

RELIGIOZITA, SPIRITUALITA A OSOBNOSŤ

Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva

Peter Halama
Lucia Adamovová
Mária Hatoková
Michal Stríženec

*Ústav experimentálnej psychológie SAV
Bratislava
2006*

Ústav experimentálnej psychológie SAV

Religiozita, spiritualita a osobnosť

Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva

Peter Halama
Lucia Adamovová
Mária Hatoková
Michal Stríženec

Bratislava

2006

Recenzent: Doc. PhDr. Stanislav Hvozdič, CSc.

Publikácia vznikla s podporou Grantovej agentúry VEGA (riešenie projektu č. 2/4027/04) a Centra excelentnosti SAV pre výskum inteligencie a tvorivosti - CEVIT.

Publikácia neprešla jazykovou korektúrou
Vydal: Ústav experimentálnej psychológie SAV
Dúbravská cesta 9, 813 64 Bratislava
Obálka a tlač: Vydavateľstvo Don Bosco

Rozsah publikácie 12,67 AH, podiel autorov: P. Halama 3,64 AH , L. Adamovová 4,46 AH, M. Hatoková 3,09 AH, M. Stríženec 1,48 AH

© Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006

ISBN 80-88910-22-6

Obsah:

Predhovor	3
1. Názory popredných psychológov na vzťah osobnosti a religiozity/spirituality (M. Stráženeč)	5
2. Osobnostné aspekty náboženskej konverzie (P. Halama)	12
3. Náboženský fundamentalizmus z pohľadu osobnostných a kognitívnych charakteristík (L. Adamovová)	55
4. Koncept osobného Boha (M. Hatoková).....	104
5. Prehľad niektorých u nás dostupných zahraničných mier religiozity a spirituality (M. Stráženeč)	141
Literatúra	149
O autoroch	165

Predhovor

Problematika psychológie náboženstva je na Slovensku rozvíjaná už vyše desaťrošie, v posledných rokoch však zaznamenávame zvýšenie výskumného záujmu o túto oblasť psychológie. Prejavom toho je aj fakt, že autori predkladanej publikácie získali od Vedeckej grantovej agentúry SR (VEGA) grant s názvom *Religiozita a spiritualita vo vzťahu k osobnosti*. Grant bol riešený na Ústave experimentálnej psychológie SAV v rokoch 2004-2006 a hlavný výskumný problém sa týkal otázky vzájomnej interakcie osobnosti a vybraných prejavov religiozity a spirituality. V rámci riešenia grantovej úlohy bolo teoreticky aj výskumne rozpracovaných viacero tém vybraných s ohľadom na formulované výskumné ciele. Táto monografia prináša zhrnutie výsledkov nášho bádania v uvedených témach, pričom sa snaží integrovať naše výsledky s doterajšími teoretickými poznatkami aj výskumnými zisteniami iných autorov.

Publikácia ideovo nadväzuje na dve doteraz publikované monografie M. Stríženca *Psychológia náboženstva* (1996) a *Súčasná psychológia náboženstva* (2001). Od týchto monografií sa však v niečom líši. Kým tie predchádzajúce mali za cieľ obsiahnuť čo najväčšiu šírku psychológie náboženstva a sprostredkovať čitateľom základný prehľad informácií zo všetkých dôležitých tém z tejto oblasti, táto publikácia, ako to napovedá jej podnadpis, sa skôr zaoberá vybranými problémami psychológie náboženstva a chce sa im venovať podrobnejšie. Päť kapitol, ktoré publikácia obsahuje, sa týkajú rôznych tém. Prvá kapitola podáva úvod do problematiky vzťahu osobnosti s religiozitou a spiritualitou tým, že mapuje názory popredných psychológov na túto tému. Ďalšie kapitoly sa venujú trom špecifickým témam: náboženskej konverzii, náboženskému fundamentalizmu so zameraním na kresťanstvo, a konceptu Boha. Ich jednotiacim prvkom je snaha autorov o porozumenie týchto fenoménov z pohľadu osobnosti, t.j. hľadanie súvislosti týchto javov s osobnostnými konštruktmi, ktoré majú potenciál osvetliť mnohé z psychologických procesov u týchto javov. Posledná kapitola podáva prehľad meracích nástrojoch z oblasti psychológie náboženstva, pričom prezentuje ich deskriptívne charakteristiky získané na rôznych slovenských výberoch.

V rámci predhovoru by sme chceli venovať naše poďakovanie tým, ktorí priamo či nepriamo pomohli vzniku tejto publikácie. Poďakovanie patrí kolektívu pracovníkov Ústavu experimentálnej psychológie SAV na čele s jeho riaditeľom Prof. PhDr. Imrichom Ruiselom, DrSc., na pôde ktorého táto publikácia vznikla. Vzájomným spoluputovaním podpornej atmosféry na pracovisku pomáhali tvorivej vedecko-výskumnej aktivite autorov a jej vyústeniu do tejto publikácie. Takisto chceme poďakovať Doc. PhDr. Stanislavovi Hvozdíkovi, CSc., za to, že prijal našu ponuku recenzovať prvú verziu textu tejto publikácie. Jeho pripomienky pomohli urobiť text lepším a kvalitnejším. Nakoniec poďakovanie patrí aj našim najbližším rodinným príslušníkom, bez podpory ktorých by táto publikácia určite nevznikla.

Ostáva len dúfať, že táto publikácia splní svoj účel, a to, že sprostredkuje informácie a výskumné zistenia záujemcom, či už z radov študentov, výskumných pracovníkov, pracovníkov v psychologickú a pastorálnu praxi, alebo iným, ktorým sa informácie v tejto publikácii budú zdať užitočné či zaujímavé. Tiež veríme, že naša publikácia prispeje k ďalšiemu rozvoju psychológie náboženstva na Slovensku, a povzbudí aj iných k záujmu o túto nesporne prít'azlivú oblasť psychológie.

Kolektív autorov
Bratislava, október 2006

I.

Názory popredných psychológov na vzťah osobnosti a religiozity/spirituality

Michal Stráženeč

Pochopenie súčasných trendov skúmania vzťahu osobnosti a religiozity/spirituality si vyžaduje poznať názory aj starších autorov na túto problematiku. Ďalej sú tu aj novší autori, ktorí prispeli k objasneniu tohto vzťahu. Uvádzame najmä tých, ktorí nebudú uvedení v ďalších kapitolách tejto monografie. Stručne sme sa zaoberali otázkou vzťahu osobnosti a religiozity v našej monografii (Stráženeč, 2001a).

W. James (1930) vychádzajúc z prác autorov beletrie, filozofie ap. rozlíšil dve formy religiozity a im zodpovedajúce typy osobnosti (zdravá myseľ – nemocná duša). Za základný prvok náboženstva považoval cit a individuálny zážitok. Osobný náboženský cit má svoje korene v mystických stavoch vedomia. Podľa autora sa melancholická forma religiozity zakladá na neurotickej konštitúcii.

G.W. Allport (1960) v úvode svojej monografie uvádza, že jeho cieľom je "načrtnúť miesto subjektívneho náboženstva v štruktúre osobnosti" (vii). Známy je autorov termín sentiment, ktorým označuje relatívne stabilnú zložku osobnosti ako kombináciu afektívnych a kognitívnych faktorov, zameranú na určitú hodnotu. Charakterizoval zrelý náboženský sentiment a neskôr vytvoril škálu náboženskej orientácie, ktorá jednotlivca hodnotí na kontinuu od vonkajškovej po zvnútornenú náboženskú orientáciu.

Koncepciu náboženskej zrelosti G.W. Allporta analyzoval S. Kuczkowski (1993) pričom porovnal charakteristiky zvnútornenej a vonkajškovej religiozity:

Zvnútornená religiozita

Vonkajšková religiozita

1. Riadiaci motív

Náboženstvo má cieľ samo v sebe,
človek slúži náboženstvu

Vedúcim motívom je osobný
záujem, náboženstvo slúži človeku

2. Hierarchia hodnôt

Viera je najvyššou hodnotou, iné
potreby sú podľa možnosti
zharmonizované s náboženským
presvedčením

Viera sa stáva nástrojom pre
jednotlivca, je vonkajšou hodnotou.
Slúži citu bezpečnosti, poteche,
sociálnej pozícii, potrebe rozptýlenia

3. Vnútornosť – vonkajškovosť

Interiorizácia, reflexívnosť, vysoká
diferenciácia.

Vonkajškovosť, inštitucionálnosť,
nekritickosť, nediferencovanosť.

4. Vzťah k náboženskej praxi

Stálosť, pravidelná návšteva kostola, cit
povinnosti

Nepocitovanie pravidelnej potreby
náboženskej praxe, návšteva kostola je
okrajovou záležitosťou

5. Vzťah náboženstva k celku života

Interiorizácia a úplná realizácia
"Kréda". Náboženstvo vplýva na
myslenie i správanie.

Nepocituje sa potreba integrovať
náboženstvo so spôsobom života.
Náboženstvo má ísť svojou cestou a
život jednotlivca svojou.

6. Altruizmus – egoizmus

Rešpektuje sa učenie o bratstve, láske
k blížnemu a o spolucítení

Koncentrácia na seba a svoje záujmy:
exkluzívnosť, etnocentrizmus.

7. Pohľad na cirkev

Chápe sa ako náboženské spoločenstvo,
zapojenie sa do jeho náboženskej
funkcie

Uznáva sa len sociálno-kultúrna
funkcia cirkvi.

8. "Dogmatický" postoj

Postoj náboženskej pokory.

Kategorický "dogmatický" postoj.

Vzťahu náboženstva a psychológie osobnosti sa venuje aj N.G. Holm (1998), a to najmä koncepcii G.W. Allporta (kritéria zdravého náboženského sentimentu) a psychoanalytickým prístupom. Zdôrazňuje tiež prínos švédskeho autora H. Sundena pri skúmaní uvedeného vzťahu. Empirický výskum (Björkqvist, Begbom, Holm, 1996) u fínskych adolescentov ukázal, že jednotlivci si vyberajú svoj svetonázor aspoň sčasti na základe svojej osobnosti. Podľa alternatívneho vysvetlenia svetonázor ovplyvňuje štruktúru osobnosti. Osoby s paranormálnym presvedčením (astrologia, mágia) mali vysoké skóre v anxiety, labilite a autoritárstve. Spoločnou charakteristikou všetkých náboženských presvedčení bola vysoká úroveň anxiety. Okrem toho u kresťanov bola vysoká extravézia, u hinduistov a budhistov – introverzia. Výsledky značného počtu doterajších výskumov vzťahu anxiety a religiozity sú rozporné. Metaanalýza štúdií v psychiatrických časopisoch však ukázala, že v 72% štúdií sa zistil významný kladný vzťah medzi religiozitou a psychickou pohodou.

R.L. Gorsuch (1997) poukázal na nedostatočné zdôvodnenie Allportovho konceptu zvnútornej religiozity ako aj nutnosť zistiť motiváciu oddelene od presvedčenia a noriem záväzných pre dané náboženstvo. R.L. Gorsuch zdôrazňuje motivačný aspekt zvnútornej religiozity a hodnotí doterajšie teórie v tejto oblasti.

Najdôležitejšími pozitívnymi funkciami náboženstva v osobnosti (podľa Z. Chlewinski, 1982) sú:

- a) *zmysel života* - náboženstvo odpovedá na základné existenciálne otázky a uspokojuje základnú ľudskú potrebu transcencie. Umožňuje prijať skrytý zmysel udalostí, ba i ťažkostí a nešťastia, aj keď im v danej konkrétnej situácii človek nevie porozumieť;
- b) *systém hodnôt* - poskytuje základ najmä morálnych hodnôt, prináša kritériá výberu určitých alternatív konania a vyznačuje smer úsilia človeka v zhode s jednotlivými hodnotami. "Posväcovaním" hodnôt posilňuje prvenstvo skupinových cieľov pred individuálnymi;
- c) *bezpečnosť a dôvera* - súvisia s potrebou zachovania života, pocitom vlastnej identity, psychickej integrity;
- d) *sebaidentifikácia* - náboženstvo umožňuje človeku odpovedať si na otázku "čím som";
- e) *identifikácia so skupinou* - uspokojuje potrebu medziľudských kontaktov, vytvára tzv. skupinovú jednotu, dáva jej iný rozmer vzhľadom na transcendentno;
- f) *psychoterapia seba* - náboženstvo, dávajúc zmysel životu človeka, odstraňuje zdroj neurotických napätí, umožňuje rozlišovať podstatné od nepodstatného.

Oslobodzuje jednotlivca od viny a ponúka mu na to príslušné rituálne spôsoby. Dôkazom potreby náboženstva sú túžby po náboženskej skúsenosti, ktoré sa zisťujú ako prítomné v rôznych kultúrach. Vymedzuje sa päť kategórií zdrojov náboženských potrieb osobnosti (podľa: Benner, 1990):

1. vrodené alebo inštinktívne potreby (tento názor zastáva len málo súčasných psychológov);
2. výsledok vývinu osobnosti (podľa Freuda ide o projekciu psychických procesov do vonkajšieho sveta a vývin súvisí s vyriešením oidipovského komplexu; podľa Eriksona sa náboženstvo vyvinulo z potreby ľudí nájsť istotu a útechu v obdobiach regresie na včasnejšie štádium vývinu);
3. výsledok morálneho vývinu (L. Kohlberg), potreby sú založené na morálnom vývine človeka; prvým štádiom vývinu je orientácia na poslušnosť a trest, šiestym - orientácia na etické princípy, najvyššie hodnoty ľudského života, pričom len veľmi málo ľudí dosiahne toto štádium;
4. existenciálne javy (snaha človeka po zmysle, po stretnutí s nekonečnom alebo konečnosťou vedie k náboženským potrebám; podľa V. Frankla. človek chce nájsť zmysel v zdanlivo nezmyselnej existencii);
5. medziosobné javy (potreba vzťahu k niekomu Inému - M. Buber). Náboženstvo uspokojuje viaceré potreby, resp. uznávané hodnoty človeka. V zmysle

hierarchickej teórie ľudských potrieb (A.H. Maslow) náboženstvo prináša isté sociálne programy uspokojujúce nižšie potreby, ďalej členstvom v skupine umožňuje prejavy lásky, ocenenia, prispieva k sebarealizácii (zmysel života, súbor hodnôt). Väčšina náboženstiev poskytuje možnosť transcencie, duchovného hľadania presahujúceho jednotlivého človeka.

R. Grom (1992) uvádza, že religiozita by mala prispievať k pozitívnemu rozvíjaniu osobnosti človeka. Stretávame sa však s rozličnými orientáciami religiozity. Tá môže byť založená buď výlučne na poznaní problematiky náboženstva, alebo aj na prežívanom náboženskom zážitku a správaní, motivovanom zvonku alebo znútra, strachom alebo naplnením zmyslu a istoty. Úroveň religiozity môže byť aj situačne podmienená alebo zakorenená v zážitku, orientovaná na prírodu alebo na transcendentno.

R.A. Emmons (1998) uvádza, že k pochopeniu úlohy náboženstva v štruktúre osobnosti prispieva koncepcia McAdamsa, ktorý rozlíšil tri oblasti popisu osobnosti (porovnávacie dispozičné znaky, kontextové osobné záležitosti, integračné životné príbehy). Pokiaľ ide o dispozičné znaky pri religiozite je v popredí rozlišovanie zvnútornej a vonkajškovej orientácie. Konceptualizácia a meranie spirituality súvisí s osobnými záležitosťami. Integračné životné príbehy poukazujú na náboženskú identitu. R.A. Emmons je za širší dialóg medzi psychológiou osobnosti a teológiou, pričom ich nemožno redukovať navzájom.

Náboženstvom z hľadiska psychológie osobnosti sa zaoberá E. Plaum (1992) – vychádzajúc z práce autorov M.I. Meadow a R.D. Kahoe. Upozorňuje na účinky modlitby, stavy podobné "tranzu", náboženské presvedčenie (napr. "otvorené" a "uzavreté"), vôľové rozhodovanie, altruizmus, kritéria "integrovanej" religiozity a i. K diferenciacnym znakom osobného vývinu patrí extroverzia a introverzia, vzťah k náboženským inštitúciám, zrelosť religiozity a pod.

Vzťahy medzi mierami religiozity a osobnosťou, resp. duševným zdravím skúmal E. Kaldestat (1996). Zistil, že Zvnútornosť čiastočne kladne koreluje s ortodoxnosťou a morálnym konzervativizmom, Sociálna vonkajškosť s Identitou, Osobná vonkajškosť s Hľadaním Boha a škálou obsedantnosti. Doktrínálna viera a morálka málo vplyvajú na osobnosť. Autorom vytvorený index Zvnútornosť zdá sa byť rovnako plodný ako pôvodná škála zvnútornej orientácie. Nezistila sa jej súvislosť s charakterom a sebvýpoveďou o psychiatrických symptómoch. Charakter môže byť čiastočnou príčinou náboženskej orientácie.

Vzťahu osobnosti a náboženstva sa venovali aj W.K. Kay a L.J. Francis (1996). Zamerali sa najmä na koncepcie S. Freuda a H. Eysencka. Vychádzajúc z týchto koncepcií L.J. Francis zostavil škálu postojov voči kresťanstvu, jej výsledky poukázali na väčšiu validitu pri aplikovaní koncepcie H. Eysencka.

V encyklopedickom hesle náboženstvo a osobnosť (R.L. Timpe, 1990) sa poukazuje na úzku súvislosť týchto pojmov v západnom myslení ako aj na koncepcie významných autorov (S. Freud, W. James, G. Allport, E. Fromm, M. Buber), najmä pokiaľ ide o vzťah religiozity a osobnosti. Ďalej sa tu poukazuje na názory J. B. Rottera (locus of control) a M. Rokeacha (autoritárstvo).

Afektívne a nevedomé procesy sa doteraz v psychológii náboženstva málo skúmali. Na ich centrálnu úlohu v osobnosti i v náboženstve poukázali P.C. Hill a R.W. Hood, Jr. (1999), pričom vychádzali z teórie objektových vzťahov a psychoanalýzy.

Na charakterizovanie kresťanskej osobnosti sa podujal E.J. Cuskelly (1994). Popísal stupne jej rastu (najvyšším je duchovná zrelosť) a úlohu duchovného vedenia.

M. Hemminger (2003) popisuje vzťah náboženského myslenia a osobnosti (úloha atribúcií, kognitívnych disonancií, intencionálneho obrazu sveta). V súvislosti s profilom osobnosti poukazuje na úlohu sebareflexie. Autor ako príklad náboženskej typológie uvádza enneagram, ktorý má ezoterickú a kresťanskú verziu. Zahrňuje 9 typov osobnosti (archetypov): reformátor, pomocník, človek statusu, umelec, mysliteľ, lojálny, všestranný, vodca, mierumilovný. Validizácia tohto systému však ukázala, že jednotlivé typy nemožno od seba ohraničiť. Bola tiež snaha zaradiť rôznych náboženských mysliteľov podľa tejto typológie. Za veľmi vhodný pre pastorálne poradenstvo považuje však M. Hemminger test 16 PF-R.

J. Tloczynski a i. (1997) zistili, že vysoká úroveň spirituality súvisí s charakteristikami zdravej osobnosti. Spirituálny prístup k životu napomáha aj subjektívnej pohode. Špecificky tu prispieva tendencia k nezávislosti, sebaaktualizácii, citlivosť na potreby a city, spôsobilosť transcendovať dichotómie života, akceptovať city zlosti bez defenzívy a popretia, adaptívne reagovanie.

V súvislosti s duchovnou inteligenciou D. Zoharová a I. Marshall (2003) zobrazujú ľudské ja ako kvet lotosu so 6 lístkami a stredom, čo zodpovedá 7 čakrám v hinduistickej joge a iným mytologickým štruktúram. Prvý lístok zodpovedá konvenčnej osobnosti, druhý – sociálnej, tretí – výskumnej, štvrtý – umeleckej, piaty – realistickej a šiesty – podnikavej osobnosti. Autori svoj model porovnávajú s typológiou L. Hollanda, C.G. Junga, I. Myers-Briggsovej, R.B. Cattella. Duchovnú inteligenciu používame k tomu, aby sme sa stali rozvinutými osobnosťami. Podľa autorov človek s vysokou duchovnou inteligenciou môže mať vysoké duchovné kvality bez toho, aby bol vôbec náboženský. Avšak schopnosť náboženskej skúsenosti a viery dáva ľudskému druhu evolučnú výhodu – spojuje nás so svetom zmyslu a hodnôt.

Vzťah spirituálnej inteligencie a osobnostnej dynamiky rozoberá F. MacHovec (2002). Upozorňuje, že významní teoretici psychológie osobnosti (napr. G. Allport, V. Frankl, E. Fromm, C. Jung, A. Maslow, K. Menninger, C. Rogers) zahrnuli náboženstvo alebo spiritualitu do svojich koncepcií. MacHovec sa snaží validizovať spirituálnu inteligenciu ako univerzálny genetický znak osobnosti. Je podobná, ale nie identická s náboženstvom. Podrobne rozoberá Maslowove B-hodnoty a 16 S – znakov charakterizujúcich vysokú spirituálnu inteligenciu (napr. meditatívne vedomie, morálna zrelosť, otvorenosť, spirituálny humor). MacHovec je autorom "Dotazníka spirituálneho vedomia" a teórie osobnosti SYZYGY.

Priekopník európskej psychológie náboženstva A. Vergote (1966) sa vo svojej monografii (preloženej do viacerých cudzích jazykov) zamerl na náboženskú skúsenosť, motiváciu a náboženský postoj. Psychické procesy súvisiace s religiozitou vysvetľuje pomocou psychoanalytickej koncepcie. Zdôrazňuje dynamiku procesov riešenia konfliktov medzi vierou a neveriou. Zaujímavá je aj jeho analýza psychických procesov u ateistov.

A.E. Bergin a I.R. Payne (1997) sa zaoberali implementáciou spirituálnych hodnôt do psychoterapie. V tomto smere poukázali na význam univerzálnych hodnôt, pri ktorých dochádza ku konsenzu medzi teóriami náboženských a sekulárnych hodnôt. Len splnenie určitých kritérií môže zabezpečiť užitočnosť náboženských terapeutických techník.

Na duchovný rozvoj človeka v rôznych náboženstvách a na vývinové koncepcie známych autorov poukázal P. Socha (2000).

Teraz uvedieme názory niektorých slovenských a českých autorov.

Duchovnému rozmeru osobnosti z interdisciplinárneho hľadiska bolo venované sympóziu (Stržienec, 1997a), kde k tejto téme prispeli filozof, religionista, teológ, pedagóg, hudobný vedec a viacerí psychológovia (L. Košč, E. Komárik, J. Křivohlavý, I. Ruisel, M. Stržienec, V. Kováliková, D. Kováč, E. Klčovanská).

U nás sa psychológiou osobnosti z kresťanského hľadiska zaoberá L. Košč (1997a, b), pričom presadzuje trojdimenzionálnu štruktúru človeka (telo-duša-duch) ako aj rozlíšenie prirodzenej, náboženskej a kresťanskej spirituality (prevzaté od D.G. Bennera).

Podrobnejšie sa k otázke spirituality ako integrujúcej zložke osobnosti vyjadril v svojej najnovšej štúdií (Říčan, 2006). Uvedenej problematike sa venujú aj V. Smékal (2005) a J. Křivohlavý (2000).

Na zástoj spirituality v kultivácii osobnosti poukázal D. Kováč (2002). K systémovým psychickým regulátorom osobnosti zaraďuje aj cnosti (nádej, sriednosť, pokornosť) (pozri Kováč, 1997, 2005).

Personalizmu v rôznych jeho filozofických smerovaniach sa v súvislosti s pastorálnou psychológiou venuje S. Hvozdk (2003).

Formovanie osobnosti vplyvom zážitkov transcencie rozoberá L. Miček (1996) a to najmä na príklade zážitkov dvoch autorov (V. Hoppe, V. Havel). Význam takýchto zážitkov L. Miček vidí v tom, že ovplyvňujú životnú orientáciu, prispievajú k celkovej vyrovnanosti a k premene životného štýlu. Psychológia by nemala ignorovať existenciu transcendentných zážitkov.

Osobnostné charakteristiky ľudí s vysokým a nízkym skóre religiozity uvádza P. Říčan (2002). Prvých charakterizuje otvorenosť voči posvätnu, hľadanie zmyslu života, zmysel pre tajomstvo, schopnosť nadchnúť sa, oddanosť ideálu. Človek s nízkym skóre je cynický voči posvätnu, pragmatický realista, cynik, skeptik, zaujatý sebou samým. V zhode s inými autormi P. Říčan považuje religiozitu za hypotetický šiesty faktor osobnosti. Najnovšie (Říčan, 2006) analyzuje spiritualitu ako integrujúcu komponentu osobnosti (Big Five, vrcholové zážitky, potreba

zmyslu) a tiež dôsledky vzťahu k božstvu na vzťahy k druhým ľuďom (okúzlenie, úcta, súciti, nenávisť ap.).

Stručný pohľad na otázku spiritualita – osobnosť obsahuje článok P. Cagaša (2005). Spiritualitou rozumie vnútorný duchovný zážitok, ktorý sa nemusí nutne týkať náboženskej interpretácie. Spiritualita je vrcholom vo vývojovom modeli osobnosti. Autor uvádza Wilberovo rozlíšenie translatívnej (poskytuje útechu a osobnostný vývoj spomaľuje) a transformatívnej (podnecuje postup do vyšších vývojových štádií) spirituality. Ďalej cituje R.C. Cloningera, ktorý považuje sebatranscendenciu (spirituálny aspekt osobnosti) za súčasť rozvoja charakteru.

*

V tomto prehľade, ktorý pochopiteľne nezahŕňa všetkých autorov, ktorí sa zaoberali vzťahom osobnosti a religiozity/spirituality, snažili sme sa naznačiť trendy, akými sa ubera špecifická oblasť psychológie náboženstva. Empirické prístupy v tejto oblasti sa koncentrovali najmä na tvorbu dotazníkov a škál; na niektoré z nich upozorňujeme v inej časti tejto monografie.

II.

Osobnostné aspekty náboženskej konverzie

Peter Halama

Náboženská konverzia bola už od vzniku psychológie náboženstva jedným z jej najčastejšie skúmaných fenoménov. Mnoho psychológov, ale aj výskumníkov z iných vedeckých disciplín (sociológia, antropológia, etnológia, história), zameralo svoju pozornosť na tento špecifický náboženský fenomén, ktorý svojou povahou vyvolával ich záujem. V mnohých prípadoch to vyvolávala fascinácia týmto javom, ktorý prinášal do života človeka radikálnu zmenu a bol často sprevádzaný búrlivými psychologickými procesmi, napr. intenzívnymi náboženskými zážitkami, zásadnými zmenami v životnom štýle, v postojoch a pod. Vedecký záujem o náboženskú konverziu priniesol mnoho prístupov, pokusov o vysvetlenie samotnej konverzie či procesov, ktoré v rámci nej prebiehajú. Psychologické prístupy ku konverzii, ktoré sú predmetom tejto kapitoly zahŕňajú množstvo rôznych teórií a výskumov podávajúcich interperetáciu psychologickú dimenzie tohto procesu. Tieto jednotlivé prístupy sa v mnohom líšia, vychádzajú z rôznych psychologických smerov, zaujímajú ku konverzii rôznu úroveň pohľadu a rôzne postoje, od tých patologizujúcich až po zdôrazňovanie konverzie ako cesty k osobnej integrite a zrelosti. Hneď na začiatku je však nutné povedať, že psychologická analýza nevysvetľuje konverziu ako celok. Náboženská konverzia je totiž jav s viacerými aspektami, ktorý prebieha v rôznych dimenziách ľudského prežívania. A keďže je to najmä zmena v duchovnej orientácii človeka, najdôležitejšia časť tohto procesu sa odohráva v spirituálnom rozmere človeka. Preto psychologické teórie konverzie nemôžu interpretovať tento jav ako čisto psychologický proces, pretože sa tým dopúšťajú nenáležitej redukcie. Tu možno spomenúť jedného z prvých teoretikov v tejto oblasti W. Jamesa, ktorý vo svojom diele *Druhy náboženskej skúsenosti* (James, 1930) zdôrazňoval skôr opisnú ako explanačnú úlohu psychológie v procese konverzie. To platí do veľkej miery aj dnes. Psychológia sa snaží popísať, aké psychické procesy prebiehajú pred a počas konverzie, príp. aké sú psychologické prediktory konverzie, aké následky konverzie do života človeka prináša, aké psychické potreby napĺňa, avšak to, ako sa stane, že si človek vyberá v danej chvíli práve náboženské obsahy určitého druhu, ostáva pre psychológiu do značnej miery nezodpovedanou otázkou. Napriek limitovanosti psychologického výkladu konverzie má však opis psychologických procesov súvisiacich s konverziou veľký význam, a môže prispieť ku komplexnejšiemu poznaniu tohto javu.

KONVERZIA V ŽIVOTE CIRKVI A NÁBOŽENSKÝCH SPOLOČNOSTÍ

Dá sa povedať, že existujú dva spôsoby, ako sa môže človek prepracovať k tomu, že sa stane religióznym a členom nejakej náboženskej skupiny. Prvý spôsob je získanie náboženskej viery prostredníctvom náboženskej výchovy v detstve. Vtedy človek preberá svoje náboženské presvedčenie od útleho detstva v procese svojho psychického vývinu, zahŕňajúceho interiorizáciu hodnôt a svetonázorových presvedčení od rodičov a širšieho okolia. Náboženské prostredie, užšie aj širšie, mu sprostredkováva jednotlivé náboženské názory, človek je zasväcovaný do náboženských rituálov a začleňovaný do náboženskej spoločnosti. Preberie náboženskú vieru v priebehu formovania svojej identity viac či menej automaticky. Druhým spôsobom je prijatie istého náboženského presvedčenia bez predchádzajúcej výchovy v tomto náboženstve. V takomto prípade človek prichádza k náboženskej viere, príp. k jej zásadnej zmene, postupným alebo náhlým procesom prisvojenia si nových náboženských presvedčení a záväzkov, čím dochádza k náboženskej konverzii.

Cirkvi a iné náboženské spoločnosti povzbudzujú náboženské konverzie najmä prostredníctvom svojej misionárskej a evanjelizačnej činnosti. Rast členov konkrétnej cirkvi je do značnej miery odrazom jej aktivít na tomto poli. V posledných desaťročiach sa problematika náboženskej konverzie spája v značnej miere s tzv. novou religiozitou alebo, inými slovami, novými náboženskými hnutiami (NRM - z angl. new religious movements) (Tížik, 2002). Tento typ religiozity znamená akýsi odklon od tradičného cirkevného typu religiozity smerom k alternatívnym spôsobom spirituality. Pod názov nová religiozita sa zahŕňa množstvo náboženských a spirituálnych prúdov, vrátane tých smerujúcich skôr k „voľnej“ spiritualite, ako aj tých, ktoré sa snažia o duchovnú obrodu v rámci tradičných cirkví (napr. turíčne hnutie v rámci katolíckej cirkvi). Aj psychológovia a sociológovia (napr. Halama, 2002, Richardson, 1992) reflektujú zvýšenú mieru náboženských konverzií v týchto hnutiach. Je to prirodzené vzhľadom na to, že tieto hnutia vznikajú ako nové spoločnosti, často bez malého alebo žiadneho historického pozadia, a teda sprostredkovanie náboženstva prostredníctvom výchovy detí pre nich prichádza do úvahy až po určitom čase. Preto je pre nich misijná aktivita s cieľom rozšíriť počet svojich členov prostredníctvom konverzie v zásade jediným možným spôsobom expanzie. Konverzie do nových náboženských hnutí však vyvolávajú kontroverzné reakcie: fascináciu, ale aj rozhorčenie. Je to preto, že dramatické obrátenia a pripojenia sa mnohých ľudí k tomu či onomu hnutiu sú doprevádzané radikálnou zmenou životného štýlu a v mnohých prípadoch prinášajú nesporný psychologický benefit, známe sú napr. „uzdravenia“ zo závislosti, či iných psychických ťažkostí. Na druhej strane sa však poukazuje na manipulatívne spôsoby niektorých spoločností pri získavaní nových členov, a to najmä tých, ktoré sa dajú zaradiť pod označenie sekta. V tradičných cirkvách a náboženských spoločnostiach sa často zdôrazňujú a pripomínajú konverzie známych osôb, ktorých priebeh je zaznamenaný v laickej a odbornej literatúre.

Jednou z najčastejšie spomínaných a diskutovaných konverzií v rámci kresťanstva je biblická konverzia apoštola Pavla, popísaná v deviatej kapitole Skutkov apoštolov. Pavol, v tom čase nazývaný Šavol, bol mladý horlivý žid, ktorému sa nástup kresťanstva výrazne nepáčil a vnímal ho ako hrozbu pre židovstvo. Medzi kresťanmi bol v tom čase známy ako horlivý bojovník proti kresťanom a vyvolával obavy mnohých z nich. Svoje obrátenie prežil na ceste do Damašku, kde sa vybral prenasledovať kresťanov z poverenia židovského veľkňaza. Na ceste do Damašku mal silný mystický zážitok, pri ktorom sa mu zjavilo silné svetlo a počul hlas, ktorý mu sa mu predstavil ako Ježiš. Na základe tohto stretnutia sa obrátil ku kresťanstvu, dal sa pokrstiť a stal sa významnou osobnosťou raného kresťanstva. Jeho konverzia sa neskôr stala prototypom náhlejšie a dramatickejšie konverzie. V katolíckej cirkvi sa často spomína ďalší významný predstaviteľ náboženského života - sv. Augustín (354-430). Tento významný kresťanský filozof a teológ popísal svoju konverziu vo svojom diele nazvanom *Vyznania* (Sv. Augustín, 1997), kde opisuje svoj život pred konverziou a jej priebeh. Augustín bol skeptik, ktorý odmietal akékoľvek filozofické a náboženské špekulácie, no prikláňal sa k vtedajšiemu prúdu manicheizmu. Z jeho opisu vyplýva, že pred svojou konverziou žil dosť hýrivým životom. Zo záujmu o rečnícke umenie začal navštevovať kázne biskupa Ambróza, ktoré ho od čisto formálneho záujmu priviedli k záujmu o obsah jeho kázní. Postupne revidoval svoje myšlienky založené na predchádzajúcom kontakte s manichejcami, a nakoniec sa stal jedným z najvplyvnejších katolíckych teológov.

Aj iné konverzie popísané podrobne v literatúre vzbudzovali pozornosť. J. Komorovský (1994) vo svojom článku uvádza niekoľko konverzií verejne známych osôb, ktoré zahŕňajú spisovateľov, básnikov, filozofov, či náboženských činiteľov, ako napr. francúzskeho básnika Paula Claudela, spisovateľa Ernesta Psichariho, ruského filozofa a mysliteľa Valdimíra Soloviova, či psychoanalytika Ignáca Leppa. Tá posledná je zaujímavá najmä preto, že Ignác Lepp bol psychológom a svoju konverziu aj z psychologického aspektu podrobne popísal vo svojej knihe *Cesta do Damašku* (Lepp, 1991). Tam uvádza, ako sa raz v stave duchovnej krízy a zmätku pustil čítať román, ktorý v salóne zabudla dcéra jeho domácich. Bol to román *Quo vadis*, týkajúci sa života prvých kresťanov. Kniha ho tak zaujala, že ju nezavrel, kým ju neprečítal. Začal študovať kresťanských autorov a zaujímal sa o rôzne cirkevné spoločenstvá aj o náboženské osobnosti a svätcov. Nakoniec vstúpil do katolíckej cirkvi a stal sa jezuitom. Lepp si aj napriek tomu, že fenomenologicky popísal psychologické súvislosti svojej konverzie, uvedomoval, že psychologické momenty nie sú dostatočným vysvetlením konverzie, pretože tá zasahuje aj do duchovnej oblasti, ktorá sa vymyká čisto psychologickému skúmaniu.

