

Univerzita Pardubice

Filozofická fakulta

Katedra religionistiky

Tereza Holušová

Nevědomá religiozita

Bakalářská práce

2011

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2010/2011

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Tereza HOLUŠOVÁ**
Osobní číslo: **H091509**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **Nevědomá religiozita**
Zadávací katedra: **Katedra religionistiky**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

V úvodní části práce studentka přiblíží závěry některých významných religionistů, filosofů, psychologů náboženství, ale také filosofujících biologů, (např. Mircey Eliadeho, Carla Gustava Junga nebo Zdeňka Neubauera), podle kterých je náboženství antropogicko - sociálně kulturní konstantou. Dále se bude věnovat problematice náboženství v sekularizované či dokonce postsekularizované společnosti, v níž lze pozorovat tzv. privatizaci religiozity či vytěsnění religiozity do nevědomí. V tomto kontextu se zaměří na religiozitu "nenáboženských lidí", při čemž představí koncepty a výzkumy dalších relevantních autorů (např. Any - Marie Rizzuto, Victora Whita a dalších). Zpracovatelka nastíní problematiku plurality a mnohosti diskurzů, jež je tolik charakteristická pro postmoderní myšlení a která otevírá nový kulturní prostor, nový socio-kulturní kontext (či paradigma), do něhož, kromě jiného, vstupují nejrůznější religiozní fenomény. Závěry bude následně aplikovat primárně na prostřední české religiozity, s přihlédnutím k projevům tzv. kvazi - religiozních fenoménů.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Bubík Tomáš, Prázdny Aleš, Hoffman Henryk (eds.). Náboženství a věda. Pardubice: Pantheon, 2006. Eliade, Mircea. Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování. Praha: OIKOYMENH, 2003. Eliade, Mircea. Posvátné a profánní. Praha: OIKOYMENH, 2006. Halík, Tomáš. Vyzván i Nevyzván: evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství. Praha: Lidové noviny, 2004. Jung, Carl Gustav. Duše moderního člověka. Brno: Atlantis, 1994. Jung, Carl Gustav. Obraz člověka a obraz Boha. Výbor z díla C. G. Junga, sv. IV. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. Kitta, Michal (ed.). Český ateismus: příčiny, klady, zápory. Benešov: EMAN, 2006. Neubauer, Zdeněk. O počátku, cestě a znamení časů: úvahy o vědě a vědění. Praha: Malvern, 2007. Raban, Miloš. Duchovní smysl člověka dnes: od objektivního k existenciálnímu a věčnému. Praha: Vyšehrad, 2008. Rizzuto, Ana-Maria. The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study. Chicago: University of Chicago Press, 1979. Říčan, Pavel. Psychologie náboženství a spirituality. Praha: Portál, 2007. White, Victor. Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie. Praha: Vyšehrad, 2003.

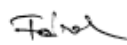
Vedoucí bakalářské práce: **Mgr. Martin Harbich**
Katedra religionistiky

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2010**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2011**

prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.


Mgr. Martin Fárek, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

ABSTRAKT

Práce se pokouší reflektovat ne příliš jasné aspekty fenoménu nevědomé religiozity, respektive religiozity vytěsněné do nevědomých regionů psychického organismu člověka. Na základě vybraných autorů z oblasti psychologie, sociologie náboženství a biologie, poukazuje na základní východiska uvedené tematiky, která je stěžejně zaměřena na roli nevědomí a proces vytěsnění spolu s ranou dětskou zkušeností s otcem a matkou, která má stěžejní vliv na pozdější vyspělost a možný typ religiozity. V rámci této problematiky bude představen psychoanalytický výzkum Any-Marie Rizzuto, zabývající se vznikem prvotních dětských představ o bohu. Tento výzkum bude srovnán s křesťansky angažovaným výzkumem teologa Frielingsdorfa. Dalším důležitým tématem je otevření problematiky fenoménu neviditelného náboženství, které je úzce spojeno se současnou kulturou „informačních toků“ a nových „kybernetických prostorů“. V tomto tématu jsou také zohledněna možná nebezpečí snadné manipulovatelnosti nábožensky „nezralých“ jedinců, vyvolávající hypotetickou možnost pozitivní „ochranné funkce“ již etablovaných náboženských institucí před útoky tržní nabídky pseudoreligiózních vlivů.

Klíčová slova: nevědomá religiozita, nevědomí, neviditelné náboženství, pseudoreligiózní fenomény, Ana-Maria Rizzuto, kybernetický náboženský prostor

ABSTRACT

The thesis incorporates aspects of unconscious religiosity as well as the aspects of religiosity repressed into the unconscious. Based on the work by authors from the fields of psychology, sociology, religion and biology, the thesis introduces basic themes related to the role of the unconscious, the process of repression as well as the early childhood experience. The relationship between parents and child, in particular, is considered of utmost importance with respect to formation of religious attitudes during adulthood. Moreover, the thesis introduces Ana-Maria Rizzuto's psychoanalytical research focused on early images of God. Rizzuto's work will be compared to the work of Christian theologian, Frielingsdorf. Along with the introduction of Rizzuto's and Frielingsdorf's research, the thesis discusses the issue of "invisible religion", which is

tightly related to modern cultural trends such as “information streaming” and “cyberspace”. Within this framework, the thesis discusses the potential dangers associated with the manipulation of religiously “immature” individuals, including the “protective role” of well-established religious institutions against the pseudo-religious influences enabled by a free-market society.

Key words: unconscious religiosity, unconscious, “invisible religion“, pseudo-religious phenomenon, Ana-Maria Rizzuto, religion „cyberspace“

Ráda bych věnovala své díky:

Vedoucímu práce – Martinu Harbichovi

Vladimíru Šilerovi

Jakubu Vankovi

Zlatě Holušové

Prohlašuji, že předložená práce je mým původním autorským dílem, které jsem vypracovala samostatně. Veškerou literaturu a další zdroje, z nichž jsem při zpracování čerpala, v práci řádně cituji a jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

V Ostravě dne

.....

OBSAH

Úvod	8
1. Základní pojmové vymezení a krátké představení vybraných badatelů	10
1.1 Vymezení terminologie	11
1.2 Krátké uvedení závěrů vybraných badatelů	13
2. Do nevědomí vytěsněná, nekultivovaná religiozita – diagnostika dnešní doby	16
2.1 Do nevědomí vytěsněná religiozita dle Junga a Frankla	16
2.2 Vznik individuálních představ o Bohu dle A.-M. Rizzuto	18
2.3 Srovnání psychoanalytických závěrů Rizzuto s teologickými východisky Frielingsdorfa	21
3. Změna paradigmatu ve vztahu k religio a jeho podoba v „postsekulární“ společnosti	23
3.1 Změna paradigmatu ve vztahu k religio	23
3.2 Vědecké myšlení jako forma religio	26
3.3 Podoby religio ve vztahu k sekularizaci a křesťanství „postsekulární doby“ dle Halíka	27
4. Neviditelné náboženství a jiné formy privatizace religio	32
4.1 Náboženství nebo spiritualita?	32
4.2 Neviditelné náboženství a jeho kvazireligiózní podoby	35
5. Religio ve službách tržní imanence	38
5.1 Protínání světů a zrod nových fenoménů v bezbřehosti komunikačních sítí	38
Závěr	43
Bibliografie	45

Úvod

Cílem práce je uvedení do problematiky nevědomé religiozity. Na zřetel je brána jak religiozita neuvědomovaná, tak religiozita do nevědomí vytěsněná a také role samotného nevědomí ve vztahu k religiozitě. Toto téma bude nepochybně obtížné, ne-li nemožné postihnout ve své rozsáhlosti a mnohotvárnosti. Cíleně vybranými autory poukazuje na různorodě nahlízející badatelské diskurzy, které se nemusí vždy plně shodovat, přesto jsou jejich závěry názorově sjednocené. Významnou roli nevědomí v kontextu religiozity vnímali obdobně autoři jako Eliade, Jung, Frankl a zejména White, který svou studii hledá sjednocení přístupů k tématu u těchto autorů. Jedním z prvních badatelů, který se začal seriózně zabývat nevědomím a jeho vlivem na psychiku člověka, byl Sigmund Freud (dále jen Freud). Přestože byl Freudův vztah k religiozitě značně komplikovaný a ambivalentní a osobně předpojatý, přesto připravil důležité podloží pro zkoumání vzniku individuálních představ o bohu. Na něj navazuje, v českém religionistickém prostředí nepříliš známá badatelka Ana-Maria Rizzuto prostřednictvím kritického přezkoumání Freudovy metodologie. Freuda se snaží přesáhnout a obecně postihnout raný, v dětství počínající, proces tvorby představy boha také u ateistických subjektů výzkumu.

Dalším cílem práce je srovnání vědecké badatelské práce¹ Rizzuto s angažovanou teologickou studií² křesťanského teologa Frielingsdorfa. Ve středu zájmu stojí otázka, zda mohou být vyvozeny obdobné závěry na proces tvorby individuálních představ o bohu. Přestože počáteční premisy a východiska vycházejí ze zcela odlišných badatelských prostředí a navazují na rozdílné autory.

V návaznosti na Rizzuto se práce zabývá dalšími možnými podobami religiozity, které nemusí být bez bližšího zaměření zřetelné, či takovými projevy, které se „halí do religiózního hávu“, ale využívají ho pouze jako prostředek k naplnění vlastních nereligiózních cílů. Tematika „ateismu“ české společnosti je dostatečně podrobně rozpracována v jiných aktuálních religionistických a sociologických studiích. V této práci tedy nejde o plné a vyčerpávající uchopení tohoto tématu, ale o představení určitého nahlízejícího diskurzu ve vztahu k nevědomé religiozitě.

¹ Rizzuto, A.-M. *The Birth of Living God: A Psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

² Frielingsdorf, K. *Falešné představy o Bohu*. Olomouc: Kostelní Vydří, 2010.

Přirozeným směřováním otázek k tématu nevědomá religiozita vzniká požadavek poměřovat nové proudy současné religiozity ve vztahu k institučním formám náboženství a zaměřením se na samotnou roli představy náboženství v povědomí současné společnosti. Jak bude v práci uvedeno, běžné představy naplňující pojem náboženství se liší v každém společenství, a to místně i časově. Obzvláště pro Evropu platí, že je příznačná tendence ztotožňovat náboženství s institučním křesťanstvím. Proto se práce dále táže, zda nejde spíše o nedůvěru k institučním podobám náboženství reprezentovaným převážně křesťanstvím než radikální lhostejností k religio.

Důležitým aspektem práce je představení různých podob „neviditelného náboženství“, jeho problematičnosti v postmoderním světě „toků informačních kanálů“ a médií, vzrůstající potřeba po nalezení svébytnosti a představa autenticity nově se rodících spiritualit v konkurenci k esoterickému „trhu s duchovnem“, který využívá převážně obchodní sílu „nabídky a poptávky“.

V závěru se práce věnuje pseudoreligiózním vlivům, které bývají těžce rozlišitelné od kvazireligiózních a v tomto kontextu vnáší hypotézu možné „ochranné role“ ustálených náboženských institucí.

1. Základní pojmové vymezení a krátké představení vybraných badatelů

Náboženství je těžce ohraničitelný fenomén, který nabízí široké pole působnosti rozličným společenskovědním disciplínám. Mnoho badatelů se v různých dějinných obdobích pokoušelo naleznout základní vymezení, nejlépe plně platnou a obsáhlou definici pojmu „náboženství“. Jak už bylo dříve prokázáno, tomuto požadavku není možné v duchu empiricko-vědeckého přístupu vyhovět. Nenabízí se nám dostatečně platné definice, které by zároveň pokryly specifčnost tohoto unikátního fenoménu a zároveň ho konkrétně a jednoznačně odlišily od jiných fenoménů „náboženství“ podobným. Záleží tedy především na osobním zaměření a výzkumu daného badatele, který se zároveň svým „nahlízejícím přístupem“ podílí na tvorbě definice a konkretizace „náboženského fenoménu“. Např. Paden zmiňuje nahlízející axiom nejen na náboženský fenomén:

„Měřítka stanovuje jev, (...) Veškerá zkušenost je ovlivněna procesem výběru, (...) Vidíme jen to, co se nás týká, pro co máme nějakou kategorii, (...) Vlastní zájem jedince a druhu tak určuje, jak je svět na základě prožitku sestavován i ignorován“.³

Podobně komplikovaná je i nahlízející metoda na „náboženský fenomén“, jak říká I. O. Štampach ve své publikaci „Přehled religionistiky“: „Náboženské dění samo o sobě nemá pevné a trvalé hranice. Náboženské identity nebývají stabilní a přesně dané.“⁴

Je velice nutná badatelova opatrnost při stanovování vymezení toho, co se jako náboženský fenomén jeví a co nikoli. Právě tato práce se bude blíže zabývat jevy kvazi - religiozními, které se považují za obtížně zařaditelné. Přesto jsou nápadnou součástí stávající kultury a mnoho lidí se k nim z vlastního přesvědčení uchyluje častěji než k etablovaným, nábožensky známým systémům.

