorovat např. na problematickém používání stejných termínů, které mají ovšem často velmi odlišný, někdy až protichůdný obsah, což může mít za následek celkový chaos jak na úrovni samostatných oborů, tak i pro laiky, kterým jsou výsledky daných oborů předkládány. Laik nemusí být vždy schopen rozlišovat, že v psychologii se pod určitým pojmem ve sféře duchovního života může myslet něco odlišného než v teologii, filosofii apod., což pak může mít neblahé praktické důsledky pro duchovní život daného jedince.

Předkládaná práce bude brát v potaz zejména obor psychologie a křesťanské teologie (z důvodů zmíněných dále), která se duchovním životem ze své podstaty zabývá, přičemž se pokusí o zmapování pojetí této problematiky z hlediska obou oborů, jejich vzájemného prolínání a vymezování hranic. Práce je rovněž koncipována s ohledem na kulturní kontext České republiky a její specifika v dané oblasti – své podstatné místo zde proto bude zastávat tzv. kulturní citlivost výzkumu.

Mezi položenými otázkami, které si práce klade, bude patřit i rozlišování duše a ducha, potažmo duchovna jako takového, které se k tomuto tématu silně váže. Zatímco duše je asi primárním předmětem psychologie a lze ji vnímat např. skrze duševní činnost, vědomí, mysl, vztahy, hodnocení apod., pak duch a duchovno se více spojuje s transcendentní rovinou lidského bytí. Zde se využívá teologických i filosofických konceptů svobody, smyslu života, naplnění, seberealizace, věčnosti, hříchu a viny, milosti, osvobození, překračování lidské přirozenosti, kontaktu s nadpřirozenem atd., a jde tak oproti konceptu duše o trochu výše a hlouběji. Zde je nutné upozornit, že i tato témata se zejména v humanistické a existenciální psychologii objevují. Z teologického pohledu je s duchovnem spojeno např. i hledání prapůvodce tohoto stavu, tedy kdo či co za těmito jevy stojí, hledání příčin a důsledků jevů s tím spjatých, snahy o spojení s Bohem apod. Teologie se nezaobírá jen deskripcí současného stavu v němž jsme, jako to často činí psychologie, ale snaží se ho systematicky pochopit do hloubky a krajnosti, kdy hledá řešení i pro běžný život v rovinách mimo lidskou přirozenost (více o této problematice např. Tresmontant, 2007).

Podobnou otázku představuje, kdy se prožívání člověka či jeho vztah k něčemu stává duchovním. Z hlediska psychologie by k tomu mohlo docházet tehdy, když člověk vnitřně prožívá a řeší otázky smyslu života, seberealizace a vše výše zmíněné, specificky zejména tehdy, když odhlíží sám od sebe a opouští egocentrický náhled na svět, dokáže vyjít sám ze sebe apod. Ve smyslu náboženském se obecně jedná pravděpodobně kromě řešení těchto jevů, rozjímání o Bohu i o situace, kdy jedinec, např. vlivem různých životních událostí, zejména krizí, hledá původce těchto skutečností a snaží se je systematicky uchopit, pojmenovat, rozebírat a prožívat ve svém životě. Vlivem toho se poté může snažit zduchovnit (v křesťanství proniknout Duchem svatým) veškerou činnost, mysl, tělo, vůli a city, přičemž ale jedním z hlavních projevů duchovního života zůstává činná láska (k této tematice více Špidlík, 2005).

V rámci vymezení hranic obou oborů Kugelmann popisuje specifické základy vědy a náboženství (což se dá s určitou rezervou aplikovat i na porovnání psychologie a teologie), které mohou posloužit k hlubšímu pochopení, ohraničení kompetencí a limitů daného přístupu a identifikaci témat, která jsou pro oba obory společné. Toho využívá tato práce zejména při popisu specifík duchovního života, konkretizace dotazníkových otázek ve výzkumné části a interpretaci výsledků.

Věda podle Kugelmanna zlepšuje materiální bohatství, používá experimenty k objevení zákonitostí světa, je objektivní a nenásleduje přímo autority, ale převážně to, co mohou potvrdit experimenty. Náboženství se naopak zaměřuje na emoční podporu a útěchu, popisuje duchovní jevy a entity, které nemohou být empiricky ověřeny, respektuje autority a jejich myšlenky a je subjektivní (Kugelman, 2011, s. 4). Pokud se na toto pojetí podíváme z hlediska řešení duchovního života, je patrné, že zde musí docházet k prolínání prvků jak z vědy, tak z náboženství. Mým cílem bude využít možností a poznatků psychologie i křesťanské teologie k řešení otázky duchovního života, přičemž bude vhodné seznámit se s tím, jak ho pojmají oba obory, a z toho pak vyvodit důsledky pro vlastní výzkum. Hlubšímu rozboru prolínání hranic psychologie a křesťanské teologie, možnostmi řešení spojení obou oborů apod. se budou věnovat pozdější kapitoly této práce.

## 2.2 Psychologické pojetí duchovního života

Duchovním životem, tak jak ho v této práci budu vnímat a probírat, se z psychologických disciplín zabývá nejvíce psychologie náboženství, na niž se v úvodu krátce zaměříme. Vzhledem ke skutečnosti, že o tomto oboru psychologie již bylo v jiných pracích řečeno a napsáno mnoho, budu (i s ohledem na vyvarování se zabíhání do nadbytečných detailů) pro zájemce o hlubší pochopení dané problematiky odkazovat na předešlé práce. Tato kapitola a její podkapitoly jsou pro tuto práci důležité zejména proto, že pomocí představených psychologických náhledů a konceptů bude možno lépe uchopit duchovní život jedince a jeho jednotlivé aspekty, které bude možno potenciálně operacionalizovat a konkrétněji uchopit ve výzkumu. Zároveň mohou být zmíněné koncepty užitečné při závěrečné interpretaci dat a diskuzi nad výsledky výzkumu.

Psychologie náboženství (či také někdy psychologie náboženství a spirituality) zkoumá, ostatně jako celý vědní obor psychologie, psychické jevy a projevy, a to přesněji v souvislosti s náboženstvím – např. vliv náboženství na chování jedince (Říčan, 2007, s. 42). Charakterizuje ji také to, že se snaží o víceméně neutrální a nehodnotící přístup k jednotlivým náboženstvím z hlediska obsahu, což může na jedné straně představovat výhodu, ovšem může to být i ku škodě, o čemž pojednám později. Takové hodnocení přenechává teologii, s níž má mnohá hraniční a prolínající se témata (viz kapitola 2.4). I díky tomu se tak věnuje mnoha různým existujícím náboženstvím – křesťanství, islámu, judaismu, buddhismu nebo domorodým náboženstvím apod., zkoumá jevy, které jsou s danými náboženstvími spjaté a pokouší se také o jejich interpretaci a porozumění. Pokud nahlédneme například do článků 36. divize APA – Psychology of religion and spirituality, zjistíme, že častými tématy pro psychologii náboženství jsou: smysl života, účinek modlitby na jedince, odpouštění, náboženství a jeho spjatost s attachmentem, vnímání karmy, vliv víry na coping a well-being, spiritualita a její vliv na fyzické a psychické zdraví, problematika konverze a mnohá další.

Psychologie náboženství klasicky rozlišuje v duchovním životě religiozitu a spiritualitu, o čemž blíže pojednám v další kapitole, prozatím je možné spokojit se s rozlišením, že religiozitou bývá označen spíše sociální fenomén spjatý s náboženstvím (Hacklová, Kebza, 2014), zatímco spiritualita je vnímána více individuálně, jako prožitkové jádro víry, které nemusí s organizovaným náboženstvím souviset (Thoresen, Harris, 2002).

Co se týče psychologického vnímání duchovního života, je možno rozlišit několik dimenzí a oblastí, ve kterých ovlivňuje lidskou bytost. Například Haug (1998) prezentuje čtyři dimenze: první je **kognitivní** dimenze – vliv na interpretaci životních událostí, smíření s minulostí a přijetí přítomnosti, dělání si naděje do budoucna a také uznání transcendentna, které přesahuje člověka. To pak často vede k přijetí života, pocitu svobody, respektu k životu a obohacování pocitu sounáležitosti.

Další dimenze je **afektivní** – podporuje pocity naděje, lásky, péče, bezpečí, hodnoty. Vědomí toho, že jsem milován, se pak může projevit ve větším soucitu a zaujetí vším živým.

Třetí je **behaviorální** – poskytuje morální rámec a návod k tomu, jak se chovat, vede člověka ke respektujícímu, čestnému a laskavému vztahu k sobě, druhým a širšímu prostředí. Toto je podporováno různými rituály a činnostmi, jako je navštěvování kostela, modlitba nebo meditace.

Čtvrtou je **vývojová** dimenze – naše přesvědčení se v průběhu života vyvíjí díky novým zkušenostem a poznatkům, člověk tudíž stále žije v určitém „nevěděním“ a s vnitřními rozpory, které se mu nemusí podařit sladit dohromady.

Jako další dimenze duchovního života by se mohly kvůli určitým specifikům přidat dimenze sociální a kulturní, čímž je možno lépe pojmut a pochopit duchovní život jako celek – v souladu s holistickým přístupem. **Sociální** v tom smyslu, že praktikováním duchovního života se často vytváří hierarchické systémy mezi lidmi a osvojují se různé sociální role, mění se a tvoří nové vztahy, budují sociální kontakty a vytváří společenství, objevuje se např. vymezování vůči jiným lidem či skupinám apod.

**Kulturní** dimenzí se myslí to, že skrze určité náboženství či duchovní směr můžeme lépe poznat či pochopit danou kulturu, její zvyky, hodnoty a mentalitu, kde se ono náboženství/ směr vyskytuje a praktikuje – např. islám charakteristický pro arabskou kulturu, hinduismus pro indickou, křesťanství pro kulturu evropskou a americkou atd.

Kromě těchto dimenzí je možno rozlišit i k jakým účelům obecně náboženství a duchovní život člověku slouží. Například Pargament (2000, s. 521) uvádí 5 funkcí:

1. **Smysluplnost** – náboženství hraje významnou roli v hledání smyslu života – zejména během utrpení a těžko uchopitelných životních zkušeností, pro které ale víra nabízí určitý interpretační rámeček.
2. **Kontrola** – když musí jedinec čelit skutečností, které jsou nad jeho síly, nabízí mu náboženství prostředky, jak mu navrátit pocit kontroly a moci nad situací.
3. **Komfort** – hraje svou roli při snižování úzkosti člověka, který žije ve světě, kde ho může kdykoliv potkat nějaké neštěstí.
4. **Důvěrnost** – upravuje sociální soudržnost, vede k solidaritě, vytváří sociální identitu, napomáhá vzájemné duchovní podpoře mezi věřícími.
5. **Proměna života** – může člověku pomáhat v prováděních velkých životních změn, vzdávání se určitých věcí a hledání nových zdrojů, které budou dávat člověku smysl.

Mezi další prvky náboženství, které pozitivně ovlivňují člověka, patří podle Dienerových vytváření povzbudivých představ (např. víra v posmrtný život), sociální podpora od náboženské komunity, spojení s něčím, co je pokládáno za trvalé a důležité (náboženství má svoji historii, je sdíleno s dalšími lidmi a dává smysl jejich životům), poskytování náboženského vzdělání (výchova dětí ve víře je často asociována s jejich budoucím štěstím, třebaže se nestanou věřícími – mají pozitivnější náhled na svět, cítí se bezpečněji; domácnosti věřících také poskytují více harmonie, stability a důvěrnosti než domácnosti nevěřících) a také náboženské rituály – mše, hudba a ikonografie mohou prohlubovat víru (Diener & Diener, 1998, in Rusu & Turliuc, 2011, s. 353).

Ze zkušeností ovšem vyplývá, že náboženství člověka ovlivňuje nejen pozitivně, ale i negativně (k tomu podrobněji v kapitole 2.2.4). Negativní působení se mnohdy dotýká obsahové stránky náboženství, které je více spojeno s oblastí teologie. Pro psychologii pak může být zajímavé např. jak negativní vliv ovlivňuje běžné fungování člověka.

### 2.2.1 Spiritualita a religiozita

Jak jsem již zmínil v předchozí kapitole, psychologie náboženství rozlišuje v rámci duchovního života spiritualitu a religiozitu. Důvody k tomu uvádí ve své publikaci Řičan (2007), dle kterého byla zdrojem tohoto rozdělení sekularizace Západu v druhé polovině

20. století, kdy se kultura víceméně osvobozovala od tradičního náboženství – křesťanství. Nejsilnější vlna „osvobození“ přitom proběhla v 60. letech v USA – mladí opouštěli církev, jejich učení, tradice, životní styl a bohoslužby a snažili se o duchovní obohacení z východních náboženství, čímž vznikala jakási divoké synkreze náboženství, např. New Age a podobná hnutí. Upřednostňovala se „nenáboženská spiritualita“ – spiritualita mimo rámec náboženských organizací, přičemž samotná náboženství (v té době zejména křesťanství) se stala často terčem nenávisti a opovrhování; podobnou situaci můžeme vnímat i v dnešní době u nás. Náboženství jako celek se omezovalo na úkor spirituality, která se často idealizovala – asociuje více pozitivních emocí (např. volnost, svobodu, zkušenost, tvořivost, hledání nebo poznání), zatímco náboženství spíše negativní (rigidita, dogmatika, formalismus, zastaralost). Působením takových autorů jako např. Stanislav Grof se navíc zpřístupnily mystické a spirituální zážitky umělou cestou – vpravováním halucinogenů a dalších látek do krve, popř. speciálními metodami jako je holotropní dýchání. Běžným lidem se tak nabídl zážitky a pocity jako zrušení hranic Já, ztracení sebe sama, pocit pochopení smyslu života, vnitřního pokoje či mystické vize (Říčan, 2007, s. 48–52).

Nutno ovšem podotknout, že v dobách před Grofem a Jungem, zejména v éře behaviorismu a psychoanalýzy, byl náhled na náboženství velmi redukcionistický a pozitivistický. Náboženství se vykládalo pomocí biologických a fyziologických daností – mystická vidění a jiné náboženské jevy se interpretovaly jako vliv hysterie, dědičného zatížení, psychózy, epilepsie apod., čímž se patologizovalo náboženství jako celek a nerozlišovaly se patologické a „zdravé“ projevy náboženství (Benda, 2007, s. 6–10).

Ačkoliv je tedy možno se vůči Jungovi a Grofovi v mnohém vyhradit a upozornit na nedostatky, je bez pochyby, že se o rozvoj psychologie náboženství notně zasadili.

S oním až radikálním odtržením religiozity a spirituality souvisí z hlediska teologie, ale i psychologie, několik problémů. Jedním z nich jsou často omezené znalosti psychologů co se týče náboženství a víry. To vyplývá dle Říčana z toho, že „*pokud jde o spiritualitu, předpokládá se, že jí dostatečně rozumí na základě často útržkovitých vlastních zkušeností a tradičních pojmů reduktivní psychologie*“ (Říčan, 2007, s. 64). Je s tím spojen fakt, že už při studiu je toto téma spíše opomíjeno, či redukováno na základní schémata (zmínění několika málo historických postav), a iniciativa se ponechává na studentovi – to je pravděpodobně výsledek snah o politickou, resp. náboženskou korektnost, která ale není vždy ideální. Ovlivňovat situaci samozřejmě může i skutečnost, že spiritualita a duchovní život se vnímá jako něco intimního, co si musí člověk vyřešit a ujasnit sám, jako výsostné vody, do kterých mu ostatní nemají právo zasahovat. Což ovšem vede k tomu, že jsou psychologové mnohdy této problematice neznalí (byť se jedná o kořeny jejich vlastní kultury, potažmo i hodnotového systému nebo vlastního směřování), nekompetentní a v horším případě mají zkreslené, nepravdivé, dětinské či zcestné představy a informace odtržené od reality, a jsou tak vůči ní třeba i hostilní. Mnohdy ani nereflktují svá stanoviska a představy, protože je nemohou a nemají s čím porovnat, neboť s žitým náboženstvím a teologií, nejsou-li věřící, běžně nepřijdou do kontaktu. Výše naznačenými „nedostatky“ mohou ale poté i uškodit věřícím lidem, pokud s nimi pracují, a to např. bagatelizováním, popíráním nebo nerozpoznáním jejich duchovních potřeb.

Další potenciální problém vyplývá z podstaty psychologie, která nemá hodnotící charakter, co se týče obsahu nauky. Zaměřuje se, jak bylo řečeno výše, samozřejmě na jiné

jevy, ale co se týče obsahu náboženství, existuje tu značné riziko utilitarismu – psychologie může nekriticky využívat a podporovat jakékoliv praktiky určitého směru nebo nauky, jen pokud povedou ke kýženému efektu, např. aktuálnímu duševnímu blahobytu, ale přitom bude člověk dlouhodobě žít v bludu či vlastní iluzi, která nemá reálný základ. Tímto stylem „účel světi prostředky“ se mohou krátkodobé výhody stavět nad dlouhodobý prospěch pro daného člověka, který se v daný okamžik může cítit dobře, ale z delší perspektivy se jeho duchovní život zanáší „jedem“, který mu bude bránit v dalším rozvoji či fungování ve světě. Tento fakt se týká zejména esoterie, konzumní spirituality apod., ale dá se odhalit i v dílech Junga, Grofa a jim podobných. Konkrétněji bude toto rozebíráno v kapitole 2.2.4 a v teologickém pojetí, neboť právě tento problém velmi souvisí se zdravou spiritualitou, tedy s tím, čím by se měl vyznačovat člověk, který se zajímá a pečuje o svůj duchovní život.

Jedním z dalších faktů, který ale není příliš reflektován, je problém vlastního předporozumění a jeho vliv na úsudek psychologů, kteří se zabývají či zabývali náboženstvím. Nejmarkantněji to lze pozorovat třeba na Freudovi, ale ani další autoři toho nezůstali ušetřeni. Pokud dotyční kritizují či se nějak vymezují vůči určitému náboženství, v historii nejčastěji křesťanství, kritizují jej objektivně jako celek, který hlouběji studovali a mají s ním široké zkušenosti, či na něm sami participovali jako věřící, nebo kritizují spíš svoji představu o něm, nebo to, co se dozvěděli nebo odpozorovali od ostatních (viz např. Freud a jeho katolická služka)?

S tím souvisí i další otázka, která je konkrétnější – pokud jsou autoři sami věřící křesťané, tvoří součást určité denominace a poté kritizují křesťanství, kritizují ho opět jako celek, bez ohledu na jednotlivé církve, nebo se vymezují vůči vlastní denominaci, které byli součástí? Např. Jung původem z evangelické rodiny, vymezující se vůči křesťanství: kritizoval křesťanství, nebo jen protestanství?

A týká se toho i to, jak daného psychologa ovlivňuje jeho vlastní denominace – bude se na určité věci dívat jinak evangelík, katolík a jinak pravoslavný? Pro psychologa, který se tímto problémem zabývá, by mělo být velmi důležité si tyto otázky ujasnit a reflektovat, že jeho vlastní zkušenost nemusí být zobecnitelná na celek vůči kterému se chce vymezovat, či že nemá dostatečné znalosti k tomu, aby byl k dané kritice kompetentní. V extrému pak může dojít například k tomu, že budou kritizována stanoviska, která ale v reálu nikdo nezastává – kritika pak útočí jen na „slaměného panáka“.

Poslední problém uvedu na příkladu, když psychologové řešící náboženství studují např. nějaké primitivní náboženství (často šamanismus) a výsledky svého bádání zobecňují na náboženství jako celek. Tím se dopouštějí velkého omylu v tom, že ignorují či bagatelizují fakt, že i v rámci náboženství probíhají uvnitř určité změny a evoluce, prohlubování, vývoj a reinterpretace nauky, včetně toho, jak se dané náboženství samo chápe. Konkrétněji – pokud Freud a další např. připodobňují totemický kanibalismus ke křesťanské eucharistii a staví je na roveň, zcela tím ignorují několik tisíc let trvající úsilí teologů a věřících o prohlubování, výklad a chápání nauky a obsahu víry.

Zde si dovolím teologickou vsuvku. Tuto konkrétní otázku je možno vyřešit minimálně z hlediska katolické teologie naukou sv. Justýna o „logos spermatikos“ ze 2. století, kterou bych teď pro pochopení ve zkratce zmínil. Dle Justýna působí Boží Slovo – Logos, Boží Syn, druhá božská osoba (pozn. Ježíš Kristus je vtěleným Logem) ve světě už od jeho počátku a v různých starodávných filosofiích a náboženstvích je tak možné najít semínka

(zárodky, řecky „spermata“) tohoto Slova – pravdy, moudrosti. Kristus jako vtělený Logos má plnost tohoto Slova a křesťanství má proto pravdu plnou, zatímco ostatní nauky obsahují jen zlomky, zárodky. Tato nauka pomáhá zasadit křesťanství více do celku světa a jeho dějinnosti a také lépe pochopit předkřesťanské a i nekřesťanské náboženství a filosofii. Zároveň otevírá prostor pro mezináboženský dialog, uplatňuje se konkrétně v inklusivistickém přístupu k jiným náboženstvím. Při aplikaci této nauky na výše zmíněný kanibalismus je patrné, že v onom kanibalismu dle Freudova pojetí je určitý zárodek pravdy, který se ale naplno projevuje až v křesťanské eucharistii, ovšem ona plnost pravdy mnohonásobně kvalitativně převyšuje onen zlomek pravdy – podobnost tu však je. Takto se dá tato skoro dva tisíce let stará nauka aplikovat na mnoho podobných jevů ve světě a umožňuje je hlouběji pochopit a interpretovat. Na tomto konkrétním příkladě jsem chtěl ukázat, že se Freud a ostatní autoři se svou neznalostí či opomíjením nauk uvnitř náboženství a jejich vývoje a sebepojetí mohou dopustit značného „přešlapu“ a zjednodušení a klást rovnítko tam, kde nemá být. Tento redukcionismus zmiňuje i Říčan, když upozorňuje, že psychologie při snaze porozumět člověku jako celku také interpretuje a vysvětluje, čímž může dojít k redukci duchovního na psychické, nedorozuměním či překračováním hranic mezi obory psychologie a teologie, neboť používají stejná slova, ale v jiném významu (Říčan, 2007, s. 204).

Pokud uvážíme všechny výše zmíněné informace, tak je možno pokusit se reflektovat vlastní předporozumění a (ne)znalosti a to, jak ovlivňují náš náhled na problém, v tomto případě duchovní život. V mém případě je např. patrný vliv katolicismu a teologie, kterou studuji zároveň s psychologií, tudíž se na problematiku dívám jak z pohledu teologického (tzn. zahrnování kategorie Boha a jeho působení na člověka, vztah mezi nimi atd.), tak i psychologického (lidské přičinění v duchovním životě a jeho vlivy na člověka a jeho prožívání). To ale samozřejmě není jediný možný postoj, v následující kapitole se proto pokusím stručně charakterizovat jiné náhledy na duchovní život a náboženství v rámci psychologie, což je pro práci relevantní zejména při vymezení, jak budeme definovat a pracovat s duchovním životem v praktické části práce.

### 2.2.2 Různá pojetí spirituality a religiozity

*„Spiritualita a religiozita je 'antropologickou konstantou'. To znamená, že patří do genetického vybavení člověka. Každý z nás má tuto charakteristiku své osobnosti. V určité formě je definována jako hledání toho, co je v životě tím nejdůležitějším, nejhodnotnějším, nejpodstatnějším, nejposvátnějším, co je zakořeněno v samém nitru člověka a přesto to překračuje běžné hranice – obecněji: hledání toho, co je člověku tak cenné, že to je pro něho 'posvátné'. Zaměření k tomuto cíli dává člověku smysl jeho života. Projevuje se to v jeho životě nejen tím, že mu o to jde, ale až i tím, tím, že 'pro to žije'. Diagnostikujeme to v pozadí jeho myšlenek, záměrů i činů.“ (Křivohlavý, 2004)*

Citace představuje náhled Jara Křivohlavého na spiritualitu a religiozitu člověka. Kromě toho ale někdy existují zcela odlišná pojetí a náhledy na to, co duchovní život člověka je, jaký je jeho význam, specifikum a účel. Poskytují jinou interpretaci tohoto fenoménu a přispívají tak k hlubšímu pochopení a uchopení tohoto jevu, který se dá ale považovat za stejné tajemství, ve své podstatě neuchopitelné a mnohoznačné, jako člověk sám. Tím je myšleno, že se asi nikdy nedostaneme k celistvému a plně vyčerpávajícímu pojetí duchovního života člověka, neboť nás vždy dokáže něčím překvapit, či se například objeví

prvek, který jsme předtím opomenuli. Tato různost pojetí má tak spíše aproximační funkci – z různých úhlů pohledu se snažíme přiblížit, co všechno duchovní život obsahuje, čím se vyznačuje, co je pro něj specifické, jaké jsou jeho projevy apod.

Na zkoumání a potažmo měření religiozity a spirituality existuje množství výzkumů, přičemž se stává, že dotyčný autor přichází s vlastním pojetím a definicí. To v podstatě odráží mnohohrstevnatost a hloubku této problematiky, i proto bych rád některá z těchto pojetí prezentoval, neboť mohou posloužit ilustraci, jak budu chápat duchovní život v této práci. Pokud autoři rozlišují mezi religiozitou a spiritualitou, tak je **religiozita** spíše spojována s institucionalizovanými praktikami, naukou, sociální strukturou a spojením s náboženskými tradicemi (Day, 2010, s. 2), je považována zejména za sociální fenomén – kladný vztah k náboženství či Bohu, jako organizovaný systém přesvědčení, praxe, rituálů a symbolů, který umožňuje člověku navázání blízkého vztahu k posvátnému nebo transcendentnímu objektu: Bohu, Vyšší síle, Nejvyšší pravdě, Realitě atd., což se poté projevuje i v individuálním hodnotovém systému člověka (Hacklová, Kebza, 2014).

**Spiritualita** může být pojímána jako duchovní dimenze člověka, která se snaží o transcendentní naplnění lidského života (Hacklová, Kebza, 2014), či jako osobní zkušenost nebo prožitek, většinou spjatý s formálním náboženstvím, ale často se objevující i nezávisle na nějakém organizovaném náboženství (Thoresen, Harris, 2002). Jirásek (2015, s.5) například chápe spiritualitu jako transcendenci každodenní zkušenosti orientované k hlubší realizaci vlastního bytí. Smékal ji představuje jako prožívání, promýšlení a uskutečňování vztahu k Posvátnu, k Bohu (Smékal, 2004, s. 56). Někteří autoři (Spilka in Hadzic, 2011) se snaží klasifikovat rovněž to, k čemu se spiritualita vztahuje: a) *k Bohu* (poté je založena na teologii a uctívá Stvořitele), b) *ke světu* (soustředí se na lidstvo a jeho vztah k přírodě, uctívá především stvoření), c) *k humanismu* (zaměřuje se na rozvoj potenciálu člověka a jeho úspěchy a uctívá sebe sama). Puchalski (Puchalski et al., 2009 in Lazenby, 2010, s. 470) vnímá spiritualitu jako aspekt lidství, který odkazuje na způsob, jakým jedinec hledá a vyjadřuje smysl a význam, a to, jak prožívá svoji zkušenost se spojením s přítomným momentem, se sebou, druhými, přírodou a s tím, co je pro něj důležité či posvátné.

Podle Swintona (2001, s. 25) jsou hlavními charakteristikami spirituality: **smysl** (např. smysluplnost života a životních situací, zjišťování významu existence), **hodnoty** (to, co je v životě ceněné a hodnotné, naše přesvědčení a standardy, „nejvyšší hodnoty“ v lidském životě), **transcendence** (prožití a přijetí věcí nás překračujících, rozšiřování hranic sebe sama), **vztahovost** (vztahování se k druhým, Bohu či vyšším mocnostem, prostředím apod.; tato charakteristika bude pro tuto práci jedna z nejdůležitějších), **rozvoj** (cit pro to, kým jsme a kým budeme; význam reflexe a zkušenosti).

Oba pojmy by se daly shrnout tak, že religiozita je instituční, zatímco spiritualita je individuální, čímž ale může docházet k její idealizaci a nadřazování religiozitě (Pargament in Říčan, 2007, s. 50).

Říčan také zmiňuje problematiku vztahu spirituality a náboženství, kterou řeší dílo Zinnbauera a Pargamenta (Zinnbauer, Pargament, 2005). Náboženství může být vnímáno jako širší pojem, jenž má spiritualitu ve svém jádru, ta je tak určitou funkcí náboženství. Opačné tendence zdůrazňují, že spiritualita je širším pojmem zahrnujícím náboženství, neboť se projevuje i jinak než v rámci náboženství, např. spirituálními prožitky nezávislými na organizaci a učení: určitá extáze při pobytu v přírodě, v milostném vztahu, aplikací halucinogenu atd. (Zinnbauer, Pargament, 2005 in Říčan, 2007, s. 45). To ovšem



vede k tomu, že pojetí spirituality se stává poněkud vágním.

I kvůli nejednotnosti pojetí obou jevů se objevují tendence jít střední cestou a nerozlišovat mezi oběma pojmy, či zmírnit napětí mezi nimi. To se děje zejména proto, že běžné pojetí spirituality i religiozity se překrývá a mnoho lidí se cítí být jak spirituálními, tak i religiózními (Kapuscinski, Masters, 2010, s. 3), či v praxi kvůli tomu, že spirituální vývoj pro většinu lidí není v opozici k náboženské příslušnosti (Day, 2010). Například Jirásek (2015) ale vidí problém v nedostatečné konceptualizaci a nezvýraznění odlišností mezi oběma fenomény, neporozumění termínům a směřování náboženské víry a spirituálních jevů.

Pro potřeby této práce bych nyní rád ve zkratce shrnul některá pojetí významných psychologických směrů tak, jak je předkládá např. Říčan (2007). Důležité je to na jedné straně kvůli tomu, aby vyšla najevo výše zmíněná mnohoznačnost, zároveň může být podobné shrnutí nápomocné při následném pokusu o uchopení duchovního života v dalších částech práce a ujasnění si toho, jak lze na duchovní život nahlížet. Způsob, jak k problematice přistupovaly minulé generace, může pomoci k vyvarování se určitých chyb a nedostatků, či vést k inspiraci pro vlastní činnost. Ukáže se také, že z psychologického hlediska se dá problematika spirituality a religiozity uchopit z velmi odlišných a někdy i protichůdných stran.

**Psychoanalytické pojetí** (např. Freud, Kohut, Fromm) tak kupříkladu ze své podstaty spojuje nevědomí a náboženství. Někdy ho ovšem redukuje na jev infantilní a iracionální, s vytěsněnými prvky, rituály přirovnává k nutkavým neurózám sloužícím k útěku od úzkosti věřícího člověka, či tvrdí, že jeho zákazy stojí v cestě našim pudovým přáním. Víru spojuje dále s narcistickým pojetím člověka, představou jeho všemohoucnosti, problémy se sebevědomím a hledáním vlastní hodnoty. Objevují se zde ale i teze o univerzalitě náboženských potřeb člověka, kryptoreligiozité a rozlišování náboženství na autoritářské a humanistické a jejich vliv na psychiku.