Dá sa povedať, že náboženská konverzia je pomerne častým fenoménom nielen v nových náboženských hnutiach, ale aj v tradičných cirkvách. Štatistické ukazovatele naznačujú, že aj do cirkví s dlhou históriou sa ľudia dostávajú prostredníctvom náboženských konverzií. Napr. katolícka cirkev každoročne zverejňuje štatistickú ročenku, v ktorej uvádza štatistické údaje o náboženskom živote v rámci katolíckych spoločenstiev. V nej sa uvádza aj počet krstov a v rámci

nich počet krstov dospelých osôb, pričom v chápaní štatistickej ročenky sa tým myslia osoby nad sedem rokov. Keďže v katolíckej cirkvi sa vykonáva krst detí veriacich rodičov po narodení, je pravdepodobné, že väčšina týchto krstov bola dôsledkom konverzie. V čase písania tohto textu boli známe najčerstvejšie údaje z roku 2003, počas ktorého zaznamenala katolícka cirkev vo svete 2 489 474 krstov osôb nad sedem rokov, čo bolo 14,9 % z celkového počtu všetkých krstov daného roku. Čo sa týka podielu krstov dospelých na celkovom počte krstov podľa jednotlivých svetadielov, najviac ich bolo v Afrike (34,4 % z celkového počtu krstov) a najmenej Európe (3,2 % z celkového počtu krstov). Na Slovensku sú známe štatistické údaje, ktoré eviduje Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi SR. Tie hovoria o tom, že v roku 2005 bolo v registrovaných cirkvách vykonaných spolu 3288 krstov osôb nad sedem rokov, z toho najviac v Rímskokatolíckej cirkvi (2180) a v Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania (339). Z tých cirkví, ktoré nemožno považovať za tradičné, bolo najviac krstov osôb nad sedem rokov u Apoštolskej cirkvi (145) a Náboženskej spoločnosti Jehovovi svedkovia (238). Treba povedať, že tu ide o konverzie “oficiálne” potvrdené vstupom do registrovanej cirkvi. K celkovému počtu konverzií treba ešte pripočítať konverzie do neregistrovaných cirkví, ktorých je na Slovensku pomerne dosť, ale do istej miery aj konverzie vo vnútri tradičných cirkví, t.j. silná intenzifikácia viac či menej formálnej viery, o ktorej hovoríme ďalej.

Určitý obraz o celkovom počte konverzií v cirkvách a náboženských spoločnostiach môžu dať rôzne odhady, napr. S. Kuczkowski (1998) uvádza, že asi 30% všetkých religióznych prechádza viac či menej náhlým procesom obrátenia, a u ostatných 70% tiež dochádza k určitým stupňovitým zmenám v náboženskom prežívaní. Presnejšie odhady možno nájsť v rôznych sociologických výskumoch, napr. v Spojených štátoch amerických rozsiahly výskum religiozity odhalil, že približne 38% Američanov prešlo náhlým alebo postupným zážitkom “znovuzrodenia”, ktorý bol pre nich akýmsi bodom obratu v ich náboženskom živote (Paloutzian et al., 1999). Dá sa preto povedať, že náboženská konverzia je aj v súčasnosti rozšírený fenomén, čo zvyšuje opodstatnenosť záujmu výskumníkov z rôznych disciplín o túto oblasť.

VYMEDZENIE NÁBOŽENSKEJ KONVERZIE V RÁMCI PSYCHOLÓGII NÁBOŽENSTVA

Etymologicky možno hľadať korene jazykového termínu konverzia v latinskom jazyku, kde je známe slovo *convertere*. Tento výraz vo všeobecnosti znamená obrátenie, zmenu, otočenie, transformáciu. Termín náboženská konverzia sa vzťahuje ku konkrétnej zmene v náboženskej oblasti. Všeobecne sa dá povedať, že náboženská konverzia je zmena v náboženskom postoji, pri ktorej človek prijíma za vlastné určité náboženské presvedčenia, ktoré mu boli dovtedy cudzie.

V rámci psychológie náboženstva vzniklo viacero definícií náboženskej konverzie. Tu podávame prehľad niektorých z nich. Napr. K.I. Pargament (1997)

definuje náboženskú konverziu ako *zmenu v seba-systéme, ktorá sa týka toho, čo konkrétna osoba považuje za posvätné*.

J. Szmyd (1998) zasa považuje za náboženskú konverziu *radikálnu (náhlu alebo postupnú, vedomú alebo mimovoľnú) transformáciu vedomia: názorov, presvedčení, citov, a v krajných prípadoch hlbokú premenu celého vnútorného života, duchovnosti, svetonázorovej a hodnotovej orientácie jednotlivca, ako aj celej sféry postojov a správania*.

L.R. Rambo (1993) vo svojej definícii náboženskej konverzie zdôrazňuje jej širší kontext, a uvádza, že náboženská konverzia je *proces náboženskej zmeny, ktorý prebieha v dynamickom poli osôb, udalostí, ideológií, inštitúcií, očakávaní a zážitkov*. Rozličné faktory sa medzi sebou ovplyvňujú a interagujú, čo v určitých prípadoch vedie ku konverzii.

B.P. Spilka et al. (2003) definujú konverziu ako *radikálnu transformáciu self*, pričom zvyrazňujú, že táto definícia zdôrazňuje intrapersonálny proces. Uvádzajú, že sa dajú identifikovať dva prístupy k chápaniu konverzie. Prvý zodpovedá im uvedenej definícii a je založený na Pavlovskom chápaní konverzie ako náhlejšej a zásadnej zmeny. Tento klasický prístup však dopĺňa v súčasnosti viac zdôrazňovaný prístup chápaný konverziu ako procesúalnu, často skôr postupnú zmenu náboženských presvedčení.

C. Ullman (1989) uvádza prehľad viacerých definícií konverzií, pričom za najčastejšiu považuje *náhly náboženský zážitok, ktorý vedie k zvýšenému zaangažovaniu sa v náboženskom živote*. Avšak podotýka, že jednotlivé náboženské konverzie sa môžu líšiť v náhlosti tohto zážitku, ako aj v iných aspektoch náboženskej konverzie.

Ak sa na tieto definície pozrieme bližšie, môžeme vidieť, že všetky zdôrazňujú hlavnú charakteristiku konverzie, a tou je zmena. Náboženská konverzia totiž vždy prináša zmenu do života konvertitu, zmenu v základných presvedčeniach človeka o svete, o svojom živote, príp. zmenu v emocionálnej sfére, v behaviorálnych prejavoch, alebo len v príslušnosti k náboženskej spoločnosti. Chápanie náboženskej konverzie ako viac či menej radikálnej zmeny je zjednocujúcim prvkom všetkých psychologických definícií a teórií, ktoré sa snažia náboženskú konverziu popísať alebo vysvetliť. Psychologické uvažovanie o náboženskej konverzii sa vzhľadom na predmet psychológie zameriava nielen na samotnú zmenu v náboženskom presvedčení, ale v širšom zmysle aj na všetky súvisiace zmeny na osobnostnej úrovni človeka. Napr. J. Szmyd (1998) v súvislosti s náboženskou konverziou uvádza tieto základné zmeny: zmena postojov k okoliu a vlastnej existencii; zmena kritérií hodnotenia posudzovania, zmena motivácie správania, vzrast pocitu povinnosti a podriadenia mu vlastného ja a zmena spôsobov správania.

V súvislosti s náboženskou konverziou treba spomenúť aj fenomény, ktoré s ňou veľmi úzko súvisia, ba dokonca sa niektoré z nich môžu povahou psychologických procesov na konverziu dosť podobáť. B.P. Spilka et al. (2003) uvádzajú 5 takýchto fenoménov:

1. **Apostáza**, inými slovami odvrátenie sa od viery, je zanechanie dovtedy prijímaných náboženských presvedčení a príklon k nenáboženskému svetonázoru.
2. **Dekonverzia** je odvrátenie sa od náboženských presvedčení po predchádzajúcej konverzii, teda proces, ktorým konvertita opúšťa náboženské presvedčenia, ktoré predtým prostredníctvom konverzie prijal za svoje. Dekonverzia nutne nemusí byť apostázou, teda odklonom smerom k nenáboženským presvedčeniam, môže zahŕňať príklon k inému náboženskému svetonázoru.
3. **Intenzifikácia** je jav, keď človek vychovávaný v istom náboženskom presvedčení v určitom období prežije silné prebudenie vo viere, ktoré neznamená zmenu náboženskej príslušnosti či konkrétneho presvedčenia, ale iba jeho radikálne zintenzívnenie.
4. **Prechod** znamená zmenu jednej náboženskej skupiny za druhú bez toho, aby človek prežil väčšiu zmenu života
5. **Cyklické zmeny religiozity** sa týkajú toho, keď sa človek v určitom vývinovom období svojho života odvráti od viery, avšak po určitom čase, väčšinou v nejakom bode svojho života sa k nej opäť vráti.

V súvislosti s týmito príbuznými fenoménmi sa však vynára otázka, nakoľko sú blízke či vzdialené náboženskej konverzii. Zaujímavou otázkou je napr. intenzifikácia viery. Je otáznou nakoľko ide o skutočné obrátenie, čo spôsobuje problémy najmä v spôsobe skúmania konverzie, kedy sa treba rozhodnúť, či zahrnúť do výskumného súboru "čistých" konvertitov, alebo aj tých, ktorí prežili intenzifikáciu. Prikláňame sa k názoru, že tento spôsob príklonu k viere má bližšie ku konverzii, najmä keď ide o silnú a radikálnu zmenu v náboženskom presvedčení. Konverzie niektorých ľudí, ktorí už boli formálne začlenení do náboženskej skupiny totiž častokrát svojim búrlivým priebehom a radikálnymi dôsledkami predčia konverzie konvertitov bez predchádzajúcej príslušnosti k náboženskej skupine. V našich podmienkach (na Slovensku sa viac ako 80 % obyvateľov hlási aspoň formálne k nejakému vierovyznaniu) je väčšina ľudí zaradená do nejakej náboženskej skupiny a je prirodzené, že konverzie prebehajú častejšie formou intenzifikácie. Ak však pripustíme možnosť konverzie prostredníctvom intenzifikácie už prijatej viery, je nutné akceptovať, že prechod medzi konverziou a prirodzeným stupňovitým náboženským vývinom nemusí byť vždy úplne zreteľný. Aj v súvislosti s prechodom od jedného náboženského presvedčenia k druhému bez súvisiacej osobnej zmeny si môžeme klásť podobnú otázku o tom, nakoľko sa tento proces blíži procesu konverzie. V tomto zmysle sme ohľadne možnosti chápať tento jav ako konverziu dost' skeptickí, pretože zmena v náboženskom presvedčení nie je podstatná a je motivovaná skôr pragmatickými výhodami. Napríklad v západnej kultúre, kde nie je príslušnosť ku konkrétnemu náboženskému spoločenstvu taká pevná ako napr. v našej kultúre, sú bežné situácie zmeny denominačnej príslušnosti vychádzajúce z praktických dôvodov, napr. preš'aho-

vanie, či rodinné dôvody. Ak je takáto zmena iba formálna a nezahŕňa zmenu životného štýlu ani osobnej spirituality, nedá sa považovať za konverziu.

Na základe týchto úvah preto smerujeme k našej definícii náboženskej konverzie, ktorá nedefinuje konverziu na základe obsahovej zmeny (napr. zmena náboženskej príslušnosti), ale v zhode s predchádzajúcimi definíciami skôr na základe psychických súvislostí. Za **náboženskú konverziu** možno potom pokladať takú *zmenu v náboženskom postoji, ktorá spočíva v pozitívnom príklone k náboženským presvedčeniam (pri dovtedajšom negatívnom, neutrálnom, či slabom postoji), a je sprevádzaná zásadnou zmenou v spôsobe spirituality a prídruženými zmenami v osobnosti a životnom štýle*. Táto zmena môže byť náhla alebo postupná, môže zahŕňať zmenu náboženskej príslušnosti ako aj intenzifikáciu náboženských presvedčení v rámci určitej náboženskej skupiny. Treba však znovu pripomenúť, že ak pripustíme túto definíciu, je nutné akceptovať istú nejednoznačnosť rozlíšenia medzi konverziou a prirodzeným stupňovitým náboženským vývinom (Halama, 2005).

Pre úplnosť treba dodať, že zmena v svetonázore nie je vyhradená iba náboženskej konverzii. Okrem náboženskej konverzie, ktorá vždy súvisí s nejakým náboženským obsahom, existujú aj nenáboženské konverzie. Tie sa môžu týkať príklonu k obsahom a hodnotám rôznych filozoficko-antropologických prúdov a svetonázorov, či rôznych sociálnych, politických alebo morálnych systémov. Príkladom môžu byť obrátenia veľkých moralistov, revolucionárov, či radikálnych politických vodcov. J. Szmyd (1998) pripúšťa aj existenciu zmiešaných konverzií, teda takých prípadov, keď sa konverzia týka okrem náboženských zároveň aj určitých sociálnych, filozofických či morálnych obsahov. Príkladom takejto zmiešanej konverzie je podľa Szmyda napr. Gándhí, ktorý po svojej náboženskej konverzii vyvíjal intenzívnu sociálnu a politickú činnosť.

PSYCHOLOGICKÉ PRÍSTUPY K NÁBOŽENSKEJ KONVERZII

Náboženská konverzia zaujímala psychológov od samotného vzniku psychológie ako vedy. Známy americký psychológ pôsobiaci na prelome 19 a 20. storočia G. Stanley Hall sa o náboženskú konverziu živo zaujímal a do svojho klasického diela o adolescencii z roku 1904 zahrnul veľa informácií o konverzii (Spilka et al., 2003). Náboženská konverzia patrila medzi prvé fenomény, ktoré psychológia náboženstva skúmala. Medzi prvých autorov píšucich o tejto téme patrí aj **E. Starbuck**. V roku 1899 mu vyšla kniha psychológie náboženstva, pričom väčšina jej obsahu bola venovaná venoval práve náboženskej konverzii (Starbuck, 1901/1899). Starbuck v nej prezentoval výsledky svojho výskumu konverzie založenej na dotazníkoch a osobných dokumentoch, spolu do výskumu zahrnul až 1265 osôb. V knihe prezentoval množstvo výskumných výsledkov, napríklad motívy ku konverzii. Zoskupovaním výpovedí v dotazníkoch dostal osem základných motívov ku konverzii – strach, ďalšie na seba zamerané motívy, altruistické motívy, nasledovanie morálnych ideálov, výčitky svedomia a vedomie hriechu,

odpoveď na vyučovanie, príklad a napodobňovanie, a presvedčanie a sociálny prospech. Podobne popísal rozličné zážitky pred konverziou, pričom najčastejšie boli medzi jeho probandmi spomínané pocity viny, smútok, depresia, nepokoj, neistota a pod.

Ďalším významným a často citovaným autorom v tejto oblasti je **W. James** (1930). Svoju knihu *Varieties of Religious Experience* napísal v roku 1902, a stala sa jednou z kľúčových historických diel psychológie náboženstva. Problematike náboženskej konverzie bola venovaná pomerne obsiahla siedma kapitola. James chápal náboženskú konverziu ako výsledok zmeny v "psychickej topografii". Pri zmene v psychickej topografii ide o presun určitých myšlienok, pocitov, cieľov, potrieb, ktoré boli dovtedy na okraji duševného poľa, príp. boli z neho úplne vylúčené, do centra duševného diania, t.j. do ohniska jeho prežívania. Pri náboženskej konverzii sa náboženské idey dostávajú z okraja do centra duševného diania, mení sa ich význam z marginálneho na centrálny, a stávajú sa, ako to James nazýva, habituálnym ústredím osobnej energie človeka. Pod týmto pojmom rozumie ohnisko vo vedomí, akúsi skupinu myšlienok, ktorými sa človek najvrúcnejšie zaoberá. James však rezignuje na úplnú odpoveď, prečo takáto zmena nastáva, a prečo obsahy na okraji duševného poľa zrazu prechádzajú do jeho centra. Psychológia podľa neho vie skôr popísať, ako sa tieto procesy uskutočňujú, než vysvetliť, ktoré všetky jednotlivé sily sú pri tom činné a rozhodujúce.

James popísal dva typy náboženskej konverzie. Je to jednak **vedomý a chcený spôsob**, pri ktorom býva konverzia postupná a je výsledkom vedomej snahy postupného budovania mravných a duševných vlastností. Aj pri ňom sa však vyskytujú kritické okamihy prudšieho postupu. Druhým typom, ktorý James nazýva **nechcený a nevedomý spôsob**, je náhle obrátenie bez predchádzajúceho vôľového úsilia, akoby samo od seba. Je výsledkom neuvedomovanej činnosti mozgu, ktorej výsledok sa náhle stane uvedomovaným. Tieto dva typy obrátenia nazýva James podľa Starbrucka aj typ činnej vôle a typ trpného vzdávania sa.

G.W. Allport (1988) je známy najmä ako psychológ osobnosti, jeho práce však majú značný prínos aj pre psychológiu náboženstva. Známe je najmä jeho rozlišovanie zvnútornej a vonkajškovej religiozity, ktoré chápal ako prejav zrelej a nezrelej formy religiozity. Zaoberal sa tiež analýzou rozvoja náboženského prežívania v období dospievania, a tieto jeho úvahy zahŕňali aj problematiku náboženskej konverzie a apostázy, ktoré sú podľa neho charakteristické pre toto obdobie. Allport rozlišuje tri druhy náboženského prebudenia, pričom názov konverzia vyhradzuje iba pre prvý z nich. Tým je **náboženské prebudenie sprevádzané výraznou krízou** v dovtedajších presvedčeniach. Príčinou takejto krízy je najčastejšie nejaká traumatická udalosť v živote jednotlivca. Druhým spôsobom náboženského prebudenia je **prebudenie na základe významnej udalosti**, nie nutne traumatickej povahy. Príkladom môže byť obrátenie pod vplyvom náhodnej účasti na nejakom náboženskom obrade, či konfirmácia, alebo prvé prijímanie. Tretí spôsob, podľa Allporta charakteristický pre väčšinu veriacich (podľa jeho výskumov až 71%), je **postupné prebudenie** nesprevádzané žiadnou konkrétnou

udalosťou. Tieto tri druhy náboženského prebudenia sa podľa Allporta nelíšia len svojím vývojom, ale aj svojimi dôsledkami. Prvé dva druhy majú dlhotrvajúci a často aj stály vplyv na rozvoj osobnosti, postupné prebudenie má menej významné dôsledky pre ďalší rozvoj.

Psychodynamické prístupy ku konverzii

Pod psychodynamické prístupy k náboženskej konverzii zaraďujeme autorov a teórie, ktoré vychádzajú z tzv. psychodynamickej paradigmy. Pod ňou sa chápu tak klasické psychodynamické teórie (psychoanalytická teória S. Freuda, analytická teória C.G. Junga) ako aj novšie psychodynamické prístupy, napr. teórie objektných vzťahov a pod. Samotný zakladateľ psychoanalýzy **S. Freud** chápal náboženstvo vo všeobecnosti ako kolektívnu neurózu, obranný mechanizmus, ktorým človek tlmí a potláča pudové impulzy a konflikty prevažne sexuálneho charakteru vo svojom nevedomí. Vzťah k Bohu ako k osobe považoval Freud za projekciu otcovského obrazu získaného v detstve, z čoho vyplýva, že náboženské prežívanie človeka je do značnej miery ovplyvnené jeho vzťahom so skutočným otcom. Z týchto názorov vychádza aj Freudovo chápanie náboženskej konverzie. Oidipovský komplex, ktorý Freud považoval za jeden z ústredných v dynamike motivácie, spôsobuje, že dieťa prežíva nenávisť voči svojmu otcovi. Náboženská konverzia je spôsob vyriešenia tohto konfliktu zatlačeného do nevedomia, a pocitov viny, ktoré z neho pochádzajú. To, že sa človek identifikuje s postavou otca reprezentovanou symbolicky v postave Boha, má za následok elimináciu až odstránenie týchto pocitov viny, a tým aj zmiernenie psychického napätia v duševnom živote (podľa Scroggs, Douglas, 1967).

Freudovu patologickú interpretáciu náboženstva a konverzie odmietlo viacero neskorších hlbinných psychológov. **C.G. Jung** považoval náboženstvo za pozitívnu silu v živote človeka a prisudzoval mu silné uzdravujúce pôsobenie (Jung, 1993, 2000). Zdroj religiozity videl v oblasti kolektívneho nevedomia človeka, akéhosi súboru spoločných ľudských skúseností, ktoré sa uchovávajú vo forme archetypov. Jung uznával existenciu archetypu prereligiozity, ktorý vedie človeka k religióznemu správaniu. Náboženská konverzia sa udeje vtedy, keď sa človek nechá schvátiť týmto archetypom a náboženskými zážitkami vyplývajúcimi z prejavu sa tohto archetypu. To sa deje najmä vtedy, keď prejavenie archetypu naplní potreby psyché (Rambo, 1999). Tento proces môže, ako Jung ukazoval na prípadoch zo svojej praxe, prebehnúť aj počas psychoterapie, a to často pri práci so snami, v ktorých sa archetyp prereligiozity môže v symbolickej podobe prejavovať. Jung bol známy tým, že konverziu u svojich pacientov podporoval a povzbudzoval ich k zaangažovaniu sa v náboženských presvedčeniach.

Najmä Freudove názory boli základom nazerania na konverziu viacerých autorov, no niektorí odmietli jeho patologický pohľad na náboženstvo. M. Henricson-Cullberg (1984) vo svojom článku popísala svoju pacientku, ktorá mala paranoidno-depresívnu psychózu. Absolvovala u autorky niekoľkoročnú psychoana-

lýzu, v rámci ktorej prešla niekoľkými fázami. V prvej fáze slúžila terapeutka ako významný objekt idealizácie, ktorý umožnil pacientke adaptívnejšie fungovať vo svojom živote. V ďalšej fáze však došlo k relapsu a omnipotencia terapeutky bola naštrbená. V nasledujúcej fáze si pacientka vytvorila iný obraz omnipotentnej postavy - obraz Boha, ktorý jej umožnil udržať na uzde jej vnútorné deštruktívne sily. Autorka na záver podotýka, že keď je idealizovaným objektom Boh, je to lepšie ako terapeut, ktorý môže zlyhať. Výraznejšie sa voči pôvodným názorom vymedzuje ďalšia psychoanalytička M. Cohen (2002), podľa ktorej Freud nepostrehol, že hlboká viera môže byť pre život integratívna a nemusí byť prejavom neuroticko-obsedantných prejavov, ani riešenia oidipálneho komplexu a jednoduchou projekciou otcovského obrazu do obrazu Boha. Na základe analýzy biografii autorka vníma konverziu skôr ako proces dozrievania vnútorných objektových reprezentácií Boha, pričom tento proces zahŕňa integráciu materských aj otcovských aspektov reprezentácií vnútorných objektov. Tento prístup sa jej zdá vhodnejší pri práci s veriacimi klientmi psychoanalytikov.

Dominantným prístupom v súčasnom psychoanalytickom myslení sú teórie objektných vzťahov, ktoré zahŕňajú množstvo psychoanalytických názorov Freuda a jeho pokračovateľov ako H. Kohut, či J. Bowlby. V rámci autorov zaoberajúcich sa konverziou je rozpracovávaná najmä Bowlbyho **teória pripútania alebo väzby (attachment)**. Centrálnym bodom tejto teórie je psychosociálna väzba medzi dieťaťom a primárnym opatrovateľom (najčastejšie matkou). Na základe prístupu primárneho opatrovateľa k dieťaťu si dieťa vyvinie preň charakteristický štýl pripútania, ktorý ovplyvňuje jeho emócie, kognície aj správanie, najmä v interpersonálnych vzťahoch. Najbežnejšie formy pripútania sú bezpečné pripútanie (dieťa si je vedomé toho, že opatrovateľ je dostupný a odpovedá mu), úzkostné alebo ambivalentné pripútanie (dieťa je neisté ohľadne dostupnosti opatrovateľa a jeho schopnosti) a odmietavé pripútanie (dieťa si vôbec nie je vedomé dostupnosti opatrovateľa a jeho schopnosti odpovedať na jeho potreby). Pre človeka typický spôsob pripútania ovplyvňuje v dospelosti mnoho aspektov interpersonálneho správania, napr. spokojnosť s partnerským životom, konfliktovosť a pod. (bližšie napr. Simpson, Rholes, 1998). Viacerí autori sa snažili dokázať, že typický spôsob pripútania súvisí nielen s partnerským životom, ale aj s religiozitou (Kirkpatrick, 1997, 1998, Kirkpatrick, Shaver, 1990, Granqvist, 2003, Granqvist, Hagekull, 2003). V súvislosti s teóriou pripútania a náboženskou konverziou boli formulované dve hypotézy. Kompenzačná hypotéza predpokladá, že jednotlivci s nie bezpečným pripútaním majú väčšiu potrebu hľadať náhradný vzťah poskytujúci bezpečie, čo smeruje k väčšiemu výskytu náboženských konverzií medzi týmito osobami. Boh u týchto osôb funguje ako náhradná figúra. Naopak korešpondenčná hypotéza tvrdí, že ľudia s bezpečným typom pripútania budú hľadať vzťahy korešpondujúce s pozitívnym obrazom druhého, teda aj s Bohom. P. Granqvist a L.A. Kirkpatrick (2004) formulovali ďalšie predpoklady, teda že náhla konverzia sa bude vyskytovať skôr u ľudí s nie bezpečným (insecure) pripútaním, a postupná konverzia u ľudí s bezpečným pripútaním. Viaceré výskumy, ktorých výsledky

uvádzame v časti o prediktoroch konverzie, naznačujú čiastočnú platnosť týchto hypotéz.

Biologické a patologizujúce prístupy ku konverzii

Ďalšie teórie snažiac sa zachytiť psychologické procesy súvisiace s náboženskou konverziou sú inšpirované najmä kognitívnou psychológiou a neuropsychológiou. Zdôrazňujú spätosť neurofyziologických procesov a mozgovej aktivity s myšlienkovými procesmi, ktoré sú súčasťou náboženskej konverzie. W.S. Brown a C. Caetano (1992) uvádzajú dva odlišné neurokognitívne modely náboženskej konverzie. Prvý sa pozerá na náboženskú konverziu ako na výsledok abnormálnych zážitkov, ktoré majú pôvod v patologickom fungovaní mozgu. V tejto súvislosti sa zdôrazňuje najmä abnormálna mozgová aktivita súvisiaca s epileptickými záchvatmi. Tento prístup vychádza z toho, že jednotlivci s epileptickými záchvatmi často hovoria o svojich záchvatoch ako aj pozáchvatových stavoch ako o mystických zážitkoch. Počujú boží hlas, cítia božiu prítomnosť resp. jednotu s vyššou silou. Niektorí špekulujú, že aj konverzia sv. Pavla mohla byť spôsobená epileptickým záchvatom. Argumentuje sa aj mystickými zážitkami pod vplyvom drog, ktoré spôsobujú abnormálnu aktivitu v tých istých častiach mozgu ako epileptické záchvaty. V roku 2003 časopis *Epilepsy a Behavior* znovu publikoval štúdiu K. Dewhursta a A.W. Bearda z roku 1970, ktorí podrobne popísali šesť prípadov osôb s náboženskými víziami, ktorí prežili konverziu. Proces konverzie bol charakteristický náhlymi náboženskými zážitkami, víziami a zážitkami prítomnosti Boha. U všetkých týchto osôb boli elektroencefalogramom identifikované epileptické ohniská v temporálnom laloku. Brown a Caetano však uvádzajú, že iba malý počet konvertitov prežíva mystické zážitky vysvetliteľné epileptickými záchvatmi – u väčšiny z nich prebieha konverzia skôr ako vedomý proces rozhodnutia na základe životných situácií a zážitkov, ktoré vedú k preštrukturovaniu životnej perspektívy. Preto je táto teória schopná vysvetliť len veľmi malé percento konverzií. Z tohto dôvodu sa im zdá vhodnejší druhý model, ktorý chápe náboženskú konverziu ako extenziu normálnych operácií ľudského kognitívneho systému. Ľudský kognitívny systém totiž obsahuje určité kognitívne siete, či schémy. Náboženská konverzia je zmenou týchto schém. Tie totiž, ak nie sú adekvátne aplikovateľné na všetky aspekty aktuálneho zážitku, spôsobujú úzkosť a nepohodu. Naopak, tie ktoré sú aplikovateľné, vedú k zníženiu úzkosti a prežívaniu spokojnosti. Náboženská konverzia je rozšírenie kognitívnych schém, či sietí takým spôsobom, že tie zahŕňajú resp. zvyrazňujú aj koncept Boha, cirkvi a iných religióznych fenoménov. Podobne na kognitívnych procesoch zakladá svoju teóriu rovnováhy (angl. *balance theory*) J.E. Pitt (1991), vychádzajúci z teórií kognitívnej disonancie v sociálnej psychológii. Podľa neho ľudia hľadajú kognitívnu rovnováhu, teda redukciu tenzie pochádzajúcu z protichodnosti vlastných presvedčení. Na príklade získavania nových členov v mormonských cirkvách vysvetľuje, ako konvertita prijíma náboženské presvedčenia redukujúce jeho tenziu a akú

úlohu v tomto procese hrajú jeho referenčné skupiny. Možné vývinové súvislosti kognitívnych prístupov ku konverzii naznačuje názor H.R. Bagwella (1969). Ten v spojitosti s veľkým výskytom konverzií v adolescencii uvažuje o špecifických zmenách neurofyziologického systému pri dozrievaní organizmu, ktoré prinášajú potenciál k rozšíreniu kognitívnych sietí. Pri rozlíšení medzi modelom kladúcim dôraz na patologické procesy v mozgu a modelom zdôrazňujúcim zdravé kognitívne procesy dávajú W.S.Brown a C. Caetano (1992) dôraz na kontextuálnosť zážitkov spojených s konverziou. Kým zážitky pochádzajúce z epileptických záchvatov sú mimo kontextu, t.j. nezvyčajné a bez vzťahu s predchádzajúcou osobnou históriou a mentálnymi procesmi, normálne zážitky vedúce ku konverzii sú konzistentné s historickými a enviromentálnymi udalosťami ako aj s vedomými mentálnymi procesmi.

Pohľad na konverziu zdôrazňujúci patologické procesy sa objavoval najmä pod vplyvom Freudových názorov. Patologickosť vs. zdravosť náboženskej konverzie bol často jeden z hlavných bodov, okolo ktorých sa točila debata na tému náboženskej konverzie (Scroggs, Douglas, 1967), pričom mnohí autori považovali náboženskú konverziu za regresívny a patologický proces neurotickej osobnosti, príp. za znak mentálnej choroby či emocionálnej instability. Patologický pohľad na konverziu sa snažili podporiť aj viaceré výskumy, ktoré poukázali na súvislosť konverzie s určitými patologickými vlastnosťami osobnosti. Napr. C.M. Spellman et al. (1971) distribuovali škálu manifestnej anxiety trom typom osôb: tým, ktorí prežili náhlu náboženskú konverziu, tým, u ktorých prebiehal stupňovitý náboženský vývin, a nereligioznym. U konvertitov bolo skóre manifestnej anxiety oproti iným skupinám signifikantne zvýšené. D. Gibbons a J. De Jarnette (1972) zase zistili väčšiu hypnotibilitu u osôb, ktoré hovorili, že prežili náboženskú konverziu, resp. že sú "spasení". Výskumy však priniesli aj opačné výsledky, napr. G. Stanley (1964) zistil negatívnu koreláciu medzi neuroticizmom a s prítomnosťou náboženskej konverzie. R.J. Wooton a D.F. Allen (1983) preto pripomínajú, že náboženská konverzia môže, ale nemusí byť prejavom patológie. Vo svojom článku sa snažia rozlíšiť medzi konverziou ako prejavom schizofrénnej psychózy a autentickou zdravou konverziou. Tieto dva fenomény sa zo začiatku môžu na seba podobáť a rozdiel je viditeľný až neskôr. Kým proces schizofrénnej dekompenzácie vedie k psychotickej dezorganizácii ega, náboženská konverzia vedie k reorganizácii ega na vyššej úrovni fungovania. Takéto uvažovanie o konverzii vedie k tomu, čo navrhol už W. James (1930), a to dávať pri rozlišovaní konverzie dôraz na jej "ovocie." J.R. Scroggs a W.G.T. Douglas (1967) na margo diskusie ohľadne patologickosti konverzie dodávajú, že hodnotenie konverzie ako zdravej resp. patologickej súvisí aj so zameraním autorov. Psychológovia, ktorí majú blízky vzťah k viere majú tendenciu vidieť konverziu ako zdravý a prospešný proces, naopak psychológovia bez takéhoto vzťahu skôr vnímajú konverziu negatívne. Zdá sa, že dobrý rámec skúmania patologickosti vs. prospešnosti konverzie ponúka súčasné rozlišovanie progresívnej vs. regresívnej konverzie, ktoré uvádzame v časti o osobnostných dôsledkoch konverzie.

Konverzia ako zvládací proces

Religiozita ako taká má vo všeobecnosti mnoho funkcií v živote človeka. Jednou z tých najvýznamnejších je aj súvis so zvládacími procesmi človeka, t.j. schopnosť religiozity slúžiť ako zdroj zvládania záťaže. Prehľadové publikácie pochádzajúce najmä od amerického autora K.I. Pargamenta a jeho kolegov (Pargament, 1997, 2003, Pargament, Ano, Wachholtz, 2005) poukazujú na veľkú varietu náboženských spôsobov zvládania, samozrejme niektoré s pozitívnymi a niektoré s negatívnymi dlhodobými dôsledkami na človeka. Chápanie religiozity z pohľadu zvládania neobišlo ani fenomén náboženskej konverzie. Prístupy zdôrazňujúce v procese náboženskej konverzie dôležitosť zvládacích procesov vychádzajú zo skúseností, že konverzii často predchádza určitá kríza, či veľký problém. Táto kríza môže byť následkom rôznych udalostí, prežitej traumy, či už svojej alebo niekoho blízkeho, môže nastať prehĺbením uvedomenia si svojho vlastného problému, konfrontácie s vlastnými limitmi, tiež môže prísť ako dôsledok kultúrnych a spoločenských zmien v okolí jednotlivca, ktoré mu spôsobujú nadmernú záťaž. Viaceré výskumy náboženskej konverzie potvrdili, že určitý problém, napätie, emocionálny zmätok, strach, chaos, pochybnosti o sebe, odcudzenie od druhých, strata zmyslu života atď., boli v kratšom či dlhšom období prítomné u veľkej väčšiny konvertitov (Ulmann, 1989, Halama, Halamová, 2005, Zinnbauer, Pargament, 1998 atď.). K.I. Pargament (1997) formuluje zvládaciu teóriu konverzie, ktorá považuje konvertitu za niekoho, kto prežíva vo svojom živote nejaký problém. V snahe vyrovnáť sa so svojou situáciou, konvertita hľadá spôsob ako zmeniť seba a svoj spôsob života. Keďže náboženské presvedčenia majú veľkú potenciú pozitívnej a zmysluplnej interpretácie rôznych životných situácií aj utrpenia, konverzia je jedným z možných spôsobov, ako daný problém vyriešiť, resp. zmierniť negatívne pocity vyplývajúce z prežívania stresu (napr. prostredníctvom sociálnej opory v cirkvi). Možnosť radikálnej náboženskej transformácie ako dôsledku obdobia silného stresu uvádza aj C.L. Parková (2005, Park, Folkman, 1997), ktorá chápe zvládanie v zmysle vyrovnávania inkongruencie medzi globálnym zmyslom života a zmyslom konkrétnej situácie produkujúcej stres (napr. po náhlej strate alebo traume). V prípade, že človek nie je schopný zmeniť zmysel situácie, tak aby bol tento zmysel v zhode s celkovým zmyslom, a tak znížiť stres, môže pri snahe o redukciu stresu dôjsť aj k zmene globálneho zmyslu, teda k zmene celkovej životnej orientácie a svetonázoru, keďže nový zmysel môže byť so situačným v lepšej zhode. Práve náboženská konverzia je častým prípadom zmeny globálneho zmyslu (podrobnejšie v časti o zmysle života a konverzii).