³ Paden, W. E. *Bádání o posvátnu – Náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2002, s. 18 – 21.

⁴ Štampach, I. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008. s. 33.

1.1 Vymezení terminologie

Bude-li se v následujících kapitolách vyskytovat jiná terminologie než ta, která zde bude přestavena, bude se tak dít v systému metodologií konkrétních autorů a v jimi vybraném vymezení pojmů.⁵ V pojetí této práce budu pro „náboženský fenomén“, „náboženství“, užívat termín religio, jakožto vymezení vztahu člověka k transcendentní skutečnosti⁶. Vycházím z premisy pojmu transcendence definované Štampachem: „skutečnost, jež není bez své vlastní iniciativy poznatelná obvyklými lidskými postupy, která není disponovatelná.“⁷ Transcendence takto pojímaná je blízká Tillichovu pojetí „hlubiny“⁸, či Ottovu numioznímu „posvátnu“⁹ nebo Halíkovu „tajemství“.

Zároveň v sobě pojem religio¹⁰ zahrnuje jak teistická, tak neteistická „náboženství“. Zdeněk Neubauer ve své knize „O počátku, cestě a znamení času“ religio rozebírá na jeho etymologické jazykové úrovni a dochází k možnosti překládat religio také modernějším výrazem – „zpětná vazba“.¹¹ K tomuto závěru je veden na základně výkladu slova religio:

„Religio bývá tradičně odvozováno od slovesa ligare, což znamená ‚vázat‘, ‚svazovat‘ (viz české ‚liga‘, ‚svaz, spolek‘). Re-ligare pak znamená vázat znovu, opětovně či vzájemně. Nic proto nebrání překládat religio módním výrazem ‚zpětná vazba‘, pokud jej zbavíme jeho technického významu a minili bychom vzájemnou provázanost.“¹² Štampach také zmiňuje chápání pojmu religio jako ‚navázání mostu mezi tímto a druhým břehem skutečnosti‘.¹³

⁵ U Eliada jde například o speciální uchopení pojmu „homo religiosus“, posvátno, na rozdíl od vymezení pojmu Zdeňka Neubauera, který etymologicky rozebírá pojem „religio“ apod.

⁶ Štampach, I. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008. s. 30.

⁷ Tamtéž, s. 31.

⁸ M. Raban nám ve své knize *Duchovní smysl člověka dnes* na straně 272, předkládá zajímavou definici náboženství dle Paula Tillicha: „Být náboženský znamená klást si vášnivě otázku po smyslu naší existence.“

⁹ Tamtéž, s. 32. „Posvátné je to, co v sobě koncentruje hodnoty a svědčí o přítomnosti čehosi, co je z druhého břehu“, čehosi zcela jiného.“

¹⁰ Tamtéž, s. 28. „Již starověcí autoři hledají původ latinského slova religio. Cicero se domnívá, že souvisí se slovesem relego, -ere, číst znovu, Lactancius uvádí výraz religio, -are znovu spojit, rozumí se navázat most mezi tímto a druhým břehem skutečnosti.“

¹¹ Neubauer, Z. *O počátku, cestě a znamení času - Úvahy o vědě a vědění*. Praha: Malvern, 2007. s. 193 – 194.

¹² Tamtéž, s. 194.

¹³ Štampach, I. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008. s. 28.

Religio zároveň Neubauer považuje za: „vzájemnou vazbu mezi lidmi a skutečností.“¹⁴ Tato vzájemná vazba: „zakládá a udržuje svět – společný svět lidí“¹⁵, což je obdobné Eliadovu pojetí Mýtu o věčném návratu. Neubauer dále zmiňuje:

„V náboženských projevech – slavnostech a svátostech, obřadech a obětech, nauce i výuce, učení i cvičení, zákazech či příkazech, ve zvycích nebo cvicích – v tom všem lze spatřovat společnou, vědomou a odpovědnou péči o svět. O svět v původním smyslu slova, jako o místo mezi nebem a zemí, prostor lidské existence a mezilidské sounáležitosti, společenství a celkovost kosmické zkušenosti.“¹⁶

Religio je pro Neubauera stejně jako Eliada především vztahem kosmickým, „jde v něm na prvním místě o vzájemnost Nebe a Země a teprve potom o odpovědný vztah člověka k této vzájemnosti, o výraz lidské kosmicity.“¹⁷ Neubauer svou definici religio ještě blíže specifikuje, jako: „kulturu světa jako prostoru partnerské, zavázané a zavazující vzájemnosti.“¹⁸

V duchu terminologického pojetí religio si jsem vědoma jak jeho explicitního, tak implicitního charakteru. V explicitním pojetí si je člověk či společenství lidí vědomo charakteru religio jakožto religio. V implicitním je daný fenomén religio pouze podobný, ale významově se s ním nepřekrývá. Tato práce bere zřetel právě na tyto „kvazireligiózní“¹⁹, „kryptoreligiózní“²⁰ i „pseudoreligiózní“²¹ aspekty religio, a to také v kontextu nevědomé, neuvědomělé, nekultivované religiozity. Religiozitou zde míníme osobní vztah k religio, cestou vyrovnání se s náboženskou otázkou a potřebou smyslu.

Pro tuto práci byly vybrány výzkumy několika badatelů, kteří významně přispěli k výzkumu religio a posunuli nejenom hranici religionistiky, ale i dalších vědních oborů, jako psychologie, filosofie přírodovědy, sociologie a antropologie náboženství. Důvodem výběru právě těchto specificky vyhraněných autorů²² je jejich, často zcela

¹⁴ Neubauer, Z. *O počátku, cestě a znamení času - Úvahy o vědě a vědění*. Praha: Malvern, 2007. s. 194.

¹⁵ Tamtéž, s. 194.

¹⁶ Tamtéž, s. 194.

¹⁷ Tamtéž, s. 195.

¹⁸ Tamtéž, s. 195.

¹⁹ Tamtéž, s. 37. „Vztahy, které se obracejí k výlučně imanentním protějškům, je možno z hlediska religionistiky označit jako kvazireligiozní.“

²⁰ Tamtéž, s. 37. „zahrnuje směry, hnutí a společnosti, která se nehlasí k náboženstvím (dogmata jako sankcionované neměnné poučky, kult jako uctívání nepochybně imanentních skutečností, obřady). Například politické kultury.“

²¹ Tamtéž, s. 37. „jsou v tomto dělení ty proudy, jež se prezentují jako náboženské, mají některé znaky náboženství, používají náboženských metod, ale cíl je v zásadě chápán jako imanentní, nejčastěji rozvoj předpokládaného lidského potenciálu.“

²² C. G. Junga, Sigmunda Freuda, Mircea Eliada, Victora Whita, Any-Marie Rizzuto, Tomáše Halíka.

protichůdné pojetí, výše zmíněného „náboženského fenoménu“ a jeho zařazení do celkového řádu skutečnosti a lidského chápání ve vztahu k „fenoménu nevědomé religiozity“. Všichni zároveň sdílí základní konsensus, dle kterého je religio všepromikající antropologicko-sociálně kulturní konstantou. Významní autoři, kteří se budou v této práci frekventovaně objevovat, budou v následujících pasážích v krátkosti představeni se svými základními východisky, dále budou podrobněji rozpracováni v jednotlivých tematických kapitolách.

1.2 Krátké uvedení závěrů vybraných badatelů

Mircea Eliade (dále jen Eliade) považuje člověka za „homo religiosus“, jehož bytostnou intencí je vztahování se k posvátnu, absolutní skutečnosti.

„Ať je historický kontext, do něhož je ponořen, jakýkoli, homo religiosus vždycky věří, že existuje absolutní skutečnost, posvátno, které transcenduje tento vezdejší svět, ale které se v něm také projevuje a které jej tak posvěcuje a činí skutečným. Věří, že život má posvátný původ a že lidská existence aktualizuje všechny své potenciality natolik, nakolik je náboženská, tj. nakolik participuje na skutečnosti.“²³

Pavel Dušek ve svém článku „Rozpuštění ostrých hranic“ nastiňuje podstatu Eliadeho religionistické metodologie takto: „(...) pátrání po univerzálních principech náboženského života. Eliade hledá společné jmenovatele v množství jevových variací lidské religiozity.“²⁴ Zároveň si je Eliade vědom faktu, že oproti jeho univerzálně pojímané „náboženskosti“, se vyskytují také jevy náboženství podobné, avšak ve svém zaměření odlišné „kryptoreligiózní fenomény. Eliadovi je často vyčítán jeho hodnotící až kritický přístup, který zahrnuje všeobsahující generalizace bez řádného vyhodnocení empiricky nashromážděných faktů.“²⁵

Freud vnímá náboženství jako: „kolektivní nutkavou neurózu založenou na touze po otci,“²⁶ říká Miloš Raban ve své práci „Duchovní smysl člověka dnes“, zatímco Jung

²³ Eliade, M. *Posvátné a profánní*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 141.

²⁴ Dušek, P. Rozpuštění ostrých hranic, *Dingir*. Neviditelné náboženství I, č. 1, roč. 13, s. 15-17.

²⁵ Tamtéž, s. 16.

²⁶ Raban, M. *Duchovní smysl člověka dnes – Od objektivního k existenciálnímu a věčnému*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 102.

definuje náboženství spíše jako: „*dynamickou existenci, působení numinosum*.“²⁷ Další fází, kterou Raban ve srovnání Freuda s Jungem zmiňuje, je Freudovo „odvysvětlení“ religio následujícím způsobem tj.: „*infantilní myšlení na základě bezmocnosti, které splňuje přání, lidská potřeba ochrany. Proto vzniká potřeba náboženství*.“²⁸ Následující fází ve vztahu k náboženství je u Freuda: „*Iluze a kompenzace za kulturní zřeknutí pudu*.“²⁹ Jungova cesta pojmání náboženství je od Freuda zcela odlišná. Religio vnímá, podobně jako Eliade, jako jeden ze základních předpokladů a východisek lidské psyché. Raban Jungovo pojetí religio dokládá jako: „*Vztah k nejvyšší nebo nejsilnější hodnotě odvozený ze zkušenosti vlastní duše, respektive její náboženské funkce*.“³⁰ Pro Junga i Freuda má nevědomí stěžejní úlohu, zatímco Freud vnímá spíše jeho kompenzační úlohu, Jung zdůrazňuje jeho numinózní, kolektivní a archetypální aspekty, které jsou tak podobné religio. Vít Machálek ve své eseji „Víra v Boha a psychologie náboženství“ zdůrazňuje Jungův zájem o numinózní charakter kolektivního nevědomí a lidské psyché:

„(...) lidská nevědomá psychika má archetypální strukturu a nejvýznačnější postavení mezi vrozenými archetypálními formami má božství (numinózum). ‚Religiózní funkce‘, tj. schopnost člověka zakoušet jej přesahující ‚numinózum‘, je trvalou a neodstranitelnou součástí lidské psyché.“³¹

Victor White se ve své knize „Bůh a nevědomí“ k dvojici Freud, Jung vyjadřuje následovně: „*Zdá se, že zatímco pro Freuda je náboženství symptomem psychologické choroby, pro Junga je u kořene všech psychologických onemocnění dospělých osob absence náboženství*.“³² White si všimnul krajně zajímavého poznatku, a to, že nevědomí nabývá podobných atributů jako uchopení religio a to především ve své pojmové neuchopitelnosti a definiční neohraničitelnosti:

„*Nedokážeme se však téměř sjednotit v tom, jaký je obsah či hranice tohoto nevědomí. Na jednom pólu nalezneme dr. Ernesta Jonese, který hlásá jednoduché, raně freudovské stanovisko, že ‚nevědomí je výsledkem vytěsnění‘ a jeho obsah podle něj sestává z toho, co je ‚vytěsněné‘, volní, instinktivní, infantilní, nerozumné a převážně sexuální. Na opačném pólu se nachází jeho anglický jungovský kolega, zesnulý dr. H. G. Baynes, jungovsky překonávající Junga pronikavým tvrzením, že nevědomí je pouze*

²⁷ Tamtéž, s. 102 – 103.