**Pojetí analytické psychologie** (zejména Jung) vidí v náboženství velikou sílu a usiluje o vysvětlení duchovní stránky psychiky, přičemž se zaměřuje na archetypy a spirituální vývoj – individuaci, cestu k sobě samému, při které člověk konfrontuje určité archetypy. Přichází také s metodami prohlubování spirituality a povzbuzuje zájem o východní náboženství, které ale mnohdy až nekriticky přijímá a vytváří synkrezi náboženství bez objektivního základu, s vágním pojetím teologie a redukcionismem, za což bývá kritizován, protože to spíše škodí vzájemnému porozumění psychologie a náboženství, potažmo teologie.

**Humanistické pojetí** (např. Allport, Rogers, Maslow, Frankl) respektuje náboženství a využívá také pro svou potřebu poznatků filosofie. Zabývá se seberealizací, transcendencí, smyslem života, hodnotovým žebříčkem, vnitřní či vnější motivací k víře a její opravdovosti, vrcholnými zkušenostmi odpoutání se od Já a souznění se světem, stejně jako psychohygienickým a psychoterapeutickým účinkem náboženství.

Jako další klasické autory a jejich témata, která se dotýkají spirituality a religiozity bych jmenovitě zmínil **Williama Jamese** (o povaze náboženské zkušenosti), **Rudolfa Ottu** a jeho numinosum (specifický náboženský prožitek spojený s posvátnem), na něhož navazoval **Mircea Eliade**, který se také zabývá posvátným a profánním. Z našich končin například **Směkal, Říčan, Stríženec, Heller** a **Křivohlavý**. Podrobněji se těmto a dalším autorům věnuje Říčan (2007), Benda (2007) či Tokarová (2009).

V této podkapitole bylo prezentováno několik různých psychologických náhledů a pojetí náboženství, duchovního života, spirituality a religiozity. Ve výzkumu, který spojuje teologické i psychologické pojetí, se bude zkoumat spíše ona nenáboženská spiritualita a její vztah se znalostmi křesťanství, přičemž jako nejvhodnější pro oba přístupy se jeví být její pojetí skrze vztahovost; toto pojetí bude rozvíjeno dále. Vezmeme-li tuto vztahovost jako základní projev duchovního života, můžeme pak její jednotlivé aspekty skládat mj. z prvků, dimenzí zmíněných v této kapitole. Při zkoumání duchovního života (resp. spirituality) se tak objeví témata transcendence, smysluplnosti, seberealizace, hodnot, ale i nevědomých vlivů, kryptoreligiozity a náboženských představ a zejména rozlišování toho, vůči čemu se člověk vztahuje. To bude konkretizovat primárně kapitola 2.2.4.

### 2.2.3 Rozvoj duchovního života s ohledem na psychologické pojetí

V této a následující kapitole bych se rád věnoval praktičtějším tématům z oblasti duchovního života, totiž jeho konkrétnímu prožívání a budování, což může napomoci k vytvoření ucelenějšího obrázku ohledně této problematiky, který dokáže reflektovat a zapojit i realitu a běžnou zkušenost. Prezentování náhledu rozvoje vlastního duchovního života z pohledu psychologie i teologie může zároveň poukázat na mnohé rozdíly i společné prvky, které mohou dopomoci k následnému vzájemnému obohacení a inspiraci, propojování obou oborů a následnému uvádění výsledků do praxe.

Jedna ze zásadních otázek zní, jak v běžném životě rozvíjet a pracovat na svém duchovním životě? Co dělat, případně čemu se věnovat, abych se duchovně rozvíjel? Jak zmiňuje Charzyńska (2014, s. 1630), náboženský (resp. religiozní) život není jediným způsobem, jak rozvíjet svoji spiritualitu. Konkrétních praktik pomáhajících v rozvoji je nepřeberné množství, neboť každé náboženství/duchovní směr má svá specifika a odlišnosti. Lze ovšem vyvodit určité obecnější praktiky, které jsou přítomné ve větší míře všude. Je ovšem nutné podotknout, že čím hlubší a promyšlenější daná nauka nebo náboženství bude, tím více praktik a oblastí života se bude snažit obsáhnout a pokrýt, zejména za tím účelem, aby duchovní oblast zasahovala do každodenního života jedince (více o tomto pojednám v teologickém pojetí duchovního života).

Pokus o souhrn praktik a aktivit jak náboženského, tak nenáboženského charakteru, které mají podporovat a rozvíjet duchovní život z psychologického hlediska nezávisle na konkrétní víře, nabízí například Lindridge (2007, s. 16–17) a Booth (2007, s. 3), ke kterému přidávám i vlastní postřehy.

Jmenovitě se jedná o:

- samotné přináležení k určité duchovní tradici/náboženství a participaci na přidružených společných aktivitách
- rituální či symbolické praktiky a další formy uctívání/bohoslužby
- podnikání poutí a duchovních obnov/cvičení
- meditace a modlitba, ztišení se
- čtení posvátných či jiných důležitých knih daného náboženství/směru
- využití nabídek duchovního vedení
- rozhovory o duchovních věcech s dalšími lidmi, sdílení zážitků, zkušeností, názorů apod.
- prohlubování vědomostí o dané nauce – samostudium, oficiální studium na univerzitách, kurzy a semináře apod.
- sebereflexe, kritické přemítání nad vlastními postoji a vědomostmi, zpytování

- svědomí, čelení pochybnostem nebo opačným názorům
- zaobírání se vlastním nitrem a jeho prozkoumávání
- poustevnictví či trávení chvil o samotě
- poslech, zpěv či hraní duchovní hudby – písně, hymny, žalmy, zbožné zpěvy apod.
- skutky milosrdenství a slitování + kolektivní, společná práce
- hluboká reflexe – kontemplace
- cvičení jógy, taiči či podobných pohybových praktik
- oceňování přírody a jejích krás, chození do přírody
- kontemplativní čtení – poezie, filosofie apod.
- oceňování umění, zapojení se do kreativních aktivit, umělecké činnosti, ale i běžné činnosti jako vaření, zahradničení atd.
- udržování stabilních a vyrovnaných rodinných vztahů a přátelství, zejména těch nejdůvěrnějších a nejbližších
- skupinové a týmové sporty, rekreační či další aktivity, které zahrnují nějakou úroveň důvěry a blízkosti
- žítí podle určitých životních hodnot, které daný jedinec přijme
- nošení zvláštního oblečení a (ne)pojídání některých pokrmů
- dobrovolnická činnost, navazování přátelství

Jak je z daných seznamů patrné, aktivity rozvíjející duchovní život nemusí být přímo spjaté s náboženskou činností, mohou to být běžné lidské činnosti, což se týká asi nejvíce nenáboženské spirituality či směrů, které Boha či jiná božstva nevyznávají a jsou zaměřeny především na člověka. Společně těmito aktivitám je často navazování vztahů s druhými a péče o druhé – vztahovost – a implicitní zaměření na transcendenci – nemyšlení jen na sebe, ale i na to, co nás přesahuje.

Člověk si pak těmito praktikami může hlouběji uvědomovat duchovní rozměr svého bytí a reflektovat sebe sama a svoji činnost, přebírat zodpovědnost za sebe, druhé a své okolí a být k nim více empatický, umět odpočívat, relaxovat a udržovat klidný stav mysli, nacházet odvalu a vydržet nedostatek/nouzi/tíseň a uchovávat si naději do budoucna, umět rozlišovat, kdy mluvit a kdy mlčet a také umět rozdávat, aniž by mu to samotnému bralo energii, též umět truchlit a odpouštět (Lindridge, 2007, s. 17). Je nutno podotknout, že prováděním výše vyjmenovaných činností se ale člověk nerozvíjí duchovně automaticky: pouhou týmovou prací, hraním kolektivních sportů a návštěvami přírody se ze mě nestane okamžitě hluboce duchovní člověk, rozvoj může ovšem probíhat na nevědomé úrovni (vytvářením určitých prospěšných návyků a stereotypů, získáváním zkušeností a navazováním kontaktů) a může se tím vytvářet určité podhoubí, na němž se dá dále stavět. Je pochopitelné, že lepších výsledků v rozvoji se dosáhne tím, když se člověk na svoji duchovní stránku cíleně zaměří a snaží se na ní pracovat a budovat ji komplexněji, což ovšem vyžaduje trpělivost, vůli, čas, i obecně možnost se tomu věnovat (např. dostupnost služeb a možnost seberealizace v místě bydliště).

Problematické může být v rozvoji duchovního života to, co bude rozebíráno především v další kapitole – riziko vykořeněnosti, nerozlišování mezi naukami a jejich nekritické až slepé přijímání, odtržení od světa a blízkých a bezohledné zaměřování se pouze na svůj duchovní rozvoj, upadnutí do pověřčivého, stereotypního či magického myšlení, náchylnost k určitým pavědám, přílišná relativizace a neprohlubování víry a nauky, stavění

„na vodě“ apod. Tato rizika se týkají pravděpodobně všech náboženství i směrů a je na zodpovědnosti daného jedince, aby si je uvědomoval a pokud možno s nimi nějak pracoval a vyvaroval se jich, aby mohl svůj duchovní život zdravě rozvíjet.

V moderní době je k dispozici nepřehledné množství různých kurzů a nabídek (často bez zakotvení v tradičních náboženstvích, ale inspirovaných třeba východními náboženstvími, či synkreze různých nauk), které nabízejí člověku duchovní zážitky a pocity, objevování nových dimenzí a realit, transformaci sebe sama atd., což by mělo vést k duchovnímu rozvoji člověka, či alespoň zlepšení povědomí o dané oblasti. Jedná se tak např. o šamanské a meditační kurzy, poutě za magickými nebo silovými místy, tantrické či bioenergetické výcviky, poutnické cesty, duchovní vedení, sebepoznání apod., z nichž mnohé mohou být z řady hledisek poněkud problematické, jak bude řečeno v následující kapitole.

#### **2.2.4 Konzumní spiritualita, problém esoteriky, kryptoreligiozita**

Asi nelze přehlédnout, jak velkou roli už nějakou dobu hrají minimálně v České republice v oblasti spirituality různé alternativní, esoterické a východními směry orientované nauky, stejně jako zájem o šamanismus a léčitelství. V této kapitole bych se jimi rád blíže zabýval primárně kvůli tomu, že se tyto jevy mohou vyskytovat i ve výsledcích výzkumu, a proto bude dobré vědět o jejich existenci, potažmo znát jejich význam a funkci.

Jako esoterii je možno označit poměrně značně komplikovaný a komplexní soubor různorodých nauk, spiritualit, náboženství či věd, které se nedají pro svou rozličnost napříč staletími i mezi sebou navzájem uchopit jako jednotný celek, a tak je jejich klasifikace často problematická. Vychází z křesťanství, judaismu, buddhismu, hinduismu či z dalších zavedených náboženství, mohou ovšem být i nenáboženské, od kterého se ale nějakým způsobem distancují, a to až do té míry, že je s ním může pojít jen nějaký společný prazáklad; poté se stávají určitými odpadlíky v očích toho daného tradičního náboženství. Mnohdy je pro ně charakteristické elitářství, sdílení „tajných“ nauk pro zasvěcené, které jsou více či méně promyšlené do hloubky, časté silné zaměření na transcendenci a duchovní život (někdy jejich až přílišné přeceňování), dualistické či jinak zjednodušené nazírání světa, nebo i synkreze dalších náboženství. Existuje zde snaha o ovládnutí onoho transcendentna, zaměření se na sebe sama, důraz na autenticitu, spontaneitu, emoce a mimořádné zážitky, stejně jako se zde vyskytují malé morální požadavky na členy (Hamplová, Řeháková, 2009, s. 14). Je nutno si ale uvědomit, že mezi touto alternativní a tradiční religiozitou nemusí být v reálném životě jasné hranice, obě se mohou snadno vzájemně prolínat a ovlivňovat, a to i v rámci jedné osoby, která, pokud svou spiritualitu dostatečně nereflektuje, může vnitřně zastávat stanoviska patřící do obou nauk, i když si mohou z hlediska nauky i protirečit (např. křesťan chodící k věštkyni nebo navštěvující hodiny reiki apod).

Příkladem takovýchto nauk, směrů a tzv. nových náboženských hnutí může být hnutí New Age, svobodné zednářství, gnosticismus, léčitelství, numerologie a astrologie, taroty, reiki, čakry, ilumináti, voodoo, druidismus, wicca, satanismus a okultismus, scientologie, šamanismus, novopohanství, spiritismus, kabala, rosikrucianství, ufologie, theosofie, andělská magie, hermetismus, homeopatie, parapsychologie, pozápadněný buddhismus, hinduismus, jóga, meditační techniky a mnohé další. Detailněji o nich píše například Goodrick-Clarke (2011), z českých autorů se jim intenzivně věnuje zejména Zdeněk Vojtíšek. Také je v souvislosti s tímto tématem vhodné zmínit publikaci Jiřího Heřta (Heřt,

2010), kterou využívá např. Klub českých skeptiků Sysifos, a která kriticky rozebírá a hodnotí značné množství alternativních medicín a léčitelství a slouží tak jako velký pomocník při zaobírání se tímto tématem.

Při aplikaci poznatků z předchozích částí této práce by se dalo usoudit, že v moderní době roste popularita těchto směrů díky rozmachu nenáboženské spirituality, vlivu Junga, Grofa a jim podobných autorů, ale i kvůli zeslabení vlivu tradičních náboženství. Jsou ale i výsledkem „protestní“ kultury 60. let, kdy se experimentovalo i v oblasti náboženství. Jejich častá vykořeněnost, samostatná existence bez hlubších základů v tradičních náboženstvích, redukcionismus či povrchnost (až naivita) vede k tomu, že bývá nazývána např. jako *konzumní spiritualita* (Beránek, 2003; Luckman, 1967 in Hamplová, Řeháková, 2009, s. 22). K tomuto tématu se také pojí pojmy jako *kryptoreligiozita* (kryptonáboženství) či *falešný angelismus*, kterým se budu v této kapitole věnovat. Důležité je to zejména z toho důvodu, že ve výzkumné části práce, při vytváření a vyhodnocování dotazníků je dobré mít tyto jevy na paměti a nezapomenout na ně, neboť i toto je jeden ze způsobů vyjádření spirituality člověka, ačkoliv poněkud problematický. Také je vhodné brát jej v potaz při vytváření otázek, aby bylo pokryto i toto chápání spirituality.

Podle Beránka (2003) je jedním z problémů konzumní spirituality určitá zahleděnost do sebe sama a poznání vlastní psyché, převaha egocentrismu, přesvědčení, že poznání vlastní identity máme v posledku jen v sobě, a zejména zaměření na osobní prospěch, což pak vede k tomu, že: „*Je-li jediným kritériem osobní prospěch, pak si každý může svobodně zvolit svého boha (své bohy), vytvořit si své vlastní „osobní náboženství“ s „osobními rituály“ a „osobní spiritualitou“! Takový postoj je však v zajetí moderní konzumní mentality, pro kterou Bůh (bohové), víra a spiritualita představují pouze další zboží k uspokojování potřeb frustrovaného individua, které bloumá jako zákazník v obřím hypermarketu a vybírá si vše podle vlastní libosti.*“

Busch a Schillerová (2011) v tomto kontextu zmiňují, že mnohé postupy čerpají atraktivitu z odporu např. vůči zavedeným církvím, technice, vědě či společnosti. Většina nabídek je také odtržena od kulturně-historických kořenů a nabízena jako produkty (semináře, workshopy, nabídky pomoci aj.), od kterých se očekává rychlé zlepšení, „všelék“ podaný bez výraznější snahy ze strany uživatele hledat příčiny a spouštěcí mechanismy nemocí a duševních poruch v organické oblasti nebo ve vlastních zážitcích a chování.

Prvek odporu je velmi důležitý pro tuto práci, která se snaží zabývat i onou (ne)znalostí křesťanství jakožto kulturně-historickým kořenem České republiky, což se může projevat právě i v určitém duchovním směřování lidí. Myslí se tím, že lidé s odporem vůči křesťanství, či křesťanství neznalí, se možná můžou snáze uchýlovat ke směrům, které se přibližují konzumní spiritualitě, neboť odmítají nebo neznají kořeny své vlastní kultury, které by jim mohly pomoci v životní orientaci a v duchovním životě. Může sklon k esoterii apod. plynout z neznalosti či neuctívání vlastní kultury, náboženství, tradic a hodnot? Zda je tato teze platná či nikoli a jak moc může ona (ne)znalost ovlivňovat duchovní život, se pokouší zjistit zejména výzkumná část této práce.

Limity esoterie, která nehledí na hlavní proudy vědy a náboženství a zastává názor, že existuje „vyšší poznání“ pro mimořádně citlivé či zasvěcené, vidí Busch a Schillerová zejména tam, kde se snaží zasahovat do oblasti lékařství. To platí hlavně tehdy, když se

esoterici a poskytovatelé alternativ domnívají, že mohou poskytovat platné lékařské diagnózy či šance na vyléčení. Hranice tak vidí např. při úrazech při nehodách, úrazech hlavy a mozku, rizikových infekčních nemocech, akutních a zhoubných onemocněních, traumatických zážitcích psychické povahy či psychických poruchách s rizikem poškozování sebe či druhých.

Snaží se též vyjmenovat rizika využití esoterie jak na straně uživatele, tak i poskytovatele. Na straně uživatele podle nich rizika spočívají v posunu symptomů nebo útěku před vlastní odpovědností, v předávkování či přehánění, ve výlučnosti léčby bez konzultace s odborníky, v psychické citlivosti a nestabilitě uživatele, v nepředvídatelném účinku prostředku nebo metody, ve vzájemném působení v psychosociálním smyslu, např. na partnerský vztah nebo rodinu, ve vedlejších účincích duševní povahy, jako jsou neklid, úzkostné stavy atd., ve vývoji závislosti na nabídce sekt, v kontraindikaci pro dotyčnou osobu (tj. nevhodnosti pro ni), v překračování mezi tělesné a duševní povahy poskytovatelem, v přetěžování ve snaze docílit účinku, v odmítání životně důležité medikace, v obtížnosti ručení a regresů v případě neúspěchu, ve vyvolání latentních psychických poruch.

U poskytovatele, čili toho, kdo esoterické metody praktikuje, spočívají rizika v narcistickém velikašství (tj. poskytovatel neúměrně přeceňuje své schopnosti), v přeceňování účinnosti metod a cvičení, v nezjištění kontraindikace (tj. situace, kdy je z tělesných či duševních důvodů metoda nevhodná), ve vykořisťování zákazníků nepřiměřenými honoráři nebo příliš vysokými časovými a osobními náklady, v diferenciálně-diagnostickém nevyšetření příčin (např. konzultací s lékaři či psychiatry), v nedostatku biografické a sociálněpsychologické anamnézy (tj. hledání osobních či sociálních spouštěčů zdravotních poruch), v sektářském pozadí poskytovatele nebo jeho vztahné skupiny, ve fušerství a šarlatánství, v nedostatku dokladů o vzdělání a zkouškách, které by mohly doložit schopnost poskytovatele, v nedostatku možnosti propojení, odsouhlasení a delegování, v nepřítomnosti kontroly zřizovatelem nebo uznanými odbornými svazy (Busch, Schiller, 2011).

V rámci konzumní spirituality mnohdy převažuje i soustředění se na pozitivní emoce, kdy se ty negativní buď úplně ignorují, či se berou doslova jako něco špatného, čeho se musí člověk zbavit a nebere se v potaz potenciální prospěch a užitečnost pro člověka a jeho sebepojetí. To je v kontrastu s křesťanskou spiritualitou, pro kterou je problematika hříchu, viny, utrpení a bolesti velmi důležitou (viz „temné noci“, očišťování apod.) a nachází svůj základ zejména v Kristově životě. Nelze se ale domnívat, že se konzumní spiritualita křesťanství netýká a že jsou vůči ní křesťané imunní. V rámci něj se může projevat jako dětinská, infantilní víra či představy o ní, které se projevují např. zkreslenými představami o Bohu a jeho karikování (Bůh „policista“, „soudce“, „hodný dědeček na mráčku“, „vodič loutek“ apod.), určitým handlováním či snahou o manipulaci s ním (např. pomodlení se a očekávání rychlé reakce od Boha v náš prospěch, „pánbíčkářství“ – konání zla a spoléhání se na Boží odpuštění, apod.), či obracením se k němu jen v okamžicích nouze či potřeby, zatímco jindy si na něj člověk nevzpomene. Takovýchto příkladů, kdy člověk nejde do jádra víry a její hloubky a jen klouže po povrchu a značně si situaci až naivně zjednodušuje, se dá najít spousta a bohužel se rozšiřuje tam, kde o víru není opravdový hluboký zájem, nebo hraje jen vedlejší úlohu v životě daného jedince, fenomén je to ale poměrně častý.

Jeden z velkých křesťanských mystiků svatý Jan od Kříže, jehož teze budu prezentovat

zejména v teologickém pojetí duchovního života, v souvislosti s tím varuje před určitou povrchností, infantilností, nekritickým přijímáním všeho duchovního, nepromyšlením víry do hloubky, a tvrdí v této souvislosti o některých duchovních učitelích: „*A velmi se hrozím toho, co se děje v této době, a to že ledajaká duše, která toho narozjímala asi tak za čtyři krejčary, když pocítí při jistém usebrání určitá slova, hned prohlašuje, že to všechno pochází od Boha, a předpokládá, že je tomu tak, když říká: „Bůh mi řekl“, „Bůh mi odpověděl“. A nebývá to pravda, ale jak jsme řekli, nejčastěji si to říkají ony samy. A kromě toho zálib, jakou v tom mají, a náklonnost, jakou z toho pocítují v duchu, působí, že ony samy si odpovídají a myslí, že jim to odpovídá a říká Bůh.*“ (Jan od Kříže, 1999, s. 203). Dále varuje také před různými viděními a představami, které umenšují víru, mohou vést k domýšlivosti či marnivosti, klame se jimi ohledně jejich pravdivosti, množství, kvality či původu, jsou pro ducha překážkou v dalším rozvoji, duše má k nim vlastnický vztah, který nevede k obnažení ducha, duše se příliš zaměřuje na jejich smyslovou stránku, nikoli na ducha a netěží tak z nich, protože je třeba chápu doslovně a povrchně a ne ve vyšším a hlavním smyslu podle úmyslů Boha, zároveň se duše otevírá k oklamání dalšími podobnými věcmi (tamtéž, s. 114, 234–240). Sv. Jan výše zmíněné napsal v 16. století, je ale zřejmé, že tento problém je velmi aktuální i v dnešní době a ona povrchnost, fušerství a žádání si vidění, smyslových vjemů apod. je stále přítomno napříč historií.

Tím, co bylo řečeno v předešlých částech, vzniká v rámci konzumní spirituality poněkud paradoxní situace, kdy se často nabízí možnost uspokojení touhy člověka po transcendentnu a naplnění transcendentních potřeb tím způsobem, že je člověk v závěru uzavřen do sebe a do svého ega. Paradox spočívá v tom, že transcendence je založena na překračování sebe sama, „vycházení“ ze sebe, určitém zapominání na sebe, a to už z té podstaty, že člověk je jako vztahová bytost (tak, jak ho v této práci budeme chápat) v mnohém určen druhými a skrze druhé nachází i sebe sama. Tím lze vyvodit, že mnohé esoterické proudy a jim podobné popírají sami sebe a to, co hlásají.

Z křesťanského hlediska tu lze v tomto kontextu zmínit i Ježíšovu *proexistenci* – bytí nikoli pro sebe, ale existenci pro druhého, která se v Ježíšově životě projevuje jako dispozice k totálnímu bytí ve vztahu k Otci i k druhým a k jejich dobru, službou jim a láskou i obětí (jejímž vrcholem je jeho sebevydání a oběť na kříži), ke které mají křesťané jako Kristovi následovníci směřovat, stávat se tak plněji lidmi a dosáhnout vlastní seberealizace (Pospíšil, 2010, s. 278, 411). Následovat Krista pak tedy znamená stávat se více sebou samým, stávat se více člověkem (GS 22, 41).

Z teologického hlediska je nutno zmínit i fakt, že esoterické proudy mají povětšinou rysy magie, založené na určité manipulaci s božstvem či snahou zajistit si nějaké výhody apod. Pokud chápeme víru jako vztah s Bohem, je zřejmé, že magie (tzn. manipulace) do tohoto vztahu přináší velmi negativní prvek, který onomu jedinečnému vztahu značně škodí. Analogicky k lidským vztahům je jakousi nevěrou, která se tu ovšem bere doslova jako nevíra, nedůvěra k Bohu, protože věřící se místo víry v Boha a v jeho moc a určité odevzdanosti jemu snaží vlastními silami zajistit sám sebe. I to je jeden z důvodů, proč jsou minimálně v židokřesťanském prostředí podobné praktiky zakázané, ačkoliv je jasné, stejně jako u jiných činností, že zdaleka ne všichni věřící si uvědomují, co svým konáním způsobují, a k podobným praktikám se uchylují, mnohdy s argumentem, že se jedná o něco neškodného. Do vztahu s Bohem to ovšem přináší určitý jed, který vztah poškozuje, především z dlouhodobého hlediska, což bude zmíněno i v dalších kapitolách.

Z psychologického hlediska nemusí být praktikování esoteriky tolik problematické jako ze zmíněného teologického, zejména pokud se uplatní více utilitární přístup a hledí se na to, jak daná praktika pomáhá psychice či fungování člověka. Kriticky se může psychologie vymezovat vůči esoterice zejména v tu chvíli, kdy příliš zasahuje do lidského života a stává se centrem jeho bytí, vše se točí okolo ní a člověk ztrácí kontrolu nad sebou samým a svým životem, podobně jako je tomu u vlivu sekt a podobných uskupení, ale i klasických závislostí. Z hlediska pochopení náchylnosti k esoterii a jejímu fungování je možno zmínit autory a teorie jako je Julian Rotter a jeho *locus of control* (přesvědčení o schopnosti ovlivňovat výsledky své činnosti a působení ve světě), Forerův efekt (akceptování vágních popisů osobnosti jako přímo ušitých na jeho osobu) či jednu z metod nazvanou „chladné čtení“ (cold reading; Hyman, 1977), samozřejmě nelze vynechat postupy jedněch z moderních průkopníků podobných systémů na západě, již zmíněné Grofa a Junga.

Dalším jevem v duchovním životě je *kryptoreligiozita* či kryptonáboženství, které se jako náboženství explicitně nedeclaruje, či svůj religiózní charakter přímo popírá. Religiozita se projevuje skrytě a v různých podobách, především za účelem vzbudit dojem, že určité hnutí, idea apod. má posvátný charakter, čímž se snaží legitimizovat (Říčan, 2007, s. 41). Častým příkladem je kult rozumu během Velké francouzské revoluce (tamtéž), Grofovy a Jungovy teorie a praktiky často se prolínající s šamanismem, touhou po vyšším poznání a synkrezí různých náboženství (Karvay, 2011), ale zejména je patrný u politických totalitních režimů jako je nacismus a komunismus, které si často nárokují velmi podobné věci jako samotné náboženství – slibují spásu, záchranu, lepší budoucnost, revoluční ideje, překonání zla a neštěstí, nalezení smyslu života v materialistickém životě, snahu vyvolat přesvědčení v přívržencích, že jsou povoláni k velkému poslání a dílu, které přinese lidstvu dobu plnou štěstí apod. (Pelc, 2003). Pospíšil přirovnává prvky stalinismu a reálného socialismu ke křesťanství – diktátor byl „papež“ internacionály, sjezd byl „koncilium“, latentně se zbožšťoval stát či národ, vytvářel se „státní kult“ a jiné formy idolatrie, které jsou ovšem patrné např. i v USA častým oháněním se při řečnických akcích „Bohem“ či „bohem“, ale i „zbožšťováním“ EU a očekáváním spásy od ní pro evropské země, vůči čemuž je nutné být velmi na pozoru (Pospíšil, 2007, s. 73). Kryptoreligiozita se ale projevuje v běžném životě například také zautomatizovaným „kletím“ (braním Božího jména nadarmo, při němž si dotyční asi ani neuvědomují, co říkají), dále také „zbožšťováním“ lidí (fotbalisté, hokejisté týmy, atleti, hudebníci), hledáním „idolů“, či přebíráním sakrálního slovníku do světské sféry (časté zveličování a idealizace věcí v reklamách, „zповědi celebrit“, supermarket jako „chrám konzumu“, výroky: „to stojí za hřích“, „hraje jako bůh“ apod.). Více o kryptoreligiozitě píše například Pěček (2013).

Posledním pojmem, který bych chtěl v této kapitole zmínit, je *falešný angelismus*. Cuskelly jej definuje jako „*mylnou a nemožnou představu, že lidská bytost může žít tak, jako kdyby byl její život lásky čistě 'duchovní'*“ (Cuskelly, 1994, s. 71). Ačkoliv ho Cuskelly zmiňuje zejména ve vztahu k lásce a sexualitě, je možno to aplikovat i na další oblasti života. Tím myslím, že v rámci náboženství a zejména esoterie existují tendence (zejména při dualistickém vidění světa) radikálně se oprošťovat od toho pozemského a zaměřovat se pouze na to duchovní – např. časté navštěvování různých kurzů, lekcí a cvičení, nadměrná snaha o meditaci a izolování se, ale přitom neřešení reálných problémů. Problematickým je to zejména proto, že to člověka značně odcizuje od světa, od jeho okolí i bližních a jejich problémů. Cílem duchovního života by ale nemělo být odcizení se světu,



ale naopak větší angažovanost, provázená jeho hlubším pochopením a zodpovědností. Vždy je nutné obě složky propojit (stejně jako je to s propojením teorie a praxe), člověk není bytostí JEN tělesnou, ale stejnou měrou není také bytostí JEN duchovní. Před tímto přílišným důrazem na duchovní věci varuje například i svatý Jan od Kříže v úvodu svého díla, kdy jeho kniha Výstup na horu Karmel: „*dává jak začátečníkům, tak pokročilým, velmi prospěšnou nauku, aby se uměli oprostit od všeho časného a nepřekáželi si tím, co je duchovní, a zůstali ve svrchovaném obnažení a ve svobodě ducha, jaká se vyžaduje pro sjednocení s Bohem.*“ (Jan od Kříže, 1999, s. 21).

Se vším popsáním v této podkapitole souvisí to, před čím varuje Pospíšil, a co je určitým mottem této práce: „*teologie bez spirituality je 'mrtvá', zatímco spiritualita bez teologické opory zase 'slepá'*“ (Pospíšil, 2005, s. 128). Pokud teologií budeme chápat hlubší znalosti křesťanství či náboženství obecně a jejich promýšlení (možno tak chápat jako teorii) a spiritualitou duchovní život v jeho různých formách (chápána jako praxe), pak se nám tento citát stává mostem a pomocníkem při pochopení vztahu mezi oběma faktory – (ne)znalostí duchovního života a spirituality, teorie a praxe, které chceme v této práci zkoumat.

## 2.3 Teologické pojetí duchovního života

Dosud byl probírán zejména psychologický náhled na duchovní život a spiritualitu, v této a dalších kapitolách odprezentujeme teologické pojetí, které zdůrazní další aspekty duchovna, jež může samotná psychologie opomíjet, a umožní následné propojení obou pohledů, které nalezne uplatnění ve výzkumné části. Podobně jako u psychologického pojetí nejdříve představím náhled z pohledu křesťanské teologie, posléze se budu věnovat i rozvoji duchovního života z tohoto hlediska.