Prístupy zdôrazňujúce sociálne vplyvy vs. prístupy zdôrazňujúce aktivitu konvertitu

Mnohé psychologické prístupy k náboženskej konverzii dávajú dôraz na **sociálne aspekty** tohto procesu, pričom čerpajú veľa zo sociologického pohľadu na

konverziu. L.L. Downing (1992) tvrdí, že náboženská konverzia je v oveľa väčšej miere sociálny proces než kognitívny. Podľa neho sa často prijatie nových presvedčení deje bez toho, aby ich človek skutočne poznal, čo je vysvetliteľné iba sociálnym pôsobením. Rôzne teórie zdôrazňujú pri konverzii rôzne sociálne procesy. Na základe aktivít siekt je v jednom z týchto prístupov považovaný za dominantné sociálne ovplyvňovanie a sociálny tlak. Tieto teórie zdôrazňujú donucovanie resp. **násilné presvedčovanie** a tzv. **“brainwashing”**. Podľa týchto teórií je konvertita donútený ku konverzii prostredníctvom intenzívnej sociálnej manipulácie, využívajúcej rôzne spôsoby na zintenzívnenie tlaku, napr. fyzickú, sensorickú aj sociálnu depriváciu, nadmernú stimuláciu podnetmi, narábanie so sociálnou odmenou a sociálnym trestom, manipuláciu s emocionálnymi stavmi, mentálne podmieňovanie a pod. Vo všeobecnosti sa takáto forma konverzie spája najmä s činnosťou náboženských siekt a kultov. Z tohto pohľadu je aj konverzia považovaná do značnej miery za výsledok viac či menej nevedomého ovplyvňovania pomocou rôznych manipulatívnych techník a postupov. Opisy manipulatívnych postupov a príklady aktivity takýchto náboženských skupín môžeme nájsť v domácej aj zahraničnej literatúre (napr. Lojda, 2002, Pargament, 1997). K.I. Pargament (1997) opisuje zavádzajúce praktiky Cirkvi zjednotenia pri náboře nových členov. Potencionálni členovia sú pozývaní na workshopy s nevinným názvom bez akéhokoľvek náznaku náboženskosti ako napr. workshop kreatívnej komunity, či Nový vzdelávací a rozvojový systém. Účastníci sú postupne uvádzaní do princípov myslenia a správania v cirkvi, zvyčajne atraktívnym priateľským mužom alebo ženou v približne rovnakom veku ako sú oni, ktorí s láskou a akceptáciou odvracajú ich pochybnosti. K celkovej atmosfére prispieva aj silná miera sociálnej izolácie (workshopy sa konajú na izolovanom mieste), ktorá je doprevádzaná zmyslovou depriváciou a nadmernou stimuláciou podnetmi od vedúcich, bez možnosti reflektovať ponúkané názory osamote (Meadow, Kahoe, 1984). Až neskôr, po vzniknutí silnej väzby na skupinu, môže byť odhalená pravá identita skupiny.

Iní autori zdôrazňujú skôr sociálne pôsobenie založené na prirodzenej sociálnej interakcii blízko žijúcich ľudí. T.E. Long a J.K. Hadden (1983) ponúkajú model sociálneho vplyvu, ktorý hovorí, že ľudia konvertujú postupne, dokonca bez toho aby si to uvedomovali, pod vplyvom sociálnych väzieb, ktoré majú s členmi náboženských skupín. Nazývajú túto teóriu **model sociálneho posunu** (angl. social drift model), a dávajú dôraz na vytvorenie si emocionálnych a sociálnych väzieb s ľuďmi, ktorí sú, resp. sa neskôr stanú členmi náboženskej skupiny. Prostredníctvom priateľstva, trávenia spoločného času či navštevovania náboženských rituálov sa konvertita stále viac a viac kontaktuje s náboženským presvedčením, až nakoniec prichádza k jeho adoptovaniu a zvnútorneniu. Long a Hadden uznávajú, že násilné presvedčovanie a sociálny posun môžu v konkrétnom prípade pôsobiť spoločne a prispievať k uskutočneniu konverzie. K týmto teóriám by sa dala zaradiť aj Sundénova **teória rolí** (Holm, 1998), ktorá čerpá zo sociálno-psychologického prístupu. Ústredným prvkom tejto teórie sú role - vzory či modely

správania, ktoré sa uplatňujú aj vo vzťahu človeka s Bohom. V prípade, že človek má určitú motivovanosť k zmene svojej situácie, vychádzajúcu napr. z jeho ťažkej aktuálnej situácie, vedome či nevedome hľadá nové možnosti, ako môže fungovať. Ak má človek v danej situácii k dispozícii súbor rolí určitej náboženskej tradície, či už na základe rozprávania iných ľudí, čítania posvätných textov, príp. z vlastnej minulej náboženskej skúsenosti, môže prebrať novú rolu umožňujúcu správanie voči transcendentnu. Posilňujúcim vplyvom pri preberaní role je to, ak sa vyskytuje podobnosť preberanej role s vlastnou situáciou. Zároveň s ľudskou rolou náboženského správania preberá človek aj rolu Boha, t.j. spôsob, ako sa k nemu správa Boh. Prebratie týchto rolí dáva človeku schopnosť prežiť náboženský zážitok s funkciou emocionálnou, kognitívnou a behaviorálnou.

Oproti uvedeným prístupom zdôrazňujúcim v procese konverzie vonkajšie sociálne faktory sa ozývali hlasy, ktoré odmietali tvrdenie, že náboženská konverzia je výsledkom externých sociálnych tlakov, operujúcich v sociálnom prostredí jednotlivca. Niektorí (napr. Richardson, 1985, Dawson, 1990) navrhli model **aktívneho, zmysel hľadajúceho subjektu**, ktorý sa vedome snaží zmeniť svoje presvedčenie a nájsť alternatívny svetonázor. V tomto prístupe je dôraz na človeka ako aktívneho rozvíjateľa svojej osobnosti. Konverzia je v tomto chápaní viac racionálna ako emocionálna a môže sa diať postupne. L. Dawson (1990) rozvíja túto myšlienku v rámci **teórie racionálneho aktu** (rational action theory). Tá chápe človeka ako v základe racionálnu, slobodnú (aspoň čiastočne) a autonómnú osobu, ktorá vykonáva slobodné a racionálne činy smerujúce k jeho väčšiemu rozvoju a sebaaktualizácii. V rámci tejto teórie sa dajú mnohé konverzie definovať ako racionálny výber nového typu presvedčenia a správania, ktoré prinášajú do ich života určitý uvedomovaný prospech. Dôležitou súčasťou týchto prístupov je vedomá aktivita konvertitu hľadajúceho nový pohľad na svet.

Rozpor medzi prístupom zdôrazňujúcim sociálny tlak na jedenej strane a aktivitu konvertitu na druhej strane je viditeľný najmä v súvislosti s uvažovaním o pôsobení nových náboženských hnutí. Špeciálne je zdôrazňované pôsobenie siekt, teda deštruktívnych náboženských spoločností. V očiach mnohých je pôsobenie siekt procesom manipulácie pri získavaní nových členov využívajúcim horeuvedené metódy. Niekedy sa spomínajú prípady mladých ľudí pochádzajúcich z dobrého rodinného prostredia, často zo zámožných rodín, ktorí sa bez akéhokoľvek viditeľného dôvodu pričlenia k nejakej náboženskej skupine, žijú v zlých materiálnych podmienkach a vykonávajú ťažkú fyzickú prácu, prípadne odovzdajú spoločnosti celý svoj majetok. U mnohých sa tento proces spája s násilným procesom zmeny myslenia, ktoré sekta na konvertitovi realizuje prostredníctvom už spomínaného „brainwashingu“. Na konvertitu sa potom pozerá ako na pasívnu obeť manipulácie, ktorá sa vlastne ani nemohla tomuto procesu brániť. Na druhej strane však stoja názory, ktoré zdôrazňujú väčšiu či menšiu dobrovoľnosť konverzií k novým náboženským hnutiam. Hoci u siekt sú zrejme tendencie k manipulácii či už pred alebo po konverzii, zďaleka nemožno hovoriť o tom, že je konvertita hrubo zmanipulovaný bez možnosti odprovať. Konverzia je do značnej miery tiež

výsledkom aktívneho hľadania naplnenia osobných potrieb, ku ktorému prichádza práve prostredníctvom pripojenia sa k novej náboženskej skupine a prijatia nového presvedčenia. Treba teda zdôrazniť, že tak ako skupina hľadá nových členov, tak aj potencionálny člen hľadá pre seba novú formu identity, ktorá by mu pomohla naplniť jeho osobné potreby, príp. vyriešiť osobné problémy. Aj výskumy sa prikláňajú skôr k teórii naplnenia osobných potrieb ako k manipulácii. E. Barker (podľa Grzymała Moszczyńska, 1998) na základe výskumu práve na členoch Cirkvi zjednotenia zistil, že jej členovia boli vo väčšej miere motivovaní pripojiť sa k tejto skupine na základe vlastných potrieb a súhlasu s víziou sveta a ideológiou, ktorú táto cirkev prezentuje, a v značne menšom stupni to bolo dôsledkom tlaku členov tejto cirkvi. C. Ullmanová (1989) porovnávala činnosť siekt pri získavaní nových členov a metódy brainwashingu v komunistickej Číne a Sovietskom zväze. Vidí rozdiel v tom, že sekty nemajú možnosť používať kontrolu v takej miere a nemajú možnosť použiť násilie, čo v značnej miere platí najmä na začiatku pôsobenia. Tiež zdôrazňuje vedomý či nevedomý proces hľadania a záujmu o nový svetonázor u možného konvertitu, ktorý je významným faktorom toho, že dotýčný človek príde do aktívneho kontaktu so sektou. Manipulatívne metódy presvedčania teda pôsobia v súčinnosti s potrebami potencionálneho člena sekty.

TYPY NÁBOŽENSKÝCH KONVERZIÍ

Horeuvedené teoretické prístupy pristupujú ku konverzii veľmi rôznorodo a niekedy do značnej miery protichodne. Dá sa povedať, že táto skutočnosť reflektuje fakt, že náboženská konverzia nie je jednoduchý a uniformný fenomén, ale že v rámci tohto fenoménu možno rozoznať viaceré typov či druhov konverzie. Jedno z najčastejších rozdelení konverzie sa týka rozdelenia na vnútornú a vonkajšiu konverziu. H.N. Malony (1990) pod **vnútornou** (angl. inner) konverziou chápe radikálnu zmenu vnímania a pohľadu na svet, kým pod **vonkajšou** (angl. outer) konverziou chápe skôr pripojenie sa k nejakej cirkvi alebo náboženskej skupine. Tieto konverzie sa v určitých prípadoch môžu vyskytnúť simultánne, ale podľa Malonyho sa nedajú zrovnocňovať. Argumentuje najmä mnohými konverziami v súvislosti s manželstvom, ktoré sú skôr kultúrnymi konverziami než skutočnou zmenou pohľadu na svet. Pre mnohé osoby nastáva vonkajšia konverzia ako prvá (napr. v ranej adolescencii) a až po pripojení sa ku skupine nastáva vnútorná konverzia.

Ďalšie často spomínané rozdelenie náboženskej konverzie súvisí s jej časovým aspektom ako aj mierou aktivity konvertitu v procese konverzie. Napr. J.T. Richardson (1985) rozoznáva **aktívnu** konverziu, ktorá sa deje na základe aktívneho a cieľavedomého hľadania jednotlivca, a **pasívnu** konverziu, ktorá je dôsledkom nevedomých tendencií či vonkajších psychologických vplyvov. Dôležitou charakteristikou aktívnej konverzie je to, že sa deje postupne v procese budovania identity, na druhej strane pasívna konverzia sa deje náhle. B.P. Spilka et al. (2003) píšú o podobných typoch konverzie, v ich názvoch však zdôrazňujú najmä časový

aspekt. Kým **náhla** konverzia prebieha prudko a nepredvídane s dôrazom na emocionálne procesy, **postupná** konverzia je skôr pozvoľná a racionálna. Spilka et al. stotožňujú tieto dva typy konverzie s dvoma mohutnými prístupmi ku konverzii, ktoré nazývajú klasický a súčasný. Kým ten klasický zdôrazňuje konverziu ako náhly proces vedúci k zásadnej zmene (prototypom je už spomínaná konverzia sv. Pavla), v súčasnosti prevládajúci prístup dáva do popredia skôr postupný proces identifikácie sa s vierou, pričom dominantný je racionálny proces aktívneho hľadania zmyslu. Treba povedať, že kým ten prvý je do istej miery ovplyvnený psychodynamickým prístupom k psychológii, ten druhý skôr sociálno-psychologickým a kognitívnym prístupom k človeku. B.P. Spilka et al. (2003) porovnávajú tieto dva typy konverzie nasledovne:

Tabuľka 1. Porovnanie náhlej a postupnej konverzie (podľa Spilka et al., 2003)

Náhla konverzia (skôr klasický prístup)	Postupná konverzia (skôr súčasný prístup)
deje sa náhle	deje sa skôr postupne
je skôr emocionálna než racionálna	je skôr racionálna než emocionálna
človek je skôr pasívny	človek je skôr aktívny
konverzia zahŕňa dramatickú zmenu	konverzia zahŕňa skôr proces seberealizácie
prototypom je Pavlova konverzia	nie je žiadny prototypický zážitok
typicky sa deje v adolescencii	typicky sa deje v mladej dospelosti
zmena v správaní je dôsledkom zmeny v presvedčeniach	zmena v presvedčeniach je dôsledkom zmeny v správaní

Treba však dodať, že spomínaní autori nekladú veľký dôraz na potrebu rozlíšenia týchto dvoch typov konverzií a považujú za vhodné študovať konverziu z pohľadu oboch prístupov, napr. sústreďovať sa aj na emocionálne aj kognitívne aspekty procesu konverzie.

K.I. Pargament (Pargament, 1997, Zinnbauer, Pargament, 1998) ponúka svoju špecifickú typológiu konverzie vychádzajúcu z jeho definície konverzie uvedenej vyššie. Táto definícia, ako bolo spomínané, chápe konverziu ako zmenu v tom, čo človek považuje za posvätné. Pargament uvádza, že možno rozlíšiť tri typy objektov, ktoré môžu byť oným posvätným objektom, a to širší svet (napr. humanita ako celok a pod.), náboženská skupina alebo náboženský vodca, ale aj nejaká duchovná sila. Na základe toho identifikuje tri typy konverzie a to spirituálnu

konverziu, konverziu k náboženskej skupine, a univerzálnu konverziu. **Spirituálna konverzia** je obrátením sa k nejakej duchovnej sile. V tomto procese jednotlivec prežíva pocity spojenia s nejakou vyššou duchovnou silou, ktorá prekračuje rozmery jeho sveta, dá sa povedať, že je transcendentná. Vo väčšine prípadov je táto duchovná sila prežívaná ako Božská osoba (Boh, Kristus, Budha, Alah...), a dotyčný často prežíva pocity lásky, prijatia, pochopenia a odpustenia od tejto osoby. Tiež sa dá sa povedať, že duchovná sila je súčasťou samotného zážitku, ktorý sprevádza proces konverzie. **Konverzia k náboženskej skupine** sa deje v takom prípade, ak ústredným obsahom posvätného, ku ktorému sa človek pri konverzii orientuje, je náboženská skupina alebo jej vodca. V tomto prípade sú božské atribúty pripisované konkrétnej náboženskej skupine, príp. jej vodcovi. Ako príklad Pargament uvádza konverziu k Cirkvi zjednotenia, kde primárnu úlohu hrá osobnosť jej zakladateľa Moona, ktorému sú pripisované božské vlastnosti. Aj konverzia k náboženskej skupine však môže priniesť do života radikálnu zmenu, človek si totiž prisvojuje jej pravidlá a princípy, čo často ústi do dramatickej zmeny životného štýlu. Obsahom posvätného pri **univerzálnnej konverzii** je širší prírodný a sociálny svet. U univerzálnych konvertitov ide o identifikáciu s ľudstvom a s túžbou urobiť svet lepším, avšak vždy s religióznym pozadím. Takíto ľudia sa často venujú riešeniu sociálnych, politických a ekologických problémov. Ako príklad takejto konverzie je uvádzaný napr. M. Gándhí, alebo M. Luther King, ktorí sa svojim angažovaním v politicko-sociálnych problémoch stali akými náboženskými prorokmi svojich čias.

Iné typológie sú založené na fenomenologickom pozorovaní konvertitov a často ponúkajú komplexnejšie prístupy s viacerými typmi konverzií. V rôznych typológiách sa samozrejme jednotlivé typy konverzií často prelínajú. Klasik psychológie náboženstva A. Vergote (1966) na základe fenomenologickej analýzy rozoznáva 5 typov náboženských konverzií s odlišnými psychickými procesmi. Prvým je konverzia **v hnutí znovuzrodenia**, ktorá sa deje prostredníctvom kazateľa. Kazateľ, ktorý sa obracia na osobu neutrálnu alebo nepriateľsky naladenú voči náboženstvu, najprv vyvoláva v dotyčnom človeku city morálnej úzkosti, viny, bezmocnosti, beznádeje. Následne predloží poslucháčom náboženské učenie, ktoré ich z tejto situácie vyvádza, a navodzuje city nádeje, pokoja, dôvery. Základom konverzie je teda prechod z morálnej tiesne k istote spásy prostredníctvom jej posolstva. Druhým Vergotovým typom je konverzia **ako riešenie ľudského problému**. V tomto prípade predchádza konverzii bezmocná snaha o riešenie nejakého problému v živote človeka, ktorá končí v slepej uličke. Náhle človek nachádza východisko v náboženstve, ktoré mu poskytne riešenie daného problému a sprostredkuje pokoj. Pri **postupnej** konverzii prebiehajú psychické procesy reštrukturalizácie presvedčení postupne v intímite subjektu. Osoba intelektuálnou cestou prijíma náboženské princípy a postupne zisťuje, že sa stala iným človekom. Na druhej strane, pri konverzii **vyvolanej dramatickým zážitkom** sa človeku hlboko otrášenému nejakou svojou skúsenosťou náhle rozpadne obraz sveta a jeho hodnoty, ktoré mu dávali zmysel života. Človek sa preto obracia k Bohu a nábo-

ženstvu, pomocou ktorého znovu objaví zmysel svojho života. Posledným typom Vergotovej klasifikácie je konverzia **v dôsledku náboženského zážitku**. Tá nastáva bez predchádzajúcej dramatickej udalosti či bezvýchodiskového problému, je tu však prítomný intenzívny náboženský zážitok, ktorý môže zahŕňať rôzne spektrum, od prežívania jednoty s univerzom až po prítomnosť Boha príp. inej duchovnej bytosti. Tento zážitok môže sprostredkovať ľudská láska, čítanie Biblie, náboženské obrady, symboly atď.

Jednu z najpodrobnejších a asi aj najkomplexnejších konverzií uvádzajú vo svojej klasickej učebnici psychológie náboženstva z roku 1984 M.J. Meadow a R.D. Kahoe. Títo autori popisujú 6 typov konverzie, pričom niektoré z nich môžeme identifikovať aj v predchádzajúcich typológiách. Prvou z nich je tzv. **”krízová”** konverzia. Tá svojim popisom dosť zodpovedá kombinácii náhlejšej konverzie v chápaní B.P. Spilku et al. (2003) a Vergotovho druhého typu konverzie založenej na riešení ľudského problému. Podľa Meadowa a Kahoea takáto konverzia je náhla a dramatická, a zahŕňa prudké vyústenie vnútorného osobného konfliktu, ktorý môže ale nemusí byť vedomý. Konverzie tohto typu sú typické pre rôzne hnutia obrodenia (prebudenia) medzi baptistami, charizmatikmi či inými „evanjelikámi“. Podľa autormi citovaných výskumov je pomer náhlych krízových konverzií rôznych, najčastejšie výskumy hovoria o 30 percentách, no niektoré z nich uvádzajú aj menší podiel (napr. 6%). Zdá sa, že podiel náhlych konverzií dosť výrazne závisí na teologických aspektoch tej či ktorej náboženskej skupiny. Pre tento typ konverzie je dôležité, že má zreteľne identifikovateľné stupne či fázy. Ako prvá prichádza fáza zmätku, nepokoja, konfliktu, a to vedomého či nevedomého. Konvertita môže podliehať negatívnym emóciám, často je prítomná depresívna či úzkostná nálada, pocity viny (reálnej aj imaginatívnej), pocity prázdnoty, nenaplnenosti a bezzmyselnosti. Druhá fáza takejto konverzie zahŕňa náhle osvietenie alebo vŕhľad, mnohokrát doprevádzaný silnými emóciami. Často prichádza ku kľúčovému momentu - seba-odovzdaniu, pri ktorom sa konvertita zásadne rozhodne pre zmenu v životnom postoji, správaní smerom k vyhovneniu nárokom novej viery. V poslednej fáze prichádza k prežívaniu pozitívnych emócií pochádzajúcich z vyriešenia konfliktu, zahŕňajúcich uľahčenie, pokoj, kľud, šťastie apod. Opakom náhlejšej krízovej konverzie je **postupná** konverzia, ktorá už tiež bola spomenutá. Aj Meadow a Kahoe zdôrazňujú pri postupnej konverzii viac aktívnu a vedomú činnosť konvertitu v zmene náboženských presvedčení. Ako príklad popisujú konverziu Sheldona Vanaukena, amerického literárneho vedca, ktorý prostredníctvom kontaktu s kresťanmi postupne menil svoj pohľad na kresťanstvo. Pochybnosti a neistoty, ktoré sprevádzali jeho konverziu boli viac intelektuálneho ako emocionálneho charakteru, hoci istý nepokoj tam bolo možno vybadať. Takáto konverzia sa teda nedá chápať ako bez emócií, avšak racionálna voľba ostáva jej dominantným prvkom. Čo sa týka podielu postupných konverzií na všetkých konverziách, rôzne výsledky v závislosti od konkrétnych výskumných výberov sa pohybujú od 40 až po 82 percent. Tretím typom konverzie v tejto klasifikácii je tzv. **nevedomá** konverzia. Tento typ konverzie sa vyskytuje u ľudí, ktorí sú

náboženský, no nevedia identifikovať žiadny konkrétny bod obrátenia k viere. Sú to ľudia vychovávaní v náboženskom presvedčení od detstva, ktorých náboženský vývin bol relatívne pokojný. Ide teda o postupný náboženský vývin vrcholiaci v identifikácii s náboženskou vierou. Podľa výskumov na britských študentoch teológie sa ukazuje podiel tohto typu konverziu od 9 do 45 percent. **Reintegrácia** je konverzia ľudí, ktorí sú už veriaci, no prežívajú akúsi konverziu v zmysle radikálneho zintenzívnenia ich záväzku voči náboženským presvedčeniam a hodnotám. Autori zdôrazňujú, že v tomto prípade môže ísť o viac zážitkov v rôznom časovom horizonte, preto sa dá hovoriť o viacnásobnej či sériovej konverzii, čo znamená, že konvertita zažije postupne niekoľko konverzií, či už v rámci jednej náboženskej skupiny, alebo aj s prípadnou zmenou náboženskej príslušnosti. Špecifickým typom konverzie je tzv. **programovaná** konverzia. Tento názov vyjadruje inštitucionalizovanú konverziu v protestantských cirkvách, ktoré odmietajú krst detí a zdôrazňujú vlastné rozhodnutie a privlastnenie si náboženskej viery. Dieťa je síce vychovávané vo viere, čaká sa však, kým samo urobí rozhodnutie a prijme osobne svoju vieru, čo sa oficiálne potvrdí náboženským obradom confirmácie. Ani pri tomto type začlenenia však nemožno nebrať do úvahy silný vplyv rodičovskej výchovy a sociálneho tlaku v skupine, čo niekedy vedie ku formálnym konverziám. V zásade sa ale môže tento typ konverzie podobáť rôznym prechádzajúcim typom, t.j. môže prebiehať skôr náhle alebo postupne, prípadne „nevedomo“. Posledným typom v klasifikácii Meadowa a Kahoea je **sekulárna** konverzia, pod ktorou chápú akúkoľvek veľkú zmenu v názoroch, postojoch, presvedčeníach, ktorá nemusí mať nutne náboženský obsah. Do tejto kategórie zaraďujú aj apostázu - odvrátenie sa od náboženstva. Celkový pohľad na túto typológiu však môže byť dosť diskutabilný. Dá sa totiž povedať, že je chápaná dosť široko, zahŕňa aj také typy náboženskej zmeny, ktoré sa vo všeobecnosti nepokladajú za konverziu. Ak by sme túto typológiu porovnali s hore uvedenými fenoménmi súvisiacimi s konverziou (Spilka et al., 2003), môžeme vidieť, že sa s nimi v mnohých ohľadoch prelína. Táto typológia sa preto dá brať ako širší rámec pre klasifikáciu náboženskej zmeny ako takej.

Osobitým prístupom k typológii náboženskej konverzie je klasifikácia J. Loflanda a L. Skonovda (1981). Základom ich klasifikácie je prevládajúci motív či ústredná téma. Na základe toho rozlišujú šesť typov konverzie: intelektuálnu, mystickú, experimentálnu, afektívnu, revivalistickú (obrodeneckú), a vynútenú. Pri **intelektuálnej konverzii** ide o súkromné kognitívne skúmanie náboženstva a jeho možných benefitov pre konvertitu (konkrétne aktivity môžu zahŕňať čítanie kníh, sledovanie médií apod.). Pri tejto konverzii je malý alebo žiadny sociálny tlak. **Mystická konverzia** korešponduje s náhlou konverziou sprevádzanou silným náboženským zážitkom reprezentovanou príbehom sv. Pavla. Charakteristickým znakom je silné emocionálne vytrženie. **Experimentálna konverzia** je založená na tom, že konvertita pristupuje k náboženskej viere a náboženskej aktivite ako k experimentu. Jeho postoj by sa dal vyjadriť vetou „vyskúšam, čo to je“. Následne, ak pre neho náboženský život prináša benefit, dochádza k zvnútorneniu

viery a prijatiu životného štýlu korenšponujúceho s novou vierou. Sociálny tlak voči konvertitovi je nízky, podobne ako emocionálne nabudenie. Základom **afektívnej konverzie** sú sociálne väzby s členmi náboženskej skupiny, ktoré podporujú konverziu prostredníctvom pôsobenia na emocionálnu sféru. Náboženské presvedčenia sa privlastňujú nie na základe intelektuálnej práce, ale na základe emocionálnych a sociálnych dopadov, ktoré majú na život konvertitu. **Revivalistická konverzia** bola typická pre americké obrodenecké hnutie počas II. svetovej vojny, pričom sa vyskytuje aj dnes. Typické je veľké náboženské zhromaždenie, na ktorom potencionálny konvertita pod silným sociálnym pôsobením prežíva silné emócie (strach, vinu ale aj uľahčenie a radosť). Posledná, **vynútená konverzia**, je typická pre viaceré nové náboženské hnutia, ktoré sa často označujú názvom sekty. Pre tento typ konverzie sú charakteristické procesy sociálneho tlaku, donucovacej manipulácie, často nazývanej „vymývanie mozgov“. Podrobnejšie a jednoznačnejšie sa jednotlivé typy dajú definovať a charakterizovať prostredníctvom piatich dimenzií - stupeň sociálneho tlaku, ktorému je konvertita vystavený, časové trvanie konverzie, ďalej stupeň afektívneho nabudenia, afektívny obsah zážitku konverzie a nakoniec prvotnosť presvedčenia alebo správania v procese konverzie. Jednotlivé typy konverzie sú charakterizované podľa uvedených dimenzií v tabuľke 2.

Tabuľka 2. Typy konverzií podľa prevládajúcej témy (Lofland, Skonovd, 1981)

Typy konverzií						
	intelektuálna	mystická	experimentálna	afektívna	revivalistická	vynútená
stupeň sociálneho tlaku	žiadny resp. nízky	žiadny resp. nízky	nízky	stredný	vysoký	vysoký
časové trvanie	stredné	krátke	dlhé	dlhé	krátke	krátke
stupeň afektívneho nabudenia	stredný	vysoký	nízky	stredný	vysoký	nízky
afektívny obsah	vhľad	bázeň alebo láska	zvedavosť	náklonnosť	láska a strach	strach a láska
prvotnosť presvedčenia či správania	najprv presvedčenie	najprv presvedčenie	najprv správanie	najprv správanie	najprv správanie	najprv správanie

Typológia uvedených autorov podľa prevládajúcej témy vyvolala aj výskumný záujem. A. Köse a K.M. Loewenthalová (2000) vo svojom výskume skúmali 70

rodených Britov, ktorí konvertovali na islam, pričom vo svojom výskume aplikovali typológiu Loflanda a Skonovda. U týchto osôb zisťovali prítomnosť uvedených tém, pričom jednému konvertitovi mohli prisúdiť aj viac z nich. Ukázalo sa, že najviac prítomnou témou (asi 71 percent konvertitov) bola intelektuálna konverzia. Početné zastúpenie mali aj experimentálna konverzia (asi 60 percent) a afektívna konverzia (66 percent). Ostatné témy sa u konvertitov vyskytovali minimálne.

PROCES NÁBOŽENSKEJ KONVERZIE

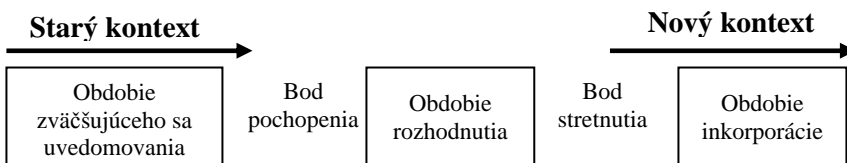
Jeden z dôležitých pohľadov na náboženskú konverziu je jej chápanie ako procesu. Viacero autorov (napr. Warburg, 2001, Rambo, 1993) zdôrazňuje, že náboženská konverzia by mala byť nazeraná a analyzovaná ako proces a nie ako udalosť. Toto nazeranie zdôrazňuje časový horizont konverzie, teda to, že samotná konverzia neoddeliteľne súvisí s obdobím pred konverziou a po konverzii, ktoré vytvárajú kontext samotného bodu konverzie. Iba chápanie konverzie v tomto zmysle môže prispieť k jej hlbšiemu porozumeniu, pretože umožňuje do tejto analýzy zahrnúť predchádzajúcu situáciu konvertitu ako aj dôsledky konverzie na jeho život. Chápanie konverzie ako procesu viedlo k niekoľkým modelom či prístupom, vyjadrujúcim priebeh konverzie prostredníctvom špecifických fáz tohto procesu. Na tomto mieste uvádzame niekoľko z nich.

J. Szmyd (1998) uvádza veľmi jednoduchú štruktúru procesu náboženskej konverzie, ktorá obsahuje 3 fázy. Prvou z nich je **fáza predchádzajúca konverzii**. Charakteristický súbor pocitov tejto fázy je pocit vlastnej nedokonalosti, neistoty, pocity viny, hriechu, nepokoja, určitá bezradnosť, prežívanie rôznych ľudských dilem, oslabenie všeobecnej psychicko-fyzickej kondície. **Fáza samotnej konverzie** (hlavného momentu konverzie) sa často deje po prežívaní božej intervencie ako odpovedi na volanie o pomoc. Pre túto fázu sú charakteristické také pocity ako silná radosť, vnútorná spokojnosť, pocit samého seba ako nového človeka, náhľad na všetko okolo seba v novom svetle, apod. **Fáza psychického stavu po konverzii** môže mať rôznu dobu trvania a sú pre ňu charakteristické city úľavy, šťastia, rastúcej lásky k Bohu a pod. Podobne, trojfázový model priebehu náboženskej konverzie ponúka aj H.W. Clark (podľa Kuczowski, 1998). V jeho modeli je **prvé štádium** charakterizované stavom nepokoja, prežívaním viny či presvedčením o svojej hriechnosti. **Druhé štádium** je vlastné obrátenie, ktoré doprevádzajú pocity osvietenia či pocity ustúpenia neznesiteľného stavu. **Tretie štádium** sa prejavuje prežívaním vnútorného pokoja, uvoľnenia, vnútornej harmónie, a tiež zmenou v oblasti správania.

Dá sa povedať, že uvedené fázy náboženskej konverzie sa zameriavajú viac na emocionálnu oblasť človeka a vzhľadom na rôzne typy konverzie uvedené vyššie charakterizujú skôr konverzie sprevádzané krízou. Pre intelektuálne konverzie je vhodný skôr model, ktorý uvádza A.R. Tippett (1992). Fázy tohto modelu sú vo väčšej miere zamerané na kognitívnu stránku prežívania. Tippett charakterizuje

konverziu ako prechod od starého pohľadu na svet k novému. Tento prechod sa deje v troch fázach, medzi ktorými sú dva zlomové body. Graficky znázorňuje svoje chápanie tak, ako je to uvedené na obr. 1.

Obrázok 1. Schéma procesu náboženskej konverzie podľa Tippetta (1992)



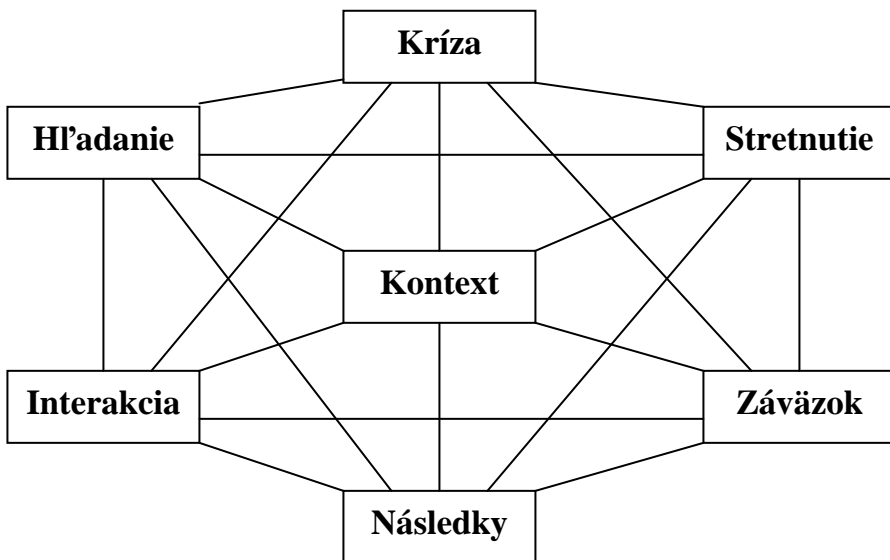
Ako vidieť z obrázku, prvú fázu označuje Tippet ako obdobie **zväčšujúceho sa uvedomovania**. V tejto fáze sa jednotlivec (alebo aj skupina) stáva vedomým tých možností, ktoré ponúka viera na riešenie problémov jeho života. To je dôsledkom stretu dotýčnej osoby s jedným alebo viacerými náboženstvami, či už prostredníctvom iných ľudí, literatúry a pod. V tejto fáze sú však ešte náboženské záležitosti na periférii záujmu človeka. Keďže Tippet je antropológ a nie psychológ, pozerá sa na konverziu a jej proces skôr z tohto hľadiska, avšak nevynecháva ani psychologické súvislosti. To sa odráža vo formulácii toho, čím môže byť zväčšujúce sa uvedomovanie stimulované. Okrem normálneho vývinu, pri ktorom sa uvedomovanie deje v procese vzdelávania a interakcie s blízkymi ľuďmi, to môže byť tlak zvonku, napr. nútená konverzia pod hrozbou ekonomických či iných sankcií. K zvýšenému uvedomovaniu si možnosti náboženstva môže prispieť aj vnútorný tlak či krízova situácia. To zahŕňa osobné tenzie, choroby, katastrofické zážitky apod. Posledným zdrojom zvýšeného uvedomovania je priame ovplyvňovanie náboženskou osobou, a to buď klasickou evanjelizáciou alebo cez rôzne podporné programy náboženských spoločností. Po tejto fáze nasleduje tzv. **bod pochopenia**, kedy si jednotlivec uvedomuje, že viera, ku ktorej sa neskôr pripojí, nie je iba vzdialená myšlienka, ale faktická možnosť. Tippet tiež hovorí, že tento bod premieňa váгну predstavu na jasnú pravdu. Podľa neho sa tento bod vyskytuje v priebehu konverzie zakaždým, hoci jednotlivec ho nie je vždy schopný spätne identifikovať. Po bode pochopenia nasleduje **obdobie rozhodovania**. Počas tohto obdobia jednotlivec zápasí s problémami a dilemami, prítomnými v jeho živote a tiež sa konfrontuje s tými, ktorí našli riešenie a odpoveď na tie isté problémy. V tejto fáze sa osoba stáva aktívnym hľadačom a náboženské presvedčenia, s ktorými sa konfrontuje, sa dostávajú stále viac a viac do centra jeho psychického záujmu. Ako podotýka Tippet, môže to byť rôzne dlhé obdobie a rozhodnutie nemusí vždy zahŕňať úplnú akceptáciu náboženstva. Toto obdobie zvyčajne vyvrcholí tzv. **bodom stretnutia**. Tento bod je časovým momentom, o ktorom ľudia hovoria ako o presnom čase, kedy sa ich konverzia udiala. V tomto momente viera preráža do centra ľudského diania a jednotlivec mení svoje presvedčenia a sveto-

názor. To znamená, že viera už nie je iba jednou z alternatívnych možností, ale stáva sa dominantnou medzi možnosťami, ktoré sa ponúkajú ako riešenie jeho problémov. Po tomto bode nasleduje **obdobie inkorporácie**, kedy je jednotlivec postupne včleňovaný do novej viery. To zahŕňa najmä konzultácie či zdokonaľovanie sa, počas ktorého jednotlivec postupne odhaľuje a prehlbuje zmysel svojho rozhodnutia, a tiež sa bližšie oboznamuje s podstatou náboženstva, do ktorého sa začlenil. Pri konverzii doprevádzanej konfesijnou zmenou, pri ktorej dochádza k začleneniu do novej náboženskej skupiny, sa toto obdobie často končí obradom prijatia za plnohodnotného člena (krst, konfirmácia apod.).