²⁸ Tamtéž, s. 102 – 103.

²⁹ Tamtéž, s. 102 – 103.

³⁰ Tamtéž, s. 103.

³¹ Machálek, V. Víra v Boha a psychologie náboženství, *Pantheon*. Náboženství a politika, 1. část. Univerzita Pardubice 2006, s. 101.

³² White, V. *Bůh a nevědomí – Teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 58.

*pojmem, jenž zahrnuje vše, co existuje, existovalo nebo by mohlo existovat mimo pole působnosti tohoto individuálního vědomí.*³³

White zmiňuje, že časem i sám Freud byl donucen opustit své redukcionistické pojetí nevědomí v jeho „kompenzační a vytěšňovací funkci“ a rozšířit hranice definice nevědomí natolik, že sama definice přestala mít svou funkční hodnotu, stala se přílišně obsáhlou. Podobně jako středověcí autoři vymezovali „neohraničitelnost a pojmovou neuchopitelnost“ božské podstaty tzv. „negativní teologií“, podobně opatrně se dnes vymezuje právě pojem nevědomí.³⁴

Podobně jako Jung a Eliade také Viktor Frankl (dále jen Frankl), zakladatel logoterapie, přikládal náboženství a jeho funkci stěžejní až existenciální roli. Skutečná vnitřně zakoušená a přiznaná religiozita se pro něj rovnala důvěře a naději ve „Smysl“ a hodnoty dávající naší existenci řád a důvod k vlastní seberealizaci „osudu navzdory“. Raban zmiňuje Franklovo pojetí náboženství jako: „*Všezahrnující víru ve smysl, víru v přesahující smysl jako transcendentální kategorii.*“³⁵ Budoucí kapitola se bude detailně zabývat jak Jungovým přístupem k nevědomí v kontextu neuvědomované religiozity, tak Franklovým objevem „duchovního nevědomí“ v kontextu „nepřiznané náboženskosti“.

Další významnou autorkou, které bude věnována obsáhlejší kapitola v kontextu nevědomé religiozity je A.-M. Rizzuto (dále jen Rizzuto). Rizzuto, přestože vychází z freudovských hypotéz, je výrazně svým uchopením přesahuje a klade si otázky možného původu individuálních představ o bohu. Rizzuto zkoumala představy o bohu mezi svými studenty a zjistila, že každý tuto představu má, přestože boha může popírat. Dále se zabývá ranými vztahy k otci a matce, společensky a výchovou zasazenými představami, které jsou dítěti už v dětství vštěpovány a následně jsou konfrontovány s jeho vlastní představou boha, která je v dalších etapách života radikálně odmítnuta, vytěsňena do nevědomí či přijata a ztotožněna s panujícím socio-kulturním kontextem.³⁶

³³ Tamtéž, s. 51.

³⁴ Tamtéž, s. 51.

³⁵ Raban, M. *Duchovní smysl člověka dnes – Od objektivního k existenciálnímu a věčnému.* Praha: Vyšehrad, 2008, s. 103.

³⁶ Inspirováno přednáškou T. Halíka na filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze na téma Psychologie náboženství – Ana-Maria Rizzuto z roku 2009.

2. Do nevědomí vytěsněná, nekultivovaná religiozita – diagnostika dnešní doby

2.1 Do nevědomí vytěsněná religiozita dle Junga a Frankla

Jung čerpal nejen ze své bohaté zkušenosti klinické praxe se svými pacienty, podle které zastával pozici přisuzující duši náboženskou funkci. Duše je dle něj „přirozeně náboženská“.³⁷ „Jung pak svou tezí přirozené religiozity duše zdůraznil náboženskou potřebu člověka, jeho hledání smyslu jako ústředního motivu a bytostné Já jako jeho advokáta.“³⁸ U svých pacientů nalézal mnoho nábožensky se jevících symbolů, přestože se sami mohli pokládat za agnostiky či ateisty, sdíleli společné archetypy, jejichž bytostným jádrem byl „přesah do numiónia“.

„Archetyp Boha je bytostným archetypem, vlastním každému člověku. Existuje bezpočet kazuistik popisujících příběhy přesvědčených ateistů, kteří byli při konfrontaci s nevědomím zaskočeni setkáním s numií.“³⁹

Za správný lékařský přístup považoval sám Jung takový, který pacientem nikterak nemanipuluje a zároveň mu umožňuje nahlédnout do jeho vlastních „hlubin nevědomí“ a zprůchodnit potlačené zážitky, pocity, touhy velice často právě náboženského charakteru. Je to způsob, kterým lékař přispívá k možnému osobnostnímu růstu pacienta skrz sebepoznání jeho nejhlubších kořenů a tužeb, které mohou být následně kultivovány a rozvíjeny směrem k „celistvosti“. Sám Jung v díle *Problém duše moderního člověka* říká: „Lékař duše musí dokonce umět přiznat, že ego je nemocné proto, že je odříznuto od celku, a proto se ztratilo lidstvu právě jako duchu.“⁴⁰ Machálek ve své eseji cituje Junga, který v díle *Nevědomí v normálním a nemocném duševním životě* napsal:

³⁷ Srov. Machálek, V. *Víra v Boha a psychologie náboženství, Pantheon. Náboženství a politika, 1. část. Univerzita Pardubice 2006, s. 101. „naturaliter religiosa“*

³⁸ Raban, M. *Duchovní smysl člověka dnes – Od objektivního k existenciálnímu a věčnému. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 266.*

³⁹ Tamtéž, s. 102.

⁴⁰ Jung, C. G. *Duše moderního člověka. Brno: Atlantis, 1994, s. 34.*

„Idea boha je psychologická funkce naprosto nutná a povahy iracionální. Nemá nic společného s existencí Boha jako takovou. Otázka existence Boha je rozumově neřešitelná, protože zůstane navždy nemožné podat důkaz jeho existence. Podobný důkaz by byl ostatně zbytečný, neboť idea všemohoucí boží bytosti je přítomna všude, ne-li ve vědomí, tedy alespoň v nevědomí. Jde totiž o archetyp. Domnívám se tedy, že je moudřejší tuto ideu boha vědomě uznat, protože neuznáme-li ji, nastoupí na její místo něco jiného, co obvykle nebývá zrovna dobré, ale spíš odporné.“⁴¹

Zmíněná ukázka zastává spíše teologizující stanovisko, nicméně naznačuje hlubokou spojitost mezi nevědomím a náboženským prožitkem, stejně jako zásadní nebezpečí v případě, je-li archetyp boha, religio, nekultivován a následně zvrháván do imanentních „kvazi či pseudo projevů“. Machálek ve své eseji poznamenává:

„Analytická psychologie zde ukazuje na to, že je-li archetyp Boha vytěsněn z kolektivního vědomí, jako se to stalo v sekularizované Evropě, dere se z kolektivního nevědomí na povrch v podobě katastrofálních výbuchů kryptonáboženství, jako byl nacismus a komunismus, v nichž např. kult Hitlera či Stalina bezesporu nesl určité rysy tohoto archetypu.“⁴²

Také Jung když hovoří o „náboženském instinktu“ jako základním předpokladu rozvoje lidské psýché,⁴³ Frankl dospívá k objevu tzv. „transcendentálního nevědomí“, které v člověku existuje vedle „pudového nevědomí“. Raban dále objasňuje:

„Frankl neotvírá nic jiného než neuvědomovanou religiozitu ve smyslu neuvědomovaného vztahu k Bohu. Tuto neuvědomovanou dispozici člověka k víře nazývá Frankl transcendentálním nevědomím. Chce tím říci, že si existenci této dispozice člověk neuvědomuje. Všichni lidé pak mají neuvědoměle intencionální vztah k Bohu. Tohoto Boha pak Frankl nazývá neuvědomovaným Bohem. To ale neznamená, že Bůh je sám v sobě nevědomý, nýbrž že lidský vztah k Bohu může být neuvědomovaný, buďto potlačený nebo skrytý.“⁴⁴

⁴¹ Machálek, V. Víra v Boha a psychologie náboženství, *Pantheon*. Náboženství a politika, 1. část. Univerzita Pardubice 2006 s. 103.

⁴² Tamtéž, s. 103.

⁴³ Tamtéž, s. 104.

⁴⁴ Raban, M. *Duchovní smysl člověka dnes – Od objektivního k existenciálnímu a věčnému*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 273.

2.2 Vznik individuálních představ o bohu dle A. M. Rizzuto

A.-M. Rizzuto (dále jen Rizzuto) je Argentinkou, která působí v Bostonu na harvardské univerzitě. V roce 1979 vydala psychoanalytickou studii z oblasti psychologie náboženství pod názvem „The Birth of Living God“ – „Zrození živého Boha“, která zde bude představena v kontextu nevědomé religiozity.

Studie vychází z detailního a kritického probádání Freudovy metody hledání vzniku a utváření náboženských představ, dále z Winnicotta a Eriksona. Rizzuto v žádném případě nechce náboženství redukovat na pouhou psychickou či psychologickou veličinu. Neoperuje ani s hodnotícím nárokem dokázat či popřít existenci boha jako takového, právě naopak se ve svém terénním výzkumu zaměřuje na konkrétní a individuální případy a jejich osobní zkušenosti se vznikem představy o bohu.

Rizzuto připouští, že se Freud ve svém bádání dopustil mnoha metodologických chyb, přesto začal s přínosným výzkumem tzv. přechodových objektů⁴⁵ a jejich vztahu ke vzniku potřeby religiozity a specifikace představy o bohu. V tomto ohledu Rizzuto čerpá z Freuda, dále ho překračuje a utváří nový celistvější kontext k teorii přechodových objektů.

Rizzuto začala s výzkumem mezi vlastními studenty, a to jak věřícími, tak nevěřícími. Klade si u nich otázku možného původu individuálních představ o bohu. Zaměřila se především na západní monoteistické představy boha a tím zúžila možné pole bádání. Dospěla ke zjištění, že v západní kultuře si každé dítě tvoří nějakou představu boha, která nikdy není „nijaká“, naopak, jde o personalizované, zvnitřněné představy, které prošly dlouhým procesem započínajícím už v raném dětství a jejich významnou součástí je jak role otce, tak matky.⁴⁶ Freud zdůrazňoval především vztah k otci jako stěžejní faktor určující budoucí možná přístup k religiozitě. Rizzuto však ve

⁴⁵ Rizzuto, A. M. *The Birth of Living God: A Psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. s. 11. „This study, which began by taking Freud seriously in his honest bafflement with the problem of human religiosity and belief in the Divinity, has taken me, as if by the hand, through an entire reconsideration of the theory of object representation, its symbolic value, its historical importance, and its psychodynamic value.“

⁴⁶ Tamtéž s. 90. „(...) each individual produces an idiosyncratic and highly personalized representation of God derived from his object relations, his envolving self-representations, and his environmental system of beliefs. Once formed, that komplex representation cannot be made to disappear, it can only be repressed, transformed, or used.“

svých výzkumech dospívá k názoru, že stejně silnou, formující pozici mají rodiče oba – otec i matka.

Halík ve své přednášce věnované Rizzuto zmiňuje její tvrzení: „totální ateista je psychodynamickou nemožností.“⁴⁷ Rizzuto zjistila, že každý má nějakou představu o bohu, byť ji (vědomě) popírá. Individuální představa o bohu se formuje již v nejranějším dětství, a to tím, že si dítě zvnitřňuje svůj kontakt se světem, kdy se nejbližšími přechodovými objekty stane otec a matka, nejvyšší rodinní příslušníci. K tomuto prvnímu kontaktu, kdy si dítě tvoří první nevědomé představy o bohu, dochází mezi druhým až třetím rokem života.

Jsou zde i jiné, méně hodnotné přechodové objekty, jako knihy, medvídci, hračky, ale tyto brzy ztratí svou váhu, přesto představa o bohu přetrvává a dále se rozvíjí, či je vytěsněna a potlačena. Halík ve své přednášce o Rizzuto zmiňuje, že první základna této představy je patrně dána, dle Freuda, v orálním období, Kohut tomu říká „zrcadlení“, Erikson zase budování základní důvěry.