Pokud chceme hovořit o teologickém pojetí duchovního života, je nutné si nejdříve ujasnit pojem víry, která v něm hraje zásadní roli a kterou je možné uchopit z mnoha úhlů. Kvůli tomu budeme muset také částečně zabřednout do teologických vod.

Víra je mnohdy pokládána za **opak** či **nedostatek vědění**, z čehož poté mohou vzniknout v náboženské sféře spory rázu víra versus věda, které jsou v dnešní době poměrně časté, ale bohužel často uměle živené a mylné, způsobené pravděpodobně neznalostí (či zlovůlí?) autorů. Opravdová víra a věda se vzájemně doplňují a obohacují (pojednává o tom např. celá encyklika Jana Pavla II. *Fides et ratio*). Je velmi důležité uvědomit si, že víra není opakem vědy – opakem víry je pověra, opakem vědy pavěda. V křesťanském prostředí minimálně od dob Klementa Alexandrijského (asi 150 – asi 215) existuje v teologickém myšlení jeden ze základních postulátů, že přirozené poznání nemůže být v rozporu s nadpřirozeným zjevením (Pospíšil, 2010, s.141), křesťanství se tudíž nemá obávat konfrontace s vědou a filosofií, má využívat jejich metod ke zkoumání pravd, aplikování filosofických postupů, hledání logických vysvětlení a prohlubování poznání týkajícího se víry. K plnému poznání Boha a imanentní Trojice (tzn. toho, jaký je Bůh uvnitř sebe) v teologii je ale přirozené poznání nedostatečné, a tak je potřebné i nadpřirozené zjevení, přičemž se přirozené nemá nadřazovat nad nadpřirozené, stejně jako se určitá kultura nemá nadřazovat nad „pohoršení“ vtělení, kříže a Trojice, charakteristickým pro křesťanskou víru. Díky tomu pak může člověk lépe a hlouběji rozumět sobě a světu, v němž žijeme (Pospíšil, 2007, s. 107).

Křesťanská víra může být také pojímána jako **reinterpretace, nové chápání svého života** v jiném významu – uvědomění si a pochopení Božího působení v celém svém životě, či taktéž jako **přítakání určitým pravdám** a skutečností, vyřčení „Ano“ na Boží výzvu, **projevení důvěry Bohu** a vskutku uvěření tomu, že Bůh jednal v dějinách tak, jak nám to zvěstují evangelia a Tradice. Je možné ji i pojímat tak, že je to nezasloužená **milost** či **dar od Boha**, o který se člověk nijak nepřičinil a který mu byl dán z Boží lásky s cílem spasit ho, přičemž z toho plyne člověku zodpovědnost za tento dar. S tím souvisí dříve probíraná problematika esoteriky, magie, gnostiky a podobných proudů, které se snaží Boha nějakým způsobem ovládnout, manipulovat a dojít spásy a dalších „výhod“ vlastním přičiněním, výkonem a úsilím, uváděním do „tajných nauk“ pro zasvěcené apod., čímž jdou právě opačným směrem než má pravá víra jít. Analogie přibližující tuto tematiku může být taková, že zatímco v křesťanském pojetí je to Bůh, který sesunuje pomyslný žebřík dolů k člověku a sestupuje po něm, tak v magických a jim podobných praktikách je to člověk, který se snaží postavit si žebřík a dostat se na místo Boha, či ze sebe posléze udělat karikaturu Boha. Pro křesťanství je právě charakteristické, a patrné to je zejména ve Starém zákoně, že je to vždy Bůh, který dělá první krok při vyvolání, povolání a uzavírání smlouvy, která není smlouvou mezi sobě rovnými, a sklání

se tak ke člověku, který nikdy sám svévolně nemůže iniciovat uzavření smlouvy s Bohem (tzn. navázat s ním vztah).

Jak je vidět, existují mnohé významy a pojetí víry, která kladou důraz na různé aspekty, proto ji hodlám vnímat pro potřeby této práce a k hlubšímu a lepšímu pochopení víry právě jako vztah, konkrétně jako **vztah s Bohem a k Bohu**, neboť nevěříme jen „něčemu“, ale i „někomu“. Pomocí kategorie vztahu a jeho jednotlivých dimenzí se tak může propojit teologické i psychologické pojetí. Bůh nabízí člověku přátelství, vybízí ho ke společenství s ním, a poté čeká na jeho svobodnou odpověď na tuto nabídku. Tuto nabídku spásy a plnosti života je samozřejmě možné odmítnout, neboť Bůh respektuje lidskou svobodu, nevystupuje jako jakýsi diktátor. Konkrétní příklad odmítnutí spásy ale můžeme vidět třeba na celém příběhu samotného Ježíše a lidstva, kdy Bůh podává člověku ruku, nabízí mu spásu a zve ho k sobě, člověk ovšem udělá to, že do podané ruky „plivne“ a Krista ukřižuje. Bůh ovšem člověka díky své lásce přesto neodmítne a vydá sám sebe za jeho spásu.

Vztahovost člověka, která je mu bytostně vlastní, je v teologickém chápání odrazem vnitřní i vnější meziosobní vztahovosti Boha, který se nám sám představuje skrze vztahy, jako ten, kdo je v meziosobním vztahu k druhému, např.: „Já jsem Bůh tvého otce, jsem Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jakobův“ (Ex 3,6) či vztahem k Ježíši z Nazareta např. v Mk 1,11. V tomto vztahu Bůh žádá po člověku, aby ho kladl do středu svého zájmu, na první místo, a to proto, že Bůh sám je tím prvním, kdo klade člověka do středu svého zájmu. Nechce po člověku tedy to, co by sám dříve již neudělal. S tím souvisí i to, že Bohem či bohem určitého člověka je to nebo ten, koho nebo co dotýčný staví ve svém srdci na první místo (Pospíšil, 2007, s. 145; srov. Dt 6,4–6). Zde je možné z teologického hlediska vidět obraz Trojice, kdy Otec klade v imanentní Trojici do středu svého zájmu Syna, který na to odpovídá tím, že napodobuje Otce (př. Jan 5,19) a klade jej také do středu svého zájmu, což se projevuje v bezvýhradném sebedarování ukřižovaného Ježíše; každá z osob Trojice tak zjevuje a oslavuje zbylé dvě, ne samu sebe. Je proto možno mluvit o dialogickém antropocentrismu ze strany Boha a dialogickém teocentrismu ze strany člověka (tamtéž, 2007, s. 49–50).

Tímto se dostávám k závěru, že duchovní život lze v kontextu víry vnímat doslova jako žití oné víry, která se, jak budu rozebírat v dalších částech této práce, reálně projevuje tím, že si člověk vytváří vztah k určitým skutečnostem a oblastem, které se víry a duchovní sféry dotýkají. Člověk si tak vztahováním k těmto věcem vědomě i nevědomě buduje svůj duchovní život a dále ho prohlubuje (viz kapitoly o rozvoji duchovního života) – je otázkou, zda ke svému prospěchu či nikoliv, neboť někdo může tuto stránku života úplně opomíjet, zanedbávat, bagatelizovat apod.

### 2.3.1 Křesťanský duchovní život, zdravá spiritualita

Když se obecně řeší pojem spirituality a duchovního života, vychází se mnohdy z latinského *spiritus*, překládáno jako duch, vzduch či dech. To pak může vést k tomu, že při tomto vnímání vznikne dualismus těla versus ducha, který je vnímán jako něco nehmotného a od těla vzdáleného, jako jeho protiklad (Fiores, Goffi, 1999).

Vzhledem k tomu, že v této práci řešíme primárně křesťanské pojetí, je možno zmínit trochu jiné chápání tohoto pojmu, totiž hebrejské, které je s křesťanstvím také v mnohém spjaté, a nad nímž se zamýšlí francouzský teolog Daniélou (Daniélou, 1971 in Pospíšil, 2010, s. 218): „*Když mluvíme řecky, tvrdíme tím, že Bůh je nehmotný. Jestliže mluvíme hebrejsky, tím samým tvrdíme, že Bůh je uragán bouře, síla, již není možno vzdorovat. Z toho vyplývá i dvojznačnost našeho výrazu spiritualita. Spiritualita spočívá v tom, že se staneme nehmotnými, anebo v tom, že jsme naplněni Božím Duchem?*“

Z teologického pohledu existuje velké množství spiritualit napříč náboženstvími, které se snaží nějakým způsobem pojmut a uchopit duchovní život, vztah k Bohu, transcendenci, vyjádřit ho navenek a osobně jej prožívat. Pokud totiž budu chápat víru jako vztah k Bohu, tak analogicky s lidskými vztahy, které je k jejich zachování a správnému fungování nutno udržovat, prožívat a prohlubovat (neboť jinak vztah mizí, či je nějak narušený, nebo až zdeformovaný), lze vyvodit, že podobně to je se vztahem k Bohu, o který je taktéž nutno se nějak aktivně starat a pečovat, aby byl zdravý a pevný.

Zabývat se všemi spiritualitami detailněji je ovšem bohužel nad rámec této práce. V křesťanské tradici (a specifičtěji v katolicismu, jehož souhrn nauky najdeme např. v Katechismu katolické církve), která staví primárně na Zjevení a Vtělení Boha v Ježíši Kristu, a kterou se tato práce primárně zabývá, se napříč staletími objevilo množství přístupů, které se od sebe mnohdy značně odlišovaly, což dnes dohromady vytváří velmi komplexní a hlubokou mnohvrstevnatou strukturu křesťanské spirituality, jejíž některé aspekty se pokusím určitým způsobem uchopit a popsat.

Podobně jako existuje několik evangelií, kdy se každé snaží přiblížit určitou stránku života a působení Ježíše Krista na zemi (tzv. christologické modely) a které společně tak odkazují „nad sebe“ (takže nelze k plnému pochopení křesťanství přečíst jen jedno) a ukazují na Boží hloubku, platí totéž pro různé křesťanské spirituality a přístupy. Společné měly přístupy to, že se pokoušely a pokoušejí uchopit tajemnou hloubku člověka a Boha a zejména více prožívat a rozvíjet vztah mezi nimi. Cílem všech snah je v závěru sjednocení s Bohem, které se ale plně naplní až po naší smrti, v tomto životě jde o participaci na Kristově životě a jeho existenci, kterou se má snažit křesťan napodobovat a prožívat v každodenní činnosti svého života.

Z historického hlediska se podle Aumanna (1985) objevily duchovní směry s rozličným akcentem, jako např. směr rané církve (apoštolští otcové), východní a západní mnišství (eremité, cenobité, kappadočtí otcové, sv. Augustin a Benedikt), benediktinská spiritualita, středověká spiritualita (scholastika, církevní řády), dionýská spiritualita a devotio moderna (Eckhart, sv. Kateřina Sienská aj.), potridentská spiritualita (duchovní cvičení, sv. Ignác z Loyoly, Jan od Kříže, Terezie z Avily, František Saleský aj.), moderní spiritualita (jansenismus, kvietismus) či spiritualita 20. století (systematická spirituální teologie, důraz na laiky), ale i mnohé jiné, které však nemusely hrát v celkovém měřítku příliš zásadní roli.

Některé směry, ačkoliv jsou již přes tisíc let staré, si mohou i v dnešní době najít své příznivce a stále mají co nabídnout, neboť jejich nauka je často nadčasová. Uplatnění nachází ale také v teologické metodě (vzniklé oficiálně až po 2. vatikánském koncilu) zvané **auditus fidei** – naslouchání zdrojům víry, Písmu, Tradici a magisteriu, studium děl autorů od počátku křesťanství až do současnosti apod., ale podporují i uvědomění si **diachronního vnímání** církve – napříč dějinami. V tomto vnímání církev jako celek postupuje ve svém úkolu prožívání víry a poznání tajemství Boha, které každý autor či směr nějakým způsobem prohlubuje (což zároveň implikuje to, že jeden autor nemůže sdělit celou pravdu o Bohu, každý jen aproximuje k plné pravdě; na tomto úkolu participuje a o to se v minulosti, přítomnosti i budoucnosti pokouší církev jako celek).

Lákavé mohou být zmíněné dříve vzniklé směry pro člověka i kvůli tomu, že jejich způsob prožívání víry odpovídá vnitřnímu citění daného jedince, který se s oním směrem ztotožní a přijme ho za svůj. Není to ovšem něco konstantního – stejně jako samotný člověk se může proměňovat i to, jak svůj duchovní život prožívá a může hledat nový způsob, který lépe vystihuje jeho vnitřní citění a prožívání vztahu s Bohem.

Mnozí autoři se pokoušeli a stále pokoušejí obecněji popsat a uchopit, co duchovní život z hlediska víry charakterizuje. Vzhledem ke skutečnosti, že každá doba má svá specifika, své problémy, výzvy a palčivé otázky, na které se snaží věřící nějakým způsobem odpovědět z pohledu víry, nelze proto udělat jednou provždy platný výklad. Roli hraje také fakt, že pohled na víru se v průběhu let proměňuje a prohlubuje díky novým poznatkům a vědomostem, klade se důraz na odlišné věci než dříve, primárně kvůli tomu, aby víra a náboženství neustrnulo v minulosti a mohlo tak být stále aktuální pro současného člověka, kterého se snaží oslovit a předat svou výzvu. Jedním ze záměrů teologů je tak neustálá aktualizace biblického Zjevení pro současného člověka, víra se tak stává mnohdy velmi dynamickým procesem, ačkoliv základy zůstávají stejné a neměnné.

Faktem také je, že zatímco z psychologického hlediska se v duchovním životě a náboženství rozlišuje religiozita a spiritualita, tak v křesťanském pojetí se od sebe oficiálně tyto části neodlišují (ačkoliv je možno oba prvky rozeznat a mnozí autoři se o to pokoušejí), ale berou se jako integrálně propojené části duchovního života, dvě strany téže mince, kdy jedna bez druhé nemůže pořádně existovat; tento celek většina autorů označuje jako zbožnost.

Co se týče snah o popis křesťanského duchovního života jako celku, tak například charakteristika Dacíka (1947, s. 44–46) může sloužit jako model, který z praktického hlediska rozlišuje v rámci duchovního života **život s Bohem, život pro Boha a život podle Boha**.

**Život s Bohem** znamená uvědomělé spojení s ním, tedy vědomou snahu o navázání vztahu a přátelství s Bohem (což předpokládá i uznání jeho existence) – tento vztah může být podobně jako lidské vztahy vzhledem k činnosti mrtvý, neuvědomovaný, ale i přátelský, láskyplný a plně prožívaný. Člověk je v tomto vztahu jako Boží dítě, Bůh pak jako jeho Otec, který jej převyšuje. Dle Dacíka rozhovory člověka a Boha, které formují vztah, nastávají tehdy, když uvažujeme o Bohu, v modlitbě se na něj snažíme patřit, nasloucháme jeho hlasu v našem nitru a když se k němu sami snažíme promlouvat, sdílet své zážitky, radosti, starosti, bolesti apod. Člověk Boží se podle něj vyznačuje tím, že se ve svém vnitřním životě zabývá hlubšími pohledy na Boha a jeho vlastnosti a dokonalosti či jeho působení ve světě i v jednotlivci. Naopak člověk pozemský se v nitru zabývá více

pozemskými a časnými věcmi a jeho vnitřní mluva je spíše samomluvou.

**Život pro Boha** je podle něj důsledkem lásky mezi člověkem a Bohem. Milující se snaží přizpůsobit v myšlení milovanému a vzdává se své vůle v jeho prospěch. Jedná se tak o snahu plnit vůli Boží, odevzdávat se jí a být ochoten i přinášet oběti, čímž se potvrzuje lidská láska. Křesťanský život je bytostně spojen s Kristem, což zahrnuje i požadavek nést jeho kříž a praktikovat sebezápor v každodenní činnosti, což u lidí samozřejmě vyvolává nevoli a nechut', neboť pozemské věci se zdají vždy lákavější a smyslová část bojuje proti duchovní. Život pro Boha je tak život neustálé oběti, oprošťování od sobectví, pýchy a smyslnosti, s vědomím, že láska je silnější než smrt a překonává všechny překážky.

**Život podle Boha** je popoháněn vědomím, že jakožto Boží děti jsme povoláni k následování nebeského Otce, tak jak to žádal a dělal Ježíš. Bůh je tak vzorem v našem životě a činnostech a máme se jej snažit napodobovat v našich životech – být spravedliví, pravdomluvní, milosrdní atd.

Dacikův model, který ovšem není úplně bez vad, je možno chápat jako obecný shrnující přehled křesťanského duchovního života, jehož jednotlivé konkrétnější aspekty hlouběji popisují a rozvádějí další autoři, křesťanští myslitelé, učitelé, svatí i mystici napříč dějinami.

Například svatý František Saleský, francouzský učitel církve a mystik 17. století, zmiňuje základní předpoklad pravého a živého duchovního života, a to sice opravdovou lásku k Bohu. Ta jednak okrašluje naši duši jakožto milost (tzn. ozdravné, zdokonalující a posvěcující působení Boha v člověku) a může také dávat sílu ke konání dobra, to jest k lásce k bližnímu. Zbožnost je pak dokonalejší stupeň lásky, který vede k plnění Božích přikázání a ke konání dobra a milosrdných skutků pečlivě, často a rychle. Je duchovní čilostí a živostí, jejímž prostřednictvím působí milosrdná láska v nás (nebo my v ní), a to rychle a ochotně (Saleský, 1990, s. 17–18). Problém zbožnosti může nastat tehdy, když si ji člověk představuje podle svých tužeb, činností a náklonností a vytrhuje ji z celkového či hlubšího, vnitřního pojetí. Tak např. ti, kdo se postí, se považují při postech za zbožné, i když se často vnitřně hněvají na své okolí, někteří se často modlí a jsou přesvědčení o své zbožnosti, i když běžně urážejí či pomlouvají své blízké, někteří dávají ze zbožnosti almužnu, ale nedokáží odpustit nepřátelům atd. Podle Františka je okolí takových lidí přesvědčeno o zbožnosti dotyčných, i když jsou spíše přeludy a iluzemi zbožnosti a duchovnosti, protože se projevují jen vnějšími skutky (tamtéž, s. 17). Saleský dává také nesčetné rady pro rozvoj duchovního života, o čemž bude řeč v následující kapitole.

Jedním z charakteristických rysů křesťanství je, že klade do popředí každodenní život, jeho starosti a celkovou problematiku a omezenost lidského života. Podle Grüna a Assländera se skutečná spiritualita prožívá ve všedním životě. Projevuje se v pravdivém jednání určeném pravými hodnotami, vnitřně jistém vystupování, věrném plnění požadavků běžného života a vědomým sounáležením s větším celkem, kterému sloužíme. Je to život z Ducha svatého, Ducha Ježíše darovaného nám Bohem. A kdo žije tímto Duchem, tak se snaží zachovávat stejný postoj jako Kristus – lásky, mírnosti, milosrdenství a soucitu, otevřenosti transcenci a překračování vlastního já, vnitřní svobody, nevyvyšování se nad druhé, postoj služby, pokory, vlídnosti a naslouchání (Assländer, Grün, 2008, s. 132–133).

Křesťanství ovšem neslibuje žádnou okamžitou proměnu života, zárnou budoucnost, blahobyť, štěstí, zbavení útrap apod., což bývá občas přítomné u některých alternativních směrů (viz kapitola 2.2.4). Ne náhodou je hlavním symbolem kříž, který představuje všechny problémy, utrpení a další strasti světa a lidského života, které má křesťan přijmout

a s vírou tomu čelit. Vždyť požadavek samotného Ježíše na křesťany jako jeho učedníky a následovníky zní: „Kdo chce jít za mnou, zapří sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne“ (Mt 16,24) a „Kdo není ochoten nést svůj kříž a jít za mnou, nemůže být mým učedníkem“ (Lk 14,27). To je fakt, který není možno opomenout, protože charakterizuje přetěžký požadavek křesťanské lásky, která kříž po vzoru Krista přijímá a je ochotná k radikálnímu darování sebe sama druhému (a za druhé) a následování Ježíše až do konce, navzdory neúspěchům, obtížím, osamocení, pohrdáním a jiným těžkým okolnostem lidského života s vírou, že to je cesta, vedoucí ke spáse a záchraně lidské duše (i proto je stěžejním prvkem křesťanství Kristovo vzkříšení, které tento příslib naplňuje). Pospíšil v této souvislosti zmiňuje článek 41 z dokumentu *Gaudium et Spes*, totiž že pro křesťany platí, že následováním Ježíše, dokonalého člověka a Boha, se sami stáváme více a plněji člověkem. Kritériem správné spirituality je pak i opačná platnost – co není lidské, nemůže být autenticky křesťanské (Pospíšil, 2010, s. 278). Zdůrazňuje také prvek velmi důležitý pro křesťanskou spiritualitu, totiž dvě integrální složky vztahu mezi křesťanem a osobou Božího Syna – kult klanění a následování. Kristu jakožto Bohu náleží kult klanění – liturgie, Kristu jakožto člověku zase následování – praktický život. A protože Kristus má přirozenost jak lidskou, tak božskou, které se neoddělují, ale rozlišují, tak by v pravém křesťanském životě nemělo být oddělováno či rozlišováno následování a kult. Odchylky a bludy pak popírají či nadměrně zdůrazňují jednu či druhou část a redukují jeho identitu, což se pak projevuje v praxi narušené nějakým způsobem (např. pompézní kult bez vztahu ke každodennímu životu či vytlačování bratrského dialogu a důraz na autoritářské vedení, či opačně redukce Ježíše na učitele etiky, filosofa apod., úpadek modlitby, vnitřního života a liturgie, nebo i jeho ideologická interpretace, viz teologie osvobození), ortodoxie je tak bytostně spjata s ortopraxí (tamtéž, s. 29–32).

Výše zmíněné jsou některé pohledy a aspekty charakteristické pro křesťanskou spiritualitu, přičemž dalších se dotknu i v následující kapitole o rozvoji duchovního života. Nyní je ale možno již zmínit, co lze označit za zdravou (nejen křesťanskou) spiritualitu a víru a její kritéria, stejně jako za její opak, totiž patologickou víru. Kritéria pro obojí, určitý ideál, ke kterému je možno směřovat, zmiňuje ve své knize dle Waltera Rebella Max Kašparů (Rebell, 2008 in Kašparů, 2002, s. 12) a Isidor Baumgartner (Baumgartner, 1996, s. 154–156), další částečně představím v následujících kapitolách.

#### **Duševně zdravá víra:**

- přispívá k rozvoji osobnosti
- podporuje harmonické vztahy k druhým lidem
- vyznačuje se otevřeností pro životní skutečnosti
- nevzbuzuje strach
- uschopňuje k pluralitní toleranci
- udržuje si postoj hledání
- má individuálně rozdílnou míru tvůrčí síly
- dává prostor pro humor a pro slavení

Dále je možno zmínit i samotné uznání a rozpoznání duchovní oblasti a rozměru člověka a její význam v životě. Též snášení i obtížných životních situací, čelení bolesti a utrpení

**Patologická víra**, která nevyvěrá většinou z teologicko-náboženské neznalosti, ale ze strachu, pocitu viny či potlačené, nevyřešené vnitřní bolesti a zlosti, resp. zmateného vnitřního a citového světa, se projevuje:

- zarputilým zápasem o bezhříšnou svatost
- nenávisť proti jinak smýšlejícím
- přehnaným strachem z Božího trestu
- bludnými náboženskými myšlenkami
- duchovním zákonictvím
- náboženským výkladem konce světa
- náboženským blouzněním
- přemrštěným strachem z hříchu
- náboženskou touhou po moci a uplatnění
- umrtvováním těla přehnanou askezí
- útekem před světem
- neschopností lásky a popíráním života
- specifickou eklesiogenní neurózou (popisovanou u křesťanských církví), která vzniká nelaskavou, autoritářskou, chladnou či moralizující náboženskou výchovou, potlačováním sexuality, agresivity a autonomie, „otravou Bohem“
- věnováním se okultním praktikám (což souvisí se sektami, které se vyznačují mj. autoritářstím, elitářským a odmítavým postojem vůči převládající kultuře, subjektivismem, pocitem pronásledování, důrazem na sankce, zákonictvím, často formami esoterismu apod.)

### 2.3.2 Rozvoj duchovního života s ohledem na teologické pojetí

Na úvod této obsáhlejší části, která bude prezentovat trochu jiný náhled na péči o vlastní duchovní život než psychologie, je nutné říci, že rozvoj duchovního života, duchovní růst, je pro věřícího křesťana úkolem na celý život, jedná se o proces, jehož záměrem má být připodobnění věřícího učedníka svému Pánu – Ježíši Kristu. Tento proces pak vrcholí podobně jako u Ježíše smrtí, když člověk zajde až na kraj své existence. Je to neustálá cesta prohlubování a vyžívání víry, protože vždy je prostor, v čem svůj duchovní život prohlubovat a rozvíjet, což je dané i propastnou hloubkou Božího tajemství. Růst a rozvoj ve víře je poháněn určitým permanentním „očišťováním“ sebe sama, svých představ o světě, druhých a zejména Bohu. To je jedna z integrálních součástí křesťanské nauky, neboť křesťanství je náboženství vybízející svým poselstvím k obrácení, v biblické řeči především k obrácení srdce, k uznání Božího působení v našem životě a snahou o plnění jeho vůle a napodobováním Krista jakožto vtěleného Boha.

Podle Špidlíka by cílem duchovního života mělo být dokonalé zduchovnění celého člověka, jeho mysli, vůle, citů a těla (Špidlík in Smékal, 2004, s. 56). To by mělo být jakýmsi ideálem, který máme před očima a ke kterému se snažíme dospět, jak ale bylo zmíněno v předešlých částech, je tu značné riziko onoho falešného angelismu, totiž nezdravého zaměřování se na svůj duchovní rozvoj a ignorování výzev běžného dne. Při rozvažování nad tímto a uváděním do praxe je tedy nutné být značně obezřetný a opatrný, podobně jako i u jiných témat, neboť se ocitáme na tenkém ledě, kde je nutno zlehka našlapovat a umět si zachovat střídmost. Pospíšil píše o tomto cíli v souvislosti s Vtělením Boha – podle něj „zjevuje mnohé o potencialitě hmoty, která je stvořena jako otevřená či nasměrovaná ke zduchovnění, zvěčnění, niternému sjednocení, nesmrtelnosti, nepomíjivosti, zbožštění, christifikaci“. K tomu odkazují i mnohé Boží přísliby a naděje,



především v eschatologické rovině (Pospíšil, 2010, s. 219).

Samotný rozvoj duchovního života by mohl být charakterizován několika cestami, které jsou propletené, vzájemně se doplňují a obohacují, a bez nichž si nelze plnohodnotný pravdivý duchovní život (bez rozdílu vyznání) představit. Stručně je zde nastíním, zejména ale s ohledem na křesťanské pojetí. První cesta by mohla být cesta reflexe a znalostí, inspirovaná např. teologickou metodou *auditus fidei* a *intellectus fidei* a také tzv. hermeneutickou spirálou (k té detailněji např. Kohut, 2007, s. 100). Druhá cesta by se týkala spíše mystického očišťování, obrácení se a duchovního cvičení. A nakonec třetí, kterou je prožívání každodennosti, mj. aplikace předchozích dvou do běžné praxe.

K první cestě **reflexe a znalostí**: metodami *auditus fidei* a *intellectus fidei* (charakterizovanými v dokumentu *Optatam totius*, čl. 16 a v encyklice *Fides et ratio*, čl. 66), které vedou k reflexi a poznání, je myšleno naslouchání zdrojům víry, porozumění tradici a dějinám a jejich následné promýšlení, poznávání logiky a struktury v učení a další spekulativní myšlení. V kontextu rozvoje duchovního života je tak možné apelovat na poznání minulosti, dějin, vývoje, tradic, liturgie, myšlenek významných autorů či směrů, zkoumání pramenů, získání přehledu na tom, jak se na určité problémy v minulosti nahlíželo a jak se řešily. Dále snahou o vyvarování se některých chyb, kterým je už možno se vyhnout a není nutno je znovu opakovat, a obecně získávání inspirace z předešlých děl, což může značně usnadnit naši vlastní činnost, např. v uvědomění, že nejsme první, kdo určitý problém řeší, že velmi pravděpodobně se v minulosti tímto již někdo zabýval – toto by charakterizovalo *auditus fidei*. V křesťanské tradici to většinou znamená čerpání nauky z Božího zjevení v Písmu, Tradici či výroků magisteria, ale bylo by sem možno zařadit i inspiraci předešlými směry, významnými autory či životem svatých apod.

*Intellectus fidei* by se pak mohl projevovat zejména v promýšlení vlastní nauky a učení čili sebereflexe, domýšlení důsledků, vyvozování závěrů a jejich aplikace do praxe, kritické zhodnocování, práci s pochybnostmi či „šedými zónami“, vyvarování se slepému „dogmatizování“ či fundamentalismu, prohlubování chápání určitých témat, systematické studium, spekulování, hledání souvislostí a veškeré další bádání zaměřené k prohlubování poznání a řešení lidských problémů.

Těmito dvěma metodami se duchovní život uceluje a dostává se mu pevných základů, prohlubuje se, inspiruje jinými lidmi a jejich životním dílem nebo osudem, získává jasnější obrysy, pomáhá k určitému směřování vpřed a uvědomění si vlastních chyb a omylů, zakotvuje se v určitém historicko-kulturním relevantním prostředí a vyvaruje se určité slepoty a nebezpečného fundamentalismu, pomáhá také k lepšímu poznání sebe sama, své vlastní minulosti, přítomnosti i budoucnosti.

Společně s mysticko-očistnou cestou má tato cesta právě určitý očistný prvek vzešlý ze znalosti, promýšlení a sebereflexe. Člověku se vyvrací některá mylná přesvědčení, dětinská zkreslená pojetí, nepravdy či omyly, ve kterých žil a které považoval za pravdivé, odhaluje skutečnost, která nemusí být vždy příjemná, neboť může být v rozporu s jeho dosavadní vírou, protože získává nové, nejednou i šokující hlubší informace, které ho vybízejí k překročení sebe sama a reorganizaci svého náhledu na svět, víru, Boha, člověka apod.

S cestou každodennosti cestu reflexe a znalostí pojí zejména nutnost aplikace poznatků do běžného dne, reflexe reality, řešení lidských problémů a vyvarování se toho, abychom měli z akademického hlediska precizní, logicky bezchybnou nauku, která bude ale jalová,

neploďná a v reálném životě nepoužitelná.

Druhá cesta, dalo by se říci **mystická a očištná**, je cesta spojená více s mystikou a duchovními cvičeními, jejíž některé části nejsou všem ve stejné míře přístupné a snáze se tu člověk ocitá na tenkém ledě, neboť je tu oproti jiným cestám větší riziko upadnutí do sebeklamu či nějakého bludu, ale i odpadnutí od duchovního rozvoje a stagnaci. Není všem přístupná i z toho důvodu, že člověk je v této fázi i pasivní a aktivita náleží Bohu, který své milosti dává tomu, komu chce, nelze se tudíž o nějaké mystické zkušenosti zasloužit či si na ně nárokovat právo, člověk se k nim může jen vnitřně disponovat a připravovat.