Tippet neskôr pridáva aj ďalšie obdobie odštartované práve uvedeným bodom konfirmácie (dokončenia konverzie), ktoré nazýva obdobím zrelosti. Tippetov popis je zaujímavý tým, že je kombináciou časových období a momentov. Podľa autora sa dá aplikovať na postupné aj na náhle konverzie. Náhla konverzia sa podľa tohto modelu od postupnej odlišuje najmä skrátenou dĺžkou obdobia zväčšujúceho sa uvedomovania a obdobia úvah.

O jeden z najkomplexnejších modelov procesu náboženskej konverzie sa zaslúžil L.R. Rambo (1992, 1993). Svoj model formuloval na základe svojho dlhoročného výskumu konvertitov aj na základe iných modelov (vrátane Tippetovho modelu). Rambo si uvedomoval množstvo premenných a situácií vstupujúcich do procesu náboženskej konverzie a vytvárajúcich jedinečný proces konkrétneho konvertitu. Pokúsil sa preto o zjednocujúci model, ktorého cieľom bolo zoskupiť a usporiadať tieto premenné. Svoj model nazval **holistický model konverzie** a chápe ho ako určitý rámec pre explanáciu konverzie so všetkými týmito premennými, ktoré zoskupuje do štyroch kategórií: kultúrne aspekty (zahrňujúce intelektuálnu, morálnu a spirituálnu atmosféru kultúrneho spoločenstva), spoločenské aspekty (sociálne okolnosti v čase konverzie), osobné aspekty (faktory v osobe konvertitu) a náboženské aspekty (teologické a duchovné aspekty konverzie, ktoré majú zdroje v náboženstve ako takom). Pri pokuse podrobnejšie zachytiť proces náboženskej konverzie prichádza k pohľadu na konverziu ako sériu zložiek, ktoré medzi sebou interagujú. Formuluje sedem zložiek (kontext, kríza, hľadanie, stretnutie, interakcia, záväzok, následky), ktoré sú významné pre proces konverzie, pričom uvádza, že ich možno chápať dvojakým spôsobom. Prvý je stupňovitý model, čo znamená, že jednotlivé zložky možno chápať ako fázy či stupne, ktoré sú usporiadané za sebou a reprezentujú sekvenciu procesov, prostredníctvom ktorých sa konverzia uskutočňuje. V tomto sekvenčnom modeli je možné postupovať v týchto fázach, vrátiť sa späť na predchádzajúce štádium, apod. Rambo uznáva užitočnosť takého sekvenčného modelu pre porozumenie konverzie, keďže tá sa uskutočňuje v čase, avšak navrhuje trochu iný model usporiadania týchto zložiek, ktorý nazýva systemický stupňový model. V ňom sú jednotlivé zložky chápané nie ako za sebou idúce fázy, ale ako faktory interagujúce medzi sebou a kumulujúce sa v čase. Rozdiel medzi týmito pohľadmi a dá vyjadriť aj graficky. Kým sekvenčný stupňovitý model sa dá znázorniť ako za sebou idúce fázy, systemický model znázorňuje jednotlivé zložky vo vzájomnej interakcii tak, ako je to na obr. 2.

Obrázok 2. Systemický stupňový model náboženskej konverzie (Rambo, 1993)



Napriek tomu, že Rambo nez dôrazňuje časovú sekvenciu uvedených zložiek procesu konverzie, uvádza ich v nasledovnom časovom poradí, v akom sa môžu prirodzene vyskytovať:

1. **Kontext** zahŕňa dynamické pôsobenie rozličných faktorov (historických, náboženských, sociálnych, kultúrnych a osobných), ktoré umožňujú a vyvolávajú proces konverzie. Rambo tu zdôrazňuje širší spoločenský makrokontext, ako aj mikrokontext zahrňujúci lokálny okruh blízkych osôb a špecifickú sociálnu a osobnú situáciu jednotlivca. Typickým príkladom širšieho sociálno-ekonomického kontextu sú ekonomické ťažkosti krajiny, ktoré často vyvolávajú väčší počet konverzií, príkladom pôsobenia mikrokontextu zasa rodinná situácia (napr. špecifické vlastnosti otca, ktoré môže prispievať ku konverzii, uvádzame na inom mieste).

2. **Kríza** znamená narušenie pohľadu na svet a osobného svetonázoru jednotlivca inými osobnými a sociálnymi faktormi. Takáto kríza podľa Ramba prináša do života jednotlivca dezorientáciu, a jeho osobné mýty, rituály, symboly, ciele a štandardy prestávajú dobre fungovať. Rambo udáva niekoľko možných faktorov, ktoré stimulujú takúto krízu, ako napr. zážitky blízko smrti či choroba, a pripúšťa, že kríza je niekedy spôsobená aj vonkajšími spoločenskými podmienkami.

3. **Hľadanie** je proces, pri ktorom potencionálny konvertita aktívne hľadá riešenie svojej situácie. Toto hľadanie je do značnej miery stimulované prežívaním krízy a hľadaním uľahčenia od svojho diskomfortu. Rambo zdôrazňuje, že spôsob hľadania sa môže od prípadu k prípadu značne líšiť, a samotné hľadanie môže

prebiehať aktívne ale aj pasívne. Konkrétny spôsob hľadania v zásade závisí od emocionálnej a intelektuálnej výbavy jednotlivca, okrem aktívneho hľadania nových názorov môže zahŕňať iba jednoduchú otvorenosť jednotlivca voči novým možnostiam.

4. **Stretnutie** zahŕňa bod kontaktu jednotlivca s novým náboženským alebo spirituálnym presvedčením, väčšinou prostredníctvom kontaktu s nejakým stúpencom daného náboženstva. Toto stretnutie sa deje často na základe misijnej aktivity stúpenca a pôsobí v ňom množstvo interpersonálnych faktorov. Dá sa povedať, že v tejto fáze je dôležité vzájomne porozumenie potencionálneho konvertitu a stúpenca náboženstva, od ktorého závisí ďalší proces.

5. Prostredníctvom **interakcie** sa jednotlivec hlbšie zoznamuje s náboženstvom, skúša nové rituály a správanie, zintenzívňuje vzťahy s ľuďmi, ktorí sprostredkovávajú tieto presvedčenia a správanie, hlbšie preniká do obsahu týchto presvedčení apod. V tejto fáze môže nastať výrazná zmena vzťahu k náboženstvu či k Bohu, čo vedie k hlbkej transformácii životného postoja.

6. **Záväzkom** robí konvertita zásadné rozhodnutie týkajúce sa prijatia nových náboženských presvedčení, formuje si novú identitu a stáva sa plnohodnotným členom náboženskej komunity. Často sa to deje prostredníctvom verejného obradu (napr. krst, verejné vyznanie viery apod.), ktorým konvertita explicitne vyjadruje svoju príslušnosť k novej viere.

7. **Následky** konverzie ako posledná fáza konverzie zahŕňa efekt konverzie na život konvertitu. Ten môže byť pozitívny, ale v istých prípadoch aj negatívny. Intenzita dôsledkov závisí v značnej miere od charakteru a intenzity konverzie. Samotné dôsledky zahŕňajú široké spektrum zmien najmä v kognitívnej, ale aj motivačnej a emocionálnej sfére.

Rambo uvádza, že uvedený model nie je univerzálny a nemenný. Svojim dôrazom na vzájomnú interakciu zložiek a netrvaním na striktnom sekvencnom modeli ich usporiadania, je tento model otvorený a aplikovateľný na rôzne formy priebehu náboženskej konverzie. Rambov analytický model si získal pomerne veľké uznanie a inšpiroval aj nedávny výskum P.J. Kahna a A.L. Greeneho (2004). Tí oceňujú na tomto modeli jeho schopnosť slúžiť ako široký rámec pre skúmanie rôznych aspektov konverzie, no uvádzajú, že mu bola venovaná malá empirická pozornosť. Preto sa vo svojej práci rozhodli tento model empiricky overiť a to tak, že skúmali, či sa sedem zložiek tohto modelu vyskytne vo výpovediach dospelých konvertitov o svojej konverzii. Autori vytvorili tzv. Adult Religious Conversion Experiences Questionnaire (ARCEQ), ktorého konečná verzia obsahovala 97 položiek zo siedmich dimenzií definovaných v Rambovom modeli. Dotazník bol administrovaný vzorke 120 konvertitov a prostredníctvom faktorovej analýzy zisťovali jeho dimenzionálnu štruktúru. Faktorová analýza extrahovala 6 faktorov, ktoré autori nazvali Spasiteľská láska (blízka Rambovej fáze Následky), Experiencálne učenie (blízke Rambovej fáze Interakcia), Dysforická potreba a Vonkajšková kríza (obe blízke fáze Kríza), Zanietené odovzdanie (blízke fáze Záväzok), Otvorenosť neistote (blízke Hľadaniu). Napriek tomu, že niektoré z uve-

dených faktorov zachytávajú iba čiastkové aspekty Rambových faktorov, autori uzatvárajú, že ich výsledky do značnej miery Rambov model podporujú.

Chápanie konverzie ako procesu neinšpirovalo iba kvantitatívny výskum smerujúci k overeniu teoreticky formulovaných modelov, ako to bolo v predchádzajúcom príklade, ale viedlo aj ku kvalitatívnemu skúmaniu priebehu konverzie. Najčastejším materiálom pre takéto výskum sú príbehy samotných konvertitov. Takýto príbeh porozprávany samotným konvertitom je jedinečným zdrojom informácie o priebehu konverzie a subjektívnom prežívaní konvertitu pred, počas a po konverzii. V zásade sa dajú rozoznať dva prístupy ku skúmaniu príbehov konverzie. V tom klasickom prístupe je príbeh konvertitu viac či menej spoľahlivým zdrojom informácií o reálnom priebehu konverzie a výskumník vychádzajúci z tohto príbehu sa snaží o deskripciu a interpretáciu náboženskej konverzie na základe kvalitatívnej analýzy tohto príbehu. Uvedomuje si limity takéhoto zdroja informácií, avšak nerezignuje na hľadanie určitého vzorca konverzie či čiastkovej informácie, ktorú príbehy konverzie prinášajú. Konkrétna metóda analýzy potom vychádza skôr z deskriptívno-interpretatívneho prístupu (často napr. teória ukotvenia - angl. grounded theory) vo výskume a snaží sa o zachytenie podstatných javov u daného fenoménu. V jednej zo štúdií reprezentujúcej tento prístup sa H. Streib (2002) zameril na popis biografii konvertitov, ktorí konvertovali k fundamentalistickým kresťanským náboženským spoločnostiam. Z výsledkov jeho výskumu možno spomenúť napr. tri typy biografii týchto konvertitov. Prvý je typ vedený tradíciou, ktorí sa do fundamentalistického spoločenstva dostali prostredníctvom výchovy. Tzv. „mono-konvertita“ konvertoval iba raz v jeho živote, a tzv. „kumulatívny heretik“ je v tomto spoločenstve v rámci svojej častej zmeny náboženských spoločností. Na príbehy konverzií sa zameril aj M. Warburg (2001), ktorý u 120 dánskych príslušníkov náboženskej skupiny Bahá'í skúmal prítomnosť tzv. „hľadačov“, teda tých, ktorí aktívne pred konverziou hľadali nový svetonázor. Zistil, že takéto hľadanie sa vyskytuje v príbehoch viacerých príslušníkov tejto skupiny, pričom v konkrétnych príbehoch sa vyskytovali také formy hľadania ako kontaktovanie sa s inými náboženskými skupinami, záujem o filozofiu, jogu a pod.

Druhý prístup k príbehom náboženských konverzií vychádza zo sociálno-konstruktivistického prístupu k psychologickým javom. Ten zdôrazňuje naratívny prístup k samotnej psychologickému skutočnosti, čo znamená, že psychické fenomény sú primárne sociálne konštruované. Dôležitým nástrojom tejto konštrukcie je jazyk, dá sa povedať, že to, akým jazykom je psychický fenomén popisovaný, utvára jeho podstatu. Tento prístup nadväzuje na pomerne často diskutovaný fakt skreslenia výpovede o konverzii samotným konvertitom. Príbeh, ktorý konvertita rozpráva o svojej konverzii je totiž do značnej miery subjektívne podávaný a nemusí odrážať veci tak, ako sa naozaj stali, ale ako ich v čase rozprávania príbehu vidí samotný konvertita. Často sa spomína napr. tendencia popisovať späť konverziu pod vplyvom novoprijatých presvedčení a názorov (Snow, Machalek, 1984, Popp-Baier, 2001, 2003), teda preformulovanie príbehu podľa určitých schém, ktoré nová viera obsahuje. V tomto prístupe teda príbeh

náboženskej konverzie neodráža realitu ako takú, ale sám je špecifickou realitou, ktorú treba skúmať. P.G. Stromberg (1993) skúmal príbehy konverzií členov evanjelických cirkví v USA, pričom zdôrazňoval, že takýto príbeh nie je jednoduchým popisom udalostí z minulosti, ale je výtvorom súčasného chápania konvertitu. Príbeh konverzie rozprávaný konvertitom má dôležitú úlohu, pretože to, akým spôsobom je rozprávaný, pomáha konvertitovi k pokračovaniu konverzie. Konvertiti sa do istej miery učia rozprávať svoj príbeh na základe jazyka spoločenstva, ku ktorému konvertovali a to im umožňuje začleniť svoj príbeh do príbehu spoločenstva. Ako podotýka Stromberg, príbeh konverzie je spojením súčasnej situácie konvertitu s jazykom, ktorý je používaný v danom náboženskom spoločenstve. Používaním tohto jazyka sa totiž konvertita stáva plnším členom spoločenstva a je silnejším spôsobom spojený s novoprijatou vierou. Stromberg v tejto súvislosti používa pojem konštitutívne komunikačné správanie, t.j. samotná komunikácia pomáha vytvárať (konštituovať) proces konverzie. Analýzy príbehov náboženskej konverzie na tomto základe možno nájsť vo viacerých štúdiách, napr. U. Popp-Baier (2001) analyzuje príbeh mladej ženy, ktorá bola prostredníctvom konverzie uzdravená z anorexie. V analýze ukazuje na to, ako jej používanie jazyka daného náboženského spoločenstva v príbehu umožňuje vyrovnať sa so súčasnými ťažkosťami a udržať kontrolu nad svojim správaním. D.R. Bidwell (2001) zase analyzuje film *Pulp Fiction*, kde hlavný hrdina Jules prekonáva konverziu na základe zážitku záchrany. Autor poukazuje na to, že hoci zážitok prekonali dvaja spoločníci, len Jules konvertoval, pričom podľa autora konštruovanie konverzie bolo podmienené Julesovým rozprávaním o svojom zážitku.

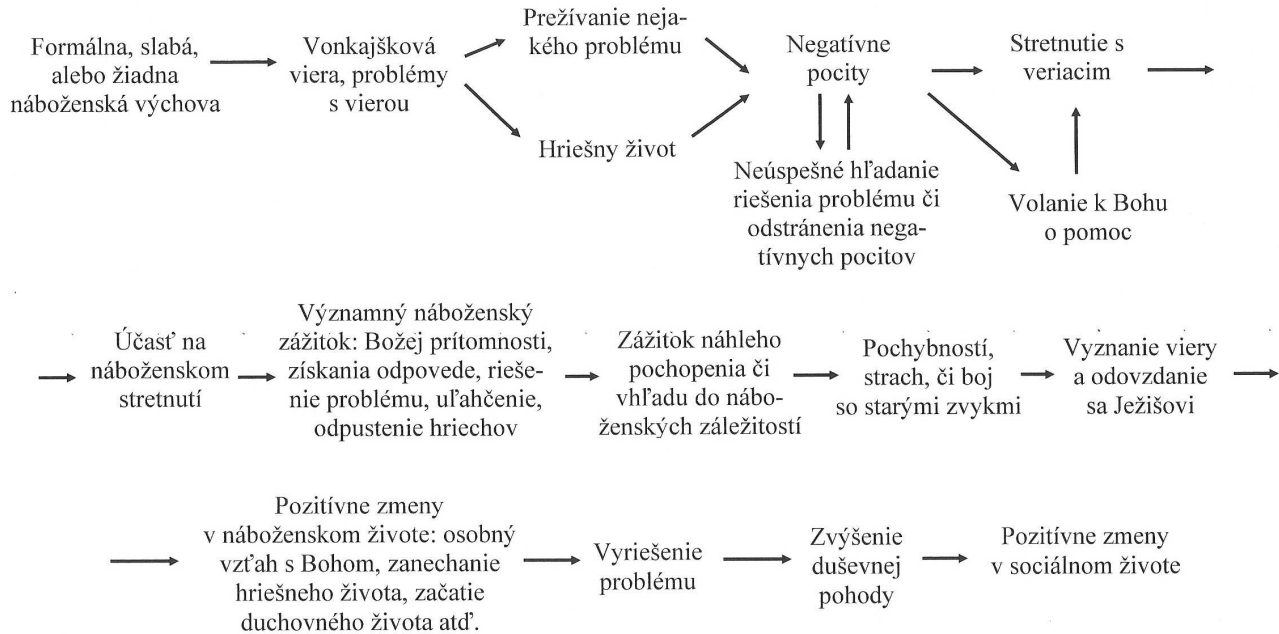
V našom kvalitatívnom výskume procesu náboženskej konverzie (Halama, Halamová, 2005) sme sa priklonili k prvému prístupu k skúmaniu príbehov konvertitov. Výskum sa zameral na deskripciu procesu náboženskej konverzie v katolíckom charizmatickom hnutí na Slovensku. Analyzovali sme 30 príbehov konvertitov, ktoré boli uverejnené v bulletine jedného z týchto spoločenstiev. Metódou analýzy bol konsenzuálny kvalitatívny výskum (CQR) (Hill, et al., 1997) pričom sme sa zamerali na otázky: aké hlavné súčasti tvoria proces konverzie u tejto vzorky, aké faktory zvyšujúce výskyt konverzie sú typické pre túto vzorku, ako prežívajú konvertiti samotný priebeh konverzie a aké dôsledky konverzie prežívajú vo svojom živote. V procese kvalitatívnej analýzy boli vytvorené tri hlavné domény. Prvá z nich zahŕňala to, čo predchádzalo konverzii, a v rámci nej boli utvorené kategórie a subkategórie popisujúce rodinný život, náboženský život pred konverziou, výskyt nejakého problému, prežívanie negatívneho stavu, hriechneho života, a neúspešnej snahy o riešenie problému. V rámci druhej domény bol popísaný samotný priebeh konverzie, pričom dané kategórie sa týkali stretnutia s angažovaným veriacim, ktorý konvertitovi sprostredkoval vieru, návštevy náboženského stretnutia, náboženského zážitku Boha, náhleho kognitívneho vŕhľadu do náboženských záležitostí. Menej zastúpené kategórie tiež popisovali zážitky odpustenia, uzdravenia, boja s pochybnosťami apod. Tretia doména sa týkala dôsledkov náboženskej konverzie. Popisné kategórie sa týkali zmeny

v náboženskom a duchovnom živote, vyrovnaní sa s problémom prítomným pred konverziou, zlepšenie v oblasti psychického života (najmä rast duševnej pohody) a v oblasti sociálneho života. Na základe výsledkov bol formulovaný pracovný model procesu náboženskej konverzie, ktorý je zobrazený na obr. 3. Jednotlivé komponenty vyjadrujú fázy priebehu, pričom v modeli sú zahrnuté kategórie s vyšším výskytom v obsahu príbehov. Model sa snaží poskytnúť referenčný rámec pre popis tohto procesu a napriek tomu, že definuje konkrétnu postupnosť krokov, táto je chápaná skôr orientačne a flexibilne. V konkrétnom príbehu konverzie môže byť jedna alebo viac fáz vynechaných, fázy si tiež môžu vymeniť poradie. Ak náš model porovnáme s teóriami konverzie, ktoré zväčša zdôrazňujú špecifické faktory či prvky v jej procese, dá sa povedať, že výsledky podporujú najmä najmä zvládacie teórie. Prítomnosť problému rôzneho typu (najčastejšie vzťahové, zdravotné či emočné problémy) bola popísaná vo väčšine príbehov, a vyriešenie či zmiernenie problému bolo považované za častý dôsledok konverzie. Podobne stretnutie s aktívnym veriacim zastúpené až v 25 príbehoch dáva podporu teóriám zdôrazňujúcim sociálne faktory v procese konverzie. Výsledný model sme porovnali aj s horeuvedeným Rambovým modelom, pričom sme zistili, že jeho model je do značnej miery kompatibilný s našimi výsledkami. V našich výsledkoch sa však vyskytla dôležitá prítomnosť náboženského zážitku ako významného faktoru pri konverzii, čo Rambov model nezahŕňa.

OSOBNOSTNÉ PREDIKTORY A DÔSLEDKY KONVERZIE

Uvedené teoretické formulácie a snahy o hľadanie psychologických súvislostí konverzie viedli aj k snahe o skúmanie uvedených konceptov a hypotéz, ktoré z nich pochádzajú. Najväčšími témami okrem už spomínaného skúmania procesu náboženskej konverzie je skúmanie prediktorov či antecendentov konverzie, teda faktorov, ktoré konverzii predchádzajú a na základe ktorých je možné do určitej miery predpokladať, či konverzia nastane alebo nie, a tiež skúmanie dôsledkov konverzie na psychický život.

Treba však hneď na začiatku povedať, že skúmanie náboženskej konverzie je metodologicky veľmi zložitá a prináša často viac otázok, ako odpovedí. V prípade skúmania osobnostných prediktorov konverzie by najvhodnejším metodologickým dizajnom bol longitudinálny výskum, ktorý svojou povahou umožňuje identifikovať to, čo konverzii predchádza, ale tiež aj to, aké má dôsledky. Avšak longitudinálny výskum sa v skúmaní konverzie vyskytuje veľmi zriedka, a to najmä preto, že konverzia je do značnej miery nepredikovateľný jav, teda nemožno spoľahlivo predpokladať, u koho nastane a u koho nie, čo bráni skúmaniu osôb pred a po konverzii v reálnom čase. Pri longitudinálnom výskume by preto musel výskumník zistiť aktuálnu mieru skúmaných charakteristík u množstva ľudí a pasívne čakať u koho konverzia nastane, čo je enormne náročné. Preto sa viac využíva kvázixperimentálny metodologický prístup, alebo retrospektívna reflexia konvertitov, ktoré obidve majú svoje obmedzenia. Kvázixperimentálny prístup



Obrázok 3. Pracovný model procesu náboženskej konverzie u členov katolíckeho charizmatického hnutia (Halama, Halamová, 2005)

spočíva v nie náhodnom zaradení subjektov do skupín, keďže situácia neumožňuje zaradenie náhodné. V súvislosti s náboženskou konverziou ide najmä o porovnávanie skupín konvertitov a nekonvertitov v rôznych premenných v snahe zistiť, ako sa konvertiti od nekonvertitov odlišujú. Problematická je najmä otázka kauzality, keďže nie je možné určiť, či sú zistené rozdiely príčinou konverzie alebo jej dôsledkom.

Pri skúmaní dôsledkov konverzie sú najčastejším metodologickým postupom retrospektívne výskumy založené na výpovediach konvertitov o svojom prežívaní pred konverziou a po ňom. Už sme však spomínali, že retrospektívne výpovede konvertitov sú silne ovplyvnené novoprijatým pohľadom na svet, novými presvedčeniami, a majú tendenciu byť rekonštruované s ohľadom na prijaté názory. Napríklad nová náboženská skupina chápe konverziu ako cestu k zlepšeniu stavu (Snow, Machalek, 1984), konvertiti môžu vo výpovediach zhoršovať svoj stav pred konverziou a zlepšovať po konverzii. To má za následok skúmanie príbehov konvertitov z pohľadu skôr diskurzívnych charakteristík používaného jazyka, o ktorom sme hovorili vyššie. R.F. Paloutzian et al. (1999) preto volajú po systematickom longitudinálnom výskume, ktorý by umožňoval metodologicky adekvátnejšie zachytiť faktory predchádzajúce konverzii, ako aj zmeny osobnosti, ktoré sú dôsledkom konverzie. Ako už bolo spomenuté, vzhľadom na povahu fenoménu konverzie je zložitú uskutočniť takéto výskumy a preto sú aj zriedkavé, snáď s výnimkou niekoľkých štúdií zameriavajúcich sa na úlohu štýlu pripútania pri náboženskej konverzii, ktoré uvádzame ďalej.

Na druhej strane sa v súvislosti so zmenami osobnosti po konverzii argumentuje, že použitie dvoch meraní v reálnom čase môže byť tiež skreslené, a to najmä pri meraní po danom jave. Pri takomto meraní sa totiž predpokladá, že subjekt používa v oboch prípadoch rovnaký vnútorný štandard na posudzovanie danej vlastnosti. Ten sa práve konverziou môže zmeniť, čo môže ovplyvňovať veľkosť zmeny. B.J. Zinnbauer a K.I. Pargament (1998) používajú argument požičianý od trénerov sociálnych zručností lídrov. Na začiatku sa potencionálny absolvent tréningu cíti ako priemerný líder, avšak vo svetle nových vedomostí o líderstve, ktoré sa dozvedel na tréningu, sa jeho pohľad na seba zmení a vníma sa ako horší. A to aj napriek tomu, že sa jeho schopnosti mohli zlepšiť. Spomínaní autori citujú aj výskumy, ktoré dokazujú, že retrospektívne meranie bolo u týchto lídrov vo väčšej zhode s objektívnym správaním ako meranie pred a po tréningu. Preto argumentujú skôr v prospech retrospektívneho merania vo výskume zmien osobnosti pod vplyvom konverzie, ktoré, hoci samo nie bez obmedzení, môže eliminovať tieto skreslenia. Ako teda vidieť, názory na metodologické postupy v tejto oblasti sa líšia, čo by malo viesť k opatrnosti pri interpretácii získaných výsledkov.

Najviac výsledkov z oblasti prediktorov náboženskej konverzie, ktoré priniesol doterajší výskum, sa týka konceptu pripútania (attachment), spomínaného v podkapitole o psychodynamických prístupoch ku konverzii. V jednej z prvých štúdií na túto tému skúmali L.A. Kirkpatrick a P.R. Shaver (1990) vzťah histórie pripútania s náboženskými presvedčeniami a konverziou. Zistili, že osoby s vyhýbavým štý-

lom pripútania mali signifikantne vyššiu úroveň prítomnosti náhlej konverzie ako iní, čo autori interpretujú ako možnú kompenzačnú funkciu religiozity. V neskoršej longitudinálnej štúdií sa L.A. Kirkpatrick (1997) vrátil k probandom participujúcim v tejto štúdií po štyroch rokoch a zistil, že v období medzi zbieraním dát, osoby charakterizované nie bezpečným pripútaním vo vyššej miere hovorili o objavení nového vzťahu s Bohom, pričom osoby s úzkostným štýlom pripútania mali väčšiu pravdepodobnosť, že prežijú náboženskú konverziu. Vo svojej ďalšej štúdií L.A. Kirkpatrick (1998) skúmal univerzitných študentov, pričom od nich zosnímal údaje o ich type pripútania a religiozite v dvoch časových obdobiach. Opäť sa ukázalo, že ľudia z úzkostným pripútaním majú vyššiu pravdepodobnosť pozitívnej zmeny vzťahu s Bohom. Na základe toho Kirkpatrick uzatvára, že Boh môže pôsobiť ako osoba, ktorá ľuďom s deficitom bezpečného vzťahu poskytuje lásku, prijatie a úctu. Výskumy na túto tému pokračovali s rôznymi výsledkami. V roku 2004 publikovali P. Granquist a L.A.Kirkpatrick (2004) metaanalytickú štúdiu, v ktorej sa pokúsili agregovať doterajšie výsledky v tejto oblasti. Do metaanalýzy zahrnuli 11 publikovaných aj nepublikovaných štúdií, pričom počet probandov dosiahol číslo 1465. Výsledky metaanalýzy ukázali, že osoby s nie bezpečným (insecure) pripútaním mali vo väčšej miere pravdepodobnosť náhlej konverzie ako osoby s bezpečným pripútaním. Tieto výsledky boli identifikované tak v súvislosti s históriou pripútania s otcom, ako aj s históriou pripútania s matkou, pričom pre otca bol identifikovaný väčší efekt (OR koeficient pre otca 1,9 a pre matku 1,69). Aj autori však v diskusii pripúšťajú, že výsledky sú síce signifikantné, ale malé (napr. osoby s nie bezpečnou históriou pripútania k matke mali pravdepodobnosť náhlej konverzie 9,3 % a osoby s bezpečnou históriou pripútania 5,7 %). To naznačuje, že štýl pripútania je istým prediktorom náhlej konverzie, v žiadnom prípade však nie natoľko silným, aby sa dalo uvažovať o jeho dominantnej funkcii. Vzťah s rodičom ako prediktor konverzie bol skúmaný aj v iných prácach. C. Ullmanová (1982, 1989) porovnávala výpovede 39 konvertitov z rôznych náboženstiev a 30 veriacich nekonvertitov o svojom detstve a vzťahu k rodičom. Výsledky ukázali, že takmer 80 % konvertitov vnímalo svojho otca negatívne (konkrétne v kategóriách hostilný, pasívny, nestabilný, nadmerne ochraňujúci príp. chýbajúci), v prípade matky to bolo takmer 60 %. V kontrolnej skupine nekonvertitov bol podiel osôb negatívneho vnímania otca necelých 50 % a vnímania matky 30 %. Aj v tejto štúdií sa ukázalo, že vplyv vzťahu otca na pravdepodobnosť neskoršej konverzie je vyšší ako vplyv matky. Autorka tiež zistila, že emocionálne faktory sú pri predikcii konverzie účinnejšie ako kognitívne faktory (kognitívne hľadanie, tolerancia k nejednoznačnosti). K veľmi podobným výsledkom sa vo svojom výskume na izraelských židoch dopracovali aj J.T. Buchbinder et al. (1997). Robili interview s 61 konvertitmi pričom zistili, že iba 30 % z nich udávalo ako dôvody ku svojej konverzii nejaké kognitívne dôvody, avšak v prípade emocionálnych dôvodov to bolo až 82 %. Podobne zistili, že probandi vnímali problematickejší vzťah s otcom než s matkou.

Pri uvažovaní nad emocionálnymi prediktormi konverzie sa vrátíme k rozpo-
rúplným výskumom spomínaným v časti o patologizujúcich prístupoch ku konver-
zii, ktoré sa zaoberali vplyvom osobnostných vlastností na konverziu. Spomínané
výsledky C.M. Spellmana et al. (1971), ktorí zistili u konvertitov vyššie skóre
manifestnej anxiety oproti iným skupinám, sú v protiklade s výsledkami G. Stan-
leyho (1964), ktorý zistil negatívnu koreláciu medzi neuroticizmom a prítom-
nosťou náboženskej konverzie. E. Rapaport (1978) na základe svojho výskumu
ľudí, ktorí prešli náhlou konverziou, ponúkol na tento problém svojský pohľad.
Vníma konvertitu ako človeka, ktorý má síce vyššiu úroveň anxiety, ale na druhej
strane nízky dogmatizmus, ktorý mu umožňuje hľadať a skúšať alternatívny
svetonázor. V súlade s tým sú zistenia J. Loflanda a R. Starka (1965), ktorí zistili,
že konverzia je pravdepodobnejšia, keď sa u človeka prežívajúceho nejaký
problém objavuje aktívna snaha po nájdení nového systému presvedčení, novej
životnej filozofie, či riešenia daného problému Táto snaha môže zahŕňať
experimentovanie s rôznymi duchovnými prúdmi, ale aj hľadanie odpovedí vo ve-
de, v bližšom spoločenstve s inými apod. (Halama, Halamová, 2005).

Spomenutá prítomnosť problému, širšie formulovaná ako akútne či dlhodobé
prežívanie zvýšenej záťaž, je tiež pomerne často skúmaným prediktorom
konverzie. Toto skúmanie vychádza z prístupu bližšie popísanom v kapitole
o psychologických prístupoch ku konverzii, ktorý vníma konverziu ako primárne
zvládací proces. B.J. Zinnbauer a K.I. Pargament (1998) distribuovali vysoko-
školským študentom Škálu nedávnych životných zážitkov, ktorá zachytáva
prítomnosť záťažových situácií v živote človeka a zistili, že skupiny konvertitov
a osôb, ktoré zaznamenali nejakú inú náboženskú zmenu, mali v tejto škále oproti
skupine bez náboženskej zmeny vyššie skóre, čo poukazuje na prítomnosť vyššej
záťaž v ich živote pred zmenou. Podobne C. Ullmanová (1982, 1989) zistila, že
konverzii predchádza obdobie značného distresu až u 80% konvertitov, pričom
tento distres je sprevádzaný negatívnymi emocionálnymi stavmi ako sklúčenosť,
hnev, strach či pocity viny. Aktívne prežívaný osobný stres pred konverziou
identifikoval u konvertitov aj M. Heirich (1977) a J. Lofland a R. Stark (1965).
V našom kvalitatívnom výskume (Halama, Halamová, 2005) sa ukázalo, že tento
stres môže pochádzať z rôznych zdrojov, napr. zdravotné problémy, vzťahové a
rodinné krízy, straty rôzneho typu či finančný prepad. Že sa takéto stres často viaže
aj s prežívaním negatívnych náboženských citov, napr. hriechnosti či pocitov viny a
strachu zo zatratenia, poukazujú D. Capps (1990) či W.K. Kay a L.J. Francis
(1996), pričom sa tento jav vyskytuje najčastejšie u tých, ktorí boli v tom čase
alebo v minulosti v kontakte s náboženstvom, napr. prostredníctvom náboženskej
výchovy v detstve apod.