Jde o fázi, jak Rizzuto popisuje, kdy dítě cítí téměř až symbiotickou jednotu s matkou, zde vznikají základní pocity bezpečí, důvěry a ochrany a ty spolu s idealizovanou představou matky nebo otce utvářejí první představu boha. Dítě v této fázi vnímá ve svých rodičích veškeré ideální vlastnosti jako sílu, dokonalost, moc.⁴⁸ Pokud jsou v této fázi děti deprivovány nebo frustrovány, může to vést k potřebě grandiozity a ta může být identifikována s bohem a pomáhá kompenzovat pocit méněcennosti.

Další fází, kterou Rizzuto zmiňuje, je fáze anální. Dítě se začíná samostatně pohybovat, odděluje se od rodičů. Vytváří si nové přechodové objekty, se kterými žije v jedné společné fantaskní realitě (hrdinové, princezny atd.). Bůh je nejprve součástí této fantazie, ale postupně se od ní odděluje a stává se nereálnějším.

Kolem druhého až čtvrtého věku se dítě začíná tázat po původu a smyslu věcí – táže se „proč“. Zde vzniká konkrétní představa o bohu, kterou si s sebou dítě dále ponese. Její podoba záleží na mnohých faktorech – na religiozitě a postojích rodičů, jejich

⁴⁷ Přednáška T. Halíka na filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze na téma Psychologie náboženství – Ana-Maria Rizzuto z roku 2009.

⁴⁸ Rizzuto, A. M. *The Birth of Living God: A Psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. s. 45. „In psychoanalytic terms the child is dealing with idealized representations of his parents, to whom he attributes great perfection and power. He is also struggling with his own grandiose wishes for extraordinary powers of his own.“

osobnímu přístupu k dítěti a na chování celé blízké society a dalších individuálních faktorech.⁴⁹ V adolescentní fázi člověk často odmítá tyto v dětství vytvořené představy o bohu, ty buď zcela potlačuje, nebo se k nim v jiné životní fázi vrací a dále je rozvíjí.

V jisté fázi vývoje se setkává vlastní představa boha s konceptem, který je jedinci dán kulturně i výchovou a právě v této fázi dochází k přelomovému převratu, kdy se spolu tyto představy sjednotí či jedna z nich bude odmítnuta jako cizí a dále rozvíjena ta vlastní, nebo naopak vytěsněna vlastní představa boha na úkor vnějšího konceptu. Aby se osobnost mohla dále zdravě vyvíjet, je nezbytné harmonizovat a integrovat jak privátní představu o bohu, tak tu vnější – oficiálně přijímanou.⁵⁰ Koncept boha musí každý člověk neustále zpracovávat a obnovovat či posunovat jeho podobu a chápání. Nemůže zůstat v infantilní fázi. Aby byla osobnost člověka i jeho potenciální víra vitální, musí korespondovat s životními zkušenostmi. Pokud se tak nestane a představa boha je „zakrnělá“ a neúměrná životním zkušenostem, stává se nesynchronní a může být prožívána jako bezcenná, směšná nebo naopak rušivá, až děsivá či nebezpečná, a o to silněji ovlivňuje život daného jedince.⁵¹

V tomto kontextu jsou nevěřící ti lidé, kteří se vědomě či nevědomě rozhodli, na základě svého vlastního osobního vývoje, odmítnout tu představu boha, kterou si přechodovými objekty vytvořili.⁵² Někteří lidé nemohou věřit, protože jsou vyděšení ze své vlastní představy boha. Někteří naopak nevěří proto, že nedovolí svým potlačeným tužbám „vyplout napovrch“ směrem od nevědomé k vědomé mysli. Další lidé se vytvořili jiné zástupné bohy, kteří sice nekorrespondují s jejich individuálním vnitřním obrazem boha, ale plní v jejich životě jiné náhradní a zástupné funkce.⁵³

⁴⁹ Rizzuto, A. M. *The Birth of Living God: A Psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. s. 44. „The components of my patients' God representations came from varied sources, and although in most patients one source prevailed, no patient formed his God representation from only one parental imago.“

⁵⁰ Tamtéž, s. 90. „If the private and the official God are sufficiently well integrated, religion may also be a lasting source of self-respect and ego-syntonic replenishment for meeting human needs at any level of development.“

⁵¹ Tamtéž, s. 200. „If the God representation is not revised to keep pace with changes in self-representation, it soon becomes asynchronous and is experienced as ridiculous or irrelevant or, on the contrary, threatening or dangerous.“

⁵² Tamtéž, s. 47. „In this context the nonbeliever is a person who has decided consciously or unconsciously, for reasons based on his own historical evolution, not to believe in a God whose representation he has.“

⁵³ Tamtéž, s. 47. „Some people cannot believe because they are terrified of their God. Some do not dare to believe because they are afraid of their own regressive wishes. Others do not need to believe because they have created other types of gods that sustain them equally well.“

Ve svých závěrech Rizzuto sděluje, že existenci či absenci víry nepovažuje za žádnou patologii. Jsou to pouze výsledky osobní vnitřní rovnováhy každého jedince a toho, čeho dosáhnul spoluprací se svými primárními objekty a dalšími v jeho životě důležitými lidmi. Tyto přechodové objekty, které jedinec zakouší v raném dětství, musí vždy projít radikální transformací v souladu s přirozenými životními fázemi. Pokud představa boha ztrácí svůj primární smysl, je možné ji na čas odsunout stranou, aniž by byla zcela zapomenuta. Její platnost může být opětně obnovena s příchodem životních krizí a těžkých momentů, a to vytvořením nové představy boha nebo represivním návratem do ranějších reprezentací, které daného jedince více oslovovaly a byly života schopné. Každá životní krize je možností znovu zrekonstruovat osobní představu boha tak, aby byla plně kompatibilní, nezatěžující a nápomocná osobnosti, která ji v sobě nosí.⁵⁴

Rizzuto touto studií otevřela důležitou problematiku vlivu veškerých raných dětských zkušeností se světem a rodiči, které jsou významným faktorem při procesu formování budoucího vztahu k religio. Zdůrazňuje roli tzv. zralé religiozity, která vzniká na základě osobní introspekce a sebereflexe sahající, často již k nevědomé, oblasti našich vzpomínek a pocitů, na jejichž základech si lidé přisuzují často protikladné vztahy k religio.

2.3 Srovnání psychoanalytických závěrů Rizzuto s teologickými východisky Frielingsdorfa

Za důležitou zmínku stojí práce teologa Karla Frielingsdorfa, který vydal svou knihu pod českým názvem „Falešné představy o Bohu“, v originále „Démonické představy o Bohu“. Nejde zde o zcela nezaujatou studii. Práce je umístěna na pole katolické a evangelické církve a je určena spíše věřícím než religionistům. Přes svou viditelnou angažovanost Frielingsdorf dochází v některých bodech až k překvapivě podobným závěrům jako Rizzuto. Frielingsdorf zkoumá 600 případů věřících, kteří v minulosti

⁵⁴ Tamtéž, s. 202.

pracovali či stále pracují v jedné z těchto církví a jeví nějaké známky klinických potíží.

Prokop Remeš se ve svém článku „Víra, ateismus – vliv na duševní zdraví“, napsaný pro sborník českého ateismu, zmiňuje postuláty Frielingsdorfa, které jsou tak nápadně podobné závěrům Rizzuto, která dělala výzkum ve zcela odlišném prostředí:

„Frielingsdorf zjistil, že u 95% z těchto lidí, kteří prožili negativní zkušenost se svými rodiči, se v dospělém věku vyvíjí často nevědomý obraz, psychická struktura, kterou nazývá démonickým obrazem. Tento nevědomý obraz řídí a reguluje život těchto jedinců víc než vědomý obraz Boha, který by chtěli sami ve svém životě prezentovat. Pojem Boha, psychické imago Boha, má ve své mysli každý člověk, ať je věřící či nevěřící. Důležité je, zda člověk předpokládá korespondenci tohoto obrazu s realitou. Jinými slovy – nezáleží na tom, zda se považujeme za ateistu či ne, i u ateistů vznikají paradoxně tyto démonické obrazy, vytvářejí se, pokud mají nějakou negativní zkušenost třeba z útlého dětství se svými rodičovskými figurami.“⁵⁵

Frielingsdorf ve své knize taktéž připouští, že dítě si prvotní představy boha tvoří samo, a to v raném dětství, kdy ještě prochází „magicko-mytickým“ myšlením a schopností imaginace, dále je silně ovlivňováno svým okolím – hlavně rodinou.⁵⁶ Zmiňuje se o budování základních symbiotických pocitů k matce a následné přenesení na představu boha:

„Matka a otec tak mají podstatný podíl na vzniku rané dětské představy Boha (Faber, Fraas, Grom, Hubert, Vergote). Je-li v základu všech představ o Bohu rozměr ‚toho, co obklopuje‘, a ‚toho, na čem závisím‘, pak tuto zkušenost nabízí už model nejranějšího vztahu dítěte k matce. Začíná hned po početí, tedy už v prenatální fázi života. Neboť to, co dítě obklopuje, co je všemocné a na čem je dítě naprosto závislé, je jeho matka. (...) ‚první bůh dítěte‘.“⁵⁷

Na rozdíl od první fáze vývoje, kdy se dítě snaží, dle Frielingsdorfa, opět splynout s „rajskou zahradou“, jednotnou symbiózou, která pro něj představuje jeho matka, v dalším stupni vývoje mluví Frielingsdorf o přenesení idealizace „dokonalosti matky“ na vlastní osobu, která je provázena touhou po grandiozitě. Jedinec se snaží „ovládnout svět“, ztotožnit své já s božstvím. Zde má přijít na řadu role otce, která má odpojit

⁵⁵ Remeš, P. Víra, ateismus - Vliv na duševní zdraví, In *Český ateismus: příčiny, klady, zápory*. Benešov: EMAN, 2006, s. 31.

⁵⁶ Frielingsdorf, K. *Falešné představy o Bohu*. Olomouc: Kostelní Vydří, 2010. s. 32.

⁵⁷ Tamtéž, s. 32.

přímé napojení dítěte na matku a tím, že zapovídá, pomáhá dítěti se uvolnit z narcistické krize.

„Na tomto stupni zidealizované představy otce se rodí ‚víra ve všemohoucího a vševědoucího Boha-otce‘, který působí především jako autorita a strážce svobodné odpovědnost (zákona) při utváření ‚nad-já‘ dítěte (Funke, 48, nn.)⁵⁸

Frieliengsdorf ještě navíc zmiňuje, že: *„vliv rodičů na raný dětský obraz Boha závisí také na ‚archetypu‘, který v kolektivním nevědomí představuje rodiče, a to nezávisle na tom, zdali dítě i ve skutečnosti žije či nežije v kontaktu s matkou, s otcem nebo s oběma (Fraas, 1978, 180nn).“⁵⁹*

Rizzuto i Frieliengsdorf jsou si vědomi, že každý, věřící či nevěřící v sobě nosí zcela jinou, originální představu boha a přestože věřící mohou být vyznavači stejného náboženství a instituce, jejich osobní bůh má navíc vždy atributy svého nositele, které zahrnují veškeré jeho rané zkušenosti jak s rodiči, tak další osobností vývoje. Nosí-li v sobě potenciální věřící silné trauma, velice pravděpodobně bude traumatizovaná také jeho představa boha, která bude svého nositele spíše utiskovat a zneklidňovat. Aby mohla být náboženská zralá, musí se věnovat důkladná pozornost hlubinné a radikální léčbě možných traumatických okolností, které daný koncept boha pomohly vytvořit.

⁵⁸ Tamtéž, s. 34.

⁵⁹ Tamtéž, s. 34.