S mystikou i duchovním rozvojem obecně spojené očišťování je dle Assländera a Grüna podstatným znakem duchovní cesty, hlubokým a mnohdy krizemi a bolestí doprovázeným procesem, při kterém se rovněž rozvíjí osobnost člověka. Podílí se na duchovním životě tvořeném vnitřními zkušenostmi, získanými většinou cvičením a sebekázní, občas ale i díky mimořádným zkušenostem (Assländer, Grün, 2008, s. 132).

Toto očišťování detailně, metodicky a s mnohdy působivým psychologickým až existenciálním rozbořem popsal např. mystik a učitel církve svatý Jan od Kříže ve svých knihách Výstup na horu Karmel, Temná noc, Duchovní píseň a Živý plamen lásky, a jeho nauce se nyní budeme trochu detailněji věnovat, protože velmi podrobně rozebírá rozvoj duchovního života, jeho výsledné plody a také problémy na cestě s tím spjaté, přičemž si ale zachovává velmi kritický postoj, reflektuje omyly a jde přitom za hranici běžných zkušeností a až k jádru duchovního života a spirituality.

Jan od Kříže je spíše jedním ze zástupců tzv. negativní teologie (či apofatické), která se snaží mluvit o Bohu spíše tím, že říká jaký není, neboť Bůh je nade vším, co jsme schopni si myslet a říci (kvůli nedostatečnosti našeho chápání a vnímání), a očišťuje tak lidské představy o něm. Opakem jí je katafatická teologie, která naopak říká, jaký Bůh je a přisuzuje mu všechny ctnosti a hodnoty v nejvyšší míře.

Jan očišťování rozlišil na dvě hlavní fáze, přičemž někdy je v nich člověk aktivní, jindy naopak pasivní. První z nich je tzv. očišťování smyslů (či noc smyslů) a jejich podřizování duchu, jehož náplní je učení sebekázně, přílišné nedůvěřování svým smyslům a oprošťování se od svých zkraslených představ o sobě a především o Bohu. To je motivováno především neschopností duše sjednotit se s Bohem, pokud se nezbaví žádosti po přirozených i nadpřirozených věcech, protože vzdálenost a rozdíl mezi těmito věcmi a oním stavem je obrovský a neslučitelný, náklonnost k Bohu a k tvoru jsou ve finále v opozici proti sobě. Všechno pozemské bytí, včetně krásy, moudrosti, půvabu, dobroty, svobody, rozkoše apod., je ve srovnání s nekonečným Božím bytím nic a duše pak není ani schopna přijmout Božího Ducha (Jan od Kříže, 1999, s. 39–43). Jde tak prakticky o boj proti vlastním náklonnostem, které dle Jana duši zbavují Božího Ducha a také ji unavují, mučí, zatemňují, poskvřňují, oslabují a zraňují (tamtéž, s. 46), a nedokonalostem jako je např. přilnutí k lidem, šatům, jídlu, přílišné mluvení atd. a neulpívání na pozemských a pomíjivých věcech, přičemž jde primárně o vlastní vnitřní postoj vůči těmto věcem. Sám Jan ale uznává, že všechny náklonnosti nejsou stejně škodlivé a že některé je nemožné v tomto životě umrtvit. Aktivní může být člověk (a tak si vytvářet vhodné dispozice) v této oblasti tím, že má trvalou chuť následovat Krista a připodobňovat se jeho životu a konání, zříkat se smyslových žádostí, které nejsou ke cti a slávě Boží a na jiných časných věcech pro ně samotné (např. poslouchání či sledování věcí, které nejsou nějak důležité k službě Bohu, jako je krása, půvab, tělesná konstituce apod., čímž se umrtvuje smyslové potěšení a

předchází se ješitnosti, domýšlivosti, pýše, pohrdání bližními, vychloubání, otupování mysli a vlažnosti) a naopak se radovat z věcí, když jimi a skrze ně slouží Bohu. Dále má umlčet čtyři přirozené vášně – radost, naději, strach a bolest, a nakonec něco, co se pojí s cestou každodennosti – klonit se spíše k obtížnějšímu, méně chutnému, pracnému, nižšímu, opovrženějšímu apod. (jde vždy především o vnitřní postoj k vnějším věcem a činnostem smyslů, v kontextu lásky ke Kristu). Dále se oprostit od vlastních představ, chápání, cítění a způsobů vnímání („zanechat své cesty“, překročení vlastní vnitřní a vnější omezenosti), bojovat proti žádostivosti těla, očí a pýše života, a obecně umět se zapřít navenek i uvnitř, protože Bůh, se kterým se chce duše spojit, je nad tím vším (tamtéž, s. 69–72, 87, 266). Plodem je pak svoboda ducha, jasnost rozumu, pohoda, klid, pokojná důvěra v Boha, duchovní pokora, láska k bližnímu, úcta a poslušnost ve vůli vůči Bohu a také radost v tvorech, ke kterým se nechová vlastnický a proniká pravdu a hodnotu věcí (tamtéž, s. 261–262).

V další fázi je člověk Bohem ponechán v jakési duševní temnotě, která je očištná a vede k růstu. Jan často používá analogii dítěte a matčina prsu, totiž že Bůh shledává věřící v určité fázi zralejší a odnímá jim „sladký prs, aby zesílili a vymanili se z plenek, a staví je na zem ze své náruče, a přivyká je chodit po vlastních nohou; a oni to zakoušejí jako velikou novost, protože se jim tím všechno obrátilo v opak“ (Jan od Kříže, 1995, s. 66). Bůh je jako milující matka, které záleží na růstu svého dítěte a vede ho k dospělosti, zodpovědnosti a dokonalosti, což znamená odnímání některých dober a poznání i hořkosti života, nejen toho dobrého a sladkého. Dotyčný nenachází podporu v duchovních cvičeních ani meditaci, nenachází zalíbení ani útěchu v Božích věcech ani u věcí stvořených, pamatování na Boha je provázeno starostlivostí a péčí, má touhu sloužit Bohu a starost jen o něj, a také je neschopný meditoval pomocí představivosti a rozvažováním (tamtéž, s. 67–70).

Noc smyslů je podle Jana obecná, postihuje mnohé, zejména začátečníky, a toto očišťování je pro smysly hořké a strašné. Druhé očišťování je nocí ducha (kdy se duše pročišťuje právě v oblasti ducha), které postihuje jen některé z těch, kteří již jsou pokročilí, a pro ducha je toto očišťování hrozivé a děsivé (tamtéž, s. 64). Dochází k němu když člověk není ze svých vlastních sil schopen očistit se aktivitou od nedokonalostí natolik, aby byl připraven na sjednocení s Bohem v dokonalé lásce. Proto Bůh bere duši za ruku a očišťuje ji v temném ohni; temném, protože Bůh přesahuje nadání duše, proto je pro ni temnotou, a také kvůli nízkosti člověka, kvůli čemuž se zdá trýznivý a skličující – podobně jako když se díváme do slunce, které oči oslepuje, zatemňuje a působí bolest, protože přesahuje jejich slabost a zastře jejich činnost. Duše je jako pacient, který nic nekoná a vše nechává na Bohu a poznává i svoji nízkost a bídnost, stejně jako božskou vznešenost a velebnost, protože dosud chápe, mluví, poznává a prožívá Boha jako dítě, z čehož je nutné vyrůst. Dotyční mají být proto v této fázi trpěliví, v klidu a netrápít se a důvěřovat Bohu, cvičí se tak ve vytrvalosti, lásce v Bohu, statečnosti a dalších ctnostech, a nemají nacházet útěchu ani oporu v žádném učení, duchovním učiteli ani okolí a nenajdou žádný lék, dokud očista neskončí (tamtéž, s. 74, 88, 108, 118). Tato očišťování trvají u každého jinak dlouhou dobu, neboť každý má jiný stupeň a druh nedokonalostí, sílu osobnosti a další dispozice, v očišťování se také střídají období boje a klidu, kdy duše načerpává sílu, při utrpení (při kterém se procvičují a získávají ctnosti, duše se očišťuje a stává se moudřejší a obezřetnější) pak opět zakouší prázdnotu ve věcech časných, přirozených i duchovních

(tamtéž, s. 113, 162).

Jan také popisuje působivými obrazy vnitřní trýzeň a bolesti duše, které jsou s tímto vnitřním očišťováním spjaty, a důvody, proč k tomuto očišťování strádáním vůbec dochází: „Božské se vlamuje s úmyslem duši prohnít, obnovit a učinit ji Boží, obnažuje ji a odnímá jí zvyková zalíbení a vlastnosti starého člověka, s nimiž je ona velmi spojena, svázána a srostlá, a tímto způsobem trhá a narušuje její duchovní podstatu a pohlcuje ji hlubokou a propastnou temnotou, že se duše cítí být ničena a vyvracena krutou duchovní smrtí tváří v tvář své bidě; asi tak, jako kdyby byla pozřena nějakou obludou a v jejím břiše by se v ponurosti cítila být stravována a trpěla by takové úzkosti jako Jonáš (Jon 2,1) v břiše oné mořské obludy. Neboť její třeba pobýt v tomto hrobě temné smrti, a to pro duchovní vzkříšení, které očekává... Když duši svírá očištná kontemplace, zakouší velmi živě stín smrti a úpění smrti, i bolesti pekla, a to v tom, že se cítí být bez Boha, trestaná a odvržená a Jeho nehodná, i to, že On je rozhněván, protože tak se to zde všechno zakouší; a huň, vždyť se jí zdá, že je to navždycky. A stejnou bezútešnost zakouší ze všeho stvořeného, a pohrdání, zvláště od přátel“ (tamtéž, s. 111–113).

Těmito a dalšími skličujícími a temnými obrazy se Jan snaží nastínit stavy a procesy v duši, které mají za cíl duši očistit a přivést ji k pokoře.

Cílené sjednocení duše s Bohem (které je dáno Boží nadpřirozenou milostí a dle jeho vůle, takže ne všichni jsou na stejném stupni) díky čistotě a lásce se projevuje tak, že vůle duše a vůle Boží se shodují, tzn. jedna neodporuje druhé a jsou spolu v souladu, protože v sobě odstranila clonu a poskvřnu tvora a vše to, co není Bohem, jejich bytí je ale stále přirozeně odlišné (Jan od Kříže, 1999, s. 91–94). Toto sdílení nemůže duše plně slovy vyjádřit, protože k tomu nenachází míru, způsob a podobnost v obyčejných lidských pojmech, protože Moudrost stále zůstává v tajemnosti a před vyslovením, ačkoliv ji člověk zakouší a rozpoznává uvnitř sebe; řeč Boží je v duši velmi niterná a duchová, čímž přesahuje smysly, je řečí Ducha k ryzímu duchu – osobnost na této cestě neumí, nemůže, a ani nemá chuť o tom mluvit, protože neví jak. Poznává omezenost pojmů a slov, kterými se pojednává o tajemných božských věcech, i to, jak je nemožné přirozenou cestou a postupem poznávat je bez výše popsaných osvícení a očištění (Jan od Kříže, 1995, s. 168–169). Ve stavu dokonalosti duše poznává Boha i sebe sama – při povýšení zažívá to první, při pokoření to druhé. Plody tohoto stavu jsou pak netoužení po věcech, neustálé hledání a žádost po Bohu, vedení duše k činnosti a horoucnosti, vytrvalost v utrpení, mocná odvaha, přitisknutí se k Bohu, vnitřní oheň, a naposledy připodobnění se Bohu, které se naplno dovršuje po smrti (tamtéž, s. 172–181).

Jan také varuje před duchovní mlánsostí, tzn. vyhledávání v Bohu jen příjemných a dobrých pocitů, věnování se cvičení ve ctnostech, modlitbě či umrtvování a popírání se jen ve věcech světa, což podle něj nevede k obnažení, chudobě, odcizení a duchovní čistotě, ale nechotě podstoupit vyprahlost, nechut' a trápení a očištění od duchovního vlastnění – holému Kristově kříži a popření sebe samého. V Bohu se má hledat spíš nepříjemné než příjemné, klonit se k utrpení než útěše, postrádat veškerá dobra pro Boha než je vlastnit, vyprahlost než sladké sdílení, neboť to je následování Krista a popření sebe samého. Opačné konání je hledání sebe v Bohu, ne Boha v sobě, duše si tak má pro Krista volit vše, co je nejméně příjemné, jak u Boha, tak ve světě – to je láskou k Bohu (tamtéž, s. 99–100). V tomto kontextu píše také o těch, kteří jsou vzpurní svým duchovním vůdcům, kteří se je snaží vést na cestě k Bohu a snaží se prosazovat svoji vůli a pojetí duchovní cesty, a pokud neslouží Bohu podle svých představ, upadají do smutku, depresí, či odpadají od víry, což

lze aplikovat i na dnešní dobu, viz kapitoly o esoterice, kryptoreligiozitě atd. Jan od Kříže říká, že jejich omylem je: „*Myslí si totiž, že sloužit Bohu a uspokojovat jeho znamená potěšovat se a být uspokojován.*“ (Jan od Kříže, 1995, s. 58).

Další součástí této cesty jsou i duchovní cvičení, která bych rád stručně shrnul. Jedním z autorů těchto cvičení je např. dříve zmíněný svatý František Saleský (velmi známá jsou především cvičení sv. Ignáce z Loyoly či lectio divina), který reflektuje běžnou zkušenost věřícího a pracuje s ní. Cvičení a rozjímání jsou zaměřena na prohlubování vědomí o duchovních věcech a vztahu k Bohu, pěstování ctností, boji proti hříchu a náklonností k němu. Jako témata k rozjímání vyjmenovává a rozpracovává František např. samotné stvoření – nás i světa, o cíli, k němuž jsme stvořeni, o Božích dobrech a jeho lásce, o hříších, o smrti, o pekle, ráji a posledním soudu, o Božím slovu a o něm samém, o svatých, svých skutcích, o sobě samém a svých náklonnostech, o našich bližních atd. (Saleský, 1990, s. 28–42; 224–233).

Pokud bych měl shrnout podobnosti této cesty s dalšími, tak s první cestou poznání a reflexe ji pojímá fakt, že díky studiu dřívějších autorů může člověk nalézt způsoby, metody a cvičení, které mu poslouží v sebekontrolě, očišťování a reflexe. Kritickým náhledem na svůj vlastní stav a duchovní život díky nabytým znalostem si lze lépe uvědomovat svá často zkreslená a dětská pojetí víry, Boha, duchovního života apod., což zákonitě vede k duchovnímu rozvoji, ačkoliv je nutno přijmout fakt, že nabyté informace pro nás nemusí být vždy příjemné a očistný proces může být bytostně bolestný, jak bylo možno vidět výše na nauce sv. Jana od Kříže.

S cestou každodennosti ji spojuje to, že cílem veškerých očistných praktik, mystiky a cvičení by mělo být hlubší pochopení víry a začlenění se do starostí, činností a utrpení běžného dne, skrze něž bude dotyčný oslavovat Boha a nést svůj kříž. Očišťování a cvičení nemá být snahou o útek z reality („*escapingovou* metodou“, jak se to může jevit u jiných směrů; ačkoliv prvek samoty v ní hraje roli), ale naopak způsobem, jak běžnou skutečnost lépe chápat, prožívat, posvětit a dávat jí smysl.

Mezi další klasické mystiky v rámci křesťanství je možno zmínit např. sv. Terezii z Avily, sv. Ignáce z Loyoly, sv. Kateřinu Sienskou, sv. Bernarda z Clairvaux, Mistra Eckharta, sv. Františka z Assisi a mnohé další.

Třetí **cesta každodennosti** je velmi podstatným prvkem křesťanství, díky němuž se víra neredukuje na pouhé teoretizování a rozmyšlení, ale uvádí se do běžného dne. Jedno ze základních poselství je totiž připodobňování se Kristu v běžných činnostech, situacích a dle svých schopností, k čemuž Ježíš své učedníky vyzývá napříč Novým zákonem.

Podle Pospíšila se v této podobnosti propojuje christologie se spiritualitou, poznávání a připodobňování, protože: „*poznávat Krista a pronikat do jeho tajemství nutně vyžaduje připodobnění se Kristu*“ (Pospíšil, 2010, s. 29).

Konkrétnější naplňování tohoto nabízí například stará Katolická misionární knížka uvádějící jakýsi ideál, totiž že: „*při všech našich pracích má nám býti vzorem a příkladem Pán a Spasitel náš Ježíš Kristus*“ (Katolická misionární knížka čili návod ku křesťanskému životu, 1903, s. 272). To pak pro představu a možnost reálného následování konkretizuje převáděním všech zkušeností na duchovní rovinu, například během běžné práce (naše práce versus námaha Krista pro naši spásu), snášením příkazů (podrobení naše oproti podrobení Krista na kříži), při jídle, během zábavy a ve společnosti, při zpěvu, před

spánkem, myšlením na hřích ve světě, vytrpěním potupy, posměchu, násilí, sklíčenosti, pokušení, komunikaci s druhými apod., z čehož pak vyvěrají mnohé typicky křesťanské ctnosti (tamtéž, s. 272–278).

S tímto chápáním souvisí i širší otázka vnitřních a vnějších projevů duchovního života a jeho růstu. Barry a Connolly zmiňují, že pravý duchovní život vede ke sjednocení vnitřního a vnějšího života, takže např. dle běžného chování, reakcí a jednání s druhými u člověka zaobírajícího se intenzivněji spiritualitou lze prověřovat správnost náhledu na vnitřní život, kdy se vnitřní odpověď člověka Bohu projevuje i ve vztazích, směru práce a životních volbách. Stejně tak je dobré sledovat, jak je dotyčný ochotný naslouchat něčemu jinému než jen vnitřnímu nitru. Důležité je vyvážené naslouchání vnitřnímu i vnějšímu hlasu, např. legitimní autority. Vnější kritéria ale podle nich nelze považovat za primární kvůli mnohohrstevnatosti a různosti působení Ducha a lidské motivace, které jsou podstatně niterné a často překvapivé, nelze je tak úplně schematizovat a dělat vnější standardy, neboť to může vést i ke zklamání zainteresovaných a omezování působení Ducha; duchovní růst je tak rostoucí plností a vyzráváním charakteru, do kterého patří změna, odpor, chybování i úzkost (Barry, Connolly, 2009, s. 134–136).

Důležité je též uvědomit si, že každý má jiné povolání, poslání a postavení, z čehož plynou i jiné formy a možnost následování a pěstování zbožnosti, což je v praxi důležité pro rozlišování možností laiků a zasvěcených osob, kdy se každý svým vlastním způsobem snaží o prožívání své víry v běžném dni a uplatňování nabytých znalostí, zkušeností apod. Následování Krista ve svém životě se tak stává obecným požadavkem na všechny bez rozdílu, čímž člověk zároveň naplňuje a realizuje svoji víru. Podle Boublíka (1997, s. 341–348) jsou křesťané, zejména laici, povoláni minimálně k tomu, aby mezi nevěřícími svědčili v křesťanském kontextu o víře, pravdě, lásce, naději, svobodě, odpovědnosti, důstojnosti a radosti.

Jak bylo zmíněno u předešlé cesty, hodnota skutků, postů, almužen, modliteb, kajících apod. záleží vždy na tom, jaké má dotyčný vnitřní pojetí a zaměření – křesťan má dělat dobro primárně z lásky k Bohu, čímž dostávají úkony svou pravou hodnotu. Podle výše zmiňovaného Františka Saleského je rozjímání bez uvádění do života zbytečné i škodlivé, neboť může vést k pýše a k domněnání, že jsme takoví, jakými jsme se rozhodli být, i když v reálu selháváme – vytváří se falešný sebeobraz (Saleský, 1990, s. 62). Stejně tak varuje před povrchním rozněžňováním, vzdechy, slzami, díkůvzdáním, rozplýváním se, příjemnými pocity apod. spjatými s rozjímáním, které se v reálu neosvědčují a ukazují, že nepronikly do nitra člověka a nevedly k Bohu (tamtéž, s. 205). Uvádění víry a vnitřního přesvědčení v čin je tak s křesťanstvím bytostně spjato, činy by pak měly vést k pokoře, skromnosti v srdci a dalším ctnostem.

Když čelíme běžným zkušenostem a výzvám, můžeme využívat i jednu z pouček svatého Řehoře Naziánského: „*Zvykl jsem si zajisté, obracet všechno ke svému duchovnímu prospěchu.*“ (tamtéž, s. 72). Tímto způsobem je možno jakoukoliv, i negativní situaci obrátit v prospěch svého duchovního života a růstu, přičemž se opět objevují prvky společné s cestou poznání a obrácení – pozitivní i negativní zkušenosti běžného dne, zklamání a nepříjemné informace a poznatky mohou vést k hlubšímu chápání víry a Boha, očištění a k revizi svých vlastních představ, omylů a klamů. Každodennost je také ovlivněna vším, co známe a umíme, inspiraci čerpáme také od našich blízkých, přátel, vlivných osob našeho života, duchovních učitelů a vůdců atd., čímž se projevuje aspekt znalostí a poznání v této cestě.

Při promýšlení běžných starostí je nutno brát v potaz, že pokud například chceme vědomě snášet nějaké zlo, je dobré si to dobře rozmyslet a uvědomit si, snášet budeme muset i vedlejší trápení, které to s sebou přinese. Důležité je rovněž umět snášet drobné všední krivdy, nepříjemnosti, ztráty a bolesti, což je cvičením zejména v lásce, spravedlnosti, šlechetnosti a trpělivosti, zaměřovat bychom se ale měli primárně na ty vlastnosti a přednosti, které máme a které jsou pro současnou činnost přednější.

## 2.4. Poměr mezi psychologickým a teologickým pojetím duchovního života, jejich hranice a funkce

Po přečtení předešlých kapitol si asi nelze nevšimnout, že psychologické a teologické pojetí duchovního života se v lecčems podobá a témata se prolínají, ale existují i oblasti, kde se přístup, metody a chápání velmi různí a vytváří se určité napětí. Z porovnávání obou pojetí lze vyvodit určité přístupy, které dávají oba obory do vzájemného poměru, což se pak může v praxi projevit např. zdůrazňováním prvního nebo druhého. Tyto poměry a teorie, které se v praxi uplatňovaly a stále uplatňují, vyjmenovává ve svém článku např. Kohut (1998, s. 87).

Prvním přístupem je **teorie autonomie**, dle které se psychologie i teologie pohybují na vlastních rovinách a navzájem se nijak neprolínají a neovlivňují. Obě vědy si tak pracují se svými koncepty a pojetími v rámci svého přístupu, lidově řečeno „hrají si na svém písečku“. V duchovním životě by se toto projevovalo jeho svébytným vnímáním jak z hlediska psychologie, tak i teologie. Oba obory by používaly vlastní významy, pojmy a teorie, které by byly na tom druhém nezávislé a neprolínaly by se. Problematický by byl samozřejmě ale cíl a rozvoj duchovního života – v psychologii by se spíše zaměřovalo na sebepojetí člověka a jeho well-being, v teologii více na vztah s Bohem, přičemž by se oboje příliš nepropojovalo. V praxi je tento přístup ovšem dlouhodobě neudržitelný a dnes již opuštěný, neboť se zákonitě objevují společná témata, hranice mezi oběma obory se prolínají a vzájemně překračují, což vyvolává spory, problémy a otázky, kterým je nutno čelit.

Další je **paralelismus** či **maximalistická tendence**, což je opak předešlého, takže se obě sféry považují za příbuzné či shodné, přičemž se ale většinou duchovní rozvoj podřizuje tomu duševnímu. Relativizuje se tím význam teologie a jejích pojetí a příliš se zveličuje vliv psychologie, která ale sama o sobě nedokáže vše vysvětlit. Vnímání duchovního života jako milosti ze strany Boha apod. by tak bylo utlumováno až ignorováno, a zdůrazňoval by se spíše vliv jedince nebo okolí na spiritualitu a její rozvoj.

Třetí je **teorie kontrastu** či **minimalistická tendence**, vymezující se vůči předešlé teorii. Zdůrazňuje rozdíly mezi oběma pojetími, často až rozbíhavost a protirečení si psychologie a teologie, což může vést např. k tomu, že proti sobě staví lidskou přirozenost a teologicky chápanou milost, z které dělá něco iracionálního. Pro duchovní život by to znamenalo neslučitelnost obou pojetí, zdůrazňování jejich rozličností a nehledání či odmítání společného dialogu a potenciálního obohacení, které by bylo považováno za nemožné.

Poslední **teorie koexistence** či **umírněného paralelismu**, který zastává i tato práce, si vybírá střední cestu – mezi psychologií a teologií je vzájemný oboustranný vztah a vliv, existují ale oblasti, ve které jsou oba obory nezávislé, propojení je tak jen částečné. V tomto pojetí duševní rozvoj napomáhá duchovnímu a naopak. Tento přístup se zdá být nejvíce otevřený vzájemnému obohacování a je z výše zmiňovaných asi nejplodnější – psychologové se mohou inspirovat v cíli a rozvoji duchovního života teologií a naopak. Je samozřejmě otázkou, nakolik je to v praxi běžné a uskutečnitelné a zda je k tomu i vůle, neboť tento přístup je pro dotyčné největší výzvou – vyzývá k pokoře a uvědomění si svých limitů, reflexi vlastního předporozumění, respektování toho druhého, hranic mezi oběma obory a ochotou nechat se od druhého poučit a inspirovat se jím.

Z trochu jiného hlediska popisuje poměr, prolínání a vymezování hranic psychologie a



teologie ve své publikaci Kugelmann. První teorie rozlišuje **psychologii oddělenou od filosofie a teologie**, což plyne z toho, že psychologie se považuje za přírodní vědu zkoumající empirické výsledky, na kterých staví popis vztahů mezi jevy. Takto pojatá psychologie nedělá žádné filosofické, teologické, etické či politické závěry, z čehož plyne omezení a hranice mezi ní a teologií, která naopak tyto závěry činí.

Druhé pojetí pojímá **psychologii spjatou s filosofií a teologií** a uznává, že každá psychologie má nějaké filosofické, kulturní, historické pozadí a předpoklady, což omezuje vytyčení hranic mezi danými obory. Vyzývá tak k prozkoumání těchto i skrytých předpokladů psychologie a její kompatibilitu s teologickými pojetími lidské povahy. Uznává tak autonomii psychologie, ovšem s určitými omezeními.

Třetí teorie pracující s pojmem **křesťanské psychologie** zastává názor, že klasická vědecká psychologie je z větší části sekulární záležitostí, a tudíž je v dnešní době potřebná psychologie s křesťansko-katolickým přístupem. Sekulární psychologie je tu ale vnímána jako hostilní k náboženským tvrzením a tezím.

Poslední pojetí **nahrazuje náboženství psychologií**. Tato pozice tvrdí, že psychologie nabízí racionálnější přístup k životu než náboženství a měla by ho nahradit, heslo je: „Kde bylo náboženství, ať je psychologie.“ V rámci této teorie se objevuje i proud nenáboženské spirituality, která je v moderní době velmi populární a o které již byla řeč v předešlých kapitolách (Kugelmann, 2011, s. 10). Jak lze vidět, tak první dva přístupy se snaží spíše o vstřícné pojmání a prolínání obou oborů, zatímco poslední dva spíše problematizují jejich autonomii. Vzhledem k tomu, že tato práce se snaží o pochopení duchovního života jak z psychologického, tak teologického hlediska, bude zde uplatňován spíše přístup pokoušející se o prolnutí obou oborů, ovšem s vědomím jejich omezení, předpokladů a hranic, ale i možností vzájemného obohacení.

Jaké tedy jsou možnosti onoho obohacení, porovnáme-li oba obory a jejich pojetí? Například Kohut (1998, s. 87) nabízí několik možností, funkcí a oblastí, ve kterých může psychologie obohatit teologické pojetí a lépe disponovat člověka k prožívání duchovního života. Jako první zmiňuje **preventivní funkci** spočívající v tom, že psychologie nás poučuje o lidských charakteristikách, temperamentu, vlastnostech, osobnosti apod., popisuje dynamiku a jednotu lidského chování, a také lidský rozvoj, což může v duchovním životě usměřňovat tendence daného jedince, resp. pomáhat mu nacházet cesty vhodnější k jeho duchovnímu růstu vzhledem k jeho povaze a pochopit například jeho chování. Další je **explorativní funkce**, která napomáhá identifikovat motivaci člověka k náboženskému chování (modlitba, askeze apod.) a odhalovat patologie či mylné představy, což může být velmi prospěšné při řešení problémů v duchovním růstu, když se např. zjistí, že snaha jedince nebyla příliš upřímná, pouze povrchní a je záhodno s tímto zjištěním nějak pracovat. Třetí je **terapeutická funkce**, díky níž je možno léčit či nějak napravovat vývojové chyby, nedostatky jedince, poruchy osobnosti, léčit neurózy, psychózy apod. a napomáhat člověku mít svobodnější a otevřenější postoj k Bohu, může také pomáhat k léčení určitých zranění na cestě duchovního života. Následuje **funkce pedagogická**, díky které se poznáváme z hlediska svého rozvoje, nacházíme sami sebe v určité fázi životní cesty a hledáme možnosti uvolnění a usměřňování svých sil k uskutečňování ideálů, což může pomoci k uvědomění si svého současného duchovního stavu, jeho reflexi a určování svých priorit. Poslední je **funkce integrační**, jejíž cíl představuje harmonický růst v duševní a duchovní sféře, kdy se obě vzájemně obohacují, ovlivňují a spolupracují, což je i prevencí určitých patologií a nedokonalostí.

Teologie může konkrétněji nabídnout psychologii například hlubší náhled na život člověka, jeho svobodu a zodpovědnost, pochopení některých jeho zákonitostí a souvislostí, jiné možnosti způsobů chování a myšlení, či určování hodnotového žebříčku, kritickou reflexi lidského bytí a fungování, určení zaměření a smyslu jeho existence, poznání kořenů a tradic, z nichž psychologie mnohdy pochází, korekci náboženských představ ovlivňujících běžný život, nabídnutí alternativ a osvětlení různých etických a morálních pravidel ohraničujících možnosti lidského chování a rozvoje.

## 2.5 Pojetí duchovního života jako vztahovosti člověka

V následujících kapitolách se budu konkrétněji věnovat pojetím nastíněným v předchozích částech, které se vztahují k výzkumné části – k pojetí duchovního života a znalostí křesťanství, což budu prolínat i s konstrukcí dotazníku, který je se svými výsledky jádrem výzkumné části.

Jak již bylo zmíněno v předešlých kapitolách o psychologickém a teologickém pojetí, budu v této práci definovat duchovní život, spiritualitu a víru jako vztah, primárně z nenáboženského hlediska. Vztah k něčemu a s něčím se projevuje mj. tím, že se člověk nějakým způsobem k dané věci vztahuje, nějak o ní uvažuje, reflektuje a vyvozuje důsledky, vztah prohlubuje, zaujímá postoje a určité názory, které daný vztah vědomě i nevědomě ovlivňují. Nevědomí je v tomto ohledu důležité proto, že k duchovnímu životu se člověk vztahuje i tím, že ho odmítá, bagatelizuje či devaluje apod., takže i když se může na první pohled zdát, že jednotlivec se o duchovní oblast vůbec nezajímá, tak k ní implicitně zaujímá nějaký postoj, což může plynout i z toho, když vezmeme v potaz již zmíněnou poznámku Křivohlavého, že je antropologickou konstantou, která patří do genetického vybavení každého člověka (Křivohlavý, 2004). Duchovní život je pak praktické žití, prožívání a budování tohoto vztahu s výše zmíněnými projevy, které je možno psychologicky uchopit a operacionalizovat, a přitom se neodcizovat ani teologickému pojetí – je tak možno držet se v mezích obou pojetí.