Z tých prediktorov, ktoré sa nedajú úplne zaradiť k osobnostným, ale skôr
k sociálnym, je najvýznamnejší sociálny vplyv členov náboženskej skupiny.
Kontakt s človekom, ktorý bol členom danej náboženskej skupiny, sa vyskytoval u
vyše 80 percent konvertitov, ktorých príbehy boli analyzované v horeuvedenom
kvalitatívnom výskume (Halama, Halamová, 2005), pričom takmer polovica z nich

boli blízki priatelia či rodinní príslušníci konvertitu. Zdá sa, že čím bližšie sú afektívne väzby s daným človekom, tým je pravdepodobnejšie, že sa udeje konverzia. M. Heirich (1977) vo svojom výskume konvertitov do katolíckeho turíčného hnutia zistil, že vyše dve tretiny z nich malo priateľov z tohto hnutia a boli do neho uvedení niekým, komu dôverovali.

V súvislosti s prediktormi konverzie je ešte potrebné spomenúť vekové otázky. Viacerí autori totiž považujú niektoré vekové obdobia za citlivejšie na výskyt konverzie. Takým obdobiem je najmä adolescencia. V jednej z najstarších prác na tému konverzie E. Starbuck (1901) tvrdil, že konverzia je jednoznačne adolescentný fenomén. Venuje adolescentnému obdobiu vo svojej knihe najviac priestoru, opisujúc ho ako obdobie búrky, stresu, zvýšených pochybností a odcudzenia, ktoré vedie k zrodu nového, väčšieho self. Johnson (in Spilka et al., 2003) na základe analýzy piatich najvýznamnejších štúdií do roku 1959, ktoré zahŕňali celkovo 15 000 probandov, zistil, že priemerný vek konverzie bol 15,2 roka. Pohľad na adolescenciu ako na typické obdobie konverzie je mnohými zastávaný aj v súčasnosti. Tento pohľad je však už dlhšie kritizovaný najmä kvôli nedostatočnému zohľadneniu výskumných výberov (Meadow, Kahoe, 1984, Spilka et al, 2003). Väčšina výskumov sa totiž obmedzuje na vysokoškolskú populáciu. Ak sa do výberu zahrnú aj starší ľudia, priemerný vek konverzie stúpa, dokonca až k 40-ke. A. Köse (1996) vo svojom výskume 70 rodených Britov, ktorí konvertovali na islam zistil, že priemerný vek ich konverzie bol 29,7 roka. Tento fakt interpretuje aj na základe analýzy príbehov skúmaných konvertitov v rámci Eriksonovho konceptu moratória, ktoré umožňuje odklad vyriešenia problému identity na neskoršie obdobie. D. Capps (1990) zasa hovorí o špecifickom type náboženskej konverzie, ktorá vyplýva z existencie narcistických potrieb self a ich konfrontácie s hrozbou smrteľného hriechu. Konverzia je výsledkom transformácie "narcizmu" - typický vek pre takúto konverziu však nie je adolescencia ale stredná dospelosť. Berúc do úvahy Eriksonovu teóriu epigenetického vývinu by sa dalo povedať, že konverzia môže byť aj riešením kríz neskorších štádií. V súvislosti s vekovými obdobiami sa však dôležitým činiteľom zdá byť prítomnosť tranzitných životných situácií. Adolescencia (najmä neskorá) často zahŕňa osamostatňovanie sa od rodičov, niekedy zmenu školského prostredia apod. Konverzia môže byť súčasťou takýchto situácií a celý proces konverzie môže byť vyvolaný, prípadne facilitovaný prítomnosťou takejto situácie. Keďže v každom životnom období sa dajú identifikovať nejaké tranzitné životné situácie, dá sa povedať, že konverzia je možná v každom vekovom období.

Čo sa týka zmien po náboženskej konverzii, výskumné zistenia v tejto oblasti sa dajú rozdeliť do niekoľkých skupín. Prvou je samozrejme oblasť religiozity a spirituality. To, že náboženská konverzia prináša zmeny v tejto oblasti vyplýva už zo samotnej definície konverzie. V horeuvedenom kvalitatívnom výskume (Halama, Halamová, 2005) sa ako najdominantnejšie zmeny ukázali vytvorenie osobného vzťahu s Bohom, zvýšenie frekvencie náboženských aktivít, v oblasti emocionality najmä prežívanie pozitívnych pocitov pochádzajúcich z uvedomo-

vania si božej lásky a odpustenia atď. Ukazuje sa, že religiozita konvertitov je často intenzívnejšia ako religiozita nekonvertitov, napr. W.K. Kay a L.J. Francis (1996) uvádzajú výskumy poukazujúce na to, že konvertiti častejšie navštevujú bohoslužby, častejšie sa modlia a čítajú Bibliu. G. Stanley (1964) tiež zistil, že konvertiti sú v porovnaní veriaci nekonvertitmi aj fundamentalistickejší, na čo upozorňujú aj pracovníci z pastorácie. Napr. R. Sarka (2002) opisuje náboženskú radikalitu a apoštolský zápal konvertitov, ktorý môže viesť v istých prípadoch k extrémom (napr. nadmerné pôsty, polarizované videnie sveta apod.), a odporúča starostlivejšiu formáciu konvertitov pri začleňovaní do cirkvi.

Diskutovanou oblasťou sú zmeny v oblasti základných osobnostných črt a temperamente. Hoci sa názory na túto tému líšia, tie dominujúcejšie sa skôr prikláňajú k relatívnej stabilite a nemennosti týchto charakteristík osobnosti. R.F. Paloutzian et al. (1999) vo svojom prehľade doterajších výskumov na túto tému poukazujú, že ich výsledky sa prikláňajú k nemennosti osobnostných črt (napr. tých, ktoré sú definované v koncepcii veľkej päťky). Ako príklad týchto argumentov sa využíva konverzia sv. Pavla, ktorý bol rovnako zápalistý a radikálny pred a po konverzii. Vo svojich záveroch čerpajú aj z longitudinálnych výskumov P.T. Costu a R.R. McCraeho, ktorí na základe výskumov argumentujú skôr k celoživotnej stabilite osobnostných črt po 30 roku, pričom tvrdia, že po tomto veku je osobnosť stuhnutá ako sadra. R.F. Paloutzian et al. (1999) teda uzatvárajú, že na úrovni základného fungovania osobnosti konverzia nemá vplyv na osobnosť, avšak pripúšťajú, žerobiť závery v tejto oblasti je neisté, keďže chýba systematický longitudinálny výskum špecifického výberu konvertitov. Proti tomu však stoja názory iných autorov, ktorí sa zaoberali výskumom zmeny osobnostných črt v špecifických kontextoch napr. počas psychoterapie. R.L. Piedmont (2001) urobil longitudinálny výskum drogovu závislých pacientov, ktorí podstúpili psychoterapiu. Svoj článok nazval príznačne „Rozbitie sadrového odliatku“, pretože zistil, že pod vplyvom psychoterapie sa u drogovu závislých úrovní piatich veľkých faktorov zmenila, pričom zmeny nastali v dimenzii neuroticizmus (zníženie), prívetivosť (zvýšenie) a svedomitosť (zvýšenie). Keďže tieto zmeny trvali aj po istom čase od skončenia psychoterapie, Piedmont uzatvára, že psychoterapia môže priniesť stabilné zmeny v osobnostných črtách. Vo svojom článku uvádza, že okrem intenzívnej terapeutickjej intervencie sa dajú očakávať zmeny v osobnosti aj pod vplyvom iných životných udalostí, konkrétne traumatických zážitkov alebo náboženskej konverzie. Aj retrospektívny výskum v tejto oblasti naznačuje istý potenciál na zmenu, alebo prinajmenšom na vnímanie zmeny samotnými konvertitmi v tejto oblasti. V slovenskom výskume (Halama, Lačná, 2006) hodnotili 60-ti konvertiti svoje osobnostné vlastnosti tak ako ich definuje päťfaktorová teória pred a po konverzii. Okrem konvertitu samotného hodnotila konvertitu nezávisle aj nejaká blízka osoba (priateľ, rodinný príslušník), ktorý poznal konvertitu pred aj po konverzii. V zhode s výskumom Piedmonta (2001) výsledky ukázali, že najvyššie zmeny vnímajú konvertiti v dimenziách neuroticizmus (zníženie), svedomitosť a prívetivosť (zvýšenie). Menšia zmena bola zaznamenaná v dimenzii extravertizma

(zvýšenie) a takmer žiadna v dimenzii otvorenosť. Výsledky boli potvrdené aj blízkymi osobami konvertitov, ktorí vnímali zmeny veľmi podobne. Jedno z možných vysvetlení zmeny v spomínaných črtách neurotizmu a svedomitosti je ich výskumom preukázaný súvis so životnou spokojnosťou a životnou zmyslupnosťou, ktoré náboženská konverzia, ako uvádzame ďalej, zasahuje výrazne. Zmena v týchto oblastiach môže mať dopad aj na správanie či prežívanie týkajúce sa uvedených črt (napr. zvýšenie pozitívnych emócií, ktoré nasleduje po konverzii sa môže prejaviť v zníženom neurotizme a pod.).

Aj keď v oblasti osobnostných črt sa dá vybadať ohľadne možnosti ich zmeny po konverzii istá kontroverzia, iné osobnostné konštrukty vykazujú preukázateľnejšie zmeny. Jedná sa najmä o tie osobnostné konštrukty, ktoré súvisia s integráciou osobnosti, t.j. o tzv. integratívne funkcie osobnosti. Medzi nimi hrajú prím najmä oblasť self a oblasť zmyslu života. Konverzia je definovaná ako zmena v oblasti self, teda v percepcii, chápaní a emocionálnom prežívaní samého seba v teoretickej štúdií K.F. Ryana (2000). Ten chápe konverziu ako prechod od jedného self-konceptu k ďalšiemu, pričom táto zmena sa dotýka hlbších úrovní self. Prechod od starého self k novému nastáva vtedy, keď je vnímaná silná diskrepancia aktuálneho a ideálneho self, pričom tento stav môžu sprevádzať negatívne pocity (napr. vina, smútok a pod.). To vedie k snahe o nahradenie aktuálneho self iným, ktoré je k dispozícii, napr. prostredníctvom interakcie s inými apod. Prijatie nového self zahŕňa adoptovanie nového kognitívneho rámca, čo umožňuje nový pohľad na svet, ale aj na seba samého. Nové self zahŕňa reinterpretáciu doterajšieho aj budúceho života, teda prijatie určitej životnej vízie. Z výskumných zistení retrospektívnych štúdií vyplýva, že konvertiti skutočne vnímajú pozitívne zmeny v sebaúcte (napr. Halama, Lačná, 2006; Zinnbauer, Pargament, 1998). B.J. Zinnbauer a K.I. Pargament (1998) nechali probandov hodnotiť seba na škále OST (Omnibus Self Test) merajúcej rôzne aspekty self a zistili, že konvertiti vnímajú pozitívne zmeny v sebaúcte, pocite vlastnej autonómie či percepcie svojho self ako konzistentného a integrovaného. Žiadne zmeny nevnímali v oblasti spoliehanie sa na seba. H. Ng (2002) uskutočnil prierezový výskum u konvertitov v náboženskom protidrogovom rehabilitačnom programe a zistil po konverzii zmeny v sebaorganizácii, konkrétne v konvergencii aktuálneho self s ideálnym.

Spomínané výskumy naznačujú ďalšiu oblasť psychiky človeka, ktorá je zasiahnutá náboženskou konverziou a to oblasť mentálneho zdravia, širšie chápaného ako celková úroveň životnej spokojnosti či kvality života. Väčšina výskumov hovorí v zásade o pozitívnom efekte náboženskej konverzie na psychiku človeka. M.J. Meadow a R.D. Kahoe (1984) podávajú prehľad viacerých výskumov, pričom dokazujú, že vzrast pozitívnych emócií ako radosť, úľava, šťastie, pokoj apod., je bežným javom v období po konverzii. Tieto pocity často doprevádzajú aj ďalšie pozitívne zmeny v správaní a prežívaní, napr. zníženie sexuálnej promiskuity, agresivity, ukončenie zneužívania drog, zmiernenie neurotických, depresívnych či psychosomatických symptómov, ale aj zvýšenie well-beingu, zvýšenie pracovných záujmov, zlepšenie a skvalitnenie sociálneho života, zvýšenie

sociálneho záujmu, zlepšenie zvládacích zdrojov a zručností a pod. (Ng, Shek, 2001; Paloutzian et al., 1999, Halama, Halamová, 2005). Na základe týchto aj viacerých iných výskumov sa efekt náboženskej konverzie niekedy prirovnáva k efektu psychoterapie (napr. Kilbourne, Richardson, 1984). V tejto súvislosti E.C. Herrenkohl (1978) pri svojom výskume rodičov zneužívajúcich svoje deti, zistil zaujímavý jav. Keď analyzoval, čo pomohlo rodičom zmeniť svoje správanie, identifikoval dva významné faktory, a to skupinovú psychoterapiu a pripojenie sa k náboženskej skupine. To vysvetľuje niekoľkými spoločnými aspektmi oboch faktorov - sociálna podpora pre človeka, zážitok rešpektu a uľahčenie od pocitov viny. Trvácnosť týchto zmien však môže byť niekedy otázná. E. Witztum et al. (1990) skúmali konvertitov na ortodoxný judaizmus, ktorí boli v starostlivosti centra pre mentálne zdravie. Hoci pre niektorých bol efekt náboženskej konverzie na výskyt psychiatrických symptómov pozitívny, o nejaký čas sa u viacerých z nich dostavila choroba znova. E. Witztum et al. (1990) tiež poukázali na to, že náboženská konverzia nie je absolútnou ochranou pred psychickou chorobou, u malého počtu konvertitov, u ktorých sa pred konverziou psychiatrické symptómy nevyskytli, sa vyskytli po istom čase od konverzie.

Preto sa dá hovoriť aj o negatívnych psychických stavoch v období po konverzii. M.J. Meadow a R.D. Kahoe (1984) spomínajú napr. frustrujúci boj s prijatými ideálmi, pochybnosti o správnosti, obdobia pasivity a indierencie, pociťovanie napätia a stresu apod. Osobitným prípadom sú dôsledky náboženskej konverzie v náboženských hnutiach s charakteristikami manipulatívnej organizácie (sekty a kulty). V takýchto skupinách sa často objavujú také negatívne prejavy ako nekritická pasivita, neadekvátne zbožňovanie vodcu, citová závislosť na členoch skupiny, narušenie základných sociálnych väzieb s rodinou, bývalými priateľmi, zhoršenie kvality osobných vzťahov, presúvanie zodpovednosti mimo seba, či zníženie samostatnosti a sebadôvery. Na základe rôznych dôsledkov konverzie sa preto spomínajú dva typy konverzií, napr. zdravá a nezdravá (Meadow, Kahoe, 1984), či **progresívna** a **regresívna** konverzia (Malony, 1990). Toto rozdelenie vyjadruje konverzie, ktoré na jednej strane smerujú k osobnostnému rastu, zrelšiemu spôsobu naplnenia svojich potrieb a v konečnom dôsledku k zlepšeniu mentálneho zdravia, a na druhej strane k poklesu na nižšiu úroveň k nezrelému spôsobu naplnenia potrieb a teda k zhoršeniu mentálneho zdravia či osobnostnej zrelosti. Pri takomto rozdelení konverzie je však nutné uvažovať o psychologických kritériách, ktoré by tieto dva typy konverzie pomohli rozlišovať. Ako jedno z takých kritérií by sa samozrejme núkal celkový zvýšený pocit spokojnosti a vzrast pozitívnych emócií, z nášho pohľadu je však toto kritérium nie celkom adekvátne, pretože aj pri regresii sa vyskytuje pocit úľavy z "vyriešenia" problému či prekonania traumy, naplnenia potrieb, hoci sa to deje nezrelým spôsobom. Dôsledkom progresívnej konverzie je skôr celková integrita osobnosti vyznačujúca sa znížením celkovej prežívanej záťaže, zvýšením odolnosti voči stresovým vplyvom, či zlepšením kvality osobných vzťahov. Dôsledkom regresívnej je zase dezorganizácia osobnosti, závislé správanie, či niekedy aj patologické prejavy,

ktoré sú kompenzáciou nevyriešených vnútorných konfliktov, a to napr. neurotické a obsedantné prejavy, podozrievavosť, rigidnosť v myslení a pod.

Ani rozdelenie konverzie na progresívnu a regresívnu však nemusí byť vždy jednoznačné. Objavujú sa totiž štúdie, ktoré poukazujú na to, že dôsledky konverzie môžu byť u jedného človeka obojaké. T.M. Lewin a L.S. Zegans (1973) prezentujú prípad adolescentného psychotika, ktorému náboženská konverzia pomohla ku konštruktívnej zmene v sebadefinícii a k uskutočneniu niektorých úloh svojho vývinového obdobia, na druhej strane ho jeho bizarné religiózne správanie vyplývajúce z jeho psychotizmu doviedlo do sociálnej izolácie. Podobne K. Bragan (1977) poukazuje na mladého muža, ktorého konverzia vyústila v silnejší pocit identity a tým aj k ďalšiemu rastu, avšak represia jeho libidinózných potrieb pod vplyvom prijatých náboženských noriem ho priviedla k emočným problémom. Fakt, že u konvertitu môžu bežať paralelné procesy progresie a regresie, je opäť výzvou na rešpektovanie komplexnosti a zložitosti takeého javu ako náboženská konverzia.

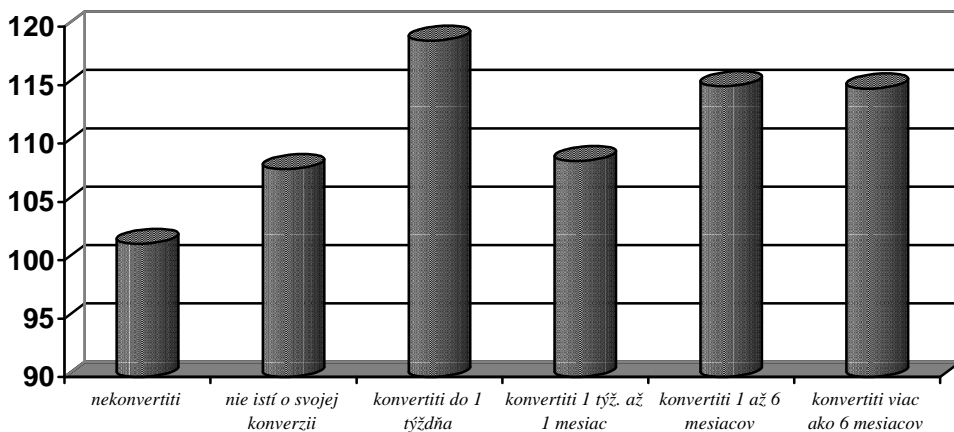
PROCES UTVÁRANIA ZMYSLU ŽIVOTA AKO INTEGRATÍVNY RÁMEC PRE PSYCHOLOGICKÚ ANALÝZU NÁBOŽENSKEJ KONVERZIE

V súvislosti s náboženskou konverziou je jedným z najčastejšie spomínaných psychologických fenoménov zmysel života. Dôležitosť vnímania svojho života ako zmysluplného bola zdôrazňovaná najmä autormi z oblasti existenciálnej psychológie a psychoterapie (napr. Frankl, 1996, Yalom, 1980), pričom dnes sa vo všeobecnosti zmysel života chápe ako významný pozitívny faktor optimálneho ľudského fungovania a kvality života (e.g. Compton, 2000, Snyder, Lopez, 2002; Kováč, 2003).

Záujem o hľadanie súvislostí medzi náboženskou konverziou podnietil tak kvalitatívny ako aj kvantitatívny výskum. V rámci kvalitatívneho výskumu sa pri analýze procesov konverzie často identifikovali výroky konvertitov, ktorí referovali o radikálnej zmene, objavení či znovuobjavení zmyslu života, o nájdení nového zmyslu pre život, nového smeru v živote, o zmene zmysľania, o novom živote a pod (napr. Halama, Halamová, 2005). Kvantitatívne výskumy sa zameriavali skôr na zisťovanie toho, ako sa mení úroveň životnej zmysluplnosti po konverzii, pričom sa potvrdilo, že životná zmysluplnosť po konverzii rastie (Ng, Shek, 2001; Halama, Lačná, 2006). Známy je aj starší prierezový výskum R.F. Paloutziana (1981). Autor využil uskutočnenie veľkého evanjelizačného mítingu na svojej univerzite a 5 dní po ňom distribuoval dotazník zameraný na zisťovanie životnej zmysluplnosti PIL (Purpose in life test) veľkej vzorky univerzitných študentov (n=400). Z nich vybral tých, ktorí sa identifikovali ako veriaci kresťania po konverzii (n=51). Z ostatných študentov vybral náhodným spôsobom dve kontrolné skupiny, z ktorých jednu tvorili probandi, ktorí sa necítili byť konvertitmi (n=24) a tí, ktorí si v tejto otázke neboli istí (n=16). Podľa času uplynutého od konverzie rozdelil konvertitov na 4 skupiny: konvertiti menej ako 1

týždeň (n=11), od 1 týždňa do 1 mesiaca (n=10), od 1 do 6 mesiacov (n=8) a viac ako 6 mesiacov (n=22). Uskutočnenie evanjelizačného mítingu využil autor na zvýšenie počtu probandov v skupine konvertitov do 1 týždňa. Výsledky jeho výskumu sú zobrazené na obrázku 4, kde je znázornené priemerné skóre PIL v jednotlivých skupinách. Ukázalo sa, že najvyššie skóre PIL mali čerství konvertiti do 1 týždňa po konverzii (118,8). V skupine konvertitov do 1 mesiaca skóre PIL klesá (108,5), aby sa v nasledujúcich skupinách konvertitov do 6 mesiacov a nad 6 mesiacov ustálilo približne na tej istej úrovni (114,9 a 114,7). Všetky skupiny konvertitov mali priemerné skóre PIL vyššie ako skupina nekonvertitov (101,4), príp. tých, ktorí si svojou konverziou neboli istí (107,8). Výsledky boli potvrdené aj štatisticky pomocou analýzy rozptylu. Paloutzian uvádza, že získané výsledky podporujú hypotézu o naplnení potreby zmyslu života prostredníctvom konverzie. Ukazuje sa však, že úroveň životnej zmysluplnosti v čase po konverzii nie je stabilná, ale sa mení. Najvyššia je krátko po konverzii, keď jednotlivci silne prežíva a čerpá zo zážitku svojho obrátenia, v období do jedného mesiaca klesá, aby sa potom ustálila na stredne vysokej úrovni. Zaujímavý pokles úrovne životnej zmysluplnosti po prvom týždni od konverzie interpretuje Paloutzian tým, že v tomto období môže pravdepodobne dochádzať k prehodnoteniu svojho rozhodnutia príklonu k viere, ktoré sprevádzajú určité pochybnosti či neistota. Ak toto obdobie jednotlivci prejde a nevráti sa späť k starému svetonázoru, utvrdí sa vo svojom rozhodnutí a úroveň prežívanej zmysluplnosti sa stabilizuje na vyššej úrovni.

Obrázok 4. Priemerné skóre životnej zmysluplnosti v skupinách podľa času od konverzie (Paloutzian, 1981)

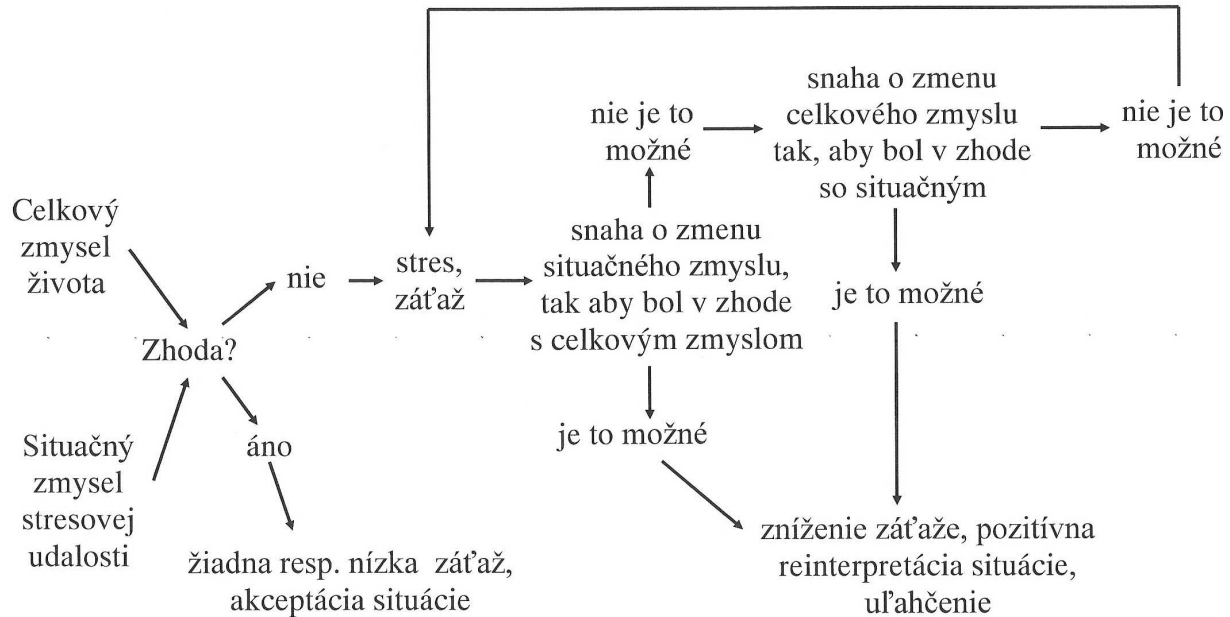


Pri snahe vysvetliť, ako môže proces hľadania zmyslu života slúžiť na psychologickú analýzu konverzie, je nutné poukázať na vzájomný súvis medzi religiozitou a zmyslom života všeobecne. Religiozita je chápaná ako zdroj zmyslu života tak u autorov zaoberajúcich sa zmyslupnosťou, ako aj religiozitou. Doterajšie výskumy však poukazujú na zložitosť tohto vzťahu, keďže korelácie medzi týmito dvoma premennými nie sú také jednoznačné. Napr. W. Prežyna (1981) zistil kladný vzťah medzi intenzívnym pozitívnym aj negatívnym náboženským postojom a zmyslom života (dotazník PIL), ale žiadny vzťah medzi zmyslom života a náboženským postojom so slabou intenzitou. Vo výskume G.H. Jacobsona et al. (1977) na vzorke alkoholikov po absolvovanej liečbe sa ukázala významná pozitívna korelácia medzi zmyslupnosťou (tiež dotazník PIL) a škálou religiozity v hodnotovom dotazníku. A. Maier a L. Murphy (in Frankl, 1978) nenašli medzi veriacimi a neveriacimi, ani medzi veriacimi jednotlivých cirkví žiadne rozdiely v úrovni zmyslupnosti. Naše skoršie výskumy (Halama, 1999) potvrdili významné rozdiely medzi členmi a nečlenmi náboženských organizácií v celkovom skóre a niektorých dimenziách v Popielskeho Teste noodynamiky skúmajúce rôzne aspekty noetického rozmeru súvisiaceho so životnou zmyslupnosťou, rozdiely však boli malé. K. Chamberlain a S. Zika (1988) na vzorke žien tiež zistili vzťahy medzi zmyslupnosťou a intenzitou náboženského presvedčenia, hoci iba nízke a nie so všetkými dotazníkmi na zisťovanie zmyslu života. Tieto iba čiastočne pozitívne výsledky nás viedli k skúmaniu toho, ktoré aspekty religiozity súvisia s vyššou mierou životnej zmyslupnosti a ktoré nesúvisia, alebo naopak, súvisia negatívne. Vo svojej štúdií (Halama, 2003) sme v korelačnej analýze skúmali vzťah viacerých škál religiozity so životnou zmyslupnosťou, pričom sa ukázalo, že religiozita človeka, ktorý prežíva zmyslupnosť života sa dá charakterizovať nasledovnými aspektami: prisudzovanie svojmu náboženstvu veľmi dôležitú úlohu, silné presvedčenie o pravdivosti svojich náboženských presvedčení, snaha o prenesenie náboženstva do svojho života, prejavovanie svojich náboženských presvedčení pred inými, realizácia individuálnych aj spoločných náboženských aktivít, prijímanie podpory, útechy a odpovedí na závažné otázky od náboženstva a náboženského spoločenstva, a nakoniec relatívna stabilita náboženských presvedčení. Naopak, religiózny človek v menšej miere vnímajúci svoj život ako zmyslupný, má vonkajškovú motiváciu religiózneho správania, malú transformáciu náboženských presvedčení do svojho života, je ústupčivý vo svojich presvedčeniach a má príklon k relativizmu.

Ako najvýznamnejšou vlastnosťou "zmyslupnej" religiozity sa teda ukazuje sila angažovanosti a záväzku voči náboženským presvedčeniam a z toho vyplývajúcich činností. U ľudí, ktorí sú odovzdaní svojej viere, sa ich náboženstvo stáva akousi zastrešujúcou záležitosťou, transformuje sa do všetkých oblastí života, a tak môže slúžiť ako zdroj zmyslu života. Práve náboženská konverzia je veľmi často cestou k takejto forme religiozity a tým pádom aj k vyššej miere životnej zmyslupnosti. Nereligiózny človek alebo religiózny človek charakterizovaný vonkajškovou náboženskou motiváciou, náboženskými presvedčeniami podliehajúci relati-

vizmu a situačnej zmene, či s nízkou aplikáciou týchto presvedčení do bežného života, môže pri nedostatku iných zdrojov životnej zmyslupnosti prežívať nízku životnú zmyslupnosť. To sa môže prejavovať najmä v záťažových situáciách, kde životná zmyslupnosť pôsobí ako silný pozitívny faktor prispievajúci k odolnosti voči záťaži. Na druhej strane, aj stav závažnej záťaže môže narušiť dovtedajší systém zmyslu života, tak že ten už nie je schopný plniť pozitívnu funkciu v živote človeka. Veľmi podrobne úlohu zmyslu života a spôsob jeho zmeny v procese zvládania popisuje vo svojom modeli C.L. Parková (Park, Folkman, 1997, Park, 2005). Hovorí o tzv. celkovom zmysle, ktorý sa týka základných životných presvedčení a cieľov, a zmysle situácie, teda význame konkrétnej životnej situácie. Najmä situačný zmysel v zásadnej miere ovplyvňuje to, ako sa ľudia vyrovnávajú s konkrétnou životnou situáciou, s jej požiadavkami a následkami. Samotný proces zvládania pozostáva z hodnotenia zmyslu a utvárania zmyslu. V konkrétnej životnej situácii osoba najprv hodnotí význam danej situácie a porovnáva, či celkový zmysel a zmysel situácie sú v kongruencii (v zhode). Ak sú tieto dva zmysly v zhode, stresové nároky situácie sa rapídne znižujú. Naopak, inkongruencia a disonancia medzi nimi spôsobuje nepohodlie a distress, a tým aj snahu o jej odstránenie. Takúto disonanciu môžu okrem choroby spôsobovať najmä traumatické udalosti, nehody, straty a pod., ktoré zásadným spôsobom narúšajú základné presvedčenia človeka a blokujú jeho hlavné ciele. V takom prípade nastupuje proces utvárania zmyslu (angl. meaning making), čo je vlastne prehodnocovanie a zmena situačného alebo celkového zmyslu (príp. oboch), dokiaľ nie sú v kongruencii. Ak je celkový zmysel pevný a stabilný, človek sa snaží meniť situačný zmysel. To zahŕňa reinterpretáciu a dovysvetľovanie situácie v kontexte celkového zmyslu, napr. jej kauzality (čo a kto ju spôsobil), nájdenie pozitívnych aspektov a úžitku danej situácie atď. Zmeny v celkovom zmysle prichádzajú najmä pri skutočne závažných stratách a negatívnych udalostiach, keď je nemožné zmeniť situačný zmysel tak, aby bol v kongruencii s celkovým. Často k tomu napomôže aj nestabilita a povrchnosť celkového zmyslu, ktorý nie je schopný sprostredkovať pozitívnu interpretáciu životných udalostí. Zmeny celkového zmyslu vedú k revízii základných presvedčení, hodnotového systému a prebudovaniu hierarchie životných cieľov. Takýto zmenený celkový zmysel je potom schopný danú situáciu interpretovať pozitívne, čím je schopný znížiť jej stresové zaťaženie (obr. 5).

Dá sa povedať, že náboženská konverzia je jedným z prípadov zmeny globálneho zmyslu, a to v situácii, kedy dovtedajší globálny zmysel života nie je naďalej schopný poskytovať zmyslupnú perspektívu životu daného človeka (Paloutzian, 2005). Keďže na základe horeuvedeného výskumu sa dá povedať, že zdrojom zmyslupnosti života je najmä taká religiozita, ktorá je angažovaná a intenzívna, náboženská konverzia je práve utváraním zmyslu prostredníctvom príklonu k angažovanej religiozite. Myslíme si, že práve proces utvárania zmyslu (meaning making) je dominantným psychologickým mechanizmom v procese náboženskej konverzie a môže slúžiť ako zastrešujúci model pre psychologickú analýzu rôznorodých príbehov konverzie. V každej autenticknej konverzii totiž ide o rekonštrukciu



Obrázok 5. Model zvládania prostredníctvom zmeny zmyslu (podľa Park, Folkman, 1997)

zmyslu života - nahradenie dovtedajšieho systému presvedčení, ktorý už nedokáže plniť svoju funkciu, novým systémom presvedčení, ktorý v danej situácii dokáže poskytnúť zmysluplnú interpretáciu tejto situácie a života celkovo. Pohľad na konverziu primárne ako na proces utvárania zmyslu života v procese zvládania záťaže dokáže integrovať nosné teoretické prístupy, ktoré sme spomínali v úvode tejto kapitoly. Ak za zdroj záťaže nechápeme len konkrétnu životnú situáciu, ale napr. aj negatívnu rodinnú záťaž prejavujúcu sa neistým štýlom pripútania, možno aj na konverziu s touto dominantnou témou nazerať ako na zmenu zmyslu prispievajúcu k reformulácii vzťahových schém daného človeka a tým k zvýšeniu životnej zmysluplnosti. Model konverzie ako utvárania zmyslu života vysvetľuje aj racionálnu aktivitu človeka hľadajúceho nový systém presvedčení. Aj sociálne ovplyvňovanie, ktoré sa v rámci náboženskej konverzie spomína, je pri chápaní konverzie ako procesu utvárania zmyslu dobre interpretovateľné. Prijatie nového zmyslu sa totiž často deje sprostredkovaním hodnôt blízkymi ľuďmi, čo dokazujú výskumy najmä z oblasti psychoterapie (Halama, Timulák, 2004).

Týmto krátkym prehľadom chápania náboženskej konverzie ako procesu utvárania zmyslu sme chceli zvýrazniť potenciál, ktorý má podľa nás toto chápanie pri integrácii rôznych teórií konverzie. V rámci tejto kapitoly sme popísali množstvo rôznych teoretických modelov aj výskumných zistení, prinášajúcich bohaté, ale často aj protichodné názory. Považujeme za perspektívne reflektovať v rámci budúcich teoretických aj výskumných prístupov práve tento prístup a hľadať prípadné prekonanie jednotlivých protichodností v týchto názoroch. V každom prípade ostávajú psychologické súvislosti náboženskej konverzie pre psychológiu náboženstva stále aktuálnou témou a zaujímavým problémom.

III.

Náboženský fundamentalizmus z pohľadu osobnostných a kognitívnych charakteristík

Lucia Adamovová

Náboženský fundamentalizmus – je špecifickou formou religiozity či príslušnosťou ku skupine?

Oboje. Fundamentalizmus sa vynára ako protestné hnutie v modernom svete voči liberalizácii teológie, sekularizácii a nerozlučne súvisí s ďalšími mohutnými pohybmi moderného sveta, akými sú napr. globalizovanie kultúr, či všeobecne pozorovateľný príklon ku konzumizmu. Pri analýze samotného javu náboženského fundamentalizmu a pri snahách hlbšie mu porozumieť sa výskumníkovi ponúkajú minimálne dva (podľa môjho názoru neoddeliteľné) pohľady.