3. Změna paradigmatu ve vztahu k religio a jeho podoba v „postsekulární“ společnosti

3.1 Změna paradigmatu ve vztahu k religio

Zdeněk Neubauer ve své knize *O počátku, cestě a znamení času* rozebírá ústřední Kuhnův pojem – paradigma, jako:

„Určitý vědecký styl dané epochy či vědeckého společenství. Paradigma zahrnuje nejen samu nauku, nýbrž i organizaci vědy, způsob její výuky, odborný jazyk, předkládání poznatků, metodické postupy (...) formulace problémů a legitimní způsoby jejich řešení.“⁶⁰

Jde tedy o jeden celkový způsob uchopování a nahlížení světa, o způsob bytí v něm, který je limitován vymezením oblasti své působnosti. Takovéto paradigma funguje určité epochální časové období, kdy je všemi přijímáno a autoritativně limituje jakákoli jiná možná východiska mimo dogmaticky působící paradigmatickou schválenou oblast. V určitém momentu se ale vyskytne první anomálie, která radikálně neodpovídá původnímu a stanovenému paradigmatu a ve světle nových poznatků s sebou přináší proměněnou realitu. Zprvu je zcela odmítnuta a přehlížena, vytěsněna mimo jakoukoli intenci, následně se na anomálii navrší další. Začínají se prosazovat zcela nové názorové rámce, nové školy, původní platné paradigma se začíná hroutit a procházet krizí, přestává dostačovat pravdivostním nárokům, jeho východiska se stávají fluidní a prostupná. Staré, původní paradigma je přemoženo, vzniká nový „světonázor“, nové paradigma poráží to předešlé, dogmatizuje se a cyklus výměny se začíná opět opakovat.⁶¹ Religio jako paradigma prošlo také velmi dynamickým vývojem. Jak k tomu říká Neubauer:

„skutečné religio v kosmologickém smyslu není to, co vyznáváme ústy a v co se domníváme, že věříme, o čem jsme takřikajíc ‚přesvědčeni‘. Religio je to, co žijeme, čím

⁶⁰ Neubauer, Z. *O počátku, cestě a znamení času - Úvahy o vědě a vědění*. Praha: Malvern, 2007. s. 179.

⁶¹ Tamtéž, s. 179 – 186.

*žijeme, je to způsob, jímž jsme na světě, jak se konkrétně vztahujeme ke skutečnosti našeho žitého, s ostatními sdíleného bytí.*⁶²

Dle Štampacha, oproti výše zmíněnému, je paradigmatická změna změnou kulturního rázu: „*Kulturní změna je obvykle charakterizována jako střídání moderny s postmodernou.*“⁶³ Zde samozřejmě vzniká problém přesného vymezení termínu moderny a postmoderny, které se u mnoha autorů liší.

*„Po novověku či moderně přichází (i když v češtině to zní paradoxně) nový věk. Navozuje ho podle některých spirituální revoluce. Kritizuje se paradigma moderní a postmoderní vědy a nastoluje se nové paradigma.“*⁶⁴

Jak Štampach zmiňuje ve své publikaci „*Na nových stezkách ducha*“: modernisticko-liberální tendence z náboženství ustupují. Lze zde sledovat opět jistý návrat k tradičním náboženským směrům, ovšem nikoli v dominantní podobě, spíše se začínají objevovat směry atypické, navazující na křesťanství či mimokřesťanská náboženství, západního i východního rázu.⁶⁵

Pokud se v určité vývojové etapě dané společnosti náboženství stahuje do soukromého sektoru, znamená to dle Neubauera i Halíka, že dané religio přestalo být stěžejním nahlížejícím paradigmatem: „*svět spočívá v jiné religio, záleží v jiné podobě pravdy, stojí na jiném pojetí skutečnosti.*“⁶⁶

⁶² Tamtéž, s. 197.

⁶³ Štampach, I. *Na nových stezkách ducha – Přehled a analýza současné religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2010. s. 61.

⁶⁴ Tamtéž, s. 62.

⁶⁵ Tamtéž, s. 63.

⁶⁶ Tamtéž, s. 195.

3.2 Vědecké myšlení jako forma religio

Neubauer, poněkud kontroverzně, považuje také vědecké uchopování skutečnosti za jedno z možných religio, protože, v duchu výše zmíněných poznatků, věda jako religio utváří nový model světa a zároveň zajišťuje fungování a chod tohoto světa. Podobně reflektuje religio Tomáš Halík, když uchopuje religio ve smyslu určitého paradigmatu, které obsahuje symboly, kulturní i dějinné vyjádření dané epochy.

„Tento obraz světa je budován na základě vědeckých poznatků. Dotvářen, doplňován, rozšiřován a prohlubován pomocí vědeckého poznání tak, jako dříve staří umělci vytvářeli obrazy bohů a héroů na základě inspirace, intuice, vnuknutí, snů, zjevení, vyprávění a nadšení. A tak i nyní udržuje toto neustálé budování, vytváření a ověřování schémat, modelů a racionálních konstrukcí předmětnou skutečnost světa – ‚veri-fikuje‘, tj. doslova činí pravdivými naše objektivní představy o skutečnosti, a tak po-tvrzuje (činí tvrdou, pevnou) objektivní skutečnost světa.“⁶⁷

Vědecký výzkum může být, dle Neubauera, nahlížen jako soubor rituálních praktik očividně sakrální povahy sloužící k udržení chodu tohoto světa a zároveň tomuto světu stanovuje hodnotové „parametry“, dle kterých je daná skutečnost skutečností všech. Jak dále Neubauer pokračuje ve své úvaze, věda jako religio má v tomto kontextu své specifické „rituální praktiky“, má „rituální předměty“ a dokonce i možné „svatyně“:

„Laboratoře přijaly poslání svatyní a vědci přijali úlohu kněží – vykladateli skutečnosti, držitelů a administrátorů pravdy, bdících nad její objektivitou, racionality, vědeckostí. Vytvořili nový klérus dohlížející na to, aby se vědecké poznání stalo jediným, obecným, globálním, světově závazným, zkrátka ‚katolickým‘.“⁶⁸

Nejdůležitějším posláním vědeckého religio je, dle Neubauera, účast na obnově a udržení světa a zároveň očištění tohoto nazírání od všech jiných „příliš subjektivních tedy vědou neverifikovatelných“ snah vyložení skutečnosti.

„Funkcí vědeckého poznání není proto jen získávání poznatků – a tím méně jejich praktické využívání: to je pouze ‚činění znamení‘ čili ‚thaumaturgie‘, jíž věda, tak jako každé náboženství, získává důvěryhodnost, udržuje si prestiž a posiluje svou autoritu. Vlastním posláním vědeckého výzkumu je však údržba světa a očista našeho myšlení, nazírání, představování od všeho subjektivního, co by nebylo s objektivní povahou skutečnosti v souladu.“⁶⁹

⁶⁷ Neubauer, Z. *O počátku, cestě a znamení času - Úvahy o vědě a vědění*. Praha: Malvern, 2007. s. 198.

⁶⁸ Tamtéž, s. 200.

⁶⁹ Tamtéž, s. 200.

Neubauer zmiňuje, že častou výtkou, která má dokázat, že vědecké religio je zcela jiné povahy než ostatní religio, je to, že vědě chybí náboženská bázeň a úcta. Na tuto polemiku Neubauer reaguje námitkou:

„Vědeckou podobou úcty je bezpodmínečné uznání experimentálních výsledků. Otázku si věda určuje sama – a také si pečlivě hlídá podmínky odpovědi. (...) Reprodukovatelnou odpověď, kterou získá, věda nezpochybňuje. Může ji nesčetnými způsoby interpretovat. Ale samotné naměřené hodnoty jsou hodnotami nezpochybnitelnými. Jsou pro vědce něčím jako orákulum věštírny.“⁷⁰

Neubauer se těmito kontroverzními úvahami snaží poukázat na proměnlivost paradigmat, do kterých se religio v různých etapách „zahaluje“ a zároveň tím posunuje hranice své definice utvářené badateli, která dříve vycházela především z „transcendence“⁷¹ směrem k dnešním „imanentnějším“ formám projevů se kterými se můžeme každodenně setkat. Především systémy myšlení a bádání, které se samy vůči tomu, co je běžně chápáno jako náboženství, vymezují, samy pracují s ideami, pohnutkami, vášní a jistým druhem víry, který se obsahu pojmu religio v mnoha aspektech přibližuje.

3.3 Podoby religio ve vztahu k sekularizaci a křesťanství „postsekulární doby“ dle Halíka

Halík formuluje křesťanství jako religio – kdy religio chápe jako hlavní jednotící sílu společnosti, „sílu, která integruje společnost.“⁷² Takovéto paradigma křesťanství přetrvává jen do té doby, než je vytlačeno novým, kdy už křesťanství nezastupuje roli religio, přesto ve formě aktivní víry přetrvává a dále se vyvíjí. Dle názoru Halíka se evropská společnost nestala sekulární ve významu „odnáboženštění“ společnosti, pouze přešla k jiným formám náboženskosti. Právě křesťanství ve smyslu religio ztratilo svůj

⁷⁰ Tamtéž, s. 202.

⁷¹ Pojem „transcendence“ je zde pojímán v kontextu výše zmíněného terminologického rozlišení dle Štampacha: „skutečnost, jež není bez své vlastní iniciativy poznatelná obvyklými lidskými postupy, která není disponovatelná.“

⁷² Halík, T. *Prolínání světů - Ze života světových náboženství*. Praha: Lidové noviny, 2006. s. 23.

objektivní a sjednocující společenský charakter, stává se pouze: „jedním z mnoha světonázorů v rámci sekulární společnosti.“⁷³

Ve své Cambridžské přednášce zmiňuje Halík vymezení Fridricha Gogartena k pojmům sekularizace a sekularismus:

„Fridrich Gogarten, striktně rozlišoval ‚sekularizaci‘ a ‚sekularismus‘. Sekularizaci mýnil socio-kulturní vývoj, podporující samostatnost a odpovědnost člověka, pro nějž se svět stal dějinným světem. Tento vývoj považoval za legitimní plod křesťanské víry, křesťanského ‚odkouzení světa‘. Za tento stav světa mají křesťané převzít odpovědnost a žít v něm svou vírou, mají vydržet ‚světskost světa‘ a jeho kultury.“⁷⁴

Oproti tomu je pro něj „sekularismus“ zcela jiný pojem tedy: „degenerace sekularizace“ – svět je znovu zahalován „posvátným“ závojem ideologií, anebo se přestává ptát po smyslu a končí v nihilismu.

„‚Sekularismus‘ odtrhává sekularizaci od jejich křesťanských kořenů. Vede k ‚autarktickému individualismu‘ – člověk už necítí žádnou odpovědnost, stává se manipulátorem a bezohledným konstruktérem vlastního světa, přírodu považuje už jen za ‚materiál‘ pro stavbu svého domu, sám se staví do pozice božstva. Rozlišujícím znamením mezi ‚sekularizací‘ a ‚sekularismem‘ je tedy v posledku míra a povaha lidské odpovědnosti.“⁷⁵

V oxfordské přednášce Halík zmiňuje, že náboženství souvisí s mocí, avšak mnohem primárnější, než mocí politickou. Moc náboženskou zde přirovnává k moci jazyka, která slučuje kolektivní zkušenosti lidí, stmeluje jednotlivce, utváří názorově jednotnou většinu.⁷⁶ „Religio jakožto jazyk je blízký tomu, co Michel Foucault nazývá ‚režim pravdy‘. Podobně jako jazyk, tak i náboženství se proměňuje v kulturním kontextu.“⁷⁷

Je tedy namístě chápat náboženství jako proces, stejně tak křesťanství, ve smyslu religio. „Sekularizace není krach křesťanství ani ‚ztráta víry‘, nýbrž krach ‚křesťanského náboženství‘ či přesněji: zánik křesťanství jakožto náboženství ve smyslu religio.“⁷⁸

Když je nějaký „ústřední piedestal“ uprázdněn, zůstává po něm pochopitelně prázdné místo, a tak na jeho pozici přirozeně aspirují jiní činitelé. Podobně jako Neubauer, také Halík mluví o vědě jako o dominantní religio, prosazující se koncem 17. století, kdy

⁷³ Tamtéž, s. 16.

⁷⁴ Halík, T. *Vzýván i nevzýván – Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny, 2004. s. 118.

⁷⁵ Tamtéž, s. 119.

⁷⁶ Tamtéž, s. 30.

⁷⁷ Tamtéž, s. 30.

⁷⁸ Tamtéž, s. 32.

začíná fungovat jako výše zmíněný „režim pravdy“ určující nová kritéria vnímání skutečnosti a světa.