### 2.5.1 Dimenze vztahovosti duchovního života

Pokud pojmám duchovní život jako vztah, tak se nabízí otázka, co konkrétně vytváří onen celkový vztah v rámci duchovního života, resp. k čemu se to člověk konkrétněji vztahuje při jeho budování? Budu rozlišovat čtyři aspekty, vztahy, z nichž každý se podílí na celkovém vztahu jedince k duchovním skutečnostem. Jedná se o: **vztah k sobě samému, vztah ke světu a druhým, vztah k transcenci a Bohu, a vztah k náboženství a víře**. O rozdělení na tyto dimenze se částečně zmiňuje například z teologického hlediska v souvislosti s rozvíjením lidského bytí Koukl (1983), z hlediska psychologie např. Jirásek (2015), vzhledem k českým specifikům, jak objasním později, zde rozlišuji zvláště i vztah k náboženství a víře obecně.

**Vztah ke světu a druhým** je prvním aspektem duchovního života, který zde pojmám jako vztah. Jeho důležitost spočívá zejména v tom, že se v něm konkrétně a navenek projevují vnitřní postoje, dispozice, reflexe, úvahy apod. týkající se nejen duchovna, ale i životní filosofie a celkové i hodnotové zaměření člověka. Jde zejména o to, že hluboký duchovní život by neměl, jak bylo zmíněno v předešlých kapitolách, vést k nějaké vnější i vnitřní izolovanosti, ale naopak k více uvědomělé a zodpovědné angažovanosti v prostředí, ve kterém žijeme a působíme. Bez toho jinak hrozí, že se náš duchovní život stane jen prázdnou nádobou, iluzí či berličkou, která nemá v praxi žádné využití a neslouží k ničemu, leda tak k omlouvání sebe sama či jako duchovní požitkářství a honba za zkušenostmi, ze kterých se ale nevyvozuji žádné důsledky a jsou samoúčelné. Patří sem jak snaha o kladné, pomáhající, odpouštějící, nesobecké a vyrovnané vztahy s ostatními lidmi (kdy jsou nám ostatní lidé spíše cílem, ne prostředkem), vzájemné obohacování, respekt a inspirace, uvědomění si důstojnosti druhých, pozitivní a přijímající náhled na svět,

zodpovědné zacházení s přírodou a prostředím, ochota snést tíži problémů v našem okolí a různé životní okolnosti, udržování si víry a naděje do budoucnosti, vědomí si své spoluzodpovědnosti za svět, za druhé a naše blízké, ale i vědomí si svých limitů a možností. Důležité je také uvědomění si toho, že člověk je od narození spoluvytvářen druhými a je na nich v určité míře vždy závislý, je tak bytostí z podstaty vztahovou a sociální a jeho identita je utvářena právě i působením jeho okolí – ve vztahu s druhým člověkem a vymežováním sebe sama. Překročením vlastních hranic (v určitém smyslu transcendencí sebe sama), vykročením a otevřením se druhým tak sám sebe nachází a dopomáhá tak svému rozvoji. Když se před druhými uzavírá, odmítá je, pohrdá jimi apod., tak tím působí právě naopak a hrozí vytvoření falešné, nerealistické či ryze negativní představy o druhých, světě, potažmo i sobě, což jeho duchovnímu životu ani zdravému fungování v celkovém rámci rozhodně neprospívá, spíše škodí a ukazuje na nezdravý, něčím narušený či povrchní duchovní život.

Dalším aspektem je **vztah k sobě samému**. Zde je možno uplatnit poznatky napříč psychologickými přístupy. Tento vztah se tak projevuje v dobrém případě například snahou o pozitivní sebepojetí, rozvoj a růst své osobnosti, reflexi sebe sama, svých myšlenek, názorů a přesvědčení i napříč časem, s vědomím a uznáním jejich proměnlivosti, snahou o naplnění svého života a nalezením jeho smyslu, dáváním mu smysl (včetně schopnosti ptát se na otázky po tomto smyslu). Dále autentickou existencí, která si dokáže obhájit své názory a nenechat se strhnout „módní vlnou“, levným populismem a demagogií či davovým šílenstvím apod., ale dokázat se učit od druhých, uznat svoji chybu, poučit se z ní a omluvit se, nevyvoláváním zbytečných a samoučelných konfliktů, ventilováním vnitřní frustrace apod. nenásilnou formou, snahou o vyřešení vnějších i vnitřních konfliktů a nastolení vnitřního klidu, pohody a harmonie. Též rozvojem vlastního svědomí a jednání podle něj (pokud je zdravé, což vyžaduje i sebereflexi) a podle své identity a toho, čemu věří – snahou uvést v soulad vnitřní hodnoty a vnější jednání, uměním zvládnout náročné životní situace, včetně mentální i jiné přípravy na budoucí a potenciální zkoušky a zátěžové okamžiky, rovnováhou v trávení času s ostatními a o samotě, kdy je možno se více zamýšlet nad určitými věcmi v našem životě. Opačné tendence ať celkově, či jen v jednotlivých prvcích, ukazují na možné narušení vztahu k sobě samému.

Jako třetí rozlišuji **vztah k transcendentnu a Bohu**, což odkazuje na vztahování se k něčemu, co člověka samotného převyšuje – to se může dít vědomě i nevědomě; jak již bylo zmíněno v predešlých částech, člověk se apriorně k těmto věcem nějak vztahuje. Nemusí jít explicitně o vztah k osobnímu Bohu, což by charakterizovalo spíše vyspělejší formu náboženství a víry, ale může se jednat i o subtilnější formu, určitý předstupeň bez uznání osoby Boha, který je možno v rámci České republiky spíše očekávat, a na který se v této práci budu zaměřovat. To je dáno tím, že náboženská víra a spiritualita (jak bude zmíněno dále) zde není na úplně vysoké a hluboce reflektované úrovni a je možno očekávat spíše jednodušší formy víry. Obojí se ale nevyklučuje a vztah k Bohu a transcendenci je v mnohém podobný – člověk vědomý si svého vztahu k osobnímu Bohu se bude nějak vztahovat i k transcendenci, zatímco člověk vědomý si svého vztahu k transcendenci se může tak i vědomě či nevědomě vztahovat i k osobnímu Bohu. Spojitost je taková, že v Bohu lze nalézt transcendenci a v transcendenci lze nalézt Boha. V této práci bych tak rád podchytil tuto oblast spíše „nenábožensky“, zejména kvůli různým stereotypům, neznalostem a předsudkům spjatým s touto oblastí – dotazy cílené na otázky po Bohu

můžou tyto jevy spustit a zkreslit výsledky, zatímco pomocí otázek na transcendenci a přesah se tomuto lze alespoň zčásti vyhnout, neboť s tím nejsou spjaté spíše negativní konotace, ačkoliv obsahově jde o totéž. Hlubší vztah se pak může prakticky projevovat například vědomím si vlastní omezenosti a obecně lidských limitů, vědomím si celku světa a lidské společnosti, různým reálným představám o Bohu, přijímáním věcí a skutečností jako daru a vděčnosti s tím spjaté (což odkazuje na to, že ne vše máme ve svých rukou), vědomím, že nás něco přesahuje, vědomím skutečnosti existující nad námi, či tím, zda dotýčný dává důraz jen na smyslové vnímání a jiné možnosti odmítá apod.

Posledním prvkem je **vztah k náboženství a víře**. Ten rozlišuji zejména kvůli tomu, co bylo zmíněno již výše, totiž že v oblasti ČR existuje velká míra předsudků a různých představ o náboženství, víře a církvi, které mají většinou velmi negativní konotace. Je záhodno toto rozlišovat k získání reálnějšího obrazu skutečnosti a duchovního života jedince, neboť ten se může realizovat jak v instituci (tzn. pod záštitou náboženství), tak i soliterně, o samotě. Může tak mít vztah k transcendenci a Bohu (viz předešlé), ale přitom odmítat náboženství jako takové, to by konkrétně ukazovalo spíše na nenáboženskou spiritualitu. Je tak teoreticky možno sledovat různé postoje a vztah vůči církvím a náboženství obecně, jejich významu, účelu a vlivu; vztah k vlastní víře, přesvědčení a jeho reflexi, vztah k určitým existenciálním otázkám člověka a obecně zájem o ně. Podobně jako u předešlých dimenzí zde platí, že hlubší vztah se projevuje spíše pozitivním přijetím těchto skutečností a jejich reflexí, povrchnější vztah pak má toto spíše opačně a tyto oblasti odmítá, neuznává apod.

## 2.6. (Ne)znalost křesťanství, jeho relevance pro Českou republiku, křesťanské hodnoty

Jedním z hlavních témat této práce je znalost, resp. neznalost křesťanství, čímž se budu detailněji zabývat v této kapitole, ačkoliv v průběhu práce byl tento prvek již několikrát zmíněn. Na tomto místě zároveň vysvětlím volbu křesťanství jako mnou zkoumaného náboženství.

Nejprve ale trochu obecněji.

Touha po poznání, vědomostech a znalostech je bezpochyby stará jako lidstvo samo a provází člověka od počátku života až do jeho samého konce, neboť člověk přichází na svět jako nehotová bytost, která ke svému plnému lidství teprve dospívá (viz např. teorie Henriho Wallona a jeho „neoténie“). Znalosti a vědomosti byly, jsou a budou

předávány z generace na generaci mimo jiné skrze vzdělávání a výchovu.

Vzdělávání a výchova mají na člověka samozřejmě značný vliv, přičemž jejich cílem je například podle školského zákona 561/2004 Sb. rozvoj osobnosti člověka, jeho poznávacích a sociálních schopností a jeho individuality, osvojení mravních a duchovních hodnot, pochopení rovnosti lidí, základních lidských práv a svobod spolu s

odpovědností, výchova k partnerství, spolupráci a solidaritě, utváření etnické, národnostní, kulturní, jazykové a náboženské identity či poznání kulturních hodnot, tradic a historie, posílení soudržnosti společnosti a zajištění její kontinuity, umožnění pochopení vlastního života a světa (Školský zákon č. 561/2004 Sb., o předškolním, základním, středním, vyš. odb. aj. vzdělávání, s. 2; Bílá kniha – Národní program rozvoje vzdělávání v České republice, 2001, s. 14–15).

Co se týče záměru tohoto výzkumu, tak pokud je dle výše uvedeného cílem vzdělávání mimo jiné poznání kulturních hodnot, tradic a historie, vytváření kulturní, náboženské a jiné identity a osvojení mravních a duchovních hodnot, je asi bez pochyb, že pro naši kulturu je v tomto ohledu nejrelevantnější z náboženského hlediska křesťanství.

Pokud tedy chceme studovat náboženství, víru či spiritualitu v určité oblasti a kulturním rámci, je vhodné věnovat se logicky tomu náboženství, které danou kulturu nejvíce formovalo a formuje. Jak již bylo několikrát zmíněno, je faktem to, že náboženstvím, které nejvíce ovlivnilo Českou republiku, její kulturu a historický vývoj, je právě křesťanství (a konkrétněji římsko-katolická církev), které bylo do našich zemí přineseno věrozvěsty sv. Cyrilem a Metodějem v 9. století.

Křesťanství mělo vliv na uspořádání společnosti, její strukturu, hodnotové žebříčky, etické hodnoty, cíle a prostředky k jejich dosažení, prosazování lidských práv a svobody, vědecký pokrok a vzdělání, ekonomiku, charitu a zdravotnictví, umění, architekturu a hudbu, filosofii atd. (více např. Woods, 2005).

Znalost křesťanství by tudíž mohla být jedním z ukazatelů, jak dotýčný člověk zná svou vlastní kulturu, historii, náboženskou tradici a odkaz, ale i odrážet jeho vlastní mravní a duchovní hodnoty a zájem o duchovní život.

Pro potřeby výzkumu je také důležité si uvědomit a připomenout, že hloubka znalostí a vzdělání není mezi lidmi samozřejmě rovnoměrná, což odráží i dělení školství např. na základní, střední a vysoké. Proto je zřejmé, že každý jedinec bude mít různou hloubku znalostí o daném tématu či problému, v tomto případě křesťanství.

Nemělo by z tohoto pohledu tudíž přílišný význam věnovat se např. hinduismu, buddhismu apod., které měly pro Českou republiku z historicko-kulturního hlediska spíše

nevalný význam, i když v posledních letech se může zdát, že je o nekřesťanská náboženství zvýšený zájem. Tím nechci samozřejmě odrazovat od jejich studia a snižovat jejich celkový význam, pro účel této práce ale nejsou do takové míry relevantní. Nejen v souvislosti s tím pak zmiňuje Pospíšil, že v minulosti i současnosti často dochází k „mrzačení křesťanství“, které se projevuje tím, že se u evangelia přijímá např. pouze nějaké etické poselství odtržené od Krista, či jiný fragment Kristova poselství a ostatní se ignoruje. Křesťanství se tak redukuje na morálku, což je krokem k ateismu a sebezbožštění člověka (Pospíšil, 2007, s. 26).

I toto redukování a vytrhávání z celku přispívá k tomu, že o křesťanství se šíří všelijaké mýty a omyly, které s realitou a historií nemají žádnou souvislost (např. zcela mylné představy o Bohu, zavádějící historické informace, neznalost základních teologických východisek apod), což vede právě k (ne)znalosti, o kterou se tato práce zajímá. Toto určité „bloudění“ znatelné v České republice bývá mnohdy kladeno za vinu minulému komunistickému režimu, který cíleně a systematicky křesťanství a další náboženství potíral, vytvářel štvavé a dezinformující kampaně, pronásledoval a věznil jednotlivé duchovní i celé řády, konfiskoval majetek a nebál se mučení i zabíjení. Je pak vcelku pochopitelné, že po tomto desítek let trvajícím vštěpování postojů a názorů vznikly deformované představy, které mají setrvačný charakter, o všem, co s vírou a náboženstvím souvisí – prohloubení předsudků, dezorientace v náboženských otázkách, popírání duchovní roviny člověka, odchýlení se od tradic, vyloučení církve ze společenského života, absence náboženského dialogu, uzavírání věřících do „ghett“ apod. Touha po víře a duchovnu však v lidech stále zůstává (zejména pokud ji vnímáme jako antropologickou konstantu, jak bylo řečeno v předešlých částech), ale neměla být čím vyplněna, což mohlo vést i k tomu, že se rozmohly různé formy kryptoreligiozity, konzumní spirituality apod., popsány v kapitole 2.2.4, a také tzv. „něcoismus“ (či „něcismus“) – víra v „něco“, co nás převyšuje, což ale nemá jasné obrysy a je spíše jakousi prázdnou formou, která zůstává nevyplněna, dokud se o to dotyčný sám nezasadí (Opatrný, 2006).

Opatrný ale např. neklade za vinu tento určitý český náboženský svéráz a rozmach ateismu jen komunismu a jeho propagováním ateismu a „vědeckého světového názoru“, ale pohledem do minulosti upozorňuje na to, že velká citlivost k náboženským fenoménům je přítomna již od počátků šíření křesťanství, což by možná mohlo odkazovat spíše na určitý národnostní, „slovanský“ rys. Je tak možno zmínit již vyhnání žáků Metoděje, sabotování snah sv. Vojtěcha a dalších svatých, a zejména husitské války, třicetiletou válku, potlačení reformace spojené s až násilnou rekatolizací, později církevní reformy Josefa II. na konci 18.stol., poté i český nacionalismus 19. a 20. století spjatý se zavrnutím římskokatolické církve a reinterpretačí husitství. Z toho je patrné, že křesťanství, resp. katolictví to na našem území nemělo nikdy lehké. Tyto a další události dovršené totalitou vedly k tomu stavu, v jakém se nacházíme dnes – ateismus není programově šířen a Česká republika není „nejateističtější zemí na světě“, jak se často označuje, spíše zde panuje zmatek ve věcech náboženství, spolu se zároveň přítomným světonázorovým a morálním vakuem. Lidé nehledají náboženské zakotvení v některé církvi a není samozřejmostí být křesťanem, ačkoliv lidé přirozeně stále hledají hloubku života, transcendenci a náboženskou dimenzi života (Opatrný, 2006, 25–28, 49–50).

Je ale záhodno nevinit z tohoto stavu jen „ty druhé“ a ze samotných křesťanů dělat jenom obětní beránky doby, historie či ostatních lidí – je zde velmi nutná sebereflexe a zmírnění kritiky. Problémem a pravdou je, že situaci si mnohdy komplikují samotní

křesťané svou (ne)aktivitou, např. neschopností nějakým způsobem oslovit nevěřící či pochybující, evangelizovat, motivovat, podporovat, korigovat a usměrňovat náboženské představy svých bližních, společnosti či lidí svěřených do péče, neschopností mluvit s druhými o víře, či jít příkladem a hlavně svědčit vlastním životem o významu a důležitosti křesťanské víry pro člověka. K tomu se může připojit např. pokrytectví, farizejství, tvrdost vůči druhým, uzavírání se do sebe či uzavřených komunit, demonizace světa a nevěřících, nevhodná angažovanost v politice spojená např. s prospěchářstvím či honbou za majetkem a postavením (čímž se může na veřejnosti kazit vizitka církve jako celku), vytváření špatného příkladu, degradace a dehonestace víry, neprohlubování vlastní víry a její povrchní vnímání, stejně jako šíření či latentní podporování nepravd a omylů. To vše může spolu se stavem ve společnosti způsobit, že o křesťanství se nebude jevit žádný či pramalý zájem a ono nebude ani schopno díky svému nekvalitnímu praktikování oslovit potenciální věřící, kteří jsou duchovním skutečností otevřeni a upřímně hledají, avšak nemají u koho. Z toho důvodu půjdou spíše k nějaké jiné nabídce náboženství, „náboženskému dodavateli“, který se bude zdát lákavější.

Vcelku trefně popsal současnou situaci ohledně této problematiky a nasměroval k řešení v rámci křesťanství papež Jan Pavel II. ve své encyklice *Redemptoris Missio* (Jan Pavel II., 1994, s. 26): „*Naše doba má v sobě cosi fascinujícího a současně i dramatického. Zatímco na jedné straně se lidé ženou za materiálním úspěchem a zdá se, jako by se stále víc ponořovali do konzumního materialismu, na druhé straně se projevuje stále víc úzkostlivé hledání smyslu života a potřeba vnitřního života, touha osvojit si nové formy koncentrace a modlitby. Nejenom v nábožensky formovaných kulturách, ale i v sekularizované společnosti se hledá duchovní dimenze života jako léčebný prostředek proti odlidštění. Tento tzv. fenomén 'návratu k náboženství' není bez dvojsmyslnosti, obsahuje však pozvání. Církev vlastní neocenitelná duchovní dobra, která může lidstvu nabídnout: je to Kristus, který sám sebe označil jako "cestu, pravdu a život" (Jan 14,16). Je to křesťanská cesta k setkání s Bohem, k modlitbě, k askezi, k objevení smyslu života.*“

Relevanci křesťanství pro naši kulturu je ale možno si uvědomit například i skrze hodnoty, které naše společnost, potažmo celá západní kultura, mnohdy vyznává – často je jim zdrojem právě křesťanská víra plynoucí z evangelia, Písma a Tradice, díky které se staly určité postoje, cíle a hodnoty samozřejmostí, i když s vírou samotnou už nemusí být explicitně spojovány. Lidé tak mohou mít implicitní znalost křesťanských hodnot, které uznávají, prožívají a přijímají je za své, i když se to může dít na nevědomé úrovni – i ateista může zastávat shodné názory a hodnoty jako křesťan, právě díky tomu, že byli oba vychováni ve stejné kultuře. Téma křesťanských hodnot je nyní aktuální mimo jiné i díky tzv. uprchlické krizi, která může posloužit i k tomu, aby si lidé uvědomili, že právě na těchto hodnotách Evropa stojí.

Mezi křesťanské hodnoty tak patří např. úcta k životu (a to od počátku až do jeho konce), láska k bližnímu a pomoc dotyčnému, vědomí hodnoty a důstojnosti člověka, touha po poznání Boha a světa, vědomé a aktivní kultivování prostředí, výlučnost manželství a monogamie, s tím související důraz na rodinu, bezpodmínečná láska, odmítnutí násilí, odpuštění viny, nelpění na hmotném majetku, altruismus, charita, empatie i sebeobětování, život v pokoji a míru, zdravá péče o tělo i duši, zodpovědnost, sebeovládání, trpělivost, věrnost, vděčnost, a také držení si optimistických vyhlídek do budoucna apod.



## 2.6.1 Dimenze znalosti křesťanství

Pokud se chci v této práci zaměřovat na znalosti křesťanství, je nutno tuto oblast nějakým způsobem nejdříve uchopit, operacionalizovat. Křesťanství jako takové je z hlediska poznatků velmi komplexním celkem a je tak problematické určit, které prvky jsou ty nejdůležitější, protože se zde nabízí velmi mnoho variant. To je problematické mj. i při konstrukci testu, který je součástí výzkumné části, a jehož obsah je potenciálně velmi ovlivněn subjektivním vnímáním toho, kdo ho konstruuje. Pokusil jsem se proto rozdělit znalosti křesťanství do čtyř dimenzí, které by mohly vyjadřovat jádro toho, co se dá považovat za vědomosti o křesťanství a které bude možno ve výzkumné části práce konkrétněji uchopit, naplnit obsahem a potažmo kvantifikovat.

Jako první dimenzi rozlišuji **znalosti historie a událostí**.

Tato dimenze se, jak již název napovídá, týká znalostí určitých historických událostí a přehledu o tom, co se v minulosti v křesťanství událo, z čeho vyvěrá, jaký je jeho původ a dějinný vývoj. Tohoto se dotýká jak znalost konkrétních událostí, tak i některých významných osobností, které nějakým způsobem ovlivnily či určovaly křesťanství jako takové. Vzhledem k tomu, že křesťanství samotné má za sebou již skoro 2000 let vývoje (nepočítáme-li židovskou historii), který zasahoval i do světských dějin, je zde přítomno velké množství událostí a osob, které formovaly křesťanskou víru. Nelze tak u věřících předpokládat detailní znalost všeho, ovšem je zde přítomný určitý fundament, obecný základ, který by měl věřící (ale snad i nevěřící) znát, aby věděl, o čem vlastně křesťanství je. Tyto znalosti, o kterých by měl věřící mít obecné povědomí, se nemusí netýkat jen událostí z Písma, ale i následného vývoje církevních dějin a tradic křesťanství. Znalostí těchto faktů, událostí či důležitých postav člověk může prokázat znalost či alespoň zájem o minulost, kořeny své civilizace a kultury, což ideálně vede k většímu pocitu jistoty, zakořeněnosti, sounáležitosti a možnosti vyvarovat se omylů předešlých generací, či u nich naopak hledat inspiraci pro vlastní život a činnost.

Druhou dimenzí je **znalost spirituality a symboliky**. O dimenzi spirituality a symboliky je možno říci, že se týká samotného obsahu nauky, podobně jako další dimenze, ovšem klade více důraz na praktické žití a prožívání víry a vyvozování nějakých důsledků. Znalost spirituality a symboliky tak pomáhá ke správné (z hlediska oficiální nauky) interpretaci určitých jevů, úkonů či nauk, k propojování teoretického pozadí s běžnou praxí a žitím víry a vírou, díky které věřící může svou víru realizovat a prožívat ve svém životě. Je spojena s chápáním významu určitých jevů v náboženství a mnohdy je i spojena se znalostí historického i teologického pozadí dané věci – člověk chápe co, proč a jak se dělá, jaký to má význam pro něj i ostatní a k čemu to vede. Nepraktikuje tak svou víru v ideálním případě slepě a automaticky, ale chápe i kontext, souvislosti a pozadí dané věci. Znalost této oblasti také může dopomáhat ke kritickému rozlišování toho, co do víry nepatří, co ji nějakým způsobem pokřivuje nebo vede k bludnému nikam nevedoucímu smýšlení, a pomáhá k autentičtějšímu prožívání vlastní víry. Povědomí o symbolice pomáhá také mj. vzájemné komunikaci, porozumění, předání významů, společného přesvědčení, poselství, zkušenosti a určitých prvků víry, a to i napříč staletími např. prostřednictvím uměleckých děl či sdílených společných symbolů, jejichž význam se předává z generace na generaci a může odkazovat na nějakou hlubší pravdu, která opět vede k uvědomělejšímu prožívání duchovního života.

Třetí je **znalost teologie**, která je bytostně spjatá s obsahem nauky dané víry a náboženství. Pojednává o jádru víry, zaměřuje se na to, o co v podstatě jde, čeho se víra týká, jakým způsobem a metodou se o ní uvažuje, v co se věří a proč tomu tak je. Podstatným prvkem je promýšlení a kritická reflexe obsahu nauky, která by měla v ideálním případě vést k tomu, že nauka jako taková je ucelená, nemá v sobě vnitřní rozpory a je tak konzistentní a i rozumově obhajitelná. Prezentuje tak v závěru určité pravdy a pohledy, které se týkají daného přesvědčení a předkládají se k víře. Dalo by se říci, že souhlasem s oněmi obsahy se člověk stává věřícím, neboť cítí vnitřní souhlas s tím, co se mu předkládá k věření, k čemu se došlo promýšlením událostí a prvků spjatými s danou vírou. Znalost teologie pak např. pomáhá promýšlet a konkrétněji tematizovat určité jevy v rámci náboženství, které poté systematicky rozebírá a „pročišťuje“; znalost tohoto pak může vést i k rozpoznání toho, co do dané nauky nepatří či odporuje jádru víry, co vede k vnitřním rozporům, co je např. ahistorismem, zkratkovitým, mylným či zjednodušujícím závěrem. Pomáhá tak věřícímu k většímu rozhledu, znalostí kontextu, kořenů a jádra víry a jejich analyzování, ale také k prohlubování a sebereflexi, kdy vede ke konfrontaci vlastních falešných přesvědčení s realitou a zaujetí stanoviska opřené o skutečnost a ne o falešné domněnky, polopравdy a mýty.

Jako poslední dimenzi rozlišuji **znalost liturgie**. Ta se podobně jako znalost spirituality a symboliky dotýká explicitního praktikování víry, konkrétněji bohoslužby, různých rituálů, obřadů, zvyků, tradic, přesvědčení, způsobů vyjadřování úcty k Bohu, oslavě, službě a děkování Bohu apod., což může mít jak kolektivní, tak i individuální podobu. Slouží pak např. k integraci komunity a posílení náboženského citění, sdílení hodnot, vnitřních prožitků a zkušeností, upevnění norem, předávání víry, přiblížení posvátného, či posunu člověka v životě na jinou úroveň (např. obřad manželství, křtu, kněžství). Má tak i velký psychologický význam, neboť pocitem sounáležitosti při společném slavení si člověk ujasňuje svou vlastní víru, přičemž si uvědomuje, že víra jeho i druhých může mít společný základ a kořeny, prohlubuje ji tak a dává jí oficiálnější ráz (věřící si uvědomí, že to, v co věří, není jen jeho vlastním výplodem). Znalost liturgie je tak spjatá se znalostí toho, kdo, kdy, kde, co, proč a jak se dělá během bohoslužby a dalších obřadů, jaký je průběh liturgie a úkony v ní, co se při ní používá, jakým způsobem se lze obracet k Bohu, jaké jsou požadavky na určité úkony, jejich význam, historické pozadí; projevuje se také znalostí svátostí, svátostin, či smyslem pro duchovní život a praxi.

## 2.7 Souhrn teoretické části

Cílem teoretické části bylo prezentovat relevanci a znalosti křesťanství a také dva náhledy na oblast duchovního života, který bude předmětem následujícího výzkumu. Věnoval jsem se tomu, jak psychologie napříč historií pohlíží na oblast náboženství a duchovna, přičemž psychologie náboženství v tomto rozlišuje religiozitu a spiritualitu, která má spíše nenáboženský charakter. Také byly představeny možnosti rozvoje vlastního duchovního života bez ohledu na konkrétní náboženství, podobně jako problematika alternativních přístupů a chápání náboženství – kryptoreligiozita, esoterika a problém konzumní spirituality, které jsou častými fenomény v této oblasti.

Dále jsem se věnoval tomu, jak na duchovní život pohlíží křesťanská teologie, co je jeho jádrem a cílem, jak se lze duchovně rozvíjet a dosahovat cíle, přičemž bylo představeno i to, jak se z pohledu křesťanství vnímá zdravá spiritualita, která je prospěšná pro život a vnímání jedince.

V dalších kapitolách došlo k nastínění možností propojení obou pojetí, kdy se jako nejvhodnější jeví teorie koexistence, uznávající podobnosti mezi psychologii a teologií s možností vzájemného obohacení, ale s vědomím hranic a omezení.

Ve třetí kapitole teoretické části byl konkrétněji probírán duchovní život tak, jak ho budu ve výzkumné části vnímat, přičemž jsem se pokusil o to, aby reflektoval jak psychologické, tak teologické poznání. Duchovní život tak bude zkoumán jako s člověkem bytostně spjatá nenáboženská spiritualita (dle hlediska psychologie náboženství), v jejímž obsahu, realizaci v životě se bude projevovat teologické i psychologické vnímání duchovního života jako vztahu. Dimenze tohoto vztahu (k čemu se jedinec vztahuje), byly opět výsledkem propojení obou přístupů, a to sice: vztah k sobě, ke druhým, k transcendentu a k náboženství a víře.

Teoretická část je zakončena zdůvodněním použití znalostí křesťanství a jeho teologie ke zkoumání duchovního života v této práci, kdy se jeví jako kulturně nejrelevantnější pro Českou republiku, ve které výzkum probíhá. Dále zde byla probrána historie křesťanství, a také problematika jeho znalosti a její rozčlenění do několika dimenzí, které tvoří celek křesťanské znalosti a které budou jedním z předmětů výzkumu.

### 3. Empirická část

#### 3.1 Výzkumný cíl a problém

Oblastí zájmu této práce je vztah spirituality a znalostí křesťanství, přičemž budu propojovat náboženské i nenáboženské hledisko. Cílem výzkumu je zjistit, zda a jaký existuje vztah mezi hloubkou znalosti křesťanství jedince a jeho hloubkou spirituality (která je pojmána jako nezávislá na nějakém náboženství), tak jak byly popsány v teoretické části, a také tím, jaký je vztah znalostí křesťanství a jednotlivých dimenzí spirituality. Záměrem bude mimo jiné také zjistit, jaký je v daných oblastech rozdíl mezi věřícími lidmi a těmi, kteří se považují spíše za nevěřící. Jedním z cílů bude též vytvořit test znalosti křesťanství a dotazník spirituality, oboje v souladu s teoretickou částí práce.