V prvom prípade je potrebné vnímať náboženský fundamentalizmus v historickom kontexte – ako pôvodne náboženské hnutie amerických protestantov, ktoré sa objavuje na konci 19. storočia a zviditeľňuje sa najmä aktívnym bojom proti liberalizácii teológie. Tento pohľad osvetľuje problematiku fundamentalizmu zo strany sociologicko-historickej. Človek - fundamentalista je potom člen konzervatívnej náboženskej komunity, preberá jej učenie a normy správania sa. Fundamentalisti ako kresťania (vyznavači konzervatívnej teológie) rozšírili svoje bojisko proti negatívnym stránkam moderny aj do „svetských“ oblastí (napr. zasahovali do obsahu vyučovania), čím si vyslúžili od ostatných členov spoločnosti nelichotivé prívlastky. Na fundamentalistov sa postupne začalo nazerať ako na rigidných, spiatočníckych, autoritárskych jedincov. Výsledok takéhoto posunu v chápaní fundamentalizmu je viditeľný aj na Slovensku, kde sa pri zisťovaní predstáv o obsahu pojmu náboženský fundamentalizmus tiež objavila tendencia spájať fundamentalizmus (presnejšie fundamentalistov) s psychologickými charakteristikami, ako napr. agresia, rigidita, strata zdravého rozumu, konzervativizmus (Adamovová, 2005). Aj vďaka takémuto posunu sa fundamentalizmus stal predmetom skúmania psychológov – predovšetkým psychológov náboženstva.

Druhý prístup sa teda už v rámci psychológie náboženstva zaoberá náboženským fundamentalizmom ako špecifickou dimenziou religiozity (náboženskosti) (Stráženec, 2001a). V rámci tejto oblasti však existujú nejednotnosti v spôsobe definovania fundamentalistických a nefundamentalistických (progresívnych) jedincov. Vo všeobecnosti možno povedať, že fundamentalizmus býva stotožňovaný s mierou, akou respondent súhlasí (resp. nesúhlasí) s jednotlivými článkami svojej vierouky. V takomto prípade sa stiera rozdiel medzi ortodoxiou a fun-

damentalizmom. Túto konfúziu významov sa snažili ošetriť B. Altemeyer s B. Hunsbergerom (1992), ktorí navrhli vymedzenie fundamentalizmu nezávislé od miery súhlasu (resp. nesúhlasu) so špecifickým obsahom viery – teda ortodoxie, ktorú možno identifikovať u vyznavačov rôznych (náboženských i nenáboženských) ideológií. Keďže sa v tomto prípade jedná skôr o štruktúru poznatkov o usporiadaní sveta, o postoj k nim, než o ich špecifický obsah, dotkneme sa v texte aj Rokeachovho konštruktú dogmatizmus, v ktorom striktné oddeľuje obsah od štruktúry systému presvedčení a ktorý bol inšpiráciou aj pre B. Altemeyera a B. Hunsbergera.

Pred rokom 1990 bolo u nás hlásenie sa ku kresťanským hodnotám súčasťou protikomunistickej identity človeka. Dnes ľudia, ktorí aj v zmenených kultúrnych podmienkach, ktoré prinášajú nové a preverujú pevnosť klasických kresťanských hodnôt (teda tí, ktorí sa snažia uchovať pred zmenami a liberálnymi tendenciami pre nich základné/fundamentálne hodnotové piliere, medzi ktoré patrí aj náboženstvo – také, aké ho doteraz poznali), bývajú často najmä bulvárnymi periodikami označovaní ako rigidní, konzervatívni a fundamentalistickí. V súčasnej slovenskej rétorike obraz fundamentalizmu a fundamentalistov má svoje miesto, aj keď sa možno nie veľmi často používa samotné slovo fundamentalizmus. Možno si však spomenúť na diskurz týkajúci sa interrupčného zákona, aj nedávne komentáre týkajúce sa septembrovej (r. 2003) návštevy pápeža na Slovensku. Na jednej strane stoja kresťania, ktorí v očiach druhých agresívne celospoločensky presadzujú s pomocou politickej moci vlastné hodnoty a na druhej strane stoja ich odporcovia (inak zmýšľajúci kresťania a nekresťania), ktorí aspoň tak agresívne tieto hodnoty odmietajú.

Rôzne reakcie ľudí na takéto udalosti vedú k otázke, či možno u extrémnych prívržencov a extrémnych odporcov náboženských presvedčení, prípadne u nábožensky fundamentalisticky a progresívne veriacich kresťanov, identifikovať rozdiely v osobnosti a kognitívnych štruktúrach? Majú dokonca extrémni adherenti spoločné nejaké osobnostné črty a kognitívne štruktúry s extrémnymi odporcami náboženských presvedčení alebo s progresívnymi kresťanmi?

Predložený text aspiruje zodpovedať prvú z položených otázok a poukázať na možné kognitívno-osobnostné rozdiely medzi kresťanskými fundamentalistami a progresívcami. Hlavným cieľom je poukázať na prístupy ku skúmaniu problematiky náboženského fundamentalizmu v psychológii a pokúsiť sa osvetliť vzťah fundamentalizmu s osobnostnými vlastnosťami, intelektovými štýlmi (štýlmi myslenia) a iracionalitou. Historické a sociologické náhľady na náboženský fundamentalizmus sú uvedené na inom mieste (pozri napríklad Adamovová, 2002a,b). Práca ďalej dopĺňa psychologický obraz o fundamentalizme tým, že sa pokúša odpovedať na otázku, či sú fundamentalisti spokojnejší so svojím životom než progresívny kresťania, alebo nie. Snaží sa priniesť poznatky aj o možnom vzťahu fundamentalizmu s nízkym alebo, naopak, vysokým záujmom o kultúrno-politické dianie v krajine.

Sú náboženský fundamentalisti pre spoločnosť nebezpeční? Táto otázka pravdepodobne najskôr asociuje obraz moslimského fundamentalizmu, úzko zviazaného s politikou, násilím a militantstvom. Ale aj v kresťanskom prostredí sa začínajú na knižnom trhu objavovať tituly týkajúce sa rôznych druhov extrémistických náboženských skupín (napr. Hassan, 1994). Sú fundamentalisti naozaj agresívni? Sú rigidní a konzervatívni? Ako je to s ich myslením – sú racionálni, alebo možno u nich identifikovať atribúty iracionálnych presvedčení? Aj tejto otázke je v predkladanej práci venovaný priestor.

Komplexnosť problematiky náboženského fundamentalizmu sa odráža aj vo výstavbe tejto kapitoly, ktorá pozostáva zo štyrochväčších celkov, v ktorých sú doterajšie teoretické poznatky ilustrované vlastnými výskumnými zisteniami ako aj zisteniami iných autorov.

Prvá časť sa týka problematiky vymedzenia náboženského fundamentalizmu v psychológii. Ten sa totiž často stotožňoval s náboženskou ortodoxiou – teda s vierou v konkrétny *obsah*, čo bolo pre psychologické bádanie, zamerané na hľadanie psychických zákonitostí, na „ľudskú“ stránku viery, nevhodné. Preto výskumníci pristúpili k zisťovaniu *štrukturálnej podstaty spôsoby*, akým sa jedinec vzťahuje k obsahu svojej viery. Témy prvej časti teda budú pojednávať o kognitívno-štrukturálnom vymedzení náboženského fundamentalizmu a o Rokeachovom koncepte dogmatizmu, ktorý výrazne ovplyvnil smer psychologického uvažovania o náboženskom fundamentalizme.

Druhá oblasť s názvom Koreláty náboženského fundamentalizmu reflektuje komplexnosť religiozity a teda aj náboženského fundamentalizmu, ktoré zasahujú do rôznych oblastí fungovania človeka – od výchovy detí až po postoj k menšinám. Stručne predstavíme u veriacich časté a sporné presvedčenie o spravodlivom svete a detailnejšie sa budeme venovať autoritárstvu – nekritickému preberaniu a presadzovaniu hodnôt od autorít, ktoré nebýva u fundamentalistov zriedkavým.

Keďže náboženský fundamentalizmus je jednou z dimenzií religiozity a v tejto kapitole chceme poukázať na vzťah fundamentalizmu a osobnosti, tretia časť bude pojednávať o doterajších výskumných prístupoch a zisteniach týkajúcich sa vzťahu religiozity a osobnosti (časť má názov Doterajšie výskumy týkajúce sa vzťahu religiozity a osobnosti). Osobnosť bola v týchto výskumoch najčastejšie konceptualizovaná na pozadí Eysenckovho modelu osobnosti a neskôr na pozadí päťfaktorového modelu. Stručne uvedieme aj doterajšie výskumné zistenia o vzťahu osobnosti a náboženského fundamentalizmu a prejdeme k ďalšiemu celku práce, ktorým je opis vlastného výskumu realizovaný na Slovensku.

Vlastný výskum, vrátane vymedzenia problému, charakteristiky výberu a opisu a interpretácie výsledkov tvorí štvrtú časť tejto kapitoly. Budeme sa v ňom snažiť poukázať na osobnostnú štruktúru náboženských fundamentalistov, na rozdiely v prístupe k riešeniu problémov, na možnú prítomnosť iracionálnych presvedčení a v neposlednom rade na prežívanie spokojnosti s vlastným životom a na záujem o politické dianie. Získané údaje sa budeme snažiť interpretovať vo svetle doterajších psychologických poznatkov.

Na tomto mieste práce je dôležitý účelový (a nemožno popierať, že čiastočne i umelý) prechod v uvažovaní o náboženskom fundamentalizme od jeho sociologického chápania k psychologickému, od jeho chápania ako hnutia reagujúceho najmä na liberalizáciu teológie, k dimenzii religiozity a psychosociálnemu javu.

Už od dávnej histórie sú súčasťou ľudskej existencie predstavy o nadprirodzených silách a bytostiach. Prvé náznaky zaoberania sa problematikou života a smrti možno pozorovať už u *Homo sapiens neanderthalensis* (Harenberg, 1992). Od tohoto času, či už vezmeme ako príklad kultúry ázijských, gréckych či indiánskych národov, všade možno nájsť rôzne náboženské rituály a obrady (Kottak, 1994).

Vo význame, aký ľudia pripisujú náboženstvu, prichádza však k zmenám nielen v kultúrno-historických súvislostiach, ale aj v kontexte individuálneho vývinu jednotlivca: zahraničné výskumy vývinových zmien v chápaní Boha¹ (Meadow, Kahoe, 1984, Stríženec, 2001a) ukázali napríklad ich zhodu so zmenami poznávacích procesov a myslenia v rámci Piagetových štádií kognitívneho vývinu.

V rôznych náboženstvách a aj v židovsko-kresťanskej tradícii sa stretávame s „Bohom, ktorého nikto nikdy nevidel“ (Jn 1, 18; 1Jn4, 12), a ktorého možno poznávať štúdiom posvätných kníh, životopisov svätých, poznávaním prírodných zákonitostí, rozjímaním, meditáciou, modlitbou, ale predovšetkým vierou. Viaceré štúdie (Frielingsdorf, 1997, Kirkpatrick, 1998) poskytli poznatky o tom, že pojem Boha sa svojou relatívne malou štruktúrovanosťou stáva z obsahovej stránky vďačným projekčným materiálom vypovedajúcim o *osobnostných charakteristikách* jedinca. Ako na druhej strane vyplýva z vyššie uvedeného, formálna či procesová stránka tvorby pojmu Boh (a teda i religiozity a v rámci nej aj náboženského fundamentalizmu) podlieha *kognitívnym zákonitostiam*.

Preto v jednej časti tejto práce budú uvádzané aj dostupné výsledky doterajších výskumov týkajúcich sa vzťahov religiozity (a v rámci nej aj náboženského fundamentalizmu) a osobnosti. Najprv sa však pokúsime sprehľadniť prístup ku skúmaniu náboženského fundamentalizmu v psychológii.

PROBLEMATIKA VYMEDZENIA NÁBOŽENSKÉHO FUNDAMENTALIZMU V PSYCHOLOGICKOM VÝSKUME

K samotnej definícii náboženského fundamentalizmu sa doteraz pristupovalo rôznymi spôsobmi (prehľad uvádza napríklad Hanson, 1996) a výskum fundamentalizmu a s ním súvisiacich javov sa až do súčasnosti vysporiadava s problémom vhodnej vedeckej definície pojmu. Do roku 1991 sa k identifikácii fundamentalistických respondentov pristupovalo tromi stratégiami (Kellstedt,

¹ V rámci XIV. konferencie Medzinárodnej asociácie pre psychológiu náboženstva konanej v Holandsku v r. 2001 bolo venované celé sympóziu téme „20 Years of Fowler's and Oser/Gmünder's Stage Theories: Developments in Theory and Research and Perspectives for the Future. (autori: Oser, F., Schenker, D., Bucher, A., Reich, H., Streib, H.)

Smidt, 1991). V prvom prístupe boli za fundamentalistov považovaní jedinci patriaci ku konkrétnym denomináciám (v USA napríklad južanskí baptisti). Takto zisťovaný fundamentalizmus však prinášal len dve možnosti – buď jedinec bol alebo nebol členom konkrétnej denominácie. Pre jemnejšie rozdelenie výberu sa zaviedlo delenie na liberálnych, miernych a fundamentalistických jedincov - v závislosti od miery, s akou doslovne verili v biblické obrazy. Tretou stratégiou zisťovania fundamentalistickosti respondenta bolo polozenie priamej otázky „Považujete sa vo všeobecnosti za fundamentalistu/fundamentalistku?“. V roku 1992 publikovali B. Altemeyer s B. Hunsbergerom štúdiu (Altemeyer, Hunsberger, 1992), v ktorej použili škálu zachytávajúcu mieru náboženského fundamentalizmu ako *postoja voči svojej viere* a poukázali na jeho vysokú reliabilitu a validitu. V podstate od tejto chvíle sa v psychológii náboženstva fundamentalizmus meria týmito nástrojmi (Danso, Hunsberger, 1997, Hunsberger, 1996, Hunsberger et al., 1999, Kirkpatrick, 1993, Sarmány Schuller, Striženec, 1999, Saroglou, 2002).

Vo všeobecnosti možno zisťovanie fundamentalizmu v psychológii náboženstva rozdeliť do dvoch hlavných kategórií. Prvú tvoria definície založené na špecifickom obsahu viery (v ktorých sa stotožňuje obsah viery – ortodoxia s jej štruktúrou – fundamentalizmom). Okrem definície fundamentalizmu, ktorá sa prekrýva s pojmom kresťanskej ortodoxie, existuje samozrejme požiadavka po širšej definícii, ktorá zachádza za špecifické ideologické alebo teologické hranice, a ktorá umožňuje identifikovať fundamentalistov v rámci rôznych náboženských (i sekulárnych) ideologických prúdov. Touto kategóriou uvažovania o fundamentalizme sa zaoberáme podrobnejšie.

Kognitívno-štrukturálne vymedzenie náboženského fundamentalizmu

Požiadavku nezávislosti od špecifického obsahu viery spája už spomínaná definícia náboženského fundamentalizmu B. Altemeyera a B. Hunsbergera (1992), ktorí vymedzili fundamentalizmus ako *„presvedčenie, vieru, že existuje náboženské učenie, ktoré jasne obsahuje fundamentálnu, základnú, vnútornú, podstatnú, neomylnú pravdu o ľudstve a božstve. Táto esenciálna pravda je v základnej opozícii voči silám zla, ktoré treba rozhodne premôcť. Túto pravdu treba uplatňovať pomocou fundamentálnych, nemenných praktík minulosti. Tí, ktorí veria v toto fundamentálne učenie a nasledujú ho, majú osobitný vzťah k božstvu“* (s. 118). Takáto koncepcia je považovaná za „genotypickú“ podstatu presvedčenia (McFarland, 1998), spoločnú viacerým náboženstvám a ideológiám, u ktorých možno potom nájsť konkrétnu „fenotypickú“ podobu.

V posledných rokoch bolo toto vymedzenie často používané v psychologických výskumoch náboženského fundamentalizmu a overovanie Škály náboženského fundamentalizmu (ktorá je nástrojom na zisťovanie miery spomínaného presvedčenia) v rôznych kultúrach potvrdilo, že takto definovaný a meraný náboženský fundamentalizmus je pozorovateľný ako v kresťanstve (Sarmány Schuller, Striženec, 1999), tak i v hinduizme (Hunsberger, Owusu, Duck, 1999).

Škála nemá konkrétny náboženský obsah okrem viery v Boha a satana. Má vysokú vnútornú konzistenciu vo všetkých štyroch svetových náboženstvách (Kresťanstvo, Islam, Hinduizmus, Judaizmus) (McFarland, 1998).

Problémom je, že veriaci kresťania sú naozaj presvedčení, že im ich náboženstvo poskytuje pravdu o živote a o svete (vezmime si napríklad Ježišov výrok: „Ja som cesta, pravda, život.“ Jn 14,6) a že ich Altemeyerova a Hunsbergerova definícia automaticky posúva do pozície fundamentalistov a teda je sporná. Treba však kriticky podotknúť aj to, že autori sa snažili položkami škály (napríklad „V ktoromkoľvek konflikte medzi vedou a svätými písmaami sa musí myliť veda.“ „Niet takého učenia alebo súboru písíem, ktoré sú bez akejkolvek chyby.“ „Aby človek mohol viesť najlepší, zmysluplný život, musí vyznávať jedno pravé náboženstvo.“) naozaj zamerať na štruktúru, resp. na postoj jedinca k svojej viere a nie na jej obsah (hoci ich samotné vymedzenie fundamentalizmu tomu nenasvedčuje).

Keďže Altemeyerovo a Hunsbergerovo vymedzenie fundamentalizmu je založené na M. Rokeachovej teórii otvorených a uzavretých systémov presvedčení (napr. Kirkpatrick, Hood, Hartz, 1991), pre hlbšie porozumenie fenoménu sa zmieňujeme na nasledujúcich stranách aj o Rokeachovej koncepcii dogmatizmu.

Dogmatizmus – východisko kognitívno-štrukturálnej definície náboženského fundamentalizmu

Milton Rokeach (1960) vytvoril komplexnú teóriu kognitívnej organizácie (organizácie presvedčení) a spracovávania informácií. Každý -izmus (teda aj náboženský fundamentalizmus) chápaný v medziach tejto teórie, predstavuje systém presvedčení, je organizáciou očakávaní a hypotéz o svete (a o nadprirodzene), ktoré človek v konkrétnom čase považuje za pravdivé.

Systém presvedčení je spoločný menovateľ pre akceptáciu alebo odmietanie ideí (kognitívny fenomén), ľudí (fenomén predsudkov a netolerancie) a autority (fenomén autoritárstva). Pri psychologickom vysvetľovaní týchto fenoménov zohľadňuje silnú požiadavku striktne rozlišovať medzi *štruktúrou* a *obsahom* ideologických systémov predkladaná Rokeachova koncepcia dogmatizmu – otvorených a uzavretých systémov presvedčení (Rokeach, 1960). Služi sociálnym vedcom ako teoretický aj empirický rámec vysvetľovania negatívnych javov (pozri napr. Kirkpatrick et al., 1991).

Otvorené-uzavreté systémy presvedčení hovoria o formálnych a štrukturálnych vlastnostiach systému presvedčení oddelene od špecifického obsahu. Relatívna otvorenosť alebo uzavretosť mysle nie je obmedzená na jednu konkrétnu ideológiu, náboženstvo, alebo filozofiu či vedecký smer. Nejde o to, o čom je človek presvedčený, ale o to, akým spôsobom je o tom presvedčený.

Súčasťou Rokeachovej koncepcie otvorených-uzavretých systémov presvedčení je aj východisko, že veľkej časti sociálneho správania človeka možno porozumieť prostredníctvom jeho systému presvedčení (príp. poznaním elementov tohto

systému).² Na to, čomu človek skutočne verí, možno podľa Rokeacha usudzovať zo všetkého, čo povie a robí. V tomto zmysle treba brať do úvahy všetko, o čom je presvedčený – či už kladne alebo záporne, teda či informácii verí, či zapadá do jeho poznatkovej štruktúry a či ju prijme alebo nie.

Belief-disbelief systém (systém prijímaných i odmietaných presvedčení) je teda organizáciou verbálnych, neverbálnych, implicitných, explicitných presvedčení, alebo očakávaní. Každý takýto systém zahŕňa na jednej strane systém presvedčení, ktoré človek akceptuje (tzv. belief systémy), na druhej strane obsahuje aj množstvo systémov presvedčení, ktoré človek odmieta – to sú tzv. disbelief systémy, organizácie potenciálne logicky poprepájaných častí, s rôznymi komunikačnými potenciálmi.

Systém presvedčední je v skutočnosti politicko-nábožensko-filozoficko-vedecký-atď. systém. Znamená to, že v sebe obsahuje presvedčenia každého druhu, ktoré sa týkajú fyzického a sociálneho sveta jedinca. Reprezentuje celkový rámec pre čo najlepšie porozumenie svetu. Základnými vlastnosťami každého systému sú jeho otvorenosť alebo uzavretosť, ktoré následne ovplyvňujú príjem a spracovanie nových informácií. Hlavnou charakteristikou, ktorá podľa M. Rokeacha (1960) definuje, či je konkrétny systém presvedčení otvorený alebo uzavretý je úroveň, do akej je človek schopný prijímať relevantné informácie, hodnotiť ich a podľa nich sa správať (relevantnosť týchto informácií spočíva pritom v nich samotných a nie je im prisúdená nijakou autoritou), pričom človek v tomto procese nie je obmedzovaný irelevantnými situačnými faktormi (pochádzajúcimi od osoby – autority, alebo z prostredia). Synonymom uzatvorených systémov presvedčení je dogmatizmus a dogmatické myslenie, ktoré sa vyznačuje rezistenciou voči zmene systému presvedčení. Prejavuje sa nekritickým príľnutím napr. k náboženstvu, politickej strane alebo vedeckej teórii (Grom, 1992).

Celý systém presvedčení je organizovaný v troch dimenziách:

1. *Belief-disbelief dimenzia* (teda dimenzia týkajúca sa akceptovaných aj odmietaných systémov presvedčení). Každý celkový systém je organizovaný do dvoch častí – prijímanej (belief) a odmietanej (disbelief). M. Rokeach (1960) predpokladá, že odmietané subsystemy, ktoré sú podobné akceptovanému subsystemu sú akceptovateľnejšie než tie, ktoré sú absolútne odlišné. Predpokladá ďalej, že človek môže systém presvedčení aj meniť, v takom prípade skôr prijme systém podobný predchádzajúcemu. Vlastnosťami dimenzie akceptácie a odmietania presvedčení sú:

a) izolácia - miera prepojenia jednotlivých subsystemov v celkovom systéme presvedčení. Medzi indikátory izolácie patria napr. koexistencia logicky protikladných presvedčení v rámci subsystemu presvedčení, akcentovanie rozdielov a minimalizácia podobností medzi akceptovanými a odmietanými

² Podobne ako T. Adorno so spolupracovníkmi (Adorno, Levinson, Horkheimer, Frenkel-Brunswik, 1969, aj podľa Krech, Crutchfield, Ballache, 1968) bol aj M. Rokeach (1960) presvedčený, že kognitívna a behaviorálna zložka postoja spolu vysoko korelujú.

sub-systémami (ktoré sa chápu ako obrana voči hrozbám preverujúcim validitu systému), percepčia irelevancie (kedy človek niektoré javy hodnotí ako nedôležité, hoci podľa objektívnych meradiel sú považované za relevantné; slúži na ochranu proti kontradikciám, a teda zachováva systém intaktný), popretie kontradikcií;

- b) diferenciácia – stupeň diferenciácie alebo vyjadrenie bohatosti detailov v systéme. V skutočnosti ide o stupeň diferenciácie systému akceptovaných presvedčení (belief systému), odmietaných presvedčení (disbelief systému), najmä každého z odmietaných subsystémov. Zvyčajne býva subsystém akceptovaných presvedčení diferencovanejší než subsystémy odmietaných presvedčení a aj samotné subsystémy odmietaných presvedčení sú rôzne diferencované. Indikátormi diferencovanosti systému sú napr. relatívne množstvo vedomostí (vo všeobecnosti má človek viac poznatkov o veciach, ktoré prijíma než o veciach, ktoré odmieta), vnímanie podobnosti medzi najbližšími subsystémami presvedčení, ktoré človek odmieta (miera, v akej sú disbelief subsystémy považované za podobné alebo rozdielne; napr. sú komunizmus a nacizmus jedno a to isté?);
- c) šírka systému – celkový počet alebo rozsah subsystémov odmietaných presvedčení v rámci celého systému akceptovaných a odmietaných presvedčení;

2. *Centrálna - periférna dimenzia* rozdeľuje presvedčenia do troch oblastí:

- a) centrálny región reprezentuje tzv. "primitívne" presvedčenia, ktorých špecifický obsah sa týka fyzického a sociálneho sveta, v ktorom človek žije. V ňom je zahrnutý aj self-concept a vnímanie druhých. Rokeach predpokladá, že tento špecifický obsah je spojený s formálnou organizáciou ostatných častí celového systému akceptovaných a odmietaných presvedčení. Každý človek si v detstve vytvoril súbor presvedčení o svete, v ktorom žije, validitu ktorých nepreveruje a o ktorých je presvedčený, že ich bez rozdielu vlastnia aj ostatní ľudia. Tí sa potom stávajú vonkajšími referentami alebo autoritami pre tieto presvedčenia;
- b) stredný región zastrešuje už nie primitívne presvedčenia, ktoré sú s centrálnym regiónom vo funkčnom vzťahu. Týkajú sa povahy pozitívnych a negatívnych autorít, na ktorých je človek závislý pri dopĺňaní informácií o svete. Autority sú sprostredkovateľmi, na ktorých sa obraciame pri získavaní alebo overovaní informácií (sú to akékoľvek informačné zdroje o svete);
- c) periférny región reprezentuje všetky (nepřimitívne) presvedčenia (akceptované aj odmietané), ktorých vznik a pretrvávanie sú ovplyvňované pozitívnu alebo negatívnu autoritou, bez ohľadu na to, či sú tieto presvedčenia vnímané uvedomene alebo nevedome. Špecifický obsah periférnych presvedčení sa bude opäť od jedného jedinca k druhému meniť. Zväčša tu budú názory a poznatky, ku ktorým sa človek obracia, keď hľadá potvrdenie svojej alebo identifikáciu ďalšej ideológie. Opäť sú však dôležitejšie vzťahy medzi jednotlivými periférnymi presvedčeniami a ich vzťahy s presvedčeniami v strednom a centrálnom regióne.

Súčinnosť týchto troch regiónov možno jednoducho ilustrovať na schéme spracovávaní novej informácie. V prvom kroku sa overuje jej kompatibilita s primitívnymi presvedčeniami a v druhom kroku kompatibilita so sprostredkovanými presvedčeniami. V každej fáze tohto procesu možno informáciu zaradiť do subsystémov akceptovaných alebo odmietaných presvedčení (najčastejšie do periférnej oblasti), alebo ju vyradiť. V treťom prípade sa uplatní proces selektívneho kontaktu so stimulmi, ktorého príčinou je vyhýbanie sa prestavbe štruktúry systému a dôsledkom ktorého je kognitívne zjednodušovanie.

3. *Časová dimenzia* hovorí o presvedčeniach človeka o minulosti, prítomnosti a budúcnosti a o ich vzájomnom vzťahu. Široká časová perspektíva je taká, v ktorej sú minulosť, prítomnosť a budúcnosť zahrnuté v celkovom systéme presvedčení a človek ich chápe ako vzájomne súvzťažné. O úzkej časovej perspektíve sa hovorí vtedy, keď človek príliš zdôrazňuje alebo je fixovaný na minulosť, prítomnosť alebo budúcnosť, bez toho, aby bral do úvahy kontinuitu a vzťahu medzi spomínanými tromi časovými úsekmi.

Uzavretý systém presvedčení, *dogmatizmus*, je charakterizovaný podľa Rokeacha (1960) relatívne uzavretou kognitívnou organizáciou akceptovaných a odmietaných presvedčení o realite, organizovanou okolo centrálného súboru presvedčení o absolútnej autorite³, ktorá poskytuje rámec pre vzorce netolerancie voči ostatným. Uzavretý (dogmatický) kognitívny systém je preto centralizovaný, v strede sa nachádza niekoľko absolútnych presvedčení o pozitívnych a negatívnych autoritách a ostatné presvedčenia sú založené na nich. Otvorený systém je naopak relatívne decentralizovaný. O úrovni dogmatizmu bratislavských stredoškôľakov v roku 2000, o porovnaní ich úrovne s úrovňou v sedemdesiatych rokoch 20. storočia a o osobnostných korelátoch (v rámci päťfaktorovej teórie osobnosti) sa možno dočítať na inom mieste (Adamovová, 2001b).

KORELÁTY NÁBOŽENSKÉHO FUNDAMENTALIZMU

Skúmanie problematiky náboženského fundamentalizmu je aktuálne nielen v súvislosti s islamom (hoci udalosti predchádzajúce a nasledujúce po 11. septembri 2001 tomu môžu nasvedčovať). Podľa širokého teoretického a empirického pozadia, náboženský fundamentalizmus sa premieta do rôznych oblastí života.

Zistilo sa napríklad, že kresťanský náboženský fundamentalizmus pozitívne súvisí aj s autoritárstvom a je jednou z príčin diskriminačných postojov voči menšinám rôzneho druhu – skúmal sa najmä postoj voči homosexuálnym jedincom, prisťahovalcom a nekresťanom (Fulton, Maynard, Gorsuch, 1999, McFarland, 1988, Hunsberger, 1996, Hunsberger et al., 1999).

³ Termín "autorita" je v Rokeachovej teórii dogmatizmu dôležitý v tom, že rozlišuje otvorené a uzavreté systémy presvedčení podľa toho, akú úlohu zohrávajú autority v kognitívnom systéme. V otvorených systémoch sú presvedčenia odvodené od autorít následne kriticky analyzované v kontexte už existujúceho belief-disbelief systému. V uzavretých systémoch je rola autority absolútna a presvedčenia autorít sú nekriticky preberané.

Presvedčenie o spravodlivom svete

Religiozita, a najmä ortodoxná a fundamentalistická, je v tesnom vzťahu s *presvedčením o spravodlivom svete* (Lerner, 1974). Základná myšlienka teórie o spravodlivom svete spočíva podľa M. Lerner (1974, Rubin, Peplau, 1975, Lerner, Miller, 1978, Furnham, Boston, 1996) v tom, že ľudia majú potrebu veriť, že žijú v spravodlivom svete, v ktorom dostanú to, čo si zaslúžia a to, čo dostali, si zaslúžili. Na Slovensku sa touto problematikou zaoberal L. Lovaš (2000).

Z pohľadu náboženského fundamentalizmu (a autoritárstva) je podnetný kognitívno-vývinový pohľad založený na Piagetových a Kohlbergových štádiách kognitívneho a morálneho vývinu. Podľa Z. Rubina a L. Peplauovej (1975), presvedčenie o spravodlivom svete má spoločný kultúrny obsah s autoritárstvom (napr. tendenciu opísať vodcov v zidealizovanej rovine) a spoločný logický základ:

Na úrovni prekonvenčnej morálky sa objavuje znevažovanie obetí a obdiv venovaný šťastlivcom, ktorý je založený na magickom presvedčení o imanentnej spravodlivosti a implicitný predpoklad, že prírodné udalosti sú spravodlivé.

Na druhom stupni – v štádiu konvenčnej morálky – môže byť presvedčenie o spravodlivom svete (a autoritárstvo) založené na tendencii orientovať sa na povinnosti, podriaďovať sa autoritám a sociálnym inštitúciám.

V treťom štádiu post-konvenčnej morálky môžu byť jedinci ochotní mať kritický náhľad na konanie legitímnych autorít a môžu skôr opustiť presvedčenie o spravodlivom svete (alebo autoritársky náhľad na svet, alebo náboženský fundamentalizmus).

Lerner zistil, že napriek pozitívnej korelácii F-škály (škála na meranie predsudkov) a Škály presvedčenia o spravodlivom svete, položky oboch metodík vysoko sýtia každé iný faktor.

Fungovanie v rodine a vo svete

Skúmal sa aj vzťah náboženského fundamentalizmu a *štýlu výchovy* (Danso, Hunsberger, 1997) - v situáciách, keď si mali respondenti predstaviť výchovu svojich detí, boli fundamentalistickí jedinci viac náchylní k zdôrazňovaniu poslušnosti prostredníctvom túžby držať svoje deti vo svojej viere a pozitívnejšie hodnotili telesný trest než liberálni jedinci. S. Jelenová (2003) sledovala vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a *rozmaznanosťou*, resp. *trestaním* v detstve a *štýlmi pripútania* (attachment styles). Fundamentalizmus sa skúma ako prediktor subjektívnej pohody (*well-beingu*) - pravdepodobne v dôsledku zotrvávania vo svojom čierno-bielom svete pravidiel bývajú fundamentalisti optimistickjší (Genia, 1996, Sethi, Seligman, 1993).

Ako sme už spomínali, v doterajších výskumoch (napr. Hunsberger et al, 1999, Laythe, Finkel, Kirkpatrick, 2000, Hunsberger, 1996, Altemeyer, Hunsberger, 1992) sa preukázalo, že náboženský fundamentalizmus systematicky koreluje pozitívne s autoritárstvom. Keďže autoritárstvo je jedným z najvýznamnejších korelátov náboženského fundamentalizmu, bude mu venovaná nasledujúca stať.

Autoritárstvo

Autoritárstvo je jedna z veľkého množstva premenných, v ktorej zaznamenáme interindividuálne rozdiely. Súčasná koncepcia tohto konštruktú vychádza z predpokladu, že niektorí ľudia potrebujú na to, aby sa podriadili autorite a zaútočili na druhých ľudí len malý situačný tlak, kým ostatných k takémuto správaniu možno primäť až pod oveľa väčším sociálnym nátlakom (Altemeyer, 1996). Podobne ako fundamentalizmus (s takým vymedzením, s akým s ním narábame v tejto práci), aj autoritárstvo sa považuje za konzistentnú postojovú štruktúru (Adorno, 1969, aj podľa Krech et al, 1968, Sales, 1973) s vysokou koreláciou valencie názorov (kognitívna zložka) a orientácie konania (behaviorálna zložka) - v tej dobe voči predstaviteľom židovského národa.

V doterajšej histórii výskumu autoritárstva možno pozorovať dve tradície: americkú a európsku. Prvú empirickú definíciu pravcového autoritárstva vytvoril Stagner (podľa Christie, 1991). Autoritárstvo bolo v jeho podaní vyjadrením súhlasu s výrokmi, ktoré boli parafrázovanou fašistickou ideológiou. Európska tradícia bola menej pragmatická, o to viac špekulatívna – teórie rozvinuli konštrukt do svetonázoru (Weltanschauung) a zahrňovala témy o ľudskej podstate a postojoch k spoločnosti, ktoré boli spojené s inklináciou k politickej pravici. Následne sa problematika rozšírila a autoritárstvo zahŕňalo premenné ako rigidita, kompulzivita a podobne. S. M. Sales (1973) dokonca hovorí o autoritárskom syndróme.

Výskumy vychádzajúce z Adornovej koncepcie autoritárstva

T. Adorno, spolu s E. Frenkel-Brunswikovou, D.J. Levinsonom, B. Aronovou, M. Horkheimerom a Sanfordom (podľa Christie, 1991), zlúčili v knihe *The Authoritarian Personality* (Autoritárska osobnosť) tieto dve tradície a vyvinuli nové nástroje merania osobnosti a postojev, do ktorých integrovali európske psychoanalytické tézy o podstate antisemitizmu.

Ako sa zmieňuje M. Rokeach (1960), Adorno so spolupracovníkmi začal výskumy v roku 1943, kedy bol svetovou témou číslo jeden antisemitizmus. Prvé štúdie sa teda týkali antisemitizmu a s nimi spojených osobnostných vlastností. Tieto prvotné výskumy samozrejme produkovali ďalšie otázky – napríklad do akej miery sú predsudky zovšeobecniteľné alebo sú špecifické, či ľudia skórujúci vysoko v antisemitizme budú náchylní k hostilite k ostatným menšinovým skupinám. Skúmal sa etnocentrizmus. Následne sa vynára ďalšia otázka – a síce, či je táto konzistentná postojová štruktúra výrazom hlboko ležiacich trendov osobnosti jednotlivca. Vznikla tzv. F-škála (Kalifornská škála na meranie fašistických tendencií) ako nástroj na nepriame meranie predsudkov bez použitia názvov špecifických menšinových skupín a ako nástroj na meranie osobnostných predispozícií k fašistickému náhľadu na svet (Rokeach, 1960).