„Věda v několikerém smyslu mění vztah člověka ke skutečnosti: zastiňuje „žitý svět“ (ve smyslu Husserlova výrazu Lebenswelt – v Patočkově překladu „přirozený svět“) světem svých teoretických konstruktů a dílčí individuální zkušenost produkty strukturálních a imaginativních operací.“⁷⁹

Až v průběhu 20. století, dle Halíka, ustupuje však i věda ze svrchovaného trůnu religio a přenechává ho například různým „politickým náboženstvím“, kde Halík mluví o vzniku „zvláštní formy nacionální religiozity“⁸⁰ Je důležité zmínit téma „kapitalismu jako náboženství“ poprvé explicitně prezentované Waltrem Benjaminem.⁸¹ Dále nutno zmínit také velká religia Západu – totalitní a totalitářské ideologie:

„Nacismus vyvolal světovou ‚válku proti nevěřícím‘ a plánovitou genocidu jedné kultury. Komunismus nakonec upustil od strategie světové revoluce a pokusil se vybudovat politicko – ideologické ghetto, ovládané policií, stranicko – státní byrokracií a cenzurou.“⁸²

Současným ústředním religiózním fenoménem Západu, se stávají pro Halíka média. Média formují skutečnost tak, jak nám je denně podávána skrz kulturu fragmentárního mediálního obrazu, ve kterém nikdy nejsou zmíněné všechny dostupné informace, ale pouze vyabstrahovaná část. Zároveň nás média spojují jakousi společnou zkušeností, prožitkem, který značně ovlivňuje naše rozhodování, jednání a myšlení. *„Jsou také především arbitrem pravdy. Média všeho druhu jsou nervovým systémem informační společnosti.“⁸³* Halík si všímá, že média: *„především předávají a formují celkové vnímání světa“⁸⁴*, tříští „jednotný obraz světa“ a zprostředkovávají informace fragmentárně skrz obraz. Oproti monoteistickým náboženstvím, která jsou založena na slovu, média jako religio vytváří jakýsi „kult obrazu“: „estetické fascinosum“.⁸⁵

V cambridžské přednášce Halík zmiňuje důležitý aspekt, říká:

„náboženství znamená úsilí o harmonizaci ‚dvou světů‘, dvou dimenzí skutečnosti – všedního a svátečního, obyčejného a posvátného. Sekularizace jakožto ‚ústup posvátného‘ je z tohoto pohledu pohybem směrem k zestejnění, ba jistému ‚zploštění‘

⁷⁹ Tamtéž, s. 33.

⁸⁰ Tamtéž, s. 36.

⁸¹ Tamtéž, s. 35.

⁸² Tamtéž, s. 37.

⁸³ Tamtéž, s. 38.

⁸⁴ Tamtéž, s. 38.

⁸⁵ Tamtéž, s. 39.

skutečnosti. V tomto smyslu je moderna a sekularizace tendencí k vytváření „jednodimenzionální skutečnosti“. ⁸⁶

Významná je také skupina „náboženských lidí“, takzvaných „něcisté“, nehlásící se však k žádné konfesi, přesto vykazující náboženské jednání a pohnutky, ačkoliv se tito lidé sami za náboženské nepokládají.

V knize *Prolínání světů*, Halík, cituje závěry Mircey Eliadeho, který říká, že

„profánní člověk je potomkem člověka náboženského a nemůže anulovat své vlastní dějiny, tj. způsoby chování svých vlastních náboženských předků, které ho konstituovaly v tom, jaký je. (...) i ten nejotevřenější nenáboženský člověk v hloubi své bytosti dosud sdílí nábožensky orientované chování.“ ⁸⁷

Tímto tématem se bude tato práce blíže zabývat v kapitolách o tzv. „neviditelném náboženství“, které se stalo součástí života mnohých „postsekulárních“ občanů České republiky. ⁸⁸

Dále Halík poukazuje na situaci postmoderního člověka, který se dobrovolně zřekl institucionálních náboženství, které ale vždy byly součástí jeho kořenů, a přesunuje svou religiozitu do nevědomí, kde často zůstává ve svém vytěsnění zcela nekultivovaná: „(...) nepřestává působit, působí však jinak, jako se jinak chová regulovaná, či neregulovaná řeka.“ ⁸⁹

„Struktury nevědomí jsou výsledkem pradávnych existenciálních situací, zejména kritických situací, a to je též důvod, proč je nevědomí obestřeno náboženskou auroou. Každá existenciální krize zpochybňuje znovu jak skutečnost Světa, tak přítomnost člověka v něm: existenciální krize prostě je ‚náboženská‘, protože na archaických úrovních kultury bytí splývá s posvátnem.“ ⁹⁰

Na úrovni nevědomí, dle Junga, Eliada, Whita a Rizzuto, hraje osobní postoj k religio významnou roli, která dále určuje konkrétní zaměření člověka, jeho postoje a psychické i intelektuální možnosti vypořádání se s možnými kritickými životními momenty stejně jako další směr růstu osobnosti. Jak se všichni jmenovaní autoři shodují, potlačená religiozita, naopak vede k vytváření zástupných idolů, které vědomou mysl odvádějí k náhražkovitým formám jednání a zástupným hodnotám. Například

⁸⁶ Tamtéž, s. 125.

⁸⁷ Halík, T. *Prolínání světů - Ze života světových náboženství*. Praha: Lidové noviny, 2006. s. 13.

⁸⁸ Srov. Nešpor, Z. Ústřední vývojové trendy současné české religiozity, *Sociologické studie*, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2004, str. 23.

⁸⁹ Halík, T. *Prolínání světů - Ze života světových náboženství*. Praha: Lidové noviny, 2006. s. 13.

⁹⁰ Eliade, M. *Posvátné a profánní*. Praha: Křesťanská akademie, 1994. s. 146.

„Jung dochází k tvrzení, že kdykoliv je Duch či Bůh vyloučen z lidského myšlení, vystřídá ho nevědomá náhražka.“⁹¹

⁹¹ White, V. *Bůh a nevědomí – Teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 36.

4. Neviditelné náboženství a jiné formy privatizace religio

4.1 Náboženství nebo spiritualita?

V psychologii náboženství jsou pojmy spiritualita a náboženství často chápány v protikladném vyznění. Různost vnímání těchto pojmů detailně rozebírá Pavel Říčan (dále jen Říčan) ve své knize „Psychologie náboženství a spirituality“. Tento pojem, původně teologický, pronikl do psychologie náboženství teprve před nedávnem a dále tím zproblematizoval už tak nejednotně chápaný a definovaný fenomén náboženství.⁹²

Říčan zmiňuje různá pojetí pojmu spirituality, například cituje Pargamentovo vyjádření: „*ji definuje jako hledání posvátna*“⁹³. Jak dále poznamenává, pojem posvátno používá jak Otto, tak Eliade, především byl tento pojem vytvořen v křesťanském prostředí, proto je nutné uvážit, zda v sobě obsahuje také orientální, neteistická náboženství.⁹⁴ Říčan zmiňuje Emmonsovo eklektičtější pojetí spirituality jako: „*hledání smyslu, jednoty, propojenosti (connectedness), transcendence a nejvyššího lidského potenciálu*.“⁹⁵ Maslow upřednostňoval pojem spiritualita především v kontrastu s oficiálním institucionálním náboženstvím. V tomto kontextu je spiritualita pojímána jako přímá, autentická, existenciálně prožitelná a ryze individuální zkušenost, která člověka dynamicky proměňuje zevnitř a je prostá jakéhokoli vnějšího řízení, kontroly, nadvlády většiny, dogmatiky a institucí.⁹⁶

Na otázku vztahu mezi spiritualitou a náboženstvím odpovídá Říčan pomocí dvou autorů, kteří dané pojmy popisují protikladně. „*Podle Pargamenta je náboženství širší pojem, který zahrnuje spiritualitu, podle Zinnbauera je naopak spiritualita pojem*

⁹² Říčan, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 43.

⁹³ Tamtéž, s. 44.

⁹⁴ Tamtéž, s. 44.

⁹⁵ Tamtéž, s. 44.

⁹⁶ Tamtéž, s. 44 – 45.

zahrnující náboženství.“⁹⁷ Dle Pargamenta je spiritualita „klíčovou a jedinečnou formou náboženství,“⁹⁸ spiritualita je hledáním posvátna, zatímco náboženství je pojem nadřazený ve své obecnosti – spiritualita naplňuje jeho jádro, jeho hlavní podstatu.⁹⁹ „Zinnbauer říká, že spiritualita je širší pojem, zahrnující náboženství, že náboženství je jen jednou z možností, jak se spiritualita projevuje, existuje tedy i nenáboženská spiritualita.“¹⁰⁰ Tím je pravděpodobně myšleno, že spiritualita může být něco, co je na náboženství, včetně jeho institucionálních složek, nezávislé a k takovému prožitku může dojít v jakékoli sféře lidské existence – v prožitku citovém (partnerské lásce), uměleckém, prožitku z vnímání přírody, požitím halucinogenů, existenciální životní zkušeností atd.¹⁰¹

Oba autoři snaží pojmově vymezit náboženskou zkušenost, tedy specifický a individuální prožitek zakoušený také na existenciální úrovni, od hierarchického systému celku, do kterého je tato zkušenost vnořena a jeho záměrem také i jistým způsobem „deformovaná“. Domnívám se, že právě široké pole mezináboženského dialogu se často setkává s touto problematikou, a to především mezi teistickými a neteistickými systémy religio, kde oba pojmy – náboženství a spiritualita, mohou mít zcela protichůdné konotace. Proto je velice důležitým faktorem pečlivé vymezení vlastního kulturně-historického a myšlenkového zázemí.

Říčan osvětluje jeden z hlavních důvodů, a to období, kdy pojem náboženství dostal negativní konotace, které se váží k „náboženství bez víry“. Zmiňuje vyprázdňení pojmu náboženství, které bylo v západním světě vnímáno především jako ekvivalent křesťanství a to hlavně institučního. V šedesátých letech, během velké revolty¹⁰² vůči každé dogmatice bylo náboženství odmítnuto heslem: „*I am not religious, but I am spiritual, v českém překladu nejspíše Náboženství ne, ale duchovní život – to ano!*“¹⁰³ Zakladatel personalistické psychologie, Smith, ve své terminologii rozlišuje pojmy jako „víra“ (faith) a „náboženské přesvědčení“ (belief).¹⁰⁴ Říká, že „víra je existenciální

⁹⁷ Tamtéž, s. 45.

⁹⁸ Tamtéž, s. 45.

⁹⁹ Tamtéž, s. 45.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 45.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 46.

¹⁰² Touto revoltou je myšleno hnutí, které na sebe bere často neurčité označení „New Age“

¹⁰³ Tamtéž, s. 49.

¹⁰⁴ Vojtíšek, Z. Podněty pro praxi mezináboženského dialogu. In Floss, K., Hošek, P., Štampach, I. *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*. Praha: Dingir, 2007. s. 54.

*závazek jednotlivců vůči tomu, o čem ví, že je závazně dobré nebo pravdivé. Je to oddanost činu v tom smyslu, který člověk rozeznává jako kosmický plán.*¹⁰⁵ Oproti tomu náboženské přesvědčení chápe, jako „výsledek kognitivních procesů v důsledku aktivity myslí.“¹⁰⁶ Podle Smithe je tedy možné, aby měl člověk „náboženské přesvědčení, aniž by měl víru.“¹⁰⁷ Víra je v tomto kontextu chápána podobně jako spiritualita, jako to, co je zcela autentické.

Říčan spiritualitu dále přibližuje jako silný individualistický proud, který se dává do přímého protikladu k vnějšímu – institučnímu, zároveň zde vzniká hodnotící nahlížení ve smyslu dobré versus špatné. Může vzniknout značné nebezpečí přehnané idealizace pojmu spiritualita jako něčeho pravdivého, přímého, bezprostředního, tvořivého, pravého a pouze individuálního.¹⁰⁸ Zároveň Říčan naráží také na fakt, že každé prvotně „čistě spirituální“ hnutí později proti svému hlavnímu přesvědčení vyvinulo svůj typ hierarchie, řízení, pospolitosti, instituce. Naráží například na hnutí transpersonální psychologie. V protikladu zmiňuje také prvotní „čistě spirituální“ prožitky prvotních zakladatelů toho, z čeho se později stala hlavní světová náboženství (například první zkušenost Muhammada či Ježíše).¹⁰⁹

Každá idealizace nového paradigmatu přijímání religio v kontrastu s radikálním odvržením starého, se vystavuje velice pravděpodobnému nebezpečí snadného zneužití a manipulace, zvrhnutím v kryptoreligiózní či pseudoreligiózní aspekty daného religio, čímž se bude práce zabývat v následujících kapitolách.