**Výzkumný problém** tedy zní: *Existuje mezi znalostmi křesťanství a hloubkou spirituality souvislost, vztah?*

## 3.2 Hypotézy

Hypotézy budu v tomto výzkumu dělit i do podhypotéz, neboť vzhledem k charakteru pojetí spirituality v této práci může být zajímavé zjišťovat také, jestli existuje nějaký vztah mezi jednotlivými dimenzemi spirituality a celkovými znalostmi dotyčných lidí. Může se totiž ukázat, že lidé s vyššími znalostmi mají hlubší vztah k náboženství a víře, ale ne tak hluboký ke druhým apod. Vztah mezi jednotlivými prvky budu zjišťovat vzhledem ke kvantitativnímu charakteru práce pomocí Pearsonova a Spearmanova korelačního koeficientu a t-test pro nezávislé výběry. Ke zjištění věcně významného vztahu mezi prvky volím hodnotu korelačního koeficientu vyšší než 0,3, neboť hodnota 0,3-0,5 je pojímána jako ukazující na středně těsný vztah mezi proměnnými – nižší hodnoty ukazují na nepřilíš těsný vztah a vyšší na velmi těsný, pro potřeby tohoto výzkumu ale bude stačit zjistit, zda existuje alespoň středně těsný vztah.

**Hypotéza 1:** *Mezi znalostmi křesťanství a hloubkou celkové spirituality existuje souvislost.*

U první hypotézy předpokládám, že existuje souvislost, neboť lze asi bez problému očekávat, že bude vztah mezi tím, kolik toho kdo o náboženství ví a tím, jak hluboký má duchovní život, neboť oba prvky spolu mohou souviset. To může být ovlivněno tím, že pokud se někdo zabývá křesťanstvím, zajímá se o něj či o něm má povědomí, může tím být ovlivněno i jeho vnitřní prožívání spirituality, která se těmito poznatky může prohlubovat, zejména v kontextu ČR a potažmo i Evropy, jak bylo probráno v teoretické části. Tuto hypotézu budu testovat pomocí Pearsonova korelačního koeficientu proti nulové hypotéze, která tvrdí, že mezi znalostmi křesťanství a hloubkou spirituality neexistuje vztah, souvislost, a to na statistické hladině významnosti 0,01. Za věcně významné pak ale budu považovat to, pokud bude korelační koeficient vyšší než 0,3, což ukazuje na středně těsný vztah.

**Podhypotéza 1:** *Mezi znalostmi křesťanství a vztahem k sobě samému existuje souvislost.*

První i následující podhypotézy rozdělují celkovou spiritualitu do jednotlivých dimenzí. Záměrem je otestovat, zda existuje vztah mezi znalostmi křesťanství jako celkem a jednotlivými aspekty spiritualit, tak jak ji zde pojímám, přičemž předpokládám, že mezi oběma aspekty bude existovat nějaký vztah. Tuto a další podhypotézy budu také testovat pomocí Pearsonova korelačního koeficientu proti nulové hypotéze, že mezi znalostmi křesťanství a jednotlivými dimenzemi neexistuje vztah, a to na statistické hladině významnosti 0,01. Podobně jako u první hypotézy budu za věcně významné považovat to, pokud bude u jednotlivých podhypotéz korelační koeficient vyšší než 0,3, což je považováno na středně těsný vztah.

**Podhypotéza 2:** *Mezi znalostmi křesťanství a vztahem ke světu a druhým existuje souvislost.*

**Podhypotéza 3:** *Mezi znalostmi křesťanství a vztahem k transcendenci a Bohu existuje souvislost.*

**Podhypotéza 4:** *Mezi znalostmi křesťanství a vztahem k náboženství a víře existuje souvislost.*

**Hypotéza 2:** *Mezi věřícími lidmi a ateisty a agnostiky je rozdíl v celkových znalostech křesťanství.*

Druhá hypotéza zkoumá rozdíly mezi tím, jaký je rozdíl mezi věřícími a ateisty a agnostiky v celkových znalostech křesťanství. Do skupin věřících budou zahrnuti primárně ti, kteří v dotazníku uvedli nějaké konkrétní náboženství, ke kterému se hlásí (katolíci, protestanti, pravoslavní i buddhisté), nebyli zde tak zahrnuti ti, kteří uváděli nejistou víru apod. Do skupiny ateistů a agnostiků byli připočtení i ti, kteří jako své náboženství uváděli Žádné. Stranou hodnocení zůstali respondenti s odpovědí Nevím či Ostatní. Očekávám, že mezi věřícími a druhou skupinou budou rozdíly v celkových znalostech, neboť lze předpokládat, že budou mít o této oblasti kvůli vlastní zainteresovanosti více poznání než druhá skupina. Tuto hypotézu budu testovat pomocí t-testu pro nezávislé výběry proti nulové hypotéze, že mezi věřícími lidmi a druhou skupinou není rozdíl v celkových znalostech.

**Hypotéza 3:** *Mezi věřícími lidmi a ateisty a agnostiky je rozdíl v celkové hloubce spirituality.*

Třetí hypotéza zkoumá rozdíly mezi tím, jaký je rozdíl mezi věřícími a ateisty a agnostiky v celkové hloubce spirituality. Skupiny budou rozřazené stejně jako u druhé hypotézy. Očekávám, že mezi věřícími a druhou skupinou budou rozdíly v celkové hloubce spirituality, neboť lze předpokládat, že jejich víra a zainteresovanost bude na rozdíl od druhé skupiny ateistů a dalších pozitivně ovlivňovat i jejich hloubku spirituality. I tuto hypotézu budu testovat pomocí t-testu pro nezávislé výběry proti nulové hypotéze, že mezi věřícími lidmi a druhou skupinou není rozdíl v celkové hloubce spirituality.

### 3.3 Metody a získávání dat

Pro sběr dat byl zvolen kvantitativní přístup, realizovaný pomocí vytvořeného dotazníku spirituality a testu znalostí křesťanství, které budu detailněji rozbírat v následujících podkapitolách; zjišťovány byly i relevantní demografické údaje. Data byla získávána v drtivé většině elektronickou formou, a také formou tužka-papír v průběhu roku 2015, z výsledných dat poté bude možno zjistit míru korelace, která ukáže, zda mezi danými oblastmi existuje nějaký vztah.

Vytvořený test a dotazník byl šířen pomocí emailu, sociálních sítí a v papírové podobě. Účastníci výzkumu byli ujištěni o dobrovolnosti, anonymitě a nakládání s daty jen pro vědecké účely. Využita byla také technika tzv. sněhové koule – účastníci mohli šířit test a dotazník dále, čímž bylo získáno větší množství respondentů. S tím souvisí i to, že cílem bylo získat co nejvíce odpovědí od různých lidí, protože vzhledem k charakteru práce bylo v plánu i porovnávat velmi rozličné nehomogenní skupiny lidí nacházející se v rozličných prostředích – věřící a nevěřící, stejně jako osoby s vyšší i nižší znalostí křesťanství či stupněm vzdělání. Výzkum tak byl šířen mezi všechny skupiny, aby byly pokud možno co nejvíce zastoupeny a byla zvýšena ekologická validita. Záměrem výzkumu v podstatě bylo zjistit, jestli lidé s nízkou či jen povrchní znalostí křesťanství mohou mít stejně hluboký duchovní život, pokud ho chápeme jako nezávislý na konkrétním náboženství a bytostně spjatý s lidským životem, jako lidé, kteří mají ony znalosti vysoké a hluboké.

### 3.3.1 Test znalosti křesťanství

Jako metodu na zjištění znalosti křesťanství jsem zvolil klasický test znalostí, jehož otázky by se obsahově shodovaly s tím, jak byly znalosti křesťanství definovány v teoretické části. Vzhledem k tomu, že nějaký ucelený všeobecně používaný test znalostí křesťanství vyhovující pojetí v této práci nebylo možné dohledat, bylo nutné jej nejdříve vytvořit. Mnou vytvořený test má celkem 36 uzavřených otázek rozdělených do čtyř oblastí – znalosti historie a událostí, znalosti teologie, znalosti liturgie a znalosti spirituality a symboliky (viz teoretická část), přičemž jsem se zaměřil zejména na celkovou obsahovou validitu testu. Po konzultacích a částečném předvýzkumu byl ustanoven takový počet otázek, aby každá dimenze obsahovala osm otázek, vyjma znalosti spirituality a symboliky, která jich má 12, primárně kvůli tomu, že to je oblast, kterou se celá tato práce zabývá, a tak jsem shledal vhodným testovat tuto oblast více otázkami. Vyšší počet otázek by sice pokryl dané oblasti o něco lépe, ale nevýhodou by byla zvýšená náročnost pro respondenta a riziko nedokončení zbytku výzkumu. Otázky byly rozděleny do čtyř úrovní obtížnosti, pro každou oblast tak vycházely dvě, potažmo tři otázky pro každou obtížnost. Dle náročnosti byly otázky ohodnoceny jedním, dvěma, třemi nebo čtyřmi body, na každou otázku byla jen jedna správná odpověď ze tří nabízených (navíc možnost odpovědět „Nevím“, k čemuž byli respondenti vyzváni, aby se částečně předešlo tipování naslepo, které by mohlo zkreslit celkový výsledek). Dohromady tak mohli respondenti získat 0–90 bodů, v každé oblasti maximálně 20 bodů, u spirituality a symboliky 30 bodů.

Inspirací pro tvorbu otázek byly jednak přijímací testy na různé české teologické fakulty (katolické, husitské a evangelické, a to jak na bakalářský, tak i magisterský program, kde jsou otázky o poznání těžší), tak i různé přehledy, katechismy a učebnice s přehledem křesťanských znalostí. Některé otázky jsou ovlivněny spíše katolickou teologií (jakožto křesťanskou denominací nejvíce v České republice zastoupenou), ale většina jich je společná pro obecné křesťanské teologické chápání. Dělení otázek do různých obtížností pak probíhalo podle toho, jakou předpokládanou míru znalostí a zainteresovanosti do této oblasti by měl respondent mít, aby byl schopen otázky správně zodpovědět. Lehčí otázky by tak víceméně bez problémů měl správně zodpovědět každý, kdo má alespoň obecný přehled o křesťanství a jeho charakteristikách. Naopak nejtěžší otázky už vyžadují hlubší znalosti nabyté např. studiem teologie, historie a relevantních oblastí, četbou Bible či vlastní zkušeností a žitou praxí ve víře. Považuji ale za nutné také zmínit, že za jeden z problémů se dá považovat zejména to, jaké otázky jsou zvoleny (potenciální vliv subjektivního citění na jejich výběr) a zda opravdu reprezentují znalost křesťanství, které je ze své povahy a díky své historii velmi komplexní a plné rozmanitých poznatků, které test nemusí podchytit. Stejně tak může být problematické zvolené obodování otázek, k čemuž existuje obecně několik přístupů. U testu byla následně zjišťována také reliabilita pomocí Cronbachova koeficientu alfa, který byl u každé ze čtyř dimenzí znalostí větší než 0,7 (což je považováno za optimum), u celého testu pak 0,914, což ukazuje na dostačující vnitřní konzistenci testu.



### 3.3.2 Dotazník spirituality

Jako výzkumný nástroj, kterým se nejčastěji zkoumá spiritualita, bývá používán dotazník, kterých v současné době existuje poměrně značné množství. Například Říčan ale zmiňuje i existující nedotazníkové metody (Říčan, 2007, s. 289).

Podobně jako výzkum Hilla a Maltbyho (2009) jsem provedl revizi několika existujících dotazníků a výzkumů, které ale byly v mnoha případech ovlivněny určitým náboženským předporozuměním, předpokládaly určitou víru, vsugerovávaly nějaké konkrétnější pojetí Boha či se svým pojetím spirituality neshodovaly s tím, jak je chápána v tomto výzkumu (např. orientace jen na náboženské chování – chození na mše, frekvence modliteb, nebo jen zjišťování postojů ohledně smyslu života apod.). Nepodařilo se mi tak najít uspokojivý dotazník, který by bez potíží pojímal spiritualitu pomocí vztahovosti, a proto nebyly vhodné k tomu, aby byly pro tento výzkum použity. Rozhodl jsem se tak kvůli těmto faktorům vytvořit dotazník, který by, jak již bylo zmíněno, vykazoval kulturní citlivost – ohled na prostředí České republiky a tamní vnímání duchovní oblasti, a který by se více týkal nábožensky indiferentní spirituality jakožto implicitní i explicitní vztahovosti člověka k různým oblastem, definovaným v teoretické části.

Ke konstrukci dotazníku bylo využito i několik existujících dotazníků, jejichž některé otázky posloužily jako inspirace k tomu mému, ovšem jako celek nevyhovovaly k použití, primárně kvůli tomu, že jejich pojetí spirituality se neshodovalo s tím, jak je chápána v této práci. Těmito dotazníky byly: Religious life inventory with subscales (Batson and Schoenrade, 1991), Non-doctrinal religious questions (Yinger, 1969), Religious Orientation Scale (Allport, Ross, 1967), Daily Spiritual Experience Scale (Underwood, 2011), Spiritual Experience Index – Revised (Genia, 1997), Spiritual Meaning Scale (Mascaro, Rosen, Morey, 2004), a také Pražský dotazník spirituality (Říčan, Janošová, 2004).

Dotazník vytvořený v této práci mapuje jednotlivé dimenze spirituality – vztah k sobě, ke světu a druhým, k transcendentu, k náboženství a víře (viz teoretická část). Každá dimenze se skládá z 12 vytvořených otázek, které se dotazují na aspekty a charakteristiky dané oblasti. Dotazník má tak dohromady 48 otázek, což je poněkud vyšší počet, který byl ale zvolen zejména kvůli tomu, že oblast duchovního života je komplexní a velmi citlivá, a tak upřednostňuji validitu (zejména obsahovou) nad statistickou reliabilitou. Shledávám totiž důležitější zmapovat oblast duchovního života více otázkami, aby bylo možno obsahově nasytit dané dimenze, než mít jen pár otázek na danou oblast, které sice budou tvořit reliabilní dotazník, který ale nebude mít žádnou reprezentativní vypovídací hodnotu. Původně měl mít dotazník ještě o něco otázek více, ale podobně jako u testu znalostí by se zvyšovalo riziko, že respondent výzkum nedodělá, protože by byl neúměrně náročný a zdouhavý, a proto bylo několik otázek po konzultacích a předvýzkumu vynecháno. Reliabilita celého dotazníku ve smyslu vnitřní konzistence byla zjišťována pomocí Cronbachova koeficientu alfa, kdy vycházela hodnota 0,929, což je dostačující hodnota.

Respondenti v dotazníku odpovídají tak, že vyjadřují svůj názor a postoje pomocí pětibodové Likertovy škály se stupni: Určitě nesouhlasím, Spíše nesouhlasím, Spíše souhlasím, Určitě souhlasím, Nevím/ nedokážu odpovědět. Za každou odpověď získává respondent určitý počet bodů, způsob hodnocení jsem pro přehlednost výsledků zvolil následující: Určitě nesouhlasím -2, Spíše nesouhlasím -1, Spíše souhlasím +1, Určitě souhlasím +2, Nevím/ nedokážu odpovědět 0, přičemž některé otázky byly dle svého charakteru vyhodnocovány reverzně. Kladné body se získávaly za postoje ukazující na

spíše hlubší či reflektovanější duchovní život (v souladu s jeho pojetím v této práci), za opačné postoje se body strhávaly. Respondenti tak mohli mít i záporný počet bodů, což vychází z té logiky, že některé odpovědi značí spíše negativní náhled na duchovní život a související oblasti u dotyčného. Po sečtení všech bodů byl získán výsledný skóre v jednotlivých dimenzích, tyto body byly poté sečteny do celkového skóre úrovně spirituality. Vyšší počet bodů pak ukazoval na hlubší duchovní život, a naopak u menšího počtu bodů. Minimální možný skóre pro každou dimenzi byl -24 bodů (celkem tedy -96), maximální 24 bodů (celkem 96 bodů). Ačkoliv by se potenciálně z počtu získaných bodů daly vytvořit určité profily respondentů dle předpokládané hloubky spirituality podle počtu získaných bodů a vybraných odpovědí, nebylo to záměrem tohoto výzkumu, a proto se takovým způsobem získaná data nebudou zpracovávat.

## 3.4 Popis výzkumného souboru a zpracování dat

### 3.4.1 Demografické údaje respondentů

Demografické údaje o respondentech byly zjišťovány v úvodu výzkumu v rámci dotazování, které se ptalo na pohlaví, věk, nejvyšší dosažené vzdělání, rodinný stav, pracovní vztah, k jakému náboženství se dotyčný hlásí, v jakém náboženském prostředí byl vychován, jedna z otázek se týkala také vlastního zájmu o teologii.

Výzkumný soubor činilo celkem 187 osob, z toho 58 mužů (31 %) a 129 žen (69 %).

*Tabulka 1: Četnost zastoupení respondentů dle pohlaví*

<b>Pohlaví</b>	<b>Počet osob (N)</b>	<b>Počet osob v %</b>
Muž	58	31,00%
Žena	129	69,00%
Celkem	187	100%

Věkové zastoupení se pohybovalo mezi 15–80 lety, přičemž nejhojněji zastoupenou skupinou byla věková kategorie 21–25 let (N = 65; 34,8 %), nejméně kategorie pod 15 a 81+ (N = 0). Pro jemnější diferenciaci bylo respondentům nabídnuto začlenění do jedné z 10 skupin.

*Tabulka 2: Četnost zastoupení respondentů dle věku*

<b>Věk</b>	<b>Počet osob</b>	<b>Počet osob v %</b>
pod 15	0	0%
15–20	16	8.6 %
21–25	65	34.8 %
26–30	28	15.0%
31–40	53	28.3%
41–50	15	8.0 %
51–60	6	3.2 %
61–70	3	1.6 %
71–80	1	0.5 %
81+	0	0 %
<b>Celkem</b>	<b>187</b>	<b>100%</b>

Co se týče nejvyššího dosaženého vzdělání, které bylo rozděleno do 5 skupin, bylo nejčastěji uváděné vysokoškolské (N = 87; 46,5 %)

*Tabulka 3: Četnost zastoupení respondentů dle dosaženého vzdělání*

<b>Dosažené vzdělání</b>	<b>Počet osob</b>	<b>Počet osob v %</b>
Základní	5	2.7 %
Vyučen/a, střední bez maturity	7	3.7 %
Střední s maturitou	75	40.1 %
Pomaturitní/ vyšší odborné	13	7.0 %
Vysokoškolské	87	46.5 %
<b>Celkem</b>	<b>187</b>	<b>100%</b>

Respondenti měli také na výběr z několika možností: zda jsou studenti, pracující, důchodci atd., přičemž mohli vybrat více možností najednou. Nejvíce bylo pracujících (N = 112; 58,9 %) a studentů (N = 86; 45,3 %).

*Tabulka 4: Četnost zastoupení respondentů dle zaměstnání*

<b>Stav</b>	<b>Počet osob</b>	<b>Počet osob v %</b>
Pracující	109	58.3 %
Student	84	44.8 %
Důchodce	5	2.6 %
Žena/ muž v domácnosti, na mateřské dovolené, apod.	21	11.2 %
Nezaměstnaný	1	0.5 %
Ostatní	1	0.5 %

Další charakteristikou byl rodinný stav. Zde byly poměrně malé rozdíly, kdy nejvíce respondentů bylo svobodných (N = 62; 33,2 %), dále ženatých/vdaných (N = 61; 32,6 %), a pak ve vztahu nesezdání (N = 55; 29,4 %).

*Tabulka 5: Četnost zastoupení respondentů dle rodinného stavu*

<b>Rodinný stav</b>	<b>Počet osob</b>	<b>Počet osob v %</b>
Ženatý/ vdaná	61	32.6 %
Svobodný/ á	62	33.2 %
Ve vztahu (nesezdání)	55	29.4 %
Rozvedený/ á	5	2.7 %
Vdovec/ vdova	3	1.6 %

Ostatní	1	0.5 %
<b>Celkem</b>	<b>187</b>	<b>100%</b>

Následující charakteristiky se týkají náboženství, první z nich bylo náboženské přesvědčení samotných respondentů – k jakému náboženství se hlásí. Nejvíce respondentů se hlásilo ke katolictví (N = 78; 41,7 %), po nich ateisté (N = 44; 23,5 %). 20 respondentů odpovědělo že neví, dalších 23 uvedlo „Ostatní“.

Pro zajímavost, v kategorii Ostatní bylo při upřesňování respondenty uvedeno několikrát přesvědčení, které by se dalo shrnout pod pojem „něcismus“ (viz kapitola o kryptoreligiozitě), charakterizované odpověďmi jako: „žádné, ale v něco věřím“, „nejsem si jistá, jestli věřím nebo ne“, „k žádnému, ale ateistou bych se nenazvala“. Dále zde byly odpovědi: „vlastní personalisovaná víra“, „vlastní víra v energii“, „jedi“, „mesiánský judaismus“, „buddhismus/šintoismus“, „věřím ve vyšší hodnoty, které nejsou ohraničeny žádným náboženstvím, které by mi diktovalo jeho pravidla“, „jsem věřící, ale nepotřebuji k tomu určité náboženství či instituci“, „k žádnému se nehlásím, ale ateista nejsem, nejbliže mám ke křesťanství a buddhismu“, „satanismus“, „přírodní mystika“ či „Asatru“.

Tabulka 6: Četnost zastoupení respondentů dle vyznávaného náboženství

Vyznávané náboženství	Počet osob	Počet osob v %
katolictví	78	41.7 %
protestanství	13	7.0 %
pravoslaví	1	0.5 %
židovství	0	0 %
agnosticismus	5	2.7 %
ateismus	44	23.5 %
islám	0	0 %
buddhismus	3	1.6 %
hinduismus	0	0 %
nevím	20	10.7 %
Ostatní	23	12.3 %
<b>Celkem</b>	<b>187</b>	<b>100%</b>

Další otázkou bylo, v jakém náboženském prostředí byli respondenti vychováni. Nejvíce byl zastoupen ateismus (N = 84; 44,9 %), poté katolictví (N = 61; 32,6 %). Pro zajímavost opět uvedu příklad odpovědí v kategorii Ostatní (N = 16; 8,6 %): „kombinace katolicismu a ateismu“, „něcismus“, „vlastní víra v energii“, „panteismus“, „napůl v katolické, ale bylo to spíš hodně o mně a o tom, co si vyberu“, „rodiče nevěřící, prarodiče katolíci“.

Tabulka 7: Četnost zastoupení respondentů dle náboženské výchovy

Náboženská výchova	Počet osob	Počet osob v %
katolictví	61	32.6 %
protestanství	11	5.9 %
pravoslaví	2	1.1 %
židovství	1	0.5 %
ateismus	84	44.9 %
agnosticismus	4	2.1 %
islám	0	0 %
buddhismus	0	0 %
hinduismus	0	0 %
nevím	8	4.3%
Ostatní	16	8.6 %
<b>Celkem</b>	<b>187</b>	<b>100%</b>

Poslední otázka se týkala toho, zda se dotyční více zajímali či zajímají o teologii. Nejvíce respondentů odpovídalo Spíše ne (N = 56; 29,9 %) a Ne (N = 50; 26,7 %). Mezi odpovědi Ostatní bylo uvedeno: „zajímám se o duchovno člověka, nevím jestli je to teologie“, „studium japonských náboženství (nejvíce šintó)“, „zajímají mě pouze v některých oblastech“, „ano, pokud tím myslíte taoismus, budhismus a čchan“, „Studuji Bibli, křesťanské články, programy“, či „Chodím s teologem“.

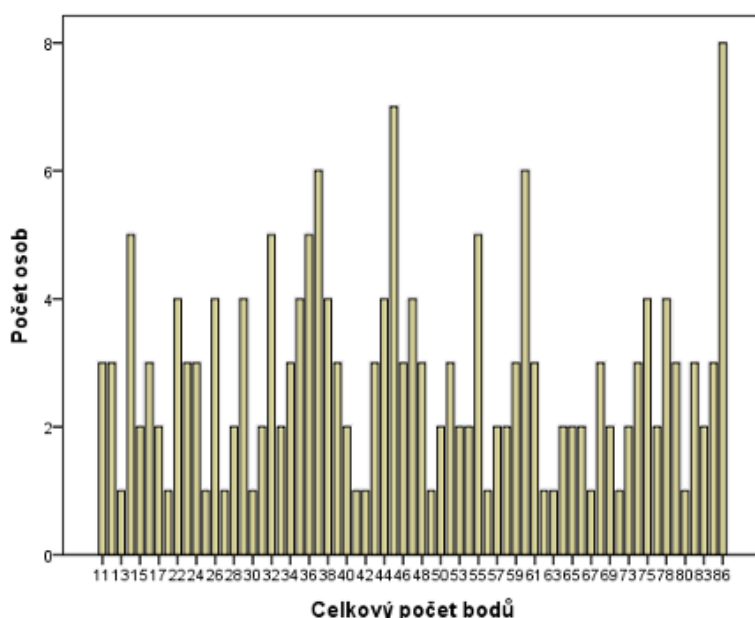
Tabulka 8: Četnost zastoupení respondentů dle zájmu o teologii

Zájem o teologii	Počet osob	Počet osob v %
Ano	28	15.0%
Spíše ano	43	23.0 %
Spíše ne	56	29.9 %
Ne	50	26.7 %
Nevím/ odpovědět	nedokážu 4	2.1 %
Ostatní	6	3.3 %
<b>Celkem</b>	<b>187</b>	<b>100%</b>

### 3.4.2. Zpracování dat u testu znalosti křesťanství

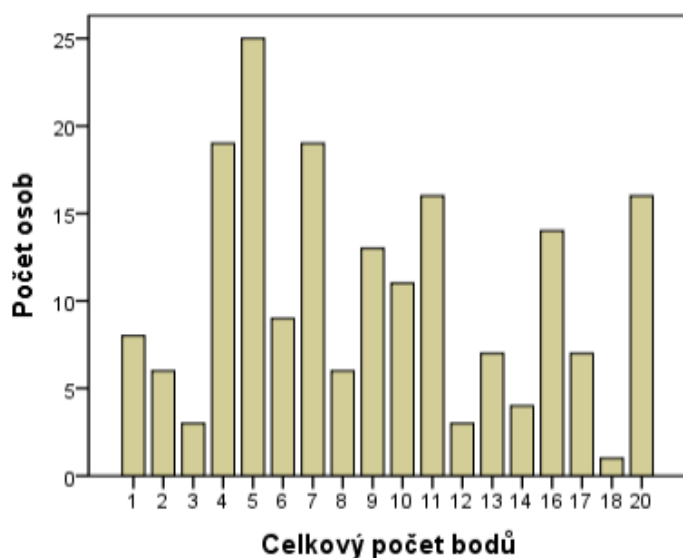
Pro potřeby tohoto výzkumu budou při zpracování dat z testu znalostí a dotazníku spirituality použity metody deskriptivní statistiky, pro porovnávání nástroje jako je analýza korelace, konkrétně Pearsonova korelačního koeficientu, díky němuž bude možno zjistit vztahy mezi výsledky z obou částí. Statistické zpracování dat proběhlo v programu IBM SPSS (Statistical Package for the Social Sciences) verze 22.

Odpovědi z testu znalosti křesťanství, který byl popsán v předchozích kapitolách, byly získány od celkem 187 respondentů. Celkové maximum možných bodů bylo 90, dosažené rozpětí je 75, minimum získaných bylo 11, maximum 86. Průměr získaných bodů je 47,7, směrodatná odchylka 21,4. Medián nabývá hodnoty 45. Pomocí Cronbachova koeficientu alfa byla ověřena reliabilita ve smyslu vnitřní konzistence, která nabývala dobré hodnoty 0,909. U každého respondenta byl sečten počet získaných bodů, který bude použit při vyhodnocování výzkumu a zjišťování korelací, rozložení výsledků ukazuje Graf 1. Test se skládal ze čtyř dimenzí, které taktéž budu analyzovat.



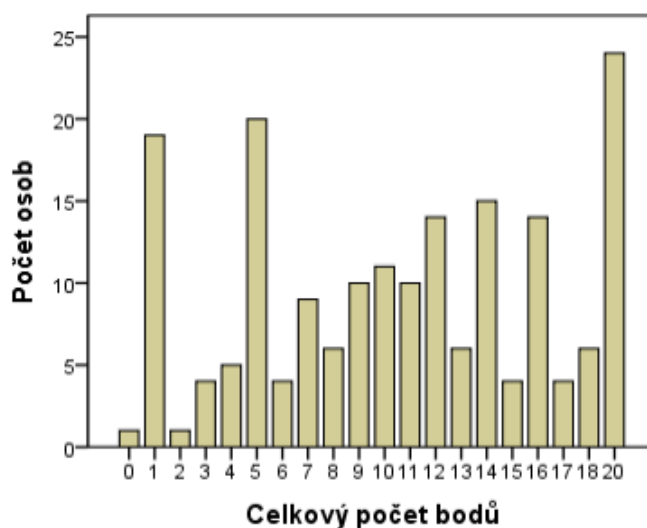
Graf 1: Rozložení celkových výsledků z testu znalostí

První dimenze se týkala znalostí historie a událostí. Tu tvořily otázky č. 1, 6, 11, 16, 21, 26, 31 a 36. Maximum možných bodů z 8 otázek bylo 20, rozpětí je 19, minimum dosažených 1, maximum 20. Průměr získaných bodů je 9,26, standardní odchylka 5,390, medián 8. Reliabilita zjištěná pomocí Cronbachova koeficientu alfa má hodnotu 0,705. Rozložení výsledků ukazuje Graf 2.



Graf 2: Rozložení výsledků z testu znalostí historie a událostí

Druhá dimenze zjišťovala znalosti teologie. Tu tvořily otázky 2, 5, 10, 15, 20, 25, 30 a 35. I tu tak bylo 8 otázek s maximem 20 možných bodů. Rozpětí bylo 20 v šíři od 0 do 20 bodů, průměrná hodnota 10,66, standardní odchylka 5,966, medián 11. Reliabilita zjištěná pomocí Cronbachova koeficientu alfa má hodnotu 0,712. Rozložení výsledků ukazuje Graf 3.

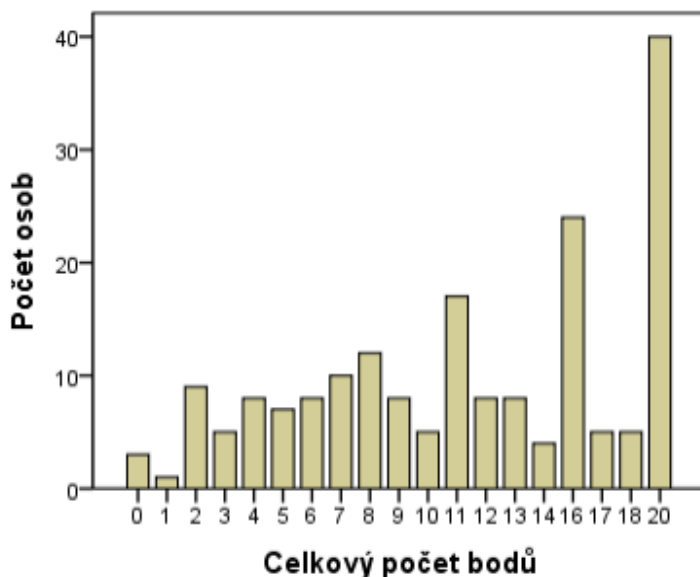


Graf 3: Rozložení výsledků z testu znalostí teologie

Třetí dimenzí byly znalosti liturgie. Skládala se z otázek č. 3, 4, 9, 14, 19, 24, 29 a 34, s maximem 20 bodů. Rozpětí bylo 20 v šíři od 0 do 20, průměrná hodnota 11,97, standardní odchylka 6,057, medián 12. Reliabilita zjištěná pomocí Cronbachova koeficientu alfa má

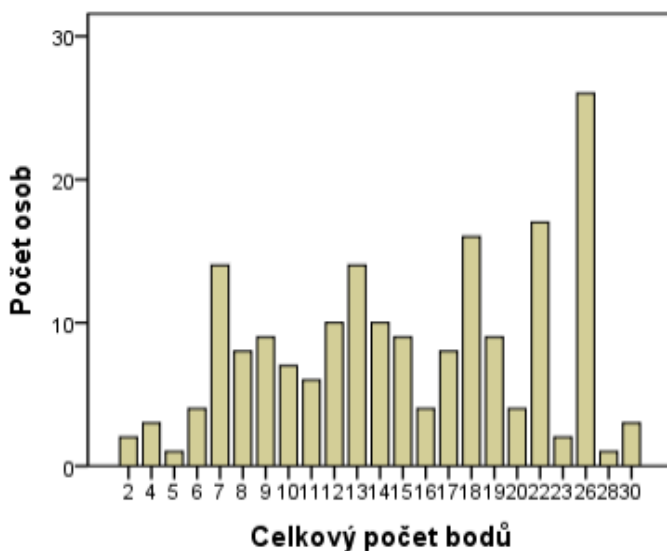


hodnotu 0,731. Rozložení výsledků ukazuje Graf 4.



Graf 4: Rozložení výsledků z testu znalostí liturgie

Poslední dimenzí byly znalosti spirituality a symboliky. Tvořily ji otázky č. 7, 8, 12, 13, 17, 18, 22, 23, 27, 28, 32 a 33. Zde tak bylo 12 otázek s maximem 30 bodů. Rozpětí bylo 28 v šíři od 2 do 30, průměrná hodnota 15,8, směrodatná odchylka 6,728, medián 15. Reliabilita zjištěná pomocí Cronbachova koeficientu alfa má hodnotu 7,14. Rozložení výsledků ukazuje Graf 5.

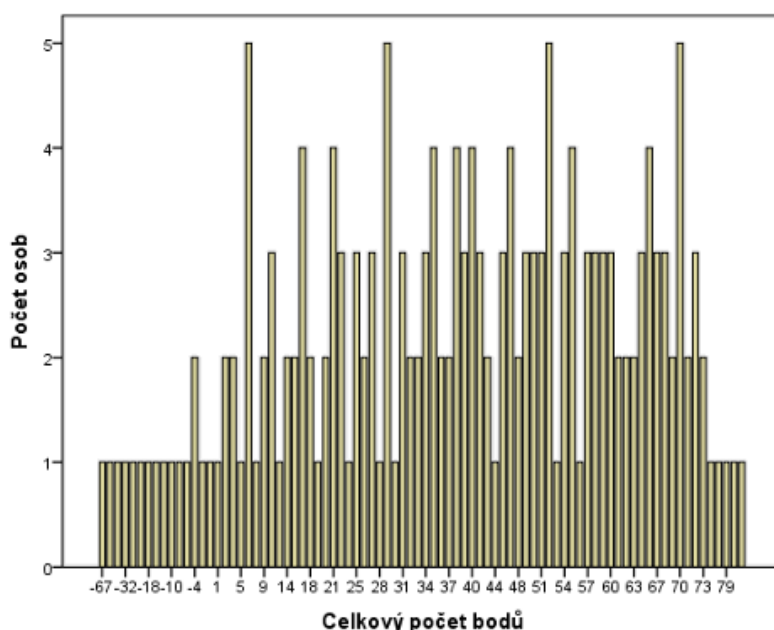


Graf 5: Rozložení výsledků z testu znalostí spirituality a symboliky

### 3.4.3 Zpracování dat u dotazníku spirituality

Dotazník spirituality, jehož některé základní charakteristiky byly popsány v samostatné kapitole výše, byl vyplněn všemi 187 respondenty.

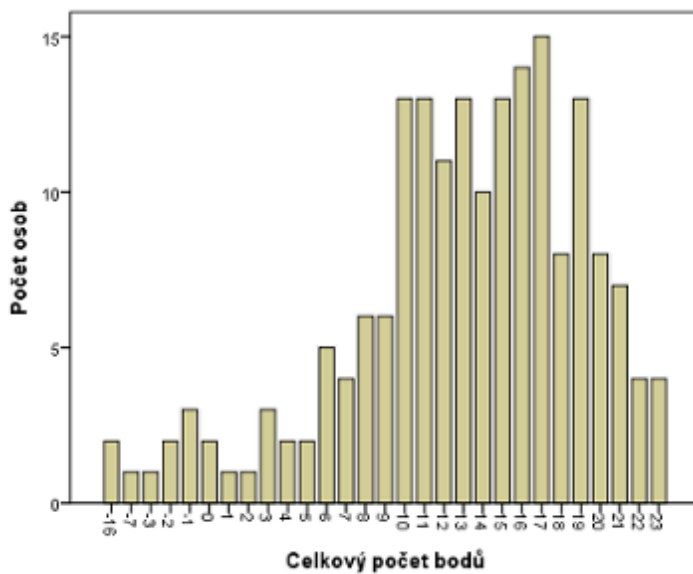
Celkové maximum možných bodů ze 48 otázek bylo 96, minimum -96, dosažené rozpětí je 151, minimum získaných bylo -67, maximum 84. Průměr získaných bodů je 36,64, směrodatná odchylka 26,769. Medián nabývá hodnoty 39. Pomocí Cronbachova koeficientu alfa byla ověřena reliabilita ve smyslu vnitřní konzistence, která nabývala vysoké hodnoty 0,929, přičemž položková analýza neukázala, že by některá z otázek výrazněji ovlivňovala celkovou reliabilitu. U každého respondenta byl sečten počet získaných bodů, který bude použit při vyhodnocování výzkumu, rozložení výsledků ukazuje Graf 6.



Graf 6: Rozložení celkových výsledků z dotazníku spirituality

Dotazník byl podobně jako test znalostí složen ze 4 dimenzí, jejichž výsledky byly následující.

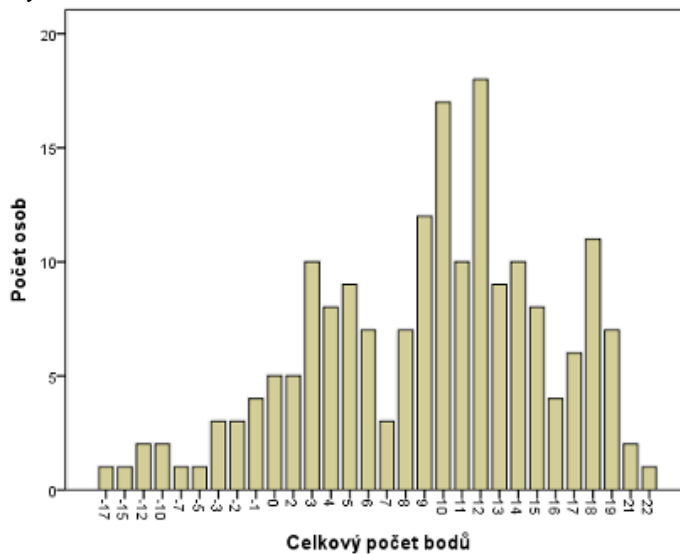
První dimenze, vztah k sobě, se skládala ze 12 otázek, konkrétně č. 3, 7, 11, 15, 19, 23, 27, 31, 35, 39, 43 a 47, přičemž minimum možných bodů bylo -24, maximum 24. Rozpětí je 39: minimum dosažených bylo -16, maximum 23. Průměr je 12,87, medián 14, standardní odchylka 6,575. Výpočet vnitřní reliability pomocí Cronbachova alfa předcházel obrácení znamének u některých otázek, vzhledem k jejich reverznímu skórování. Výsledná reliabilita měla hodnotu 0,754, přičemž položková analýza neukázala, že by některá z otázek výrazněji ovlivňovala celkovou reliabilitu. Rozložení výsledků ukazuje Graf 7.



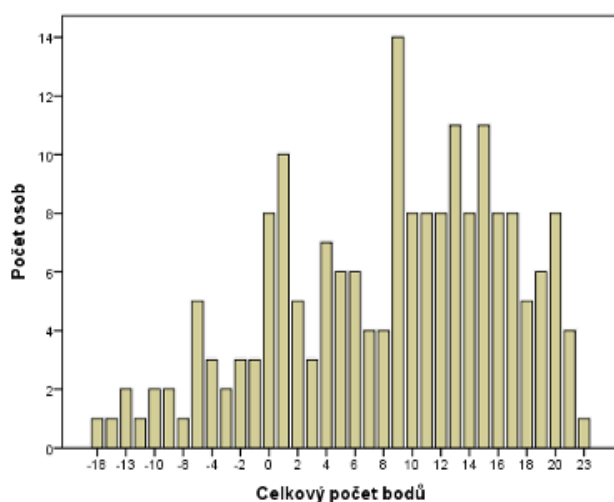
Graf 7: Rozložení výsledků z dimenze vztahu k sobě

Druhá dimenze zkoumala vztah ke světu a ostatním. Také obsahovala 12 otázek, a to č. 4, 8, 12, 16, 20, 24, 28, 32, 36, 40, 44 a 48. Minimum možných bodů bylo -24, maximum 24. Rozpětí bylo 39, minimum dosažených -17, maximum 22. Průměr byl 8,94, medián 10, standardní odchylka 7,134. Výpočet vnitřní reliability pomocí Cronbachova alfa předcházel obrácení znamének u některých otázek, vzhledem k jejich reverznímu skórování. Výsledná reliability měla hodnotu 0,751, přičemž položková analýza neukázala, že by některá z otázek výrazněji ovlivňovala celkovou reliability. Rozložení výsledků ukazuje Graf 8.

Graf 8: Rozložení výsledků z dimenze vztahu ke světu a druhým

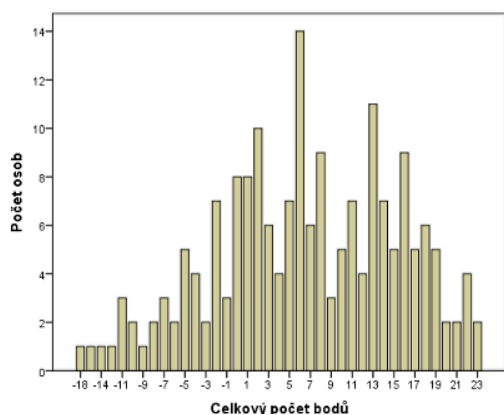


Třetí dimenzí je vztah k transcenci. Dimenze se skládala ze 12 otázek, a to č. 1, 5, 9, 13, 17, 21, 25, 29, 33, 37, 41 a 45, s možným rozpětím bodů -24 až 24. Dosažené rozpětí je 41, minimum dosažených bodů je -18, maximum 23. Průměr je 8,28, medián 10, směrodatná odchylka 8,548. Výpočet vnitřní reliability pomocí Cronbachova alfa předcházelo obrácení znamének u některých otázek, vzhledem k jejich reverznímu skórování. Výsledná reliability měla hodnotu 0,840, přičemž položková analýza neukázala, že by některá z otázek výrazněji ovlivňovala celkovou reliability. Rozložení výsledků ukazuje Graf 9.



Graf 9: Rozložení výsledků z dimenze vztahu k transcenci

Poslední dimenzí je vztah k náboženství a víře. Také obsahovala 12 otázek – č. 2, 6, 10, 14, 18, 22, 26, 30, 34, 38, 42 a 46; s rozpětím bodů -24 až 24. Dosažené rozpětí je 41 s minimem -18 a maximem 23. Průměr je 6,56, medián 6, standardní odchylka 8,836. Pomocí Cronbachova koeficientu alfa byla ověřena reliability ve smyslu vnitřní konzistence, přičemž bylo nutné nejprve kvůli opačnému hodnocení otázek obrátit znaménka u výsledků. Reliability poté nabývala hodnoty 0,821, přičemž položková analýza neukázala, že by některá z otázek výrazněji ovlivňovala celkovou reliability. Rozložení výsledků ukazuje Graf 10.



Graf 10: Rozložení výsledků z dimenze vztahu k náboženství a víře

### 3.5 Výsledky

Po analýze dat z testu a dotazníku v předešlých kapitolách je nyní možno vrátit se k hypotézám, které byly uvedeny v úvodu výzkumu, a pokusit se je pomocí statistických nástrojů v programu SPSS v. 22 zodpovědět. Postupně tak budou prezentovány jednotlivé hypotézy, analyzovány procesy zpracování a konečné výsledky, které hypotézu vyhodnotí. Při testování všech hypotéz byla použita statistická hladina významnosti 0,01.

**Hypotéza 1:** *Mezi celkovými znalostmi křesťanství a hloubkou celkové spirituality existuje souvislost.*

*H<sub>0</sub>: Mezi celkovými znalostmi křesťanství a hloubkou celkové spirituality neexistuje souvislost.*

První hypotéza se zabývá vztahem celkových znalostí křesťanství a hloubkou spirituality. K vyřešení této a dalších hypotéz byl vypočítáván Pearsonův korelační koeficient mezi danými jevy, přičemž výstup testu ukazuje Tabulka 9. Z výsledků je patrné, že nulovou hypotézu můžeme zamítnout (Sig. < 0,01) a je přijata ta hypotéza, že mezi znalostmi křesťanství a hloubkou celkové spirituality existuje souvislost. Výsledek je možno shledat i věcně významným, neboť vypočtená hodnota korelačního koeficientu byla 0,458, což ukazuje na středně těsný kladný vztah mezi oběma aspekty vyšší než 0,3. Byl použit i neparametrický test Spearmanovy korelace, u kterého není nutné normální rozdělení hodnot, a ten ukázal vztah mezi oběma aspekty ještě pevnější: 0,523.

		Spiritualita celkem	Znalosti celkem
Spiritualita celkem	Pearson Correlation	1	,458**
	Sig. (2-tailed)		,000
	N	187	187
Znalosti celkem	Pearson Correlation	,458**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	N	187	187

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Tabulka 9

**Podhypotéza 1:** *Mezi znalostmi křesťanství a vztahem k sobě samému existuje souvislost.*

*H<sub>0</sub>: Mezi znalostmi křesťanství a vztahem k sobě samému neexistuje souvislost.*

První podhypotéza zjišťuje vztah mezi celkovými znalostmi křesťanství a jednou z dimenzí spirituality – vztahem k sobě samému. Tabulka 10 ukazuje výstup výpočtu Pearsonova korelačního koeficientu mezi oběma prvky. I zde můžeme dle výsledků zamítnout nulovou hypotézu, že mezi znalostmi křesťanství a vztahem k sobě neexistuje souvislost (Sig. < 0,01) a přijmout tu hypotézu, že mezi oběma prvky vztah existuje. Nelze ale shledat výsledek věcně významným, neboť výsledná korelace 0,291 těsně nesplňuje požadavek hodnoty 0,3. Při výpočtu neparametrického Spearmanova korelačního koeficientu byla výsledná hodnota 0,348, takže výsledek by bylo možno shledat věcně významným, neboť je vyšší než 0,3.

**Correlations**

		Znalosti celkem	Vztah k sobě celkem
Znalosti celkem	Pearson Correlation	1	,291**
	Sig. (2-tailed)		,000
	N	187	187
Vztah k sobě celkem	Pearson Correlation	,291**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	N	187	187

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

*Tabulka 10*

**Podhypotéza 2:** *Mezi znalostmi křesťanství a vztahem ke světu a druhým existuje souvislost.*

*H0: Mezi znalostmi křesťanství a vztahem ke světu a druhým neexistuje souvislost.*

Druhá podhypotéza zjišťuje vztah mezi celkovými znalostmi křesťanství a jednou z dimenzí spirituality – vztahem ke světu a druhým. Tabulka 11 ukazuje výstup výpočtu Pearsonova korelačního koeficientu mezi oběma prvky. I zde můžeme dle výsledků zamítnout nulovou hypotézu, že mezi znalostmi křesťanství a vztahem ke světu a druhým neexistuje souvislost (Sig. < 0,01) a přijmout tu hypotézu, že mezi oběma prvky vztah existuje. Nelze ale shledat výsledek věcně významným, neboť výsledná korelace 0,249 nesplňuje požadavek hodnoty 0,3. Při výpočtu neparametrického Spearmanova korelačního koeficientu byla výsledná hodnota 0,316, takže výsledek by bylo možno shledat věcně významným, neboť je vyšší než 0,3.

**Correlations**

		Znalosti celkem	Vztah ke světu celkem
Znalosti celkem	Pearson Correlation	1	,249**
	Sig. (2-tailed)		,001
	N	187	187
Vztah ke světu celkem	Pearson Correlation	,249**	1
	Sig. (2-tailed)	,001	
	N	187	187

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

*Tabulka 11*

**Podhypotéza 3:** *Mezi znalostmi křesťanství a vztahem k transcenci a Bohu existuje souvislost.*

*H0: Mezi znalostmi křesťanství a vztahem k transcenci a Bohu neexistuje souvislost.*

Třetí podhypotéza zjišťuje vztah mezi celkovými znalostmi křesťanství a vztahem k transcenci a Bohu. Tabulka 12 ukazuje výstup výpočtu Pearsonova korelačního koeficientu mezi oběma prvky. Můžeme dle výsledků zamítnout nulovou hypotézu, že mezi znalostmi křesťanství a vztahem k transcenci a Bohu neexistuje souvislost (Sig. <

0,01) a přijmout tu hypotézu, že mezi oběma prvky vztah existuje. Výsledek je možno považovat i věcně významným, neboť vypočtená hodnota korelačního koeficientu byla 0,467, což ukazuje na středně těsný kladný vztah mezi oběma aspekty vyšší než 0,3. Při výpočtu neparametrického Spearmanova korelačního koeficientu byla výsledná hodnota 0,5, takže vztah byl o něco pevnější.

		Znalosti celkem	Vztah k transcendenci
Znalosti celkem	Pearson Correlation	1	,467**
	Sig. (2-tailed)		,000
	N	187	187
Vztah k transcendenci	Pearson Correlation	,467**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	N	187	187

\*\* Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Tabulka 12

**Podhypotéza 4:** *Mezi znalostmi křesťanství a vztahem k náboženství a víře existuje souvislost.*

*H0: Mezi znalostmi křesťanství a vztahem k náboženství a víře neexistuje souvislost.*

Čtvrtá podhypotéza zjišťuje vztah mezi celkovými znalostmi křesťanství a vztahem k náboženství a víře. Tabulka 13 ukazuje výstup výpočtu Pearsonova korelačního koeficientu mezi oběma prvky. Můžeme dle výsledků zamítnout nulovou hypotézu, že mezi znalostmi křesťanství a vztahem k náboženství a víře neexistuje souvislost (Sig. < 0,01) a přijmout tu hypotézu, že mezi oběma prvky vztah existuje. Výsledek je možno považovat i za věcně významný, neboť vypočtená hodnota korelačního koeficientu byla 0,519, což ukazuje na těsný vztah mezi oběma aspekty vyšší než 0,3. Při výpočtu neparametrického Spearmanova korelačního koeficientu byla výsledná hodnota 0,562, takže výsledný vztah byl ještě pevnější.

		Znalosti celkem	Vztah k náboženství a víře
Znalosti celkem	Pearson Correlation	1	,519**
	Sig. (2-tailed)		,000
	N	187	187
Vztah k náboženství a víře	Pearson Correlation	,519**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	N	187	187

\*\* Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Tabulka 13

**Hypotéza 2:** *Mezi věřícími lidmi a ateisty a agnostiky je rozdíl v celkových znalostech křesťanství.*

*H0: Mezi věřícími lidmi a ateisty a agnostiky není rozdíl v celkových znalostech křesťanství.*

Druhá hypotéza zkoumá rozdíly mezi tím, jaký je rozdíl mezi věřícími a ateisty a agnostiky v celkové znalosti křesťanství. Po rozřazení respondentů do příslušných skupin byl proveden t-test nezávislých výběrů, jehož výsledky jsou v Tabulce 14 a 15. Z výsledků první tabulky lze vyčíst, že mezi věřícími (1) a druhou skupinou (0) jsou poměrně výrazné rozdíly v průměru celkových znalostí (průměr 58,79 vs 32,72). Z druhé tabulky lze dojít k výsledku, že můžeme zamítnout hypotézu H0, že mezi věřícími a ateisty, agnostiky a nevěřícími není rozdíl v celkových znalostech křesťanství. Byl proveden i neparametrický Mann-Whitneyův test nezávislých výběrů, jehož výsledek má stejný závěr (Mean Rank 95,24 vs 41,44; Asymp.Sig 0,000).

	víra	N	Mean	Std. Deviation	Std. Error Mean
Celkem_znalosti	0	54	32,72	15,771	2,146
	1	97	58,79	18,868	1,916

Tabulka 14

		Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means		
		F	Sig.	t	df	Sig. (2-tailed)
Celkem_znalosti	Equal variances assumed	4,996	,027	-8,613	149	,000
	Equal variances not assumed			-9,062	126,702	,000

Tabulka 15

**Hypotéza 3:** *Mezi věřícími lidmi a ateisty a agnostiky je rozdíl v celkové hloubce spirituality.*

*H0: Mezi věřícími lidmi a ateisty a agnostiky není rozdíl v celkové hloubce spirituality.*

Třetí hypotéza zkoumá rozdíly mezi tím, jaký je rozdíl mezi věřícími a ateisty a agnostiky v celkové hloubce spirituality. Po rozřazení respondentů do příslušných skupin byl proveden t-test nezávislých výběrů, jehož výsledky jsou v Tabulce 16 a 17. Z výsledků první tabulky lze vyčíst, že mezi věřícími (1) a druhou skupinou (0) jsou velmi výrazné rozdíly v průměru celkové hloubky spirituality (průměr 49,6 vs 16,33). Z druhé tabulky lze dojít k výsledku, že můžeme zamítnout hypotézu H0, že mezi věřícími a ateisty, agnostiky a nevěřícími není rozdíl v celkové hloubce spirituality. Byl proveden i neparametrický Mann-Whitneyův test nezávislých výběrů, jehož výsledek má stejný závěr (Mean Rank 96,82 vs 38,59; Asymp.Sig 0,000).



**Group Statistics**

	víra	N	Mean	Std. Deviation	Std. Error Mean
Celkem_spiritualita	0	54	16,33	19,604	2,668
	1	97	49,60	24,079	2,445

*Tabulka 16***Independent Samples Test**

		Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means		
		F	Sig.	t	df	Sig. (2-tailed)
Celkem_spiritualita	Equal variances assumed	,150	,699	-8,673	149	,000
	Equal variances not assumed			-9,193	129,128	,000

*Tabulka 17*

Pro zajímavost zmíním i některé další výsledky analýz, které ale nebyly předmětem zvolených hypotéz.

V hypotézách nebylo například řešeno hledání souvislosti mezi jednotlivými dimenzemi znalostí křesťanství a celkové spirituality. Pearsonův korelační koeficient mezi dimenzemi a spiritualitou byl následující: u znalostí historie 0,327, u teologie 0,396, u liturgie 0,436, u spirituality 0,452, sig 0,00, takže u všech dimenzí byl i věcně významný vztah s celkovou hloubkou spirituality.

Zjišťována byla i korelace mezi znalostmi a hloubkou spirituality u těch respondentů, kteří uváděli jako své náboženství Nevím a Ostatní (N=36). Zjištěná Pearsonova korelace byla 0,283, ale sig 0,095, takže pokud bych zvolil jako H0 to, že u této skupiny neexistuje souvislost, tak bychom tuto hypotézu nezamítali, patrně by ale bylo potřeba mít z této skupiny větší vzorek, aby bylo možno činit lépe podložené závěry.

Při rozdělení respondentů do skupin podle toho, v jakém náboženském prostředí byli vychováni, bylo možno sledovat jejich korelaci mezi znalostmi a hloubkou spirituality. Pearsonův korelační koeficient ukázal, že u lidí vychovaných v žádném náboženství, ateismu a agnosticizmu (N = 98) byla korelace 0,528, sig.0,000; u respondentů vychovaných v nějakém náboženství (protestanství, katolictví, pravoslaví, židovství; N = 78) byla korelace 0,351; sig.0,002. U těch, kteří nevěděli či zvolili Ostatní (N = 11) byla 0,124; sig 0,716, což ale je ovlivněno i malým vzorkem.

## 4. Diskuze

Po prezentaci výsledků je nyní možno diskutovat nad výsledkem výzkumu. Základní výzkumnou otázkou – zda existuje mezi znalostmi křesťanství a hloubkou spirituality nějaká souvislost či vztah, je možno zodpovědět kladně, neboť korelační koeficienty ukázaly poměrně silný vztah mezi oběma prvky. Analýza vztahu znalostí a jednotlivých dimenzí spirituality ukázala, že nejsilnější vztah byl mezi znalostmi a vztahem k transcenci a Bohu, a též vztahem k náboženství a víře. Ovšem i vztah mezi znalostmi a vztahem k sobě a vztahem k druhým byl věcně významný, i když korelace vycházely o trochu nižší. Je nutné ale zmínit určitá omezení korelace jako takové, z které není možno vyvodit kauzalitu, patrně ale je, že poměrně silné vztahy mezi danými prvky existují.

Otázkou je, jak tyto poznatky uplatnit do praxe a čím mohou být výsledky způsobeny. Nabízí se vyvodit z nich, že pro prohlubování vlastní spirituality je dobré se vzdělávat a prohlubovat poznatky z určitého náboženství, zde konkrétně křesťanství. Vzhledem k zaměření práce na křesťanství asi nelze určit, jaký by byl vztah mezi znalostmi jiného náboženství a hloubkou duchovního života, což může být námětem pro další výzkum, pravděpodobně ale v rámci jiné kultury, popř. v rámci konkrétní populace (např. vztah duchovního života a znalostí buddhistů/muslimů atd. o jejich náboženství). V kulturním kontextu České republiky lze díky jejímu křesťanskému pozadí z výsledků tohoto výzkumu vyčíst, že vyšší znalosti křesťanství souvisí i s hlubší spiritualitou. Pokud má tedy někdo s českými, resp. evropskými kořeny zájem o prohlubování svého duchovního života, je patrně dobrým nápadem se o křesťanské kořeny zajímat a získávat více informací o tomto náboženství a vlastní kultuře. Jak bylo zmíněno i v teoretické části, jsou znalosti o vlastní víře jedním z prvků, které duchovní život pomáhají rozvíjet, je tak záhodno jim spolu s dalšími prvky věnovat patřičnou pozornost během snah o vlastní duchovní růst. Tento závěr je možno podepřít i hypotézami, které ukázaly, že mezi věřícími a nevěřícími (ateisty a agnostiky) byly značné rozdíly jak ve znalostech (které se ale dají logicky předpokládat), tak i v hloubce duchovního života, kdy měli věřící 2x až 3x vyšší bodový zisk oproti nevěřícím. Možno z toho vyvodit i ten závěr, že pro duchovní život je důležitá reflektovaná a vědomě prohlubovaná víra a vědomosti, jak bylo popsáno v teoretické části práce u teologického pojetí.

Jako pozitivum shledávám v tomto výzkumu poměrně úspěšné sladění psychologického i teologického pojetí duchovního života (ačkoliv spiritualita byla ve výzkumu zkoumána spíše nenábožensky, soustředíc se na jádro tvořící duchovní život a jeho projevy), přičemž byly prezentovány i náhledy na jeho rozvíjení. Mapování duchovního života pomocí vztahovosti k určitým prvkům respektuje poznatky a metody obou přístupů a zároveň umožňuje jeho systematické studium primárně pomocí sledování postojů a názorů, a to jak kvantitativně, tak kvalitativně. Je tak možno vnímat popsané dimenze vztahovosti jako určité formy, které je možno naplnit rozličným obsahem jak náboženského, tak i nenáboženského rázu. V této práci byl preferován náboženský indiferentní ráz otázek snažící se popsat projevy duchovního života v běžném životě, je zde ale potenciál ony dimenze naplnit i náboženským obsahem, pokud si to charakter výzkumu vyžádá. Například u křesťanství se lze dotazovat, jak vztah respondenta ke Kristu a jeho křesťanská víra ovlivňuje vztah k sobě, druhým, transcenci a náboženství, podobně i u dalších náboženství a směrů. Není ovšem možné se omezit pouze na toto pojetí studování spirituality a ostatní zavrhnout, neboť by to mohlo omezovat vnímání jiných, subtilnějších

projevů duchovního života. Využívání poznatků z teologie i psychologie tak umožňuje komplexnější sledování složitého jevu, kterým spiritualita člověka bezesporu je.

Zmíním také některé zajímavosti, které z dat vyplynuly. V teoretické části byla jedna z obsáhlejších kapitol věnována kryptoreligiozitě, esoterismu, něcoismu a dalším alternativním projevům spirituality. Vzhledem k jejich poměrně hojnému výskytu v rámci České republiky tak pro mě nebylo překvapením, že mezi respondenty bylo několik osob, které se k těmto směrům hlásily. Jejich nepříliš vysoký počet neumožňuje úplně validní statistickou analýzu, z bodových zisků respondentů je ale patrné, že jejich výsledky byly rovnoměrně rozložené, není tak možno říci, že by jejich nerozhodnost či alternativní vyznání automaticky vedlo k polarizovaným výsledkům. Nerozhodní se možná mohou nacházet v životní situaci, kdy se jejich světonázor teprve formuje, hledají se a nějaké stabilnější náboženské přesvědčení (či naopak příklonění k ateismu) se dostaví v průběhu času. Zajímavým výzkumem by tak mohlo být zaměření se čistě na tuto část populace, která si je svou spiritualitou nejistá či ji nemá nějak konkrétněji uchopenou a zreflektovanou.

Bez zajímavosti také není to zjištění, že u respondentů, kteří nebyli vychováni v nějakém náboženství, byl silnější vztah mezi znalostmi a hloubkou spirituality, než u respondentů nábožensky vychovávaných. Interpretace může být např. taková, že samostatné hledání spirituality v pozdějším věku může vést k zodpovědnějšímu přístupu k oběma oblastem a intenzivnější potřebě se jim věnovat. Nelze z toho ale vyvozovat takové důsledky, že je univerzálně doporučené nechávat své děti náboženstvím nedotčené a ponechávat vše na nich, neboť se tím může zvyšovat riziko podlehnutí sektám a podobným ohrožujícím uskupením. Problematika konvertitů (tzn. těch, kteří přestupují na jinou víru např. i z ateismu) je v oblasti teologie poměrně častá, přičemž se využívá zejména kvalitativního výzkumu.