*„Pro tendenci distancovat se od křesťanské tradice (od náboženství) je příznačný pojem nenáboženská spiritualita. Touto spiritualitou se rozumějí prožitky (tradičně ovšem označované jako náboženské), ke kterým dochází mimo rámec náboženských organizací a bez vztahu k doktrínám těchto organizací.“*¹¹⁰

Z výše zmíněného vyplývá, že sociologické dotazníky, které zkoumají religiozitu českého národa, by měly být rozšířeny o přesnější uchopení pojmů náboženství, religiozity vyznání a spirituality. Dala by se tím možnost také té skupině lidí, kteří své religio nedokáží zařadit do zúženého terminologického rámce představovaného

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 54.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 55.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 55.

¹⁰⁸ Říčan, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 50.

¹⁰⁹ Vojtíšek, Z. Rozhovor s prof. Pavlem Říčanem: Spiritualita jako touha po prožitku. *Dingir*. Neviditelné náboženství II, 2010, roč. 13, č. 3, s. 119.

¹¹⁰ Říčan, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 51 – 52.

především křesťanským paradigmatem. Ve studii nazvané „Ústřední vývojové trendy současné religiozity“ Nešpor uzavírá své závěry tvrzením:

„Kvantitativní popis české religiozity lze uzavřít tvrzením, že mnohem důležitější než církevně organizované formy zbožnosti jsou její formy privatizované, „víra bez přináležení“ (G. Davie). Tato skutečnost vede dokonce k tomu, že se někteří respondenti sami označují za osoby bez náboženství, ačkoli tím ve skutečnosti míní pouze tolik, že jsou bez církevní příslušnosti.“¹¹¹

Následující kapitoly se budou dále zabývat privatizovanou religiozitou a jejími nejednoznačnými podobami, které významově patří pod fenomén tzv „neviditelného náboženství“.

4.2 Neviditelné náboženství a jeho kvazireligiózní podoby

Luckmann mluví o privatizaci náboženství směrem od institučních forem do soukromého sektoru života.¹¹² P. Dušek (dále Dušek) ve svém článku „Rozpouštění ostrých hranic“ zmiňuje:

„Dále některé necírkevní instituce přebírají náboženské funkce, případně kdysi zcela profánní činnosti získávají náboženský rozměr. Je tedy třeba začít s novou (širší) definicí náboženství.“¹¹³

P. Hošek (dále Hošek) ve svém rozhovoru „Nebýt slepý k privátnímu náboženství“, Halíkovi pokládá dotazy cílené ke specificky české skupině respondentů, kteří uvádí svůj vztah k náboženství jako „bez vyznání“. Halík na to reaguje výčtem různých typů osobností, které z různých důvodů mohou odmítat instituční a tradičně etablované formy náboženství, dále se zmiňuje o tzv „něcistech“, kteří sice silně vnímají svoji osobní spiritualitu, ale zároveň odmítají svou představu etablovaných náboženství (nejčastěji křesťanství).¹¹⁴ Do obtížně definovatelné skupiny „neviditelného náboženství“ Halík zařazuje jak agnostiky, tak antiklerikály, ateisty z přesvědčení či

¹¹¹ Srov. Nešpor, Z. Ústřední vývojové trendy současné české religiozity, *Sociologické studie*, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2004, str. 25.

¹¹² Dušek, P. Rozpouštění ostrých hranic. *Dingir*. Neviditelné náboženství I, 2010, roč. 13, č. 1, s. 16.

¹¹³ Tamtéž, s. 16.

¹¹⁴ Hošek, P. Rozhovor s prof. Tomášem Halíkem: Nebýt slepý k privátnímu náboženství *Dingir*. Neviditelné náboženství I, 2010, roč. 13, č. 1, s. 29.

ateisty, kteří byli náboženstvím „zrazení“, tak „vyznavače různě pochopených nekřesťanských náboženství nebo „notorické hledače“.¹¹⁵ Veškerá tato uchopení jsou přímo závislá na stávajícím chápání toho, kam ještě sahá definice náboženství a stanovením jejich limitů, případně fluidních hranic.

Jak ve svém článku „Neviditelná náboženství“ Štampach uvádí:

„Religionistika tu musí být podrobnější. Konstatuje výskyt jevů náboženství podobných, avšak mimo rámeček toho, co definice, byť jen pracovní, odlišuje od nenáboženského.“¹¹⁶

V některých případech je těžké rozlišit explicitní a implicitní formu náboženství. Štampach jako hlavní rozlišovací a určující bod navrhuje vztah daného fenoménu k transcenci, je si však zároveň vědom toho, že objektivní disciplína jako religionistika těžko ze své formální pozice rozliší transcenci od „*imanentní skutečnosti povýšené do role transcendence*“.¹¹⁷ V tomto kontextu to, co nazýváme kvazireligiózní projev:

„...by připomínal (alespoň některá) náboženství, ale explicitně by v něm šlo spíše o filosofii, vědu či terapii, o realizaci lidského potenciálu, přičemž za pseudoreligiózní lze označit ta, která se sama k náboženským souvislostem hlásí, a za kryptoreligiózní ta, jež souvislost s náboženstvím popírají.“¹¹⁸

Následující kapitola uvádí kvazireligiózními fenomény v interpretaci Davida Lyona (dále jen Lyon), který zajímavě bipolárním religionisticko-sociologickým způsobem mapuje současné jevy „neviditelného náboženství“ v současné převážně anglo-americké společnosti, kde poukazuje na vzájemné pronikání zdánlivě zcela nesourodých aspektů konzumní společnosti jak s institučně etablovanými formami náboženství, tak s jinými formami spirituality.

Dále zde bude otevřena tematika pseudoreligiózních útvarů, a to také v hodnotícím smyslu, jako něco, co zneužívá religio k jiným ekonomicko-politickým či tržním účelům, kde jde především o rychlou nabídku a poptávku, která zneužívá svou nabídkou snadno dostupné „mělké spirituality“, nábožensky neukotvené osoby (které jsou často vedeny svou nevědomou, nekultivovanou spiritualitou). Tyto osoby nejsou tak

¹¹⁵ Tamtéž, s. 29.

¹¹⁶ Štampach, I. Neviditelné náboženství, *Dingir*. Neviditelné náboženství I, 2010, roč. 13, č. 1, s. 12.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 12.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 12.

specificky „chráněny“ hranicemi vlastní starší tradice, také proto snázeji podléhají současným, často módním formám „pseudoduchovna“.

5. Religio ve službách tržní imanence

5.1 Protínání světů a zrod nových fenoménů v bezbřehosti komunikačních sítí

Lyon ve své studii „Ježíš v Disneylandu“ otevírá velké téma současné sociologické i religionistické scény, téma střetu náboženského světa a to jak historicky etablovaného, tak nových forem osobní spirituality s postmoderní dynamikou konzumentarismu v boji za autenticitu a jedinečnost. Na zřeteli má hlavně evropskou a americkou křesťanskou kulturu také v konkurenci s jinými, právě se „rodícími“ formami spiritualit.

Lyon používá záměrně symbol Ježíše a Disneylandu jako metaforu dvou zcela ambivalentních prvků, které se střetly na poli americké konzumní kultury a začaly se vzájemně prostupovat. Disneyland je zde představován jako model cesty úniku z každodenní reality před konflikty, smrtí, nemocí, ponížením, strádáním do světa infantilní fantazie či jiných nostalgii, ve kterých je jednoznačně odlišeno dobro od zla, spravedlnost zde vítězí. Tento „fiktivní“ svět je svým návštěvníkům předkládán jako nová skutečnější a barvitější realita v kontrastu s tou nudnou, bezbarvou, denně prožívanou.¹¹⁹

„Disneyzace přichází s projekty zaměřenými na styl a identitu a přitom přináší potřebnost a zájem o reklamní hodnotu zboží. Stírá rozdíly, postrádá hloubku a s realitou zachází s pěstěnou nostalgií a hravostí.“¹²⁰

Každodenní žitá realita je upravována a proměňována skrz toky komunikačních sítí a média. Na náboženskou postavu Ježíše v kontextu postmoderní dynamiky Lyon nahlíží z třech různých úhlů pohledů. Ježíš v kontextu iluze zábavních parků může být považován za kapitulaci „říše tradičních hodnot“, za morální debakl jedné epochy a vítězství „plytkosti nad hloubkou“. Může být také nahlížen, jako zanícená vůle prosadit a znovu oživit religio v takových životních prostorech, kde na první pohled zcela

¹¹⁹ Lyon, D. *Ježíš v Disneylandu: Náboženství v postmoderní době*. Praha: Mladá fronta, 2002. s. 29.

¹²⁰ Tamtéž, s. 24.

ztratilo svou platnost a smysl. Lyon se zastává především třetí možnosti náhledu. Pronikání obou protikladných fenoménů vnímá jako zásadní proces v obou oblastech. Křesťanská spiritualita se učí obstát v náročné tržní konkurenci. Disneyland do sebe na druhou stranu absorbuje i jiné světy a tvoří tak „globální fantazijní tržní étos.“

Lyon upozorňuje na podobnou problematiku jako Halík – na nebezpečí vystavení manipulace současné kultury fragmentárního obrazu, která mění a znovu vytváří názorové povědomí a stává se svou metodologií „nabídky a poptávky“ jakýmsi emblémem postmoderní doby, která si tak buduje svou novou identitu. „*Tržní kultura nahrazuje občanství konzumentstvím.*“¹²¹

„*Disneyland ztělesňuje postmodernu svým kolážovitým montážním stylem, kde se bezostyšně mísí disparátní představy a zážitky. (...) Návštěva Disneylandu je jako procházka televizní obrazovkou, když přitom někde neustále přepíná dálkovým ovladačem kanály. V jedné tlačence do sebe strkají různé epochy a kultury, a vysmívají se tak starému rozlišování času a prostoru.*“¹²²

Lyon poukazuje na kontrast ve vnímání autority v etablovaných náboženských systémech v protikladu k „politice zábavy“, která je věrná emblému Disneylandu. Tradiční náboženství vždy zároveň určovalo vztah k osobní identitě jedince. „*Na osobní rovině se konzumentstvím vytváří identita.*“¹²³ Disneylandu a jeho politice je vlastní neomezené možnosti „osobního výběru“. Jak již bylo výše zmíněno, návštěvník zde může projít jakoukoli epochou a eklekticky si sestavit výběr rychle nabitých emocí a zážitků, za které si samozřejmě zaplatil. Tak jako náboženství vždy kladla silný důraz na specifický prostor a čas, postmoderna v hávu Disneylandu tento čas zcela dezintegruje a zplošťuje. Posunuje prostor i čas do jedné kontinuální roviny, kde vládne pouze „tržní“ bezčasí, otevřený, ničím neohraničený prostor „nabídky a poptávky“.¹²⁴

„*Okamžitost nás vtáhla do gravitačního pole trvalé přítomnosti. Jsme vězni momentálnosti, v pasti mezi minulostí a přítomností.*“¹²⁵

„*Čas se hroutí do nekonečné přítomnosti, a tak hrozí nebezpečí, že minulost bude oslabena a naděje vyloučena. Svět okamžiku a momentálnosti je zároveň světem s drasticky narušenými rytmy.*“¹²⁶

¹²¹ Tamtéž, s. 32.

¹²² Tamtéž, s. 31.

¹²³ Tamtéž, s. 32.

¹²⁴ Tamtéž, s. 32.

¹²⁵ Tamtéž, s. 192.

¹²⁶ Tamtéž, s. 199.

Postmodernu bychom v tomto kontextu mohli vystihnout několika aspekty (s přihlédnutím k faktu, že tato problematika nelze být plně obsáhnuta): bezpodmínečnou touhou po individualismu, rozrušením původně „pevných hranic“ tradičních systémů, mediální mocí a silou rychle se rozvíjejícího kybernetického světa a jeho reality. Můžeme však mluvit o sekularizaci ve svém původním významu?