Pozastavím se také nad výsledkem jedné z otázek v testu znalostí, konkrétně tu, u které měli respondenti určit normu křesťanské morálky. Tato otázka byla vytvořena jako určitý chyták, jehož výsledek sice poněkud zkreslil celkové výsledky a čistě ze statistického hlediska by bylo vhodné tuto otázku vyloučit, ovšem má zajímavou výpovědní hodnotu. Správnou odpovědí na tuto otázku je, že normou křesťanské morálky je Kristus (viz např. *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*, 2010, s. 13, 151). Na tuto otázku odpovědělo správně jen 11 ze 187 respondentů (tzn. 5,9 %), drtivá většina označila odpověď Desatero. Výsledek je to poněkud znepokojující, neboť možná interpretace je taková, že v myslích a představách lidí stále ulpívá spíše formalistické, jednoduché starozákonné vnímání morálky, kdy se pomyslně odškrtnává to, co člověk dělá dobře a špatně podle předem daného seznamu pravidel. Nahrává to legalistickému, zjednodušujícímu až rigidnímu přístupu k pojetí etiky (viz „oko za oko“ apod.), které je příznačné pro Starý zákon, ovšem nikoli pro Nový zákon. Takovéto vnímání morálky je velmi pohodlné, neboť každé lidské počínání stačí zaškatulkovat a ohodnotit podle určitého přikázání z Desatera a poté z toho vyvodit příslušné důsledky. Pokud má ale být normou morálky samotný Kristus jako osoba, jak to vyžaduje křesťanství, je situace o mnoho komplikovanější a náročnější na vnitřní vyzrálou při morálním vyhodnocování skutků. Osoba Krista je totiž víc než souhrnem jednotlivých přikázání, protože zde vstupuje na scénu i následování jeho vzoru, zejména pak jeho přikázání lásky k bližnímu a odpouštění vin. Tomuto stavu ale bohužel neprospívá a jen se utvrzuje, když se pojetí dle Desatera dosud vyučuje a používá při hodnocení viny, a nepřechází se na kvalitativně vyšší

pojetí normem dle Krista a budování vztahu s ním jakožto s Bohem (k této problematice např. Válka, 2014).

V rámci diskuze vnímám jako povinnost zmínit též některá omezení a slabiny proběhlého výzkumu, které mohly ovlivnit celkové výsledky. Prvním z nich je výzkumný vzorek, který se skládal z velkého počtu katolíků (78 ze 187), což neodpovídá rozložení v běžné populaci (dle sčítání lidí z r. 2011 je třetina populace v ČR bez náboženské víry, skoro polovina víru neuvěděla, katolíci tvoří 10 % populace). Dá se u nich díky jejich víře předpokládat vyšší znalost křesťanství i hlubší duchovní život, takže jejich lepší výsledky mohly zvýšením celkové úrovně ovlivnit závěry – zejména první hypotézu. Nutno ale zmínit, že poslední dvě hypotézy se toto pokoušely ošetřit a s věřícími a nevěřícími pracovat odděleně. Možností by tak bylo striktně zkoumat obě skupiny zvlášť a nasbírat z každé dostatečný vzorek.

Výsledků se dotýká i ten fakt, že u respondentů byly souhrnem poměrně vysoké znalosti křesťanství, které neměly normální rozdělení, spíše rovnoměrné, podobně jako u dotazníku spirituality (při statistickém vyhodnocování je toto možno ošetřit neparametrickými testy či transformací dat). Zde by byla vhodná analýza testu znalostí spočívající např. v upravení vyhodnocování (např. všechny otázky jen za 1 bod, otevřená forma otázek), výběru jiných, reprezentativnějších či náročnějších otázek z daných oblastí, změně počtu otázek nebo způsobu zadávání testu (online forma je asi náchylnější k tomu, že v ní respondenti budou podvádět a odpovědi dohledávat). Ideálem by bylo vytvoření samostatného komplexního testu znalostí křesťanství (a to napříč jednotlivými církvemi), popř. i jiného náboženství, který by reprezentativně obsáhl všechny dimenze.

U dotazníku spirituality by bylo také vhodné provést další ladění obsahu otázek. Ačkoliv test znalostí i dotazník spirituality vykazovaly vysokou reliabilitu, některé otázky mohly působit ambivalentně či být redundantní. Je otázkou, zda nebyly některé dotazy položeny příliš vágně a obecně, což může vést ke zkreslení výsledků, neboť se většina respondentů ztotožní s prezentovaným vnímáním duchovní oblasti a najdou si v něm něco svého (podobně jako princip lžiskóre u testů, např. mít otázku: „Nikdy jsem nezalhal“, na kterou asi drtivá většina lidí neodpoví souhlasem, a z ní ve vyhodnocení usuzovat na kladný vztah k sobě a druhým). Pojetí spirituality skrze dimenze vztahovosti se ukázalo být poměrně validním přístupem, jenž je ale potřeba obsahově pročistit a pomocí dalších či odlišných otázek lépe zmapovat. Nabízí se tak možnost vytvoření podobného dotazníku respektujícího dimenze vztahovosti, které ale bude naplňovat jinými, tematicky relevantními otázkami. Dotazník z tohoto výzkumu, který byl víceméně pilotní, může posloužit jako inspirace, stejně tak jako mnohé již existující. Vytváření úplně nových dotazníků je ale patrně vhodné pouze tehdy, pokud autor přichází s novým pojetím spirituality, neboť v této době jsou dostupné nesčetné dotazníky, které ale bohužel bývají redundantní.

Dalším omezením může být kvantitativní forma výzkumu, zejména to, jestli je vhodnou formou k výzkumu takového fenoménu, kterým je duchovní život. Jeho výhodou bylo získání vyššího počtu respondentů, který byl potřeba k analýze zkoumaných vztahů v této práci, k výzkumu duchovního života je ale v četných případech využíváno výzkumu kvalitativního. S jeho pomocí je možno získávat konkrétnější, osobnější a hlubší informace od respondentů spolu s kontextem a historickým pozadím. Umožňuje sledování životních cest a příběhů, které stojí za duchovním životem daného jedince a výrazně ho formují. Je tak dobré při bádání využívat obou forem výzkumu, neboť se mohou vzájemně doplňovat a obohacovat.

## 5. Závěr

Záměrem bakalářské práce bylo zjistit vztah mezi znalostmi křesťanského náboženství a nábožensky indiferentně pojatou spiritualitou. Spiritualita zde byla definována pomocí toho, k čemu se člověk ve svém životě vztahuje a co tvoří obsah duchovního života – vztah k sobě, k druhým a světu, k náboženství a víře, k transcendenci a Bohu. Vytvořený dotazník spirituality i její samotné chápání se snažilo být kulturně citlivé k charakteristikám naší země a jejím křesťanským kořenům, i k faktu, že má v oblasti duchovního života mnohá specifika, která byla rozebrána v teoretické části. Výsledky kvantitativního výzkumu ukázaly, že tento vztah se potvrdil a mezi oběma prvky je poměrně silná, věcně významná vazba. V rámci diskuse pak byla probrána různá specifika výzkumu, jeho slabosti i zajímavosti a náměty na další výzkumy.

Přínos této práce spočívá zejména ve snaze sladit pojetí duchovního života jak z psychologické, tak i teologické perspektivy, což vedlo k zkoumání duchovního života pomocí vztahovosti, přičemž k určení obsahu této vztahovosti přispěly i dosavadní výzkumy spirituality. Určení a rozlišování jednotlivých dimenzí, ke kterým se člověk vztahuje, se jeví být relevantním, i když ne jediným možným způsobem zjišťování hloubky duchovního prožívání člověka, které je mu v různých formách bytostně vlastní. Patrně každý člověk se totiž snaží své duchovní tužby vědomě či nevědomě naplňovat, ať už mají náboženský, či v dnešní době mnohdy nenáboženský charakter a obsah, a je tak i pro praxi vhodné jim rozumět, chápat a umět s nimi pracovat. Doufám, že k lepšímu pochopení duchovního života tato práce svým dílem přispěla.

## 6. Seznam použitých informačních zdrojů

Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 (4), 432–443.

Assländer, Friedrich, & Grün, Anselm. (2008). *Řízení jako duchovní úkol*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Aumann, Jordan. (2000). *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Překlad Mlada Mikulicová. Vyd. 1. Praha: Karolinum.

Barry, W. A. & Connolly, W. J. (2009). *Praxe duchovního doprovázení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. Orientace.

Batson, C. D., & Schoenrade, P. A. (1991). Measuring religion as quest. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 416–447.

Baumgartner, I. (1996). Psychologie a víra – orientace a podněty k diskusi. *Teologické texty*, 7(5), s. 154–156. Dostupné také z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/1996-5/Psychologie-a-vira/>

Benda, J. (2007). *Mystika a schizofrenie: mystické zážitky jako předmět klinického zájmu*. 1. oficiální vyd. V Ústí nad Labem: Jan Benda.

Beránek, R. (2003). Konzumní spiritualita, její kritika, a co dál?. *Teologické texty*, 14(5), s. 193–195. Dostupné také z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-5/Konzumni-spiritualita-jeji-kritika-a-co-dal.html>

Booth, I. (2007). *Making Space for Spirituality - How to Support Service Users*. Mental Health Foundation, London, U.K.

Boublík, V. (1997). *Boží lid*. Vyd. 2., v KN 1. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. Teologie.

Busch H., & Schiller B. (2011). Nabídky duchovního léčení – humbuk, nebo alternativa? *Teologické texty*, 22 (4). Dostupné také z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2011-4/Nabidky-duchovniho-leceni-humbuk-nebo-alternativa.html>

Charzyńska, E. (2015) Multidimensional Approach Toward Spiritual Coping: Construction and Validation of the Spiritual Coping Questionnaire (SCQ). *Journal of Religion and Health*, 54, s. 1629–1646.

Dacík, R. M. (1947). *Prameny duchovního života: přehled theologie asketické a mystické*. Dominikánská edice, Krystal.

Day, J. M. (2010). Religion, spirituality, and positive psychology in adulthood: A developmental view. *Journal of Adult Development*, 17(4), 215–229.

(2010). *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*. Překlad Ctirad Václav Pospíšil. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Fiores, S., & Goffi T. (1999). Spiritualita. In *Slovník spirituality*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří.

Genia, V. (1997). The Spiritual Experience Index: Revision and reformulation. *Review of Religious Research*, 38, s. 344–361.

Goodrick-Clarke, N. (2011). *Západní esoterické tradice*. Praha: Grada.

Hacklová, R., & Kebza, V. (2014). Religiozita, spiritualita a zdraví. *Československá psychologie*, Vol 58 (2), s. 120–140.

Hadzic, M. (2011). Spirituality and mental health: current research and future directions. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 13 (4), s. 223–235.

Hamplová, D., & Řeháková, B. (2009). *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí*. Výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 – Náboženství. Sociologické studie 09:2. Praha: Sociologický ústav AV ČR, v.v.i.

Haug, I. E. (1998). Including a spiritual dimension in family therapy: Ethical considerations, *Contemporary Family Therapy*, 20(2), 181–194.

Heřt, J. (2010). *Alternativní medicína a léčitelství - Kritický pohled*. 1.vyd. Chomutov: Český klub skeptiků Sysifos.

Hill P. C., & Maltby, L. E. (2009). Measuring Religiousness and Spirituality: Issues, Existing Measures, and the Implications for Education and Wellbeing. In M. de Souza et al. (eds.), *International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing*, Vol 3, pp. 33–50. New York, NY: Springer.

Hyman, R. (1977). Cold Reading: How to Convince Strangers That You Know All About Them. *The Zetetic*, 1 (2), s. 18–37.

Jan od Kříže. (1995). *Temná noc*. Vyd. v KN 1. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Jan od Kříže. (1999). *Výstup na horu Karmel*. Vyd. v KN 1. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Jan Pavel II. (1999). *Fides et ratio (O vztazích mezi vírou a rozumem)*. Praha: Zvon.

Jan Pavel II. (1994). *Redemptoris Missio: encyklika Jana Pavla II. o stálé platnosti misijního poslání ze 7. prosince 1990*. Překlad Dolores Smíšková. 1. vyd. Praha: Zvon.

Jirásek, I. (2015). Spiritualita a zdraví: ideové podloží pro zkoumání empirických dat. *Československá psychologie*, 59 (2), s. 174–186.

Kapuscinski, A. N., & Masters, K. S. (2010). The current status of measures of spirituality: A critical review of scale development. *Psychology of Religion and Spirituality*, 2(4), 191.

Karvay, M. (2011). *Kryptonáboženské aspekty psychologií C. G. Junga a S. Grofa*. Bakalářská práce: Univerzita Pardubice, Fakulta filozofická. 54 s.

(1903). *Katolická misionární knížka čili návod ku křesťanskému životu*. V Praze: nákladem OO Redemptoristů.

Kašparů, J.M. (2002). *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. Brno: Cesta.

Kohut, V. (1998). Zákony lidské psychiky v duchovním životě: K plodnější pastoraci a účinnějšímu duchovnímu vedení. *Teologické texty*, 9 (3), s. 87–90. Dostupné také z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/1998-3/Zakony-lidske-psychiky-v-duchovnim-zivote>

Kohut, V. (2007) *Co je spirituální teologie?*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Koukl, J. (1983). Poznání a plnění Boží vůle. In *Sborník teologických statí II*. Praha: Česká katolická Charita – edice Teologické studie.

Kugelman, R. (2011). *Psychology and Catholicism: contested boundaries*. Cambridge: Cambridge University Press.

Křivohlavý, J. (2004). Spiritualita a religioznost pacienta. *Ošetrovatelství*, 6 (3–4), s. 78–79. Dostupné také z: <http://jaro.krivohlavy.cz/spiritualita-a-religioznost-pacienta>

Lazenby, J. M. (2010). On "spirituality," "religion," and "religions": a concept analysis. *Palliative Support Care*. 8 (4), 469–476.

Lindridge, A. (2007). *Keeping the faith: spirituality and recovery from mental health problems*. Mental Health Foundation, London, U.K.

Mascaro, N. & Rosen, D. H., & Morey L. C. (2004). The development, construct validity, and clinical utility of the spiritual meaning scale. *Personality and Individual Differences*, 37 (1), s. 845–860.

MŠMT. (2001). *Bílá kniha – Národní program rozvoje vzdělávání v české republice*. Ústav pro informace ve vzdělávání – nakladatelství Tauris.

Opatrný, A. (2006). *Cesty pastorační v pluralitní společnosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Pargament, K. I. & Koenig, H. G. & Perez, L. M. (2000). The many methods of religious



coping: development and initial validation of the RCOPE, *Journal of Clinical Psychology*, 56, s. 519–543.

Pelc, B. (2003). Náboženské prvky v politických systémech. *Teologické texty*, 14 (4). Dostupné také z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-4/Nabozenske-prvky-v-politickyh-systemech.html>

Pospíšil, C.V. (2010). *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha: Krystal OP.

Pospíšil, C.V. (2007). *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. 1. vyd. Praha: Krystal OP.

Pěček, M. (2013). *Kryptoreligiózní prvky v psychologii 20. století*. Bakalářská práce: Univerzita Pardubice, Fakulta filozofická.

Rusu, P. P. & Turluc, M. N. (2011). Ways of approaching religiosity in psychological research, *The Journal of International Social Research*, 4 (18).

Říčan, P. (2007). *Psychologie náboženství a spirituality*. Vyd. 1. Praha: Portál.

Říčan, P. & Janošová, J. (2004). Spiritualita českých vysokoškoláků – faktorově analytická sonda. *Československá psychologie* 48, 97–106.

Saleský F. (1990). *Úvod do zbožného života*. Překlad Otomar Radina. 1. vyd. Praha: Zvon.

Smékal, V. (2004). Možnosti poskytování psychosociální a duchovní opory seniorům v rodině a v zařízeních sociální péče. *Sociální práce: odborná revue pro sociální práci.*, Brno: Národní centrum pro rodinu, roč. 4, č. 2, s. 50–62.

Swinton, J. (2001). *Spirituality and Mental Health Care: Rediscovering a Forgotten Dimension*. London: Jessica Kingsley Publishers.

Špidlík, T. (2005). *Prameny světla: (příručka křesťanské dokonalosti)*. Vyd. 3. (v nakl. Refugium). Velehrad: Refugium Velehrad-Roma.

Thoresen C. E. & Harris, A. H. (2002). Spirituality and health: what's the evidence and what's needed? *Annals of Behavioral Medicine*. Vol. 24 (1), s. 3–13.

Tokarová, K. A. (2009). *Osobnost a spiritualita*. Diplomová práce: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta.

Tresmontant, C. (2007). Duch, tělo, duše. *Teologické texty*, Vol 18 (3). Dostupné také z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-3/Duch-telo-duse.html>

Underwood, L. G. (2011). The Daily Spiritual Experience Scale: Overview and Results. *Religions*, 2 (1), 29–50.

Válka, D. (2014). *Ježíš Kristus je jedinou normou křesťanské morálky: Sacramentum et exemplum a jejich mravní význam v díle Benedikta XVI.* Diplomová práce: Univerzita Karlova, Katolická teologická fakulta.

Woods, T. (2008). *Jak katolická církev budovala západní civilizaci.* Praha: Res Claritatis.

Yinger, J. M. (1969). A Structural Examination of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8(1), 88–99.

Zákon č. 561/2004 Sb., o předškolním, základním, středním, vyšším odborném a jiném vzdělávání (školský zákon). Dostupné také z: <http://www.msmt.cz/dokumenty/novy-skolsky-zakon>

## 7. Seznam příloh

Příloha 1 – Přepis zadání testu znalostí křesťanství a dotazníku na duchovní život

Vážená respondentko, vážený respondent,

obracím se na Vás s žádostí o vyplnění mého dotazníku, který poslouží jako podklad pro práci na téma „(Ne)znalost křesťanství a její vztah k duchovnímu životu“.

Každá otázka má jen jednu správnou odpověď, svoji odpověď zaškrtněte. U otázek v dotazníku, kde odpověď znázorňuje škála od „Určitě nesouhlasím“ po „Určitě souhlasím“, zaškrtněte příslušný stupeň odpovídající Vašemu vnímání. Prosím nepodvádějte, pokud si nejste jisti odpovědi či nevíte, netipujte a zaškrtněte možnost Nevím.

Účast ve výzkumu je anonymní a dobrovolná. Vyplnění dotazníku zabere cca 10–20 minut. Předem děkuji za spolupráci a čas strávený nad dotazníkem.

Jste muž či žena? (Zaškrtněte jednu z nabízených odpovědí)

- Muž
- Žena

Jaký je Váš věk? (Zaškrtněte jednu z kategorií)

- pod 15
- 15–20
- 21–25
- 26–30
- 31–40
- 41–50
- 51–60
- 61–70
- 71–80
- 81+

Rodinný stav: (Zaškrtněte jednu z nabízených odpovědí.)

- Ženatý/ vdaná
- Svobodný/ á

- Ve vztahu (nesezdání)
- Rozvedený/ á
- Vdovec/ vdova
- Jiné:

Jaké je Vaše nejvyšší dosažené vzdělání? (Zaškrtněte jednu z nabízených odpovědí)

- Základní
- Vyučen/a, střední bez maturity
- Střední s maturitou
- Pomaturitní/ vyšší odborné
- Vysokoškolské

Jste: (Zaškrtněte jednu či více z nabízených odpovědí)

- Pracující
- Student
- Důchodce
- Žena, muž v domácnosti, mateřské dovolené, apod.
- Nezaměstnaný
- Jiné:

Studoval(a) jste, či se nějak více zajímáte o teologii? (Zaškrtněte jednu z nabízených odpovědí)

- Ano
- Spíše ano
- Spíše ne
- Ne
- Nevím/ nedokážu odpovědět
- Jiné:

K jakému náboženství se hlásíte? (Zaškrtněte jednu z nabízených odpovědí)

- |                 |              |
|-----------------|--------------|
| • katolictví    | • ateismus   |
| • protestanství | • islám      |
| • pravoslaví    | • buddhismus |
| • židovství     | • hinduismus |
| • agnosticismus | • nevím      |
|                 | • Jiné:      |

V jakém náboženském prostředí jste byli vychováni?

(Zaškrtněte jednu z nabízených odpovědí)

- |                 |              |
|-----------------|--------------|
| • katolictví    | • ateismus   |
| • protestanství | • islám      |
| • pravoslaví    | • buddhismus |
| • židovství     | • hinduismus |
| • agnosticismus | • nevím      |
|                 | • Jiné:      |

## Test znalostí křesťanství

<p>1. Společným posvátným městem křesťanství, judaismu a islámu je:</p> <p>a) Řím b) Jeruzalém c) Nazaret d) nevím</p>	<p>2. Které osoby tvoří Nejsvětější Trojici?</p> <p>a) Otec, Matka, Syn b) Otec, Syn, Duch Svatý c) Matka, Syn, Duch Svatý d) nevím</p>
<p>3. Přijímání eucharistie „podobojí“ znamená:</p> <p>a) oddělené přijímání kněží a laiků b) společné přijímání mužů i žen c) přijímání Kristova těla i Kristovy krve d) nevím</p>	<p>4. Jaké období začíná Popeleční středou?</p> <p>a) adventní b) mezidobí c) postní d) nevím</p>
<p>5. Hlavním tématem eklesiologie je:</p> <p>a) církve b) pravost Bible c) Kristova přirozenost d) nevím</p>	<p>6. První koncil v Nice se konal roku:</p> <p>a) 481 b) 325 c) 530 d) nevím</p>
<p>7. Katolík může dojít odpuštění hříchů zejména při které svátosti?</p> <p>a) Svátosti smíření b) Svátosti exorcismu c) Svátosti nemocných d) nevím</p>	<p>8. Co z následujícího je pro křesťanství nejtypičtější?</p> <p>a) Kříž, lvice, kruh b) Kříž, ryba, hostie c) Kříž, orlice, hvězda d) nevím</p>
<p>9. V čem bývá vystavená hostie?</p> <p>a) V monstranci b) V pluviálu c) V cingulu d) nevím</p>	<p>10. Co z následujícího není dle křesťanské nauky hereze:</p> <p>a) utrpení Krista na kříži bylo jen zdánlivé b) Boží Syn má jen božskou přirozenost c) Bůh Syn je soupodstatný s Bohem Otcem d) nevím</p>
<p>11. Trojici „patriarchů“ Izraele tvoří:</p> <p>a) a) Abrahám, Izák, Jákob b) b) Mojžíš, Eliáš, Henoch c) c) Metuzalém, Noe, Terach d) nevím</p>	<p>12. Růženec je prvkem úcty zejména:</p> <p>a) sanjuanistické b) mariánské c) alžbětinské d) nevím</p>
<p>13. Které jsou 3 hlavní křesťanské ctnosti?</p> <p>a) víra, mírnost, dobrota b) víra, naděje, láska c) tichost, pokoj, láska d) nevím</p>	<p>14. Jakou událost připomíná Eucharistie?</p> <p>a) Večeři v Káně b) Poslední večeři c) Křest Kristův d) nevím</p>

<p>15. Pokud se chce někdo zlepšit v kázáních, měl by se nejspíše věnovat studiu:</p> <p>a) pneumatologie b) hamartologie c) homiletiky d) nevím</p>	<p>16. Mezi synoptická evangelia nepatří:</p> <p>a) evangelium podle Jana b) evangelium podle Lukáše c) evangelium podle Marka d) nevím</p>
<p>17. Smyslem „duchovního života“ v křesťanství je:</p> <p>a) osvobodit duši od těla, které se k duši připojilo hříchem b) život v Duchu a s Duchem svatým c) navození příjemného pocitu meditací d) nevím</p>	<p>18. Mezi dvojí přikázání lásky patří:</p> <p>a) milovat a vzývat svaté b) milovat svého bližního c) milovat svou církev d) nevím</p>
<p>19. Co z následujícího není křesťanskou svátostí?</p> <p>a) Zpověď b) Pohřeb c) Křest d) nevím</p>	<p>20. Kniha Jóbova je hlubokým zamyšlením nad:</p> <p>a) příchodem mesiáše b) významem starozákonních prorocství c) otázkou lidského utrpení d) nevím</p>
<p>21. Kdo z následujících navštívil Pannu Marii před narozením Krista?</p> <p>a) archanděl Gabriel b) prorok Izajáš c) Jan Křtitel d) nevím</p>	<p>22. Evangelijními radami pro řeholní život jsou:</p> <p>a) Chudoba, poslušnost, moudrost b) Čistota, chudoba, poslušnost c) Čistota, spravedlnost, chudoba d) nevím</p>
<p>23. Která z následujících řeholí neexistuje:</p> <p>a) augustiniánská b) tomášovská c) františkánská d) nevím</p>	<p>24. Mezi knihy užívané přímo při liturgii nepatří:</p> <p>a) misál b) kodex kanonického práva c) lekcionář d) nevím</p>
<p>25. Co charakterizuje intellectus fidei?</p> <p>a) porozumění víře a její promýšlení b) měření tzv. inteligence víry pomocí sady testů c) naslouchání zdrojům víry (Tradice, magisterium...) d) nevím</p>	<p>26. Otcem západního mnišství je:</p> <p>a) sv. Tomáš Akvinský b) sv. Patrik c) sv. Benedikt z Nursie d) nevím</p>
<p>27. Co znamená zkratka JHVH?</p> <p>a) Je to zkratka pro židovský chvalo zpěv Jásejte hebreové b) Je to tetragrammaton označující Boží jméno Jsem, který jsem c) Je to zkratka pro hebrejské <i>jehe halelu jehe</i> d) nevím</p>	<p>28. Pojem „temná noc“ je typický pro spiritualitu:</p> <p>a) sv. Tomáše Akvinského b) sv. Anselma z Canterbury c) sv. Jana od Kříže d) nevím</p>

<p>29. Výraz transsubstanciace znamená:</p> <p>a) Změna podstaty b) Změna akcidentů c) Změna potence d) nevím</p>	<p>30. Eschatologie je:</p> <p>a) učení o přirozenostech Ježíše Krista b) nauka o posledních věcech c) nauka o dědičném hříchu d) nevím</p>
<p>31. Jak by se dalo charakterizovat z křesťanského pohledu období v letech před milánským ediktem Konstantina Velikého (313 n.l.)?</p> <p>a) období pronásledování b) období gregoriánské reformy c) období rozvoje scholastiky d) nevím</p>	<p>32. Normou křesťanské morálky je:</p> <p>a) Desatero b) Katechismus c) Kristus d) nevím</p>
<p>33. Atributy evangelistů jsou :</p> <p>a) Lev, býk, orlice, anděl b) Orlice, lev, beránek, ryba c) Beránek, lev, anděl, býk d) nevím</p>	<p>34. Mezi liturgický oděv kněze nepatří:</p> <p>a) Humerál b) Alba c) Lavabo d) nevím</p>
<p>35. Podle katolické nauky Duch Svatý vychází:</p> <p>a) pouze z Otce b) pouze ze Syna c) z Otce i Syna d) nevím</p>	<p>36. Mezi křesťanské apologety 2. a 3. století patří:</p> <p>a) Irenej a Augustin b) Órigenés a Tertullián c) Tertullián a Boethius d) nevím</p>

<b>Dotazník na duchovní život</b> Označte na řádku jednu z možností, která se nejvíce přibližuje Vašemu vnímání.	Určitě nesouhlasím	Spíše nesouhlasím	Spíše souhlasím	Určitě souhlasím	Nevím/ nedokážu odpovědět
1. Uvědomuji si, že ne vše mohu ovlivnit.					
2. Myslím si, že v životě jsou mnohem důležitější věci než náboženství či víra.					
3. Ve svém nitru cítím vnitřní pokoj a harmonii.					
4. Snažím se odpouštět těm, kteří mi nějak ublížili.					
5. Některé věci jsou pro mě „svaté“.					
6. Nezáleží tolik na tom, v co věřím, dokud vedu morálně dobrý život.					
7. Nejobtížnější či nejtěžší okamžiky a zážitky v životě mohou být pro člověka často zdrojem hlubšího porozumění, ale i zvýšení vytrvalosti a odolnosti.					
8. Cítím velkou zodpovědnost za to, abych se pokoušel/a umenšovat bolest a utrpení ve světě.					
9. Měl/a jsem někdy pocit, že se mi otvírá tajemství vesmíru a existence.					
10. Účelem víry je především útěcha ve chvílích smutku a neštěstí.					
11. Je pro mě důležité strávit chvíle času v soukromých myšlenkách či modlitbě.					
12. Cítím spoluzodpovědnost za své okolí, blízké či jiné lidi.					
13. Silně cítím, že existuje nejvyšší Pravda, i když ji nemůžeme plně poznat.					
14. Ve svém přesvědčení a víře nacházím sílu a útěchu.					
15. Myslím si, že to, čemu se věnuji, je smysluplné.					
16. Jsou chvíle, kdy celou svou bytostí toužím po tom, aby všechny bytosti byly šťastné.					
17. Často mám pocit, že jsem součástí něčeho většího než já.					

18. Snahy vypořádat se s lidskými situacemi, stavy a údělem náboženskými prostředky, bez ohledu na obsah dané nauky a praxe, jsou podle mě nemístné, je to plýtvání časem a zdroji.					
19. Uvědomuji si svůj posun v myšlení a názorech v průběhu let.					
20. Věřím, že svět je v základě dobrý.					
21. Vše je nám dáno darem.					
22. Existuje mnoho aspektů v naukách či praxi světových náboženství, se kterými nesouhlasím; přesto je vnímám jako cenné snahy, jak se vypořádat s lidským údělem.					
23. Existuje dost věcí, které bych nikdy neudělal/a, protože cítím, že by to zničilo moji lidskou podstatu.					
24. Prostředí, ve kterém žiji, mi umožňuje prožít plnohodnotný život.					
25. Bůh slouží věřícím především jako jakási „berlička“.					
26. Moc mě nezajímají rozhovory probírající otázky ohledně lidské přirozenosti, základních aspektů lidského bytí, existenciálních úvah apod.					
27. Dosud jsem nenašel smysl svého života.					
28. Chci pro druhé něco znamenat.					
29. Příliš se nezajímám o to, co se mnou po smrti bude.					
30. Utrpení, nespravedlnost a nakonec smrt jsou údělem člověka. Nemusí to být ale jen negativní zkušenosti a zážitky, jejich význam, smysl a působení může být upraveno naším přesvědčením.					
31. Moje přesvědčení je důležitou součástí mé osobní identity.					
32. Tváří v tvář víceméně nepřetržitým konfliktům a násilí si nedokážu představit, jak se lidé naučí žít ve vzájemném respektu a míru.					



33. Nejdůležitější je pro mě to, na co si mohu „sáhnout“, vnímat smysly apod.					
34. Bez ohledu na často chaotické podmínky lidského života věřím, že je v bytí a stvoření řád a plán, kterému jednou porozumíme.					
35. Vědomě se snažím žít v souladu s mými duchovními hodnotami.					
36. Domnívám se, že svět není zrovna nejlepší místo.					
37. Mnohdy si uvědomuji vlastní nedokonalost, malost a omezenost.					
38. Přemýšlím nad věcmi a názory, kterým věřím.					
39. Cítím se jako pokrytec – je velký rozdíl mezi tím co dělám a čemu věřím.					
40. Respektuji druhé, i když dělají věci, které jsou z mého pohledu špatné.					
41. Každý z nás je účastníkem něčeho většího a vyššího než jsme my.					
42. Víra dává životu smysl a význam.					
43. Existují určité aktivity, práce či služby, ke kterým se cítím být povolán.					
44. Život a svět je dle mého jen plný konfliktů a neštěstí.					
45. Často v duchu děkuji a jsem vděčný za to, co mám.					
46. Moje přesvědčení mi pomáhá čelit bolesti a utrpení.					
47. Očekávám, že se mé přesvědčení či víra bude vyvíjet spolu se mnou.					
48. Každý člověk může nějak přispět k blahu ve světě.					