Jak Lyon poznamenává, křesťanská kultura je v postmoderně ve velké nevýhodě například svým nárokem na univerzalitu v kontrastu k postmodernímu „chtíčí“ individuální identity s nárokem na jedinečnost, nikoli celek a tradici. Pokud dokážeme chápat náboženství jako zdroj kulturního dědictví, poté média: *„obraz i skutečnost rozostřují a vedou k všeobecné kulturní destabilizaci.“*¹²⁷

Způsob mezilidské komunikace radikálně změnil svou povahu, s nástupem kybernetického „prostoru“ jsou spolu lidé v neustálém iluzivním spojení, přestože od sebe mohou být vzdálení místně, časově či kulturně. Lidé mohou bez námahy navštěvovat tzv. „kybernetické kostely“, kdy se předmětem uctívání může stát informační síť sama o sobě. *„Na jedné straně jsou někteří takzvaní ‚kybernauti‘, kteří nacházejí Boha v samotném médiu. (...) Bůh je rozšířený, decentralizovaný systém.“*¹²⁸

Když se Lyon zamýšlí nad definicí sekularizace, odmítá Webrovu „přežitou“ definici jako „odkouzlení“ a „odnáboženštění“ reality. Jako problém vnímá časté moderní pohledy, které za náboženské pokládají především instituční jevy.¹²⁹

*„Pojem sekularizace můžeme použít, když hovoříme o ustupující síle určité tradiční náboženské skupiny ve specifickém kulturním prostředí, ale přitom nemluvíme o duchovnosti a víře, jejíž popularita a vliv může naopak růst.“*¹³⁰

O sekularizaci se dá dle Lyona hovořit v její původní definici – jako odluky církve od státu a rozdělení sociálních odpovědností do různých jurisdikcí¹³¹, také ji můžeme vnímat jako ústup tradičních náboženských skupin ve smyslu deinstitucionalizace náboženství, ale nikoli jako mizení religio z lidské společnosti. *„Sekularizační teze*

¹²⁷ Tamtéž, s. 89.

¹²⁸ Tamtéž, s. 102.

¹²⁹ Tamtéž, s. 43.

¹³⁰ Tamtéž, s. 43.

¹³¹ Tamtéž, s. 44.

mylně považovaly evropskou odluku církve od státu za univerzální proces.¹³² Vztah metafory Disneylandu se má k osobní spiritualitě následovně:

„Disneyland je orientován dvěma směry, obrací se jak k modernímu, tak k postmoderním trendům. Náboženské skupiny se vyrovnávají s tímto světem a budují v něm nová řečiště pro svou víru. Spiritualita raší zároveň na mnoha místech, očekávaných i nečekaných. Náboženský život neslábne, nerozpadá se ani nevytrácí, jak prorokovali zastánci modernistické sekularizační teorie. Ve svých deregulovaných a post-institučních podobách na sebe náboženský život nabírá různorodé zdroje a možnosti s následky, které – ať jsou jakékoli.“¹³³

V mnohosti nabízeného zboží se i samotná religiozita stává pouze jedním z nabízených produktů. *„Jakmile se kultura spotřeby jednou prosadí, nedělá žádné rozdíly a vše se stává spotřebním položkou, včetně smyslu, pravdy, poznání.“¹³⁴* V tomto kontextu je značně matoucí a náročné podstoupit jak osobní rozvoj a nahlédnout do osobních potřeb po odlišných formách religio a zároveň nepropadnout všepřítomné „hře rychlé nabídky“ konzumentaristické společnosti.

„Široká paleta já je dnes k dispozici v řadě kombinací, což samo o sobě není nijak udivující. Odrážejí kulturní rozmanitost, kterou umožňují a posilují především nové sdělovací prostředky a globalizace. A způsob, jakým jsou utvářeny, se stále více vztahuje ke spotřebním volbám, ať už nezávažným a hravým nebo opravdovým způsobem.“¹³⁵

Domnívám se, že právě nevědomá religiozita hraje ústřední roli ve vztahu k pseudoreligiózním fenoménům konzumerismu. Štampach o těchto jevech mluví jako o „klientském náboženství“, které se řídí placeným spirituálním servisem rychlé nabídky a poptávky.¹³⁶

„Zákazníci přicházejí a odcházejí. Přirozeně požadují pohodlný (user friendly) přístup s vynaložením minima energie, času a prostředků a očekávají okamžité maximální prožitky.“¹³⁷

Vrátíme-li se myšlenkově o pár kroků zpátky k Jungovi a jeho pojetí náboženství jako: „zvláštní postoj vědomí, které se změnilo v důsledků prožitku numinózní“¹³⁸,

¹³² Tamtéž, s. 200.

¹³³ Tamtéž, s. 41.

¹³⁴ Tamtéž, s. 122.

¹³⁵ Tamtéž, s. 142.

¹³⁶ Štampach, I. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008. s. 179.

¹³⁷ Tamtéž, s. 179.

¹³⁸ Jung, C. G. *Obraz člověka a obraz Boha. Výbor z díla C. G. Junga*, sv. IV. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. s. 16.

mohli bychom vidět paralelu s lačností nynějšího trhu nabízejícího pseudo-numinózní zkušenost, která může svému „konzumentovi“ přinést krátkodobé uspokojení potřeb pramenící z nedostatku či neuvědomovaného religio. Jung dále zmiňuje, pro některé religionisty kontroverzní předpoklad, kde říká, že: „náboženská vyznání jsou kodifikované a dogmatizované formy původních náboženských zkušeností.“¹³⁹ Tematické a faktické ohraničení této práce bohužel nedovoluje bližší analýzu výše zmíněného předpokladu, přestože s tématem nevědomé religiozity blízce souvisí.

¹³⁹ Tamtéž, s. 16.

Závěr

Tato práce se pokusila o nahlédnutí fenoménu nevědomé religiozity z různých, často protikladných úhlů pohledů, a to především díky vybraným badatelům, kteří se pohybují v odlišných vědeckých diskurzech. Tímto jsou jejich závěry velice jedinečné, přesto vzájemně slučitelné a často velice podobné. To se týká například Rizzuto, která nahlíží na proces vzniku individuálních představ o bohu z psychoanalytického hlediska. Dospívá k vysoké důležitosti role otce a matky, dle kterých si dítě vytváří své prvotní představy boha a v následném dospívání staví, byť nevědomě, na těchto raných zážitcích. V pozdějším vývoji musí člověk svou „dětskou, naivní“ představu boha znovu rekonstruovat a tento proces v průběhu života stále opakovat, aby individuální religiozita mohla být vitální – tedy v souladu s nabytými životními zkušenostmi. Zatímco Rizzuto podložila své závěry seriózní akademickou studií, odhalila jsem, že její postoje jsou až překvapivě totožné s angažovanou teologickou studií Frielingsdorfa. Rizzuto navazovala na autory jako Freud, Erikson, Winicot, zatímco Frielingsdorf inklinuje pochopitelně k teologičtějšímu pojetí. Podařilo se sestavit velice podobný typ dotazníku, který Rizzuto předkládala nevěřícím, Frielingsdorf pouze křesťansky angažovaným lidem.

Dále práce nastiňuje problematiku rozštěpenosti představ, významu a obsahu pojmu náboženství v evropském kontextu. Říčan vyslovuje, že pod termínem náboženství je často zahaleně chápána instituční forma křesťanství a s tím se shoduje s Lyonem, který tento problém nachází v zastaralých sociologických sekularizačních teoriích. Zatímco termín spiritualita v lidech evokuje niternost, intimitu, skutečnost, autenticitu oproštěnou od dogmat a předpisů, od hierarchie a institučního ustanovení, náboženství může evokovat „mocenskou strukturu“.

Práce nemá ambici problematiku výše zmíněných termínů dořešit či jednoznačně stanovit jejich skutečnou terminologickou platnost na historickém vývoji nezávislou.

Nabízí se však otázka, která se týká sociologického výzkumu religiozity pomocí průzkumu veřejného mínění. V duchu výše zmíněných poznatků je patrné, že by se dotazníky měly zaměřit také na kategorii „osobní spirituality“ či lépe osvětlit kategorii „vyznání“. Nešpor také ve svých závěrech nevnímá českou společnost jako radikálně

„ateistickou“, spíše je u ní patrná nedůvěra k institučnímu náboženství, která ale v žádném případě nedefinuje ztrátu spirituality jako takové.

Vybrala jsem fenomén „neviditelného náboženství“ jako možného způsobu vyjádření vlastní spirituality bez institučního náboženství. Mezi tyto fenomény patří kvazireligiózní aspekty, které v sobě sice mohou obsahovat „vztah k jinému břehu přesahující skutečnosti“, nejsou však náboženstvím v pravém smyslu a stojí na nelehce uchopitelném pomezí, které bude muset religionistika ještě pozorně přezkoumat.

V rámci „neviditelného náboženství“ můžeme sledovat takové projevy, které by Štampach a Lyon mohli označit za pseudoreligiózní. Osobně za pseudoreligiózní považuji takové vlivy, jejichž cíl není zaměřen na religio, naopak se snaží těžit z lačné poptávky po „mělké spiritualitě“ a následně převádějí „duchovnost“ na jednu z tržních složek nabídky a poptávky.

Právě nekultivovaná (nevědomá) religiozita se stává jedním ze základních předpokladů snadného chycení klienta do „tržních sítí s duchovnem“. Neproběhne-li kultivace vlastních reprezentací boha či jiných forem religio, nebo byly tyto původní individuální představy z nějakého důvodu vytěsňeny či potlačeny, daná osoba může být snadným terčem manipulace ze strany tržních subjektů zneužívající religio v touze po větší moci a kontrole.

Jakkoli může být vlastní původní náboženská tradice v budoucích životních fázích odmítaná, přesto plní jedinečnou „záchrannou úlohu“, svými „mantinely“ buduje základní rozlišovací schopnosti rozpoznat náboženský fenomén od pseudonáboženského.

Naproti tomu kultivovaná religiozita, která je podrobena kritice a stálé rekonstrukci na základě aktuálních životních zkušeností chrání, určitým způsobem, „nitro“ svého vlastníka před náhlými útoky propagandistických pseudofenoménů, které jsou ve velké míře zprostředkovávány médii – televizí, internetem a jinými informačními kanály. Dává tak možnost a prostor psychoprofylaktickému budování pevné osobní integrity a zralosti, která může odolat nástrahám „postmoderní disneyzace“ světa.

Bibliografie

Dušek, P. Rozpouštění ostrých hranic, *Dingir*. Neviditelné náboženství I, 2010, roč. 13, č. 1.

Eliade, M. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Praha: OIKOYMENH, 2003.

Eliade, M. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

Frielingsdorf, K. *Falešné představy o Bohu*. Olomouc: Kostelní Vydří, 2010.

Halík, T. *Vzýván i nevzýván: evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny, 2004.

Halík, T. *Prolínání světů – Ze života světových náboženství*. Praha: Lidové noviny, 2006.

Hošek, P. Rozhovor s prof. Tomášem Halíkem: Nebýt slepý k privátnímu náboženství *Dingir*. Neviditelné náboženství I, 2010, roč. 13, č. 1.

Jung, C. G. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994.

Jung, C. G. *Obraz člověka a obraz Boha. Výbor z díla C. G. Junga*, sv. IV. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001.

Lyon, D. *Ježíš v Disneylandu: Náboženství v postmoderní době*. Praha: Mladá fronta, 2002.

Machálek, V. Víra v Boha a psychologie náboženství, *Pantheon*. Náboženství a politika, 1. část. Univerzita Pardubice 2006.

Nešpor, Z. Ústřední vývojové trendy současné české religiozity, *Sociologické studie*, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2004.

Neubauer, Z. *O počátku, cestě a znamení časů: úvahy o vědě a věděni*. Praha: Malvern, 2007.

Paden, W. E. *Bádání o posvátnu – Náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2002.

Raban, M. *Duchovní smysl člověka dnes: od objektivního k existenciálnímu a věčnému*. Praha: Vyšehrad, 2008.

Rizzuto, A.-M. *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Říčan, P. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007.

Remeš, P. Víra, ateismus – Vliv na duševní zdraví, In *Český ateismus: příčiny, klady, zápory*. Benešov: EMAN, 2006.

Štampach, I. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008.

Štampach, I. Neviditelné náboženství, *Dingir*. Neviditelné náboženství I, 2010, roč. 13, č. 1.

Štampach, I. *Na nových stezkách ducha – Přehled a analýza současné religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2010.

Vojtíšek, Z. Podněty pro praxi mezináboženského dialogu. In Floss, K., Hošek, P., Štampach, I. *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*. Praha: Dingir, 2007.

White, V. *Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003.