F-škále sa toho veľa vyčíta (Christie, 1991) – najzávažnejšia námietka sa týka znenia položiek – keďže všetky položky sú štylizované tak, aby súhlas s nimi vyjadroval autoritárske zmysľovanie, škála rozdeľuje ľudí na vysoko skórujúcich jedincov, ktorí majú predsudky voči Židom a ostatným menšinovým skupinám

(v čase vzniku škály to boli príslušníci pravicových politických strán v USA) a na nízko skórujúcich respondentov, medzi ktorými však už nerozlišuje socialistov, komunistov, liberálov, či anarchistov. Ďalším problémom, spoločným drvivej väčšine sebauvýchádzajúcich metodík, je sociálna žiadúcnosť. Väčšina položiek totiž reflektovala negatívne aspekty seba, takže respondenti takéto charakteristiky zvyčajne nepriznávajú.

Výskumy autoritárstva ďalej pokračovali, F-škála však ostávala základným nástrojom merania, či už slúžila na dokazovanie jej nízkej validity, alebo ako základ pre tvorbu nových metodík. Christie (1991) napr. podrobne analyzuje 17 škál merania autoritárstva.

Od čisto pravicového autoritárstva sa výskumy preniesli na stranu vyznavačov politickej ľavice (Rokeach, 1960, Altemeyer, 1996) a Rokeach (1960) sa začína zaoberať rozdielom medzi *štruktúrou* a *obsahom* ideologických systémov a prechádza od štúdia špecifickej pravicovej netolerancie k všeobecnej netolerancii – k všeobecnému autoritárstvu, ktoré nazýva dogmatizmus. V tejto práci už bola venovaná väčšia pozornosť aj konceptu dogmatizmu – uzavretých systémov presvedčení.

Výskumy vychádzajúce z Altemeyerovej koncepcie autoritárstva

Aj na slovensku bol realizovaný výskum, ktorý sledoval vzťah medzi autoritárstvom a fundamentalizmom (Adamovová, 2004) a v ktorom bola použitá v súčasnosti široko používaná škála autoritárstva – Right-Wing Authoritarianism Scale (RWA Scale, Škála pravicového autoritárstva). Jej autorom je Robert Altemeyer – profesor sociálnej psychológie na Manitobskej univerzite v Kanade. Pomocou Altemeyerovej škály možno identifikovať mieru autoritárstva – *totalitného presadzovania a uchovávanania autoritami ustanovených hodnôt* v spoločnosti. Škála je v plnom znení publikovaná v Christie (1991) a Altemeyer, Hunsberger (1992). Aj RWA škála vznikla revíziou Adornovej F škály – Altemeyer totiž odmietal psychoanalytické hypotézy tvoriace základ konštruktu meraného F-škálou. Altemeyerovým záverom (1996) bolo, že všetky položky pôvodnej verzie aj revidovaných verzií F-škály sú kovarianciou troch postojoyých klastrov, ktoré korešpondujú s nastavenosťou jedinca odpovedať jedným spôsobom na určitú skupinu podnetov (napríklad na oficiálne authority, sankcionované skupiny a sociálne konvencie). Konkrétne identifikoval nasledujúce:

1. autoritársku submisiu – vysoká úroveň submisívnosti voči autoritám, ktoré človek v spoločnosti vníma ako „oficiálne a legitímne“;
2. autoritársku agresiu – všeobecná agresivita nasmerovaná proti rozličným osobám, o ktorých jedinec vie, že sú sankcionované oficiálnymi autoritami;
3. konvenčnosť – vysoký stupeň akceptácie sociálnych konvencií, ktoré človek vníma ako protežované spoločnosťou a oficiálnymi autoritami.

B. Altemeyer (1996, Altemeyer, Hunsberger, 1992) na rozdiel od T. Adorna nepredpokladá, že nastavenie odpovede na podnety je samozrejým a priamym

indikátorom správania sa v reálnych situáciách (inak povedané, že kognitívna zložka postoja vedie automaticky k zhodnému správaniu). Dosiahnutú úroveň skóre autoritárstva dáva klasickým korelačným spôsobom do vzťahov s inými sledovanými premennými – napr. s postojom voči homosexuálom a predsudkami.

Prečo sa o tom zmieňujeme? Autoritárstvo – hoci zastáva hodnoty predkladané oficiálnymi autoritami spoločnosti, nesie v sebe totalitný potenciál. Človek *submisívny* voči autoritám je náchylný akceptovať ich vyhlásenia a konanie a je vo všeobecnosti ochotný podriaďiť sa ich inštrukciám. Autoritári veria, že správnym autoritám by sa malo a priori dôverovať a že si zasluhujú poslušnosť a rešpekt.

Agresia v ponímaní konceptu autoritárstva je úmyselné poškodzovanie človeka, sprevádzané vierou, že oficiálna autorita takéto konanie odobruje, alebo že koná za účelom chránenia danej autority. Autoritári majú sklony kontrolovať správanie druhých ľuď prostredníctvom trestov. Empiricky bolo zistené, že autoritárski rodičia signifikantne častejšie udržiavajú svoje deti v poslušnosti prostredníctvom telesných trestov než neautoritárski rodičia (Danso, Hunsberger, 1997). Je otázne, či sú ochotní používať rovnaké spôsoby udržiavania tzv. poriadku v spoločnosti aj v prípade kultúrnych/spoločenských minorít. Existencia občianskych združení typu Človek v ohrození alebo Liga za ľudské práva na Slovensku svedčí aj u nás o prítomnosti autoritársky zmýšľajúcich jedincov.

Konvenčnosť je chápaná ako silná akceptácia a odovzdanosť tradičným sociálnym normám spoločnosti. Mnoho takýchto spoločenských noriem je daných židovsko-kresťanskými náboženskými hodnotami. V rámci spoločnosti bývajú autoritári často fundamentalistami (predpokladáme, že je to tak i na Slovensku), ktorí sa snažia o zachovanie presvedčení, učenia a rituálov v ich tradičnej forme a sú rezistentní voči zmenám. Autoritári odmietajú myšlienku, že ľudia by si mali vytvoriť svoje vlastné názory o tom, čo je morálne a nemorálne, pretože oficiálne uznávané authority to už raz urobili.

Vlastný výskum

V roku 2004 sme realizovali výskum, ktorého cieľom bolo zistiť, aký je vzťah medzi náboženským fundamentalizmom, autoritárstvom a diskriminačnými tendenciami. Zúčastnilo sa ho 180 aktívnych kresťanov (katolíkov i protestantov) z rôznych oblastí Slovenska s približne rovnakým zastúpením mužov i žien, v priemernom veku 24,5 roka. Úlohou respondentov bolo vybrať si spomedzi uvedených skupín (katolíci, protestanti, Židia, homosexuáli a lesbické ženy, ľudia odlišnej rasy, prisťahovalci alebo zahraniční robotníci) žiadnu, jednu alebo i viac takých, ktorých by nechceli mať za susedov. Takýmto spôsobom sme merali diskriminačné tendencie respondentov. Ďalej vyplnili Škálu pravcového autoritárstva (Altemeyer, Hunsberger, 1992) a Škálu náboženského fundamentalizmu (tamtiež). Zistilo sa, že medzi náboženským fundamentalizmom a diskriminačnými tendenciami sa preukázal nízky, avšak konzistentný kladný vzťah ($r = 0,18^*$). Medzi autoritárstvom a diskriminačnými tendenciami sa preukázal pozitívny vzťah ($r = 0,42^{***}$). Pri kontrole vplyvu autoritárstva vzťah medzi fundamentalizmom

a diskriminačnými tendenciami klesá, stáva sa až negatívny (avšak nízky a nesignifikančný, $r_p = -0,11$). Pri kontrole vplyvu náboženského fundamentalizmu vzťah medzi autoritárstvom a diskriminačnými tendenciami klesá len mierne ($r_p = 0,38^{***}$). Možno teda povedať, že autoritárstvo zásadnejšie prispieva k diskriminačným postojom jedincov (aj veriacich) než fundamentalizmus, ktorý možno chápať ako *náboženskú manifestáciu autoritárstva* (Hunsberger, 1996). Oba (autoritárstvo i náboženský fundamentalizmus) podporujú poslušnosť voči autorite, konvenčnosť, city nadradenosti, sebaspravodlivosť (self-righteousness). Čo sa týka diskriminačných tendencií, 46,9 % opýtaných nemalo diskriminačné tendencie a 53,1% malo diskriminačné tendencie, pričom najmenej žiadanou menšinou boli homosexuáli a lesbické ženy, ktorí boli odmietaní ako potenciálni susedia 38% respondentov (bližšie pozri Adamovová, 2004).

DOTERAJŠIE VÝSKUMY TÝKAJÚCE SA VZŤAHU RELIGIOZITY A OSOBNOSTI

V 20. storočí sa objavujú otázky týkajúce sa vzťahu medzi osobnosťou a náboženstvom (James, 1902, Allport, 1950, Rokeach, 1960). V zásade možno opäť rozlíšiť dva trendy v prístupoch ku skúmaniu tejto problematiky a to Eysenckov a Päťfaktorový model osobnosti.

Eysenckova teória osobnosti vo výskumoch religiozity

Prvý sa skúmal vzťah medzi religiozitou a osobnosťou v rámci Eysenckových faktorov osobnosti. Zhodne sa zistilo, že *religiozita kladne súvisí s nízkym psychotizmom* (Francis, 1985, Maltby, 1999, Streyffeler, McNally, 1998). Čo sa týka Extraverzie, výskumy poskytujú nekonzistentné výsledky, závislé od použitia konkrétnej metodiky. Kritickými sú totiž položky zameriavajúce sa na *impulzivitu*, pretože impulzivita je v negatívnom vzťahu s religiozitou a pokiaľ je súčasťou dimenzie Extraverzia (v pôvodnej dvojdimenzionálnej N-E verzii v dotazníkoch MPI a EPI), vysvetľuje do veľkej miery negatívny vzťah tejto dimenzie s religiozitou a Extraverzia s Neurotizmom nie sú s ňou v žiadnom vzťahu. Pri reformulácii teórie osobnosti a po pridaní faktora Psychotizmus sa začala impulzivita spájať so Psychotizmom a škála Extraverzie sa týka viac sociability (v dotazníkoch EPQ). Pri použití EPQ dotazníka nebol vo viacerých prípadoch zistený vzťah medzi religiozitou a Extraverziou (Francis, 1992).

Druhý, mladší trend v psychológii náboženstva, sa viaže na aplikáciu päťfaktorového modelu osobnosti.

Päťfaktorový model osobnosti (big five) vo výskumoch religiozity

Osobnosť bola doteraz konceptualizovaná z rôznych teoretických zorných uhlov, stupňa abstrakcie alebo šírky a výskumníci v oblasti psychológie osobnosti sa právom usilovali vytvoriť štruktúru, ktorá by im umožňovala hovoriť spoločným jazykom. Takúto integráciu však podľa O. P. Johna a S. Srivastavu (1999)

nedosiahol žiaden konkrétny jednotliviec ani teoretický prístup. Teraz naň však aspiruje deskriptívny model, taxonómia osobnostných čŕt, zoskupených do piatich veľkých faktorov – tzv. Big Five. Tieto faktory⁴ podľa zástancov daného prístupu nereprezentujú konkrétne teoretické stanovisko a nevychádzajú ani z nijakej konkrétnej teoretickej školy. Vznikli analýzou pojmov obsiahnutých v prirodzenom jazyku, ktoré ľudia bežne používajú na to, aby opísali samých seba a druhých. Inými slovami, prameňom vedeckej taxonómie sa stal prirodzený jazyk.

Nemožno však jednoznačne tvrdiť, že päťfaktorový deskriptívny model osobnosti je univerzálne identifikovateľný a vyčerpávajúci. Ostáva otvorená otázka kompletnosti piatich faktorov – napr. P. Becker (1999) identifikoval šiesty faktor hedonizmus/spontaneitu, R. Piedmont (1999) identifikoval ako šiesty faktor spiritualitu, L.A. Pervin (1994) kritizuje konzistentnosť faktorov, šesť faktorov identifikovali aj D.M. Tokar so spolupracovníkmi (1999). Hoci teda nemusíme prijať ideu kompletnosti päťfaktorového modelu, mnohé nezávislé výskumy potvrdzujú existenciu *aspoň* piatich dimenzií osobnosti – Neurotizmu, Extraverzie, Otvorenosti, Príjemnosti/Prívetivosti a Svedomitosti (Buss, 1992).

Počiatky používania Piatich veľkých faktorov osobnostných deskriptorov v psychológii náboženstva možno badať na konci 90-tych rokov 20. storočia a k používaniu kratšej a dlhšej formy dotazníkov NEO FFI a NEO PI-R motivuje aj jeden z ich autorov R. McCrae (1999). Podľa neho by mali religiózni (spirituálni) ľudia vykazovať vysokú úroveň v dimenzii Otvorenosť voči zážitkom. Avšak zistilo sa, že Otvorenosť nemusí veľmi prispieť k chápaniu vzťahu medzi náboženstvom a osobnosťou. Čo sa týka ostatných dimenzií meraných NEO dotazníkmi, ukazuje sa, že religiózni ľudia sú prosociálne orientovaní, skórujú vysoko v dimenziách Príjemnosť/Prívetivosť a Svedomitosť (čo je v zhode s nízkym Psychotizmom meraným Eysenckovými dotazníkmi) (Saroglou, 2002). Tento fakt dokresľuje aj výskum R.B. Koseka (1999). Na meranie religiozity použil aj u nás známu škálu SROS⁵ a výsledky poukazujú na to, že jedinci so zvnútornenou religiozitou a veriaci hľadajúci odpovede na základné existenciálne otázky (dimenzie Zvnútornená religiozita a Hľadanie/Quest) sa hodnotili ako prívetivejší a svedomitejší, kým jedinci s vonkajškovou religiozitou sa hodnotili ako extravertnejší.

V. Saroglou (2002) publikoval meta-analýzu štúdií, ktoré empiricky skúmali vzťah medzi Piatimi veľkými faktormi osobnosti (Big Five) a religiozitou (príp. rôznymi dimenziami religiozity). V databáze PSYCLIT vyhľadal práce, ktoré boli publikované do mája 2000. Štúdie následne rozdelil do troch skupín a to tak, že v prvej skupine boli príspevky, ktoré merali zvnútornenú religiozitu, religiozitu všeobecne, modlitbu a ortodoxiu. V zhode s očakávaniami zistil, že religiozita signifikantne korelovala predovšetkým s dimenziou Prívetivosť ($r = 0,20$) a Sve-

⁴ V literatúre sa v spojení Big Five rovnocenne hovorí o osobnostných faktoroch, dimenziách, či doménach (pozri napr. John, Srivastava, 1999).

⁵ SROS je švédka úprava Allportovej a Rossovej škály náboženskej orientácie

domitosť ($r = 0,17$). S dimenziou Extraverzia religiozita korelovala slabo ($r = 0,10$), avšak tiež signifikantne. Religiozita nesúvisí s Neurotizmom ($r = 0,00$). Čo sa týka Otvorenosti, u 95% populácie je šanca preukázať negatívnu koreláciu medzi religiozitou a Otvorenosťou, ktorá spadne do intervalu $-0,02$ až $-0,09$.

Druhú skupinu dát tvorili štúdie zaoberajúce sa spiritualitou, otvorenou religiozitou (Hľadaním/Quest, porovnaním medzi liberálnymi protestantami a populáciou), zrelou religiozitou a vierou v kontexte Big Five faktorov. Otvorená a zrelá religiozita, podobne ako spiritualita, boli v pozitívnom vzťahu s Prívetivosťou (0,15), Svedomitosťou (0,14) a Extraverziou (0,15). Za povšimnutie stojí, že korelácia medzi zrelou religiozitou a Otvorenosťou bola pozitívna a signifikantná (0,22). Tento typ religiozity navyšom negatívne koreloval s Neurotizmom (-0,09).

Tretiu skupinu dát tvorili štúdie zaoberajúce sa náboženským fundamentalizmom a vonkajškovou religiozitou. Náboženský fundamentalizmus, v kontraste s otvorenou-zrelou religiozitou a spiritualitou, negatívne koreloval s Otvorenosťou (-0,14). Bol v negatívnom vzťahu s Neurotizmom (-0,12) a v pozitívnom s Prijemnosťou/Prívetivosťou (0,13). Podľa výsledkov meta-analýzy, vonkajšková religiozita (extrinsic) je nezávislá od faktorov, ktoré vystupujú ako typické pre religiozitu vo všeobecnosti: Prívetivosť, Svedomitosť a do istej miery i Extraverzia. Preukázaná bola pozitívna signifikantná korelácia s Neurotizmom (0,11).

Pri porovnávaní liberálnych s fundamentalistickými respondentami zistili L.L. Streyfellerová s R.J. McNallym (1998), že obe skupiny skórovali podobne v dimenziách Neurotizmus, Prijemnosť/Prívetivosť, Svedomitosť a Extraverzia. Avšak fundamentalisti dosahovali signifikantne nižšiu úroveň Otvorenosti voči zážitkom, a to v každej položke dotazníka NEO FFI.

Doterajšie výskumy týkajúce sa vzťahu náboženského fundamentalizmu a osobnosti

Z meta-analýzy štúdií zaoberajúcich sa vzťahom *osobnosti* a náboženského fundamentalizmu (Saroglou, 2002) vyplýva, že náboženský fundamentalizmus vykazuje konzistentný vzťah s konkrétnymi osobnostnými dimenziami. V rámci päťfaktorového modelu osobnosti (Neurotizmus, Extraverzia, Otvorenosť voči zážitkom, Prívetivosť, Svedomitosť) sa zistilo, že fundamentalizmus súvisí s nízkym Neurotizmom, fundamentalisti sú charakteristickí nízkou Otvorenosťou voči zážitkom. V predchádzajúcich výskumoch (Adamovová, 2001a) sa tiež zistilo, že extrémne skupiny vysoko a nízko skórujúcich v náboženskom fundamentalizme sa významne líšia vo *zvedavosti*, meranej Spielbergerovým dotazníkom stavov a čŕt osobnosti (STPI State-Trait Personality Inventory). Fundamentalisti sú menej zvedaví než progresívne veriaci jedinci.

Opäť je na mieste pripomenúť si známe vzťahy *dogmatizmu* a osobnosti a pýtať sa analogicky aj na vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a *osobnosťou*. Uzavretosť systému poukazuje na nízku úroveň schopnosti človeka prijímať dôležité informácie, hodnotiť ich a podľa nich sa správať. Keďže M. Rokeach (1960) vidí korene dogmatizmu v detstve vzniknutej nízkej tolerancii voči

kognitívnej ambivalencii (sprvoti týkajúcej sa matky), uzavretý systém presvedčení predstavuje kognitívny aspekt obrany voči úzkosti. Rokeach (1960) empiricky potvrdil svoju hypotézu, že jedinci s otvorenými a uzavretými systémami presvedčení (dogmatici a nedogmatici) sa líšia v úrovni anxiety (u jedincov s uzavretými systémami presvedčení bola zistená vyššia úroveň anxiety) a súčasne potvrdil, že dogmatizmus a anxiety tvoria jeden psychologický faktor. Možno si klást' otázku, či sa bude úroveň anxiety odlišovať v skupinách nízko a vysoko fundamentalistických jedincov a či môže do spomínaného faktora patriť aj fundamentalizmus. Empiricky bolo v našom kultúrnom prostredí potvrdené, že dogmatizmus možno očakávať u ľudí s vysokým sebauposúdením Neurotizmu – s intenzívnym prežívaním negatívnych emócií, ako napr. strach, sklúčenosť, rozpaky (Adamovová 2001b).

Ďalší známy vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a osobnosťou sa týka prosociálneho faktora – Prijemnosti/Prívetivosti. V. Saroglou (2002) uvádza pozitívnu koreláciu medzi fundamentalizmom a prosociálnosťou. Keďže však výskumy zahrnuté do citovanej meta-analýzy pochádzajú výlučne zo západných krajín, ostáva otázka zovšeobecnenia výsledkov otvorená. V sebauposúdení osobnosti v rámci piatich veľkých faktorov existujú totiž kultúrne rozdiely. Nedávno vydaná kolektívna monografia (McCrae, Allik, 2002) svedčí o aktivite bádateľov v oblasti medzikulturálnych rozdielov v deskripcii osobnosti. Vystáva teda výskumná otázka, či možno aj v u nás realizovanom výskume identifikovať rozdiely v osobnostných charakteristikách respondentov skórujúcich vysoko a nízko v náboženskom fundamentalizme.

VLASTNÝ VÝSKUM - NÁBOŽENSKÝ FUNDAMENTALIZMUS Z POHLADU PIATICH VEĽKÝCH FAKTOROV OSOBNOSTI A INTELEKTOVÝCH ŠTÝLOV

Doterajšie poznatky o náboženskom fundamentalizme nás viedli k otázke, aký je pohľad Slovákov na fenomén náboženského fundamentalizmu, čo následne viedlo k opisu predstavy, ktorú respondenti o náboženských fundamentalistoch mali. Výsledky tohto domáceho kvalitatívneho výskumu chápania pojmu náboženský fundamentalizmus poukazujú na jeho vzťah s rigiditou, jednostrannosťou, nekritickým myslením, náchylnosťou strácať zdravý rozum v mene náboženstva, s problémami vyrovnáť sa s ambivalenciami týkajúcimi sa ako každodenného života tak i náboženských spisov (nejednoznačnosti prekladov Biblie) a otvárajú tak priestor pre otázky týkajúce sa vzťahu poznávania a spracovávanía informácií a mierou fundamentalizmu (Adamovová, 2005). Z tohto pohľadu sa javí byť sľubným prístup *praktickej inteligencie*, ktorá reflektuje práve spôsob využívania inteligencie, nie samotnú jej mieru (Sternberg, 1997). Čo sa týka kognitívnych štýlov – prieniku osobnosti a inteligencie – I. Sarmány Schuller spolu s M. Strížencom (1999) zistili u fundamentalistov vysokú mieru kognitívneho štýlu potreba štruktúry.

Opäť sa možno vrátiť k už spomínanému vzťahu fundamentalizmu s dogmatizmom (Kirkpatrick et al., 1991) a možno v ňom hľadať inšpiráciu pre objasňovanie kognitívnych a osobnostných zákonitostí náboženského fundamentalizmu. Empiricky bolo preukázané, že spomedzi intelektových štýlov (Sternberg, 1997, Grigorenko, Sternberg, 1997) súvisí s dogmatizmom anarchický intelektový štýl, ktorý je charakterizovaný nesystematickým prístupom k riešeniu problémových situácií (Adamovová, 2002). Hoci jedinci preferujúci anarchický intelektový štýl majú vďaka svojmu nesystematickému prístupu kreatívny potenciál, zriedka bývajú úspešní.

M.J. Uhes a J.P. Shaver (1970) sledovali vzťah dogmatizmu s konvergentným a divergentným myslením. Zistili, že dogmatickí jedinci dosahovali lepšie výsledky v konvergentných, než v divergentných operáciách. Jedinci s otvoreným systémom presvedčení dosahovali rovnako dobré výsledky v konvergentných aj v divergentných operáciách, ich výkony boli však v oboch prípadoch významne lepšie než u dogmatických jedincov. Z výsledkov ich výskumu vyplýva, že čím je jedinec dogmatickejší, tým nižšia je pravdepodobnosť, že bude produkovať riešenia s dôrazom na variabilitu a kvalitu. Množstvo odpovedí (fluencia) nekorelovalo s úrovňou dogmatizmu.

Na základe uvedeného možno teda analogicky očakávať odlišný prístup k riešeniu problémov a teda aj preferenciu odlišných intelektových štýlov u jedincov skórujúcich vysoko a nízko v náboženskom fundamentalizme. Keďže jednou z charakteristík náboženského fundamentalizmu je i nemenné uplatňovanie v minulosti vzniknutých praktík vo sfére náboženskej, možno predpokladať, že v oblasti riešenia problémov sa táto charakteristika bude premietat' v preferencii exekutívneho štýlu, so súčasným negatívnym vzťahom s legislatívnym intelektovým štýlom, ktorý preferujú jedinci s vysokou úrovňou tvorivosti (Sternberg, Lubart, 1996) a posudzovacím intelektovým štýlom, ktorý sa uplatňuje najmä v písaní kritik (Sternberg, 1997).

Či budú fundamentalisti náchylní viac si všimnúť pri riešení detaily alebo sa budú zaoberať celým problémom globálne, či budú uprednostňovať získavanie informácií od iných osôb alebo ich budú vyhľadávať sami, na to prinesú odpoveď až nadchádzajúce exploračné postupy.

Možno ďalej predpokladať, že fundamentalisti budú vzhľadom na svoju úctu k tradíciám uprednostňovať konzervatívny oproti liberálnemu intelektovému štýlu – budú pristupovať k riešeniu problémov osvedčenými praktikami z minulosti.

Všetky tieto poznatky a úvahy boli zohľadnené v projekte výskumu, ktorý bol realizovaný v rokoch 2001 až 2003. Keďže problematika náboženského fundamentalizmu je v psychológii prebádaná len čiastočne, aj to najmä v Severnej Amerike, teda v socio-kultúrnej odlišných podmienkach od našich, vo výskumnom projekte sa prelínajú prvky exploračného prístupu s konfirmačným (definované podľa Ritomského, 1999).

Výber účastníkov a priebeh výskumu

Zber údajov bol cieleň – oslovení boli kresťania, prevažne študenti teologických fakúlt v Bratislave a Banskej Bystrici, ďalej rehoľníci a laici - členovia rôznych dobrovoľných náboženských (speváckych, vzdelávacích i podporných) skupín. V prípade teologických fakúlt UK, s požiadanim študentov o spoluprácu vo výskume náboženského fundamentalizmu súhlasili kompetentní prefekti (Cyrilometodská teologická fakulta UK v Bratislave, Banskej Bystrici, Žiline) a spirituáli (Evanjelická teologická fakulta UK v Bratislave). V prípade Katedry evanjelikálnej teológie a misie Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici súhlasil s požiadanim študentov o spoluprácu vedúci katedry.

Študenti boli oboznámení s tým, že výskum sa týka snahy bližšie objasniť náboženský fundamentalizmus, že ich účasť je dobrovoľná, anonymná, že výsledky budú použité na výskumné účely a že svoju spoluprácu môžu kedykoľvek prerušiť. Respondenti dostali záznamové háčky a boli oboznámení s presným termínom, do ktorého ich mali odovzdať kontaktnej osobe.

Možno povedať, že výber má atribúty kvótného výberu, avšak nie je reprezentatívny pre celú populáciu. Ašpiruje však na reprezentatívnosť v rámci katolíckej a protestantskej nábožensky aktívne žijúcej mladej populácie.

Použité metodiky

Na zisťovanie vzťahov medzi premennými boli použité nasledovné metodiky:

Náboženský fundamentalizmus bol meraný Škálou náboženského fundamentalizmu autorov B. Altemeyera a B. Hunsbergera (1992). Škálu preložil do slovenského jazyka M. Strženeec. Metodika je použitá vo výskume s povolením autorov, s ktorými bol diskutovaný jej spätný preklad do pôvodného anglického jazyka. Jednodimenzionálna škála pozostáva z 30 tvrdení, s ktorými môže respondent súhlasiť, resp. nesúhlasiť na 5-bodovej škále (od 1 - vôbec nesúhlasím, po 5 – úplne súhlasím) a príklady položiek sú uvedené v predchádzajúcom texte.

Osobnosť bola zisťovaná päťfaktorovým osobnostným inventárom NEO PI-R (NEO Personality Inventory), ktorého autormi sú P.T. Costa, R.R. McCrae (1992). Keďže na Slovensku ešte tento dotazník nie je štandardizovaný, vo výskume bola použitá experimentálna verzia, ktorú preložila H. Zajacová s I. Ruiselom. Metodika pozostáva z 240 tvrdení, s ktorými môže respondent súhlasiť na 5-bodovej škále (od 1 – vôbec nesúhlasím, až po 5 – úplne súhlasím).

NEO PI-R je sebaovýšetrovacia škála, ktorá hodnotí úroveň jednotlivých čŕt osobnosti v rámci päťfaktorového modelu. Zisťuje skóre v piatich doménach: Neurotizmus, Extraverzia, Otvorenosť voči zážitkom, Prijemnosť/Prívetivosť a Svedomitosť. Každý z faktorov poskytuje detailnejšie hodnotenie osobnosti, pretože pozostáva zo šiestich faciet, ktoré sú tvorené ôsmimi položkami. Vo faktore Neurotizmus sú to facety úzkosť, hnevливость-hostilita, depresivnosť, rozpačitosť, impulzivnosť, zraniteľnosť. Vo faktore Extraverzia sú to facety vrelosť, družnosť, asertivita, aktívnosť, vyhľadávanie vzrušenia, pozitívne emócie. Vo faktore Otvorenosť voči zážitkom sú to facety fantázia, estetické prežívanie,

prežívanie (citové), činnosti, idey, hodnoty. V prosociálnom faktore Prívetivosť sú to facety dôvera, úprimnosť, altruizmus, poddajnosť, skromnosť, jemnosť a piaty faktor Svedomitosť pozostáva z faciet spôsobilosť, poriadkumilovnosť, zmysel pre povinnosť, cieľavedomosť, seba-disciplína a rozvážnosť.

Na meranie *intelektových štýlov* zostrojili R. Sternberg a R. Wagner (1997) Dotazník intelektových štýlov TSI (Thinking Styles Inventory). Do slovenčiny ho preložili L. Orlická (Adamovová) a M. Falat. Ide opäť o seba-výpoved'ovú metódu, ktorá pozostáva z 13 subškál, v dlhšej verzii je každá z nich tvorená 8 položkami.

Autori vytvorili dotazník na hodnotenie piatich dimenzií intelektovej sebaregulácie: funkcie (legislatívna, exekutívna, posudzovacia), formy (monarchická, hierarchická, oligarchická, anarchická), úrovne alebo hladiny (globálna, lokálna), oblasti (interná, externá) a sklony (konzervatívny, liberálny); respondent hodnotí výroky na 7-bodovej škále (1-neplatí to pre mňa vôbec, 7-platí to pre mňa úplne). Intelektové štýly merané prostredníctvom TSI sú nezávislé od individuálnych rozdielov v klasicky ponímanej inteligencii. Keďže v predchádzajúcom výskume (Adamovová, 2000) intelektové štýly zodpovedajúce formám regulácie (monarchickej, hierarchickej, oligarchickej a anarchickej) neboli dostatočne vnútorné konzistentné, v tomto výskumnom projekte neboli použité.

Iracionálne presvedčenia boli merané Škálou iracionálnych presvedčení IPA, autorov O. Kondáša a J. Kordačovej (2000). Je to 40-položková škála, zachytávajúca iracionálne presvedčenia v zmysle racionálno-emočnej behaviorálnej teórie A. Ellisa (bližšie pozri Kordačová, 2004, Kondáš, Kordačová, 2000) a ktorej faktory (bezmocnosť, idealizácia, perfekcionizmus, externálna vulnerabilita, negatívne očakávania) sú obsahovo vyjadrené nasledovne:

Bezmocnosť: odovzdanosť osudu a vonkajším vplyvom, bezmocnosť vzoprieť sa im, externálna atribúcia myslenia, pasivita až rezignovanosť v dôsledku zníženej dôvery vo vlastné sily a schopnosti, príp. až pesimizmus a nízka sila ega;

Idealizácia: v zmysle meniť svet k lepšiemu (nech je preč zlo, nedorozumenia...), eliminácia negatívneho s nereálnou požiadavkou na výlučný výskyt dobra; pravdepodobná nízka frustračná tolerancia, nespokojnosť so stavom vecí (v zmysle ohrozenia duševnej pohody „negatívnu“ čiže nevyhovujúcou realitou);

Perfekcionizmus: perfekcionistické nároky na seba i na okolie, nerealistická túžba po všadeprítomnej a nevyhnutnej, (niekedy „farizejskej“) dokonalosti, vrátane očakávania splnenia túžob i prípadného osobného oceňovania;

Externálna vulnerabilita: snaha o získanie náklonnosti a priazne iných, zvýšená ovládateľnosť v dôsledku preceňovania dôležitosti externých vplyvov na vlastné prežívanie a správanie, citlivosť na vonkajšie vplyvy, ktorým osoba podlieha, nedocenenie autoregulácie;

Negatívne očakávania: pesimizácia až katastrofizácia – generalizované očakávanie negatívneho, negatívne kognitívne nastavenie, nepodložené iracionálne obavy.

Ďalšou použitou škálou bola *Škála životnej spokojnosti* SWLS (Satisfaction with Life Scale), ktorej autormi sú Diener, Emmons, Larsen a Griffin, pozostáva z 5 po-

ložiek – výrokov, týkajúcich sa života jednotlivca. Respondentovou úlohou je vyjadriť mieru svojho súhlasu, respektíve nesúhlasu na 7-bodovej škále (od 1 - rozhodne nesúhlasím až po 7 - rozhodne súhlasím). Originálna anglická verzia je prístupná na internetovej stránke Spoločnosti pre skúmanie pozitívnej psychológie⁶. Do češtiny škálu preložil V. Smékal, je publikovaná v časopise *Studia Psychologica* (Lewis et al., 1999), výskumne ju použil K. Hnilica (2000), na slovenskej populácii napríklad aj P. Halama (2001).

Všetci respondenti, ktorí sa zúčastnili výskumu boli podľa príslušnosti k jednotlivým denomináciám združení do širšie vytvorených skupín – do skupiny katolíkov a protestantov, pričom katolíkov bolo vo výskumnom súbore 120 (69,4% - percentuálne ekvivalentné zastúpeniu v populácii pri poslednom sčítaní ľudu v r. 2001) a protestanti tvorili skupinu s 53 respondentami (30,6%).

Zistilo sa, že protestanti dosahujú v Škále náboženského fundamentalizmu vyššie skóre než katolíci, pričom tento rozdiel nie je štatisticky významný. Pri dôkladnejšom rozbere rozdielov v skórovaní v jednotlivých položkách RFS bolo možné identifikovať tzv. katolícke a protestantské položky.

Čo sa týka prejavov fundamentalizmu, u katolíkov možno pozorovať vplyvy francúzskeho integrizmu, ktorý vyznával tradičné, dávne spôsoby náboženského života vo všeobecnosti. Na druhej strane sa u nich prejavujú vplyvy Druhého vatikánskeho koncilu, ktoré sú viditeľné v tom, že nekresťanom neupierajú právo na spásu, súčasne sú však presvedčení, že práve v katolíckej cirkvi možno nájsť najviac prostriedkov na jej dosiahnutie.

Hoci protestanti sa podľa výsledkov javia byť dualistickejší než katolíci, jednoznačne však nerozdeľujú ľudí na dobrých a zlých, Bohom odmenených a neodmenených, ani netvrdia jednoznačne, že pri existencii rozporu medzi vedou a svätými písmami treba dať za pravdu písmam. Viditeľnejšie je však na rozdiel od katolíkov ich vyššie bojové nasadenie voči satanovi – pôvodcovi zla na zemi, proti ktorému treba bojovať.

V budúcnosti by bolo osožné zaoberať sa spolu s teológmi aj myšlienkou, či Škála náboženského fundamentalizmu nie je konštruovaná tak, že prejavy protestantskej religiozity (napr. dôraz na sv. Písmo) považuje a priori za fundamentalistické a naopak, že nezachytáva prejavy katolíckej religiozity (napríklad púte), ktoré by mohli byť považované za fundamentalistické.

Celkovo však možno konštatovať, že katolíci a protestanti sa v celkovej úrovni náboženského fundamentalizmu štatisticky významne neodlišujú.

Vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a osobnosťou

Cieľom tejto práce o psychologických aspektoch náboženského fundamentalizmu je rozvinutie chápania tých individuálne rozdielnych kvalít špecifických

⁶ <http://www.positivepsychology.org>

pre náboženské konštrukty, ktoré sú prediktívne pre dopady v oblasti správania – napr. prosociálne správanie, diskriminačné tendencie, sexuálne správanie.

Vo všeobecnosti sa psychológovia náboženstva zhodujú v názore, že za jedny zo základných a najviac skúmaných sa považujú dimenzie zvnútornenej a vonkajškovej religiozity (Allport, 1950), ku ktorým neskôr L. Ventis pridal aj dimenziu hľadania (bližšie prehľad v Adamovová, 2006). V mnohých štúdiách slúžili tieto dimenzie ako referenčný rámec vysvetľovania iných náboženských konštruktov – napr. náboženských konfliktov (Nielsen, Fultz, 1995) alebo javov úzko súvisiacich s religiozitou, ako je napríklad diskriminačné správanie (McFarland, 1989). Na tomto mieste možno uviesť zistenia, ktoré sa týkajú toho, ako súvisia tieto tri základné dimenzie religiozity (zvnútornená a vonkajšková religiozita a dimenzia hľadania) s osobnosťou a ako súvisí náboženský fundamentalizmus so základnými dimenziami religiozity.

V poľskom prostredí, ktoré je religiozitou podobné slovenskému, sa skúmal vzťah dimenzií religiozity a päťfaktorového modelu osobnosti. R. Kosek (1999) zistil, že zvnútornená religiozita a dimenzia hľadania sú v signifikantne pozitívnom vzťahu s Príjemnosťou/Prívetivosťou ($r = 0,41$ a $0,26$) a Svedomitosťou ($r = 0,27$ a $0,28$). Vonkajšková religiozita je v signifikantne pozitívnom vzťahu s Extraverziou ($r = 0,21$). Ani jedna z uvádzaných dimenzií religiozity sa nevyskytuje častejšie u ľudí s vysokým Neurotizmom alebo emocionálnou stabilitou, ani u ľudí s vysokou či nízkou mierou Otvorenosti voči zážitkom. Pri zisťovaní vplyvu dimenzií religiozity a osobnosti na kvalitu vzťahu k Bohu sa preukázalo, že päť osobnostných faktorov vysvetľuje len 4% rozptylu kvality vzťahu k Bohu, kým náboženská orientácia (vonkajšková, zvnútornená dimenzia a hľadanie) 35%. Z tohto možno usudzovať, že päťfaktorový model osobnosti v sebe nezahŕňa relióznu ani spirituálnu stránku osobnosti a svojou osobnosťou a svojou nezávislosťou môže splňať kritériá referenčného rámca výskumov v oblasti religiozity a osobnosti.

Čo sa týka náboženského fundamentalizmu zisťovaného Škálou náboženského fundamentalizmu (Altemeyer, Hunsberger, 1992), autori vo validizačnej štúdii zistili, že náboženský fundamentalizmus je v signifikantne negatívnom vzťahu s Batsonovou škálou Hľadania ($r = -0,79$). Vysoká úroveň dimenzie Hľadania (Quest) by mohla byť teda považovaná za protipól fundamentalizmu (Hunsberger, 1996). Vzťah so zvnútornenou a vonkajškovou religiozitou autori neudávajú.

Aký je teda vzťah medzi big five faktormi a náboženským fundamentalizmom? Pri opise osobnosti, v tomto prípade extrémnych skupín nízko a vysoko skórujúcich respondentov v náboženskom fundamentalizme⁷ (nazvime ich progresívny kresťania a fundamentalisti), treba nevyhnutne brať do úvahy rodové rozdiely, ktoré sa výrazne prejavujú aj v osobnostných črtách päťfaktorového modelu. Podľa zistení M. Hřebíčkovéj, T. Urbánka a I. Čermáka (2002), ženy sa posudzujú signifikantne vyššie vo všetkých facetách Neurotizmu a Príjemnosti/Prívetivosti.

⁷ Extrémne skupiny boli v každom prípade vytvárané postupom $AM \pm SD$, kde AM je aritmetický priemer a SD je štandardná odchýlka od priemernej hodnoty danej premennej.

Z faciet Extraverzie, ženy sa posudzujú ako viac vrele a družné, ale menej asertívne a menej aktívne vyhľadávajú vzrušenie než muži. Čo sa týka dimenzie Otvorenosť, ženy dosahujú vyššie skóre v otvorenosti voči estetickým zážitkom, otvorenosti voči citovému prežívaniu a činnostiam, ale sú menej otvorené voči ideám. Prípadné zanedbanie vplyvu rodových rozdielov v osobnosti by mohlo nežiadúco skresliť výsledky hľadania vzťahov medzi osobnosťou a sklonom k fundamentalistickému spôsobu vzťahu k Bohu a náboženstvu.

Neurotizmus

Osobnostné rozdiely medzi mužmi a ženami

Ženy v tomto výbere skórujú vyššie vo všetkých facetách faktora Neurotizmus, aj vo výslednom skóre, pričom rozdiel je štatisticky významný vo facetách impulzivnosť a zraniteľnosť, a tiež vo faktore Neurotizmus. Inak povedané, muži sú emocionálne stabilnejší, lepšie kontrolujú svoje impulzy a menej im podliehajú než ženy. Ženy horšie zvládajú stres, vo vypätých situáciách sa ľahšie môžu stať závislými na externých podmienkach, častejšie môžu podliehať beznádeji alebo panike.

Rodové rozdiely vo vzťahu medzi náboženským fundamentalizmom a Neurotizmom

Budú rodové osobnostné rozdiely v sebahodnotení úrovne Neurotizmu ovplyvňovať aj vzťah osobnosti a náboženského fundamentalizmu?

Zistilo sa, že v skupine mužov, náboženský fundamentalizmus koreluje pozitívne s úzkosnosťou, depresívnosťou, rozpačitosťou, zraniteľnosťou a celkovo s Neurotizmom (hodnoty korelačných koeficientov boli v rovnakom poradí nasledovné: 0,17; 0,15; 0,17; 0,15; 0,15). Hoci výsledky nie sú štatisticky významné a korelačné koeficienty sú nízke, možno usudzovať na tendenciu výskytu náboženského fundamentalizmu u mužov, ktorí sú úzkostní, pohotoví prežívať vinu, smútok či beznádej, sociálnu anxiету, zraniteľnosť a celkovo sú emocionálne labilní. Preukázal sa štatisticky signifikantný rozdiel v sebahodnotení osobnosti medzi progresívnymi kresťanmi a fundamentalistami. Fundamentalisti sa vyznačujú sklonom k väčšej depresívnosti, rozpačitosťou, zraniteľnosťou a celkovo sa javia byť emocionálne labilnejší, avšak sú rovnako impulzívní ako progresívni kresťania.

U žien, na rozdiel od mužov, náboženský fundamentalizmus nesúvisí s úzkosnosťou, hnevivosťou a hostilitou, depresívnosťou, impulzivnosťou, ani celkovo s Neurotizmom. Je však v kladnom vzťahu s rozpačitosťou a zraniteľnosťou (hodnoty korelačných koeficientov boli 0,18 a 0,13). Podobne ako u mužov, ani tu nie sú zistenia štatisticky signifikantné a korelácie sú nízke. Ženy fundamentalistky sa od progresívnych kresťaniek v zisťovaných osobnostných vlastnostiach štatisticky významne neodlišujú.

Pri kontrole vplyvu pohlavia v zisťovaní vzťahu medzi náboženským fundamentalizmom a Neurotizmom sa zistilo, že fundamentalizmus je v štatisticky významnej

pozitívnom vzťahu s rozpačitosťou a zraniteľnosťou ($r_p = 0,20$ a $0,16$). Medzi fundamentalistami a liberálmi sa nezistili žiadne významné rozdiely v dosiahnutej priemernej úrovni v jednotlivých facetách Neurotizmu.

Diskusia

Pri kontrole vplyvu rodových rozdielov v osobnosti sa náboženský fundamentalizmus neasociuje ani s Neurotizmom ani s adjustáciou (emocionálnou stabilitou). Tento výsledok je v kontraste so zisteniami V. Sarogloua (2002), G. Stanleyho a P. Vagga (1975). V. Saroglou (2002) zistil medzi Neurotizmom a fundamentalizmom nízky, avšak konzistentný negatívny vzťah ($r = -0,15$). Jeho zistenie by mohlo podporovať Jungovu a Allportovu tézu (podľa Francis, Katz, 1992), že náboženstvo podporuje stabilitu osobnosti. G. Stanley a P. Vagg (1975) v rámci Eysenckovho 3-faktorového modelu osobnosti (Neurotizmus, Extraverzia a Psychotizmus) zistili, že len v Neurotizme sa ukázali rozdiely medzi skupinami fundamentalistických a liberálnych študentov, pričom fundamentalisti dosahovali nižšiu úroveň Neurotizmu.

K podobnému záveru ako v tejto práci, teda že náboženský fundamentalisti sa neodlišujú od liberálov v Neurotizme v rámci päťfaktorového modelu osobnosti prišli aj L. Streyffelerová s R. McNallym (1998), ktorí však svoje zistenie bližšie nekomentujú. Podobne, aj L. Francis, P. R. Pearson, W. K. Kay (1983) a L. Francis s Ch. Jacksonovou (2003) zistili, že Neurotizmus (v rámci Eysenckovho modelu osobnosti) nie je v konzistentnom vzťahu s postojom voči náboženstvu.

Treba však mať na pamäti, že náboženský fundamentalizmus, tak ako ho meria škála RFS, sa týka *postoja*, ktorý zaujíma jedinec ku svojmu (a k druhým) náboženstvám. Podľa L.A. Kirkpatricka et al. (1991) by mal takto meraný fundamentalizmus spĺňať atribúty uzavretých systémov presvedčení a mal by byť v pozitívnom vzťahu s Neurotizmom (a najmä s úzkosťou). Výsledky však nepotvrdzujú ani pozitívny, ani negatívny vzťah medzi fundamentalizmom a úzkosťou. Dôvodov môže byť viacero. Pri odvolávaní sa na analógie medzi fundamentalizmom a dogmatizmom treba jednoznačne empiricky (nie len teoreticky) určiť, či fundamentalizmus zisťovaný dotazníkom RFS možno považovať za uzavretý systém presvedčení a teda za dogmatický spôsob myslenia. Vyžaduje to napríklad priame použitie Rokeachovej škály dogmatizmu spolu s RFS. Náboženský fundamentalizmus totiž úzko súvisí s autoritárstvom (Altemeyer, Hunsberger, 1992, Danso et al., 1997, Hunsberger, B. et al., 1999), ktorý spolu s liberalizmom-konzervativizmom, etnocentrizmom, rigiditou a F-škálou (merajúcou práve autoritárstvo a predsudky) M. Rokeach (1960) vylučuje z uceleného psychologického faktora dogmatizmus-anxieta (do neho zahŕňa len dogmatizmus, anxieta, seba-odmietanie a paranoidné tendencie).

Štatisticky významný pozitívny vzťah medzi rozpačitosťou a fundamentalizmom (pri kontrole vplyvu pohlavia $r_p = 0,20^{**}$) možno chápať v intenciách obsahu facety: fundamentalisti majú sklon cítiť sa trápne a ostýchať sa v spoločnosti druhých ľudí, s ktorými sa necítia dobre, citlivo reagujú na posmešky

a majú sklony k pocitom menejcennosti. Ide však o sociálnu anxiету – verejnú, nie osobnú.

Na štatisticky významný vzťah medzi fundamentalizmom a zraniteľnosťou ($r = 0,16^*$) sa možno opäť pozrieť v intenciách obsahu facet: fundamentalisti sa opisujú tak, že majú tendenciu ťažšie sa vyrovnávať so stresovými situáciami. Môžu mať zníženú schopnosť zvládať stres, stávať sa závislými, prežívať beznádej alebo podliehať panike v nepredvídaných situáciách. Do tohto obrazu o fundamentalistoch možno zakomponovať aj nižšie prežívanie bezmocnosti u fundamentalistov než u liberálov (problematikou iracionality a fundamentalizmu sa zaoberáme nižšie v texte). Možno sa domnievať, že práve nízka bezmocnosť je reakciou na tieto spomenuté aspekty Neurotizmu (rozpačitosť a zraniteľnosť), kde obracanie sa a spoliehanie na Božiu moc môže fungovať ako kompenzačný zvládací mechanizmus. Tieto myšlienky by však bolo vhodné overiť v ďalšom výskume.

Extraverzia

Osobnostné rozdiely medzi mužmi a ženami

Ženy v tomto výbere majú tendenciu posudzovať sa vyššie skoro vo všetkých facetách dimenzie Extraverzia okrem asertivity a vyhľadávania vzrušenia, kde v podstate dosahujú rovnaké skóre ako muži, pričom štatisticky významné osobnostné rozdiely sa zistili vo facetách vrelosť, družnosť, pozitívne emócie a celkovo v dimenzii Extraverzia. Tieto rozdiely sú do istej miery konzistentné so zisteniami v Čechách (Hřebíčková et al., 2002), kde sa v populácii adolescentov hodnotili ženy vyššie vo vrelosti a družnosti, avšak nižšie v asertivite a vyhľadávaní vzrušenia. Napriek tomu, že v českom výbere nebola monitorovaná religiozita, natíska sa otázka, či kresťanská viera zvyšuje asertivitu žien (alebo znižuje asertivitu mužov) a či podnecuje ženy (alebo eliminuje mužov) vo vyhľadávaní vzrušenia. Možno na tomto mieste konštatovať, že u nás zatiaľ nie je systematickejšie spracovaná oblasť osobnostných rozdielov súvisiacich s religiozitou.

Rodové rozdiely vo vzťahu medzi náboženským fundamentalizmom a

Extraverziou

Budú rodové osobnostné rozdiely v Extraverzii ovplyvňovať aj vzťahy osobnosti a náboženského fundamentalizmu?

U mužov sa preukázal signifikantne negatívny vzťah fundamentalizmu s asertivitou ($r = -0,21$). Fundamentalisti skórujú nižšie v tejto oblasti než progresívni kresťania, rozdiel však nie je štatisticky významný. Výsledky ďalej poukazujú na negatívny vzťah medzi fundamentalizmom a vyhľadávaním vzrušenia ($r = -0,13$) a celkovým skóre v Extraverzii ($-0,11$), vzťahy sú však nízke a štatisticky nevýznamné. Ukázalo sa, že fundamentalizmus u mužov nesúvisí s vrelosťou, družnosťou, aktívnosťou, ani s pozitívnymi emóciami.

V skupine žien nie je fundamentalizmus v signifikantnom vzťahu so žiadnou facetou Extraverzie. Možno badať negatívnu asociáciu fundamentalizmu

s aktívnosťou a asertivitou ($r = -0,19$ a $r = -0,16$) a podľa výsledkov Mann-Whitney U-testu, fundamentalistky majú sklon posudzovať sa nižšie v asertivite, aktivite a vyhľadávaní vzrušenia. Opäť však rozdiely nie sú signifikantné a názny rozdielov by bolo vhodné overiť na väčšom výbere.

Pri eliminácii vplyvu pohlavia na vzťah domény Extraverzia s jej facetami a náboženským fundamentalizmom sa zistila nízka signifikantná negatívna korelácia fundamentalizmu s asertivitou ($r = -0,19^*$). Osobnosť fundamentalistov sa teda zriedka vyznačuje dominantnosťou a priebnosťou. Nemajú tendenciu rozprávať bez váhania alebo byť skupinovými vodcami a radšej sa zdržiavajú v úradí, kým ostatní rozprávajú.

Diskusia

Tento výsledok je konzistentný so zisteniami L. Streyfellerovej a R. McNallyho (1998), L. Francisa a D. Katza (1992) a s poznatkami, ktoré ponúka V. Saroglou (2002). Zistil, že fundamentalizmus sa neasociuje s Extraverziou, na rozdiel od zrelaj, otvorenej religiozity a spirituality. Jedinci so zrelou (otvorenou) religiozitou/spiritualitou sú sociabilní, majú radi ľudí, nerobí im problémy nadväzovať blízke vzťahy, byť členmi veľkých skupín a stretnutí, sú asertívni, aktívni a zhovorčiví. Majú radi vzrušenie a stimuláciu, sú energickí a optimistickí.

Výsledky poukazujú na to, že fundamentalistický typ náboženstva sa však môže vyskytovať ako u ľudí extravertovaných, tak i u introvertov, ktorí bývajú rezervovaní, nezávislí, preferujú samotu (čo sa môže pozorovateľom zdať ako hanblivosť) a hoci nie sú veľmi energickí, nie sú nešťastní alebo pesimistickí (podľa Costa, McCrae, 1992).

Fundamentalisti sa však signifikantne odlišujú od progresívnych kresťanov v asertivite. Hoci by sa dalo očakávať, že v súlade s obrazom, ktorý vykresľuje fundamentalistov v našej kultúre ako militantných, netolerantných, verejne vystupujúcich a presvedčujúcich o vlastnej pravde (bližšie Adamovová, 2005) budú asertívnejší, je to práve naopak. Fundamentalistickí jedinci sú osobnostne menej priební a dynamickí. Možno práve nízka asertivita je dôvodom, prečo sú bezbranní voči možnej, hoci i neúmyselnej, manipulácii autorít v spoločnostiach, kde možno napriek kognitívnej disonancii preberajú fundamentalistický postoj k svojmu náboženstvu. Výskyt nízkej asertivity medzi fundamentalistickými kresťanmi možno interpretovať opäť aj mechanizmom kompenzácie, keď neasertívnym jedincom môžu imponovať sebavedomí dominantní kňazi, kazatelia, pastori, či vedúci spoločností, ktorí asertívne vystupujú voči ideám nezhodným s ich presvedčením. Tieto myšlienky by bolo vhodné skúmať v ďalšom výskume.

Otvorenosť voči zážitkom

Osobnostné rozdiely medzi mužmi a ženami

Ženy a muži odlišne posudzujú svoju otvorenosť v rôznych oblastiach prežívania. Ženy v tomto výbere sú významne viac otvorené voči fantázii, estetickému prežívaniu, prežívaniu (citovému), činnostiach, hodnotám, celkovo

dosahujú štatisticky významne vyššie skóre v doméne Otvorenosť voči zážitkom, avšak neodlišujú sa od mužov v otvorenosti voči ideám.

Muži teda nemajú tak živý a aktívny fantazijný život, sú prozaiickejší a skôr sa zaoberajú konkrétnymi záležitosťami. Ženy si viac všímajú a oceňujú umenie a krásu, dokážu byť pohnuté poéziou, vedia sa nechať pohltiť hudbou (čo nevyžaduje súčasne umelecké nadanie, dokonca ani dobrý vkus), pričom muži sú voči umeniu a krásu relatívne indiferentní a nezainteresovaní. Ženy, keďže sú viac otvorené voči citovému prežívaniu, sú viac vnímavější voči svojim psychologickým procesom, a hodnotenie emócií a citov tvorí dôležitú časť ich života než u mužov. Väčšia otvorenosť voči činnostiam u žien hovorí o ich väčšej ochote skúšať rôzne aktivity, chodiť na nové miesta alebo skúšať netradičné jedlá. Viac než muži uprednostňujú nové veci a rôznorodosť pred známymi vecami a rutinou. Ženy sú viac nastavené na kritiku sociálnych politických a náboženských hodnôt (avšak nie automaticky na ich odsúdenie), authority akceptujú ľahšie než muži, tiež si menej vážia tradície a majú tendenciu byť menej konzervatívne. Tu je na mieste dodať, že otvorenosť voči hodnotám možno považovať za opak Rokeachovho dogmatizmu (Costa, McCrae, 1985/1989/1992). Muži sa od žien významne neodlišujú v intelektuálnej zvedavosti a ochote zaoberať sa novými, často nekonvenčnými ideami. Hoci skórujú vo facete idey vyššie než ženy, čo môže poukazovať na ich väčší záujem o filozofické rozpravy, tento rozdiel nie je signifikantný.

Rodové rozdiely vo vzťahu medzi náboženským fundamentalizmom a Otvorenosťou voči zážitkom

Keďže boli identifikované významné rozdiely medzi mužmi a ženami v sebahodnotení vlastnej otvorenosti voči zážitkom skoro vo všetkých facetách, je potrebné zistiť a kontrolovať vplyv pohlavia na vzťah medzi fundamentalizmom a Otvorenosťou.

Možno konštatovať, že v skupine mužov sa fundamentalizmus asociuje negatívne so všetkými facetami domény Otvorenosť voči zážitkom (korelácie sú v rozpätí od -0,11 pre estetické prežívanie po -0,16 pre prežívanie citové), vzťah s ideami je prakticky zanedbateľný ($r = -0,07$). Štatisticky signifikantný je len negatívny vzťah medzi otvorenosťou voči hodnotám a fundamentalizmom ($r = -0,47^{***}$) a medzi Otvorenosťou voči zážitkom ako takou a fundamentalizmom ($r = -0,26^{**}$). Z údajov vyplýva, že fundamentalistickí muži sú indiferentnejší voči estetickým podnetom, voči vlastnému prežívaniu, sú menej ochotní skúšať nové aktivity, (napríklad navštevovať nové miesta, ochutnávať nové jedlá a podobne) a ľahšie prijímajú sociálne, politické a náboženské hodnoty bez toho, aby ich podrobili kritickému náhľadu. Čo sa týka otvorenosti voči ideám, hoci s náboženským fundamentalizmom nekorelovali ($r = -0,07$), fundamentalistickejší muži sa ukazujú byť menej intelektuálne zvedaví a menej ochotní venovať sa novým, nekonvenčným ideám než progresívni kresťania.

U žien sú vzťahy medzi náboženským fundamentalizmom a facetami Otvorenosti tesnejšie. Zistili sa negatívne korelácie všetkých faciet tejto dimenzie

s fundamentalizmom, pričom fundamentalizmus je v signifikantne negatívnom vzťahu s estetickým prežívaním (-0,29**), činnosťami (-0,36***), hodnotami (-0,45***), s celkovým skóre v dimenzii Otvorenosť (-0,44***) a na rozdiel od mužov, aj s ideami (-0,42***). Ženy fundamentalistky sa posudzujú nižšie vo fantázii a je pravdepodobné, že majú menej bohatý vnútorný obrazový život než progresívne kresťanky. Signifikantne menšie miesto v ich živote zaujíma tiež umenie a vnímanie krásna než u progresívnych, sú významne menej ochotné skúšať rôzne nové aktivity. Ďalej sú uzavretejšie voči ideám, sú menej intelektuálne zvedavé a majú väčšiu tendenciu akceptovať autority, vysoko hodnotiť tradície než progresívne kresťanky, čoho dôsledkom môže byť ich konzervativizmus. Keď sa pozrieme na priemernú úroveň Otvorenosti voči zážitkom, hoci fundamentalistky dosahujú nižšiu úroveň než progresívne kresťanky, ostávajú otvorené voči vnútorným pocitom, emóciám tak ako progresívni muži.

Pri eliminácii vplyvu pohlavia na vzťah domény Otvorenosť voči zážitkom s jej facetami a náboženským fundamentalizmom sa zistilo, že náboženský fundamentalizmus koreluje signifikantne negatívne so všetkými facetami dimenzie Otvorenosť, pričom najslabší je vzťah facety činnosti ($r = -0,19^*$) a najtesnejší je vzťah s otvorenosťou voči hodnotám ($r = -0,47^{***}$). Signifikantne nižšia úroveň hodnôt vo všetkých facetách dimenzie Otvorenosť u fundamentalistov sa potvrdila aj Mann-Whitney U-testom (pre obmedzenie priestoru konkrétne hodnoty neuvádzame).

Diskusia

V skupine mužov sa fundamentalizmus asocjuje signifikantne negatívne s facetou otvorenosť voči hodnotám a celkovou úrovňou Otvorenosti voči zážitkom. Fundamentalistickí muži dosahujú signifikantne nižšiu úroveň v otvorenosti voči estetickému prežívaniu, citovému prežívaniu, činnostiam, ideám a v celkovej úrovni Otvorenosti voči zážitkom.

Na prvý pohľad to vyzerá tak, že fundamentalistická viera by mohla upevňovať mužov v ich maskulinite, ktorá sa odráža aj v nízkej úrovni otvorenosti voči estetickému prežívaniu, citom (ktoré by mali byť výsadou žien, pozri aj Hřebíčková et al., 2002). Avšak fundamentalizmus ide ruka v ruke s celkovo nízkou otvorenosťou voči viacerým oblastiam prežívania a správania – či už so skúšaním nových aktivít, jedál a podobne, aktívnym vytváraním si bohatého vnútorného života. Fundamentalisti sa od progresívnych kresťanov odlišujú aj nízkou otvorenosťou voči ideám, a teda slabo rozvinutými záujmami, nechotou zaoberať sa novými (neznámymi) myšlienkami. Zdá sa, že fundamentalistický postoj k svojej viere a náboženskému učeniu možno nájsť u mužov s nízkou otvorenosťou voči ideám, pričom fundamentalizmus necháva len málo priestoru pre nové myšlienky, filozofie, či iné než s náboženstvom nesúvisiace záujmy. Nízka otvorenosť voči hodnotám indikuje u fundamentalistov pripravenosť prijať spoločenské, politické a náboženské hodnoty od autorít bez toho, aby ich pred vlastnou internalizáciou kriticky preverili. Možno povedať, že najrobustnejšími

korelátmi náboženského fundamentalizmu u mužov sú nízka otvorenosť voči hodnotám, vo všeobecnosti nízka Otvorenosť voči prežívaniu.

V skupine žien sa fundamentalizmus asocjuje negatívne so všetkými facetami dimenzie Otvorenosť. Najmenej tesný je negatívny vzťah s fantáziou, v ktorej síce fundamentalistky dosahujú signifikantne nižšiu úroveň než progresívne kresťanky, ale jej vzťah s fundamentalizmom nie je konzistentný. Navzájom sa však neodlišujú v tzv. ženskej doméne - tou je citové prežívanie a jeho dôležitosť v živote.

Obsah facety otvorenosť voči estetickému prežívaniu zahŕňa estetické a umelecké záležitosti a ich dôležitosť pre jednotlivca – napríklad balet a moderný tanec, rôzne druhy hudby, či poéziu. Možno predpokladať, že fundamentalistky sa budú menej vystavovať konfrontáciám s vonkajším svetským prostredím (i umeleckým) a že negatívna korelácia medzi fundamentalizmom a estetickým prežívaním môže súvisieť s tým, že fundamentalistky so spomínanými podnetmi prichádzajú zriedka do kontaktu. Prípadne by mohli tieto podnety vnímať ako rušivé a nie obohacujúce pre ich vnútorný život. Tieto špekulácie by však bolo vhodné overiť v budúcom výskume.

Fundamentalistky majú limitovanejší okruh činností a menšiu chuť skúšať nové veci než progresívne kresťanky. Rovnako sa menej rady zaoberajú novými či abstraktnými myšlienkami, nemajú záľubu vo filozofických diskusiách, neteší ich premýšľať napríklad o podstate vesmíru a podobne. Fundamentalistky majú väčšiu tendenciu obracať sa pri riešení morálnych dilem na náboženské authority, predostierať ľuďom len jeden druh informácií, vernosť ideálom a princípom si cenia viac než otvorenosť voči všetkým myšlienkam. Tieto atribúty ich priam (podobne ako mužov a všetkých fundamentalistov) predurčujú ku konzervatívizmu.

Pri kontrole vplyvu pohlavia, náboženský fundamentalizmus koreluje signifikantne negatívne so všetkými zložkami Otvorenosti voči zážitkom. Najmenej tesný je pritom vzťah s citovým prežívaním a fantáziou, nasleduje estetické prežívanie a idey. Za osobnostné koreláty fundamentalizmu možno považovať nízku otvorenosť voči rôznorodým činnostiam (neupúšťať zo svojich zásad, nízky záujem o rozvíjanie záujmov, preferencia známeho prostredia a pod.) a nízku otvorenosť voči hodnotám.

Nízka otvorenosť voči hodnotám vysoko koreluje s konzervatívnou politickou ideológiou (van Hiel, Kossowska, Mervielde, 2000). Celkovo možno konštatovať, že náboženský fundamentalizmus sa viaže s nízkou úrovňou vnútorného prežívania, fenoménu, ktorý sa týka uvedomovania si hĺbky a intenzity vedomia (McCrae, Costa, 1997).

Príjemnosť/Prívetivosť⁸

Osobnostné rozdiely medzi mužmi a ženami

Prívetivosť je doména, ktorá, podobne ako Extraverzia, zachytáva interindividuálne rozdiely týkajúce sa sféry medziľudských vzťahov. Medzi mužmi

⁸ V texte používame pojmy Príjemnosť a Prívetivosť na označenie tej istej domenzie osobnosti

a ženami v tomto výbere sú štatisticky významné rozdiely vo facetách skromnosť a jemnocnosť. Ženy sa posudzujú ako skromnejšie než muži, muži sa naopak posudzujú ako jemnocitnejší než ženy. V ostatných facetách sú medzi priemerným mužským a ženským skóre rozdiely približne 0,5 bodu a odpovede oboch skupín sa v každej facete nachádzali na strane, ktorá indikuje nadpriemerné skóre

Opäť tu narážame na absenciu systematického opisu interindividuálnych rozdielov v osobnostných črtách v rámci päťfaktorového modelu medzi aktívne nábožensky žijúcou kresťanskou a nekresťanskou populáciou. Je možné, že kresťania vo všeobecnosti dosahujú vyššiu úroveň v prosociálnom správaní, tak ako to postuloval Eysenck (podľa Francis, Katz, 1992), keď poukázal na to, že kresťania sú socializovanejší, pretože ich ideologický systém im bráni v okamžitom uspokojovaní agresívnych a sexuálnych impulzov. K podobnému záveru vedú aj výsledky metaanalýzy výsledkov štúdií o fundamentalizme a osobnosti, kde sa zistilo, že prosociálne správanie (menovite Príjemnosť/Prívetivosť) je vo všeobecnosti typické pre religióznych ľudí (Saroglou, 2002).

Rodové rozdiely vo vzťahu medzi náboženským fundamentalizmom a Príjemnosťou/Prívetivosťou

U mužov sa náboženský fundamentalizmus neasociuje so žiadnou z faciet domény Príjemnosť. Náboženský fundamentalizmus môžu byť teda rovnako dôverujúci - veriť, že druhí ľudia sú čestní a hodní dôvery, ako môžu byť obozretní a podozrievaví. To isté platí aj o facetách úprimnosť, altruizmus, poddajnosť, skromnosť a jemnocnosť.

V skupine žien sa náboženský fundamentalizmus asociuje signifikantne kladne so skromnosťou ($r = 0,25^*$). Fundamentalistické kresťanky sú signifikantne skromnejšie, pokornejšie, hoci nie automaticky s nižším sebedomím než progresívne kresťanky. Tie sa síce posudzujú signifikantne nižšie v tejto facete, ich priemerná odpoveď sa však stále nachádza v kladnom póle kontinua.

Fundamentalizmus je ďalej u žien v kladnom vzťahu s poddajnosťou ($r = 0,17$) fundamentalistky majú v interpersonálnych konfliktoch väčšiu tendenciu ustúpiť druhým, inhibovať agresiu, odpustiť a zabudnúť, než progresívne kresťanky.

Fundamentalistky sa od progresívnych kresťaniek odlišujú aj vo výpovediach o vlastnej úprimnosti, keď v tejto facete dosahujú vyššie skóre, čo môže byť vyjadrením ich tendencie nemanipulovať s druhými, nepoužívať ani malé lži, vďaka čomu môžu byť ostatnými považované za naivné. S ostatnými facetami dimenzie Príjemnosť nie je v skupine žien fundamentalizmus v lineárnom vzťahu.

Rodové rozdiely v doméne Prívetivosť čiastočne ovplyvňujú vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a prosociálnym faktorom Prívetivosť. Tento vplyv je najviditeľnejší v prípade facety poddajnosť, s ktorou sa fundamentalizmus v skupine mužov neasociuje ($r = 0,07$), v skupine žien má slabú tendenciu vzrastať spolu s poddajnosťou ($r = 0,17$ n.s.). Pri kontrole vplyvu pohlavia, fundamentalizmus súvisí s poddajnosťou signifikantne kladne (tento vzťah je však ešte nižší než v skupine žien, $r = 0,15^*$). Pozitívny, avšak nízky a štatisticky nevýznamný

vzťah sa na základe parciálnych korelácií ďalej ukazuje s úprimnosťou ($r = 0,13$), skromnosťou ($r = 0,12$) a celkovo so sebahodnotením v dimenzii Prívetivosť ($r = 0,12$).

Podľa výsledkov porovnávania skóre vo facetách faktora Príjemnosť/Prívetivosť medzi skupinami progresívnych kresťanov/kresťaniek a náboženských fundamentalistov v rámci celého výskumného súboru, fundamentalisti dosahujú vyššiu úroveň vo facetách úprimnosť, poddajnosť, skromnosť, jemnocitosť, avšak rozdiel, s výnimkou celkovej úrovne Prívetivosti, nie je signifikantný. Obe extrémne skupiny kresťanov (fundamentalistická i progresívna) sa považujú za rovnako dôverujúcich a altruistických.

Diskusia

Zistilo sa, že v tomto výbere existujú rodové rozdiely v úrovni Príjemnosti a v jej skúmaných parametroch. Ženy sa považujú za štatisticky významne skromnejšie než muži. Výsledok je v zhode s rodovými stereotypmi, ktoré priradujú ženám vlastnosti ako sú napríklad aj submisívnosť a opatrovateľskosť, či starostlivosť (Hřebíčková, et al., 2002). Muži sa však považujú za signifikantne jemnocitných, čo je, naopak, v protiklade s rodovými stereotypmi (tu treba mať na pamäti, že hovoríme o skupine mužov aktívnych kresťanov). Tieto rozdiely čiastočne vplyvajú aj na meraný vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a deskriptívnym osobnostným faktorom Prívetivosť.

Hoci muži (podobne ako ženy) dosahujú vyššiu než priemernú úroveň vo všetkých facetách dimenzie Príjemnosť, v ich skupine sa fundamentalizmus neasociuje štatisticky významne so žiadnou zo zisťovaných interpersonálnych charakteristík a ani kresťanský progresívni muži sa od fundamentalistických nelíšia signifikantne v žiadnej z faciet Prívetivosti.

U žien, naopak, náboženský fundamentalizmus koreluje signifikantne kladne so skromnosťou. Zistila sa kladná korelácia s úprimnosťou a s poddajnosťou. V náväznosti na tieto výsledky možno uvažovať o tom, že nábožensko-fundamentalistická kresťanská viera prispieva k už spomínaným stereotypným socializačným trendom, ktoré formujú ženu ako prívetivú, a muža ako racionálneho.

Pri kontrole vplyvu pohlavia na vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a Prívetivosťou sa preukázal signifikantne kladný vzťah fundamentalizmu s poddajnosťou. V rámci obsahu facety sa fundamentalizmus viaže na tendencie ustupovať druhým v konfliktoch, inhibovať agresiu, vyššiu ochotu odpúšťať a na možné previnenia druhých sa snažiť zabudnúť.

Celková vyššia úroveň Prívetivosti v skupine fundamentalistov (pri porovnaní s progresívnymi kresťanmi) je v zhode so zisteniami, že religiozita (Kosek, 1999) a náboženský fundamentalizmus (Saroglou, 2002) pozitívne korelujú s dimenziou Prívetivosť. Tento vzťah možno interpretovať tak, že celkovo religiózni jedinci majú pozitívny prístup k druhým. Veriaci ľudia s tendenciou prosociálneho správania majú náboženstvo (i jeho fundamentalistickú formu) ako hlavný princíp v živote, pričom do popredia vystupuje najmä jedna charakteristika – poddajnosť.

Tento výsledok obohacuje všeobecný poznatok týkajúci sa vzťahu religiozity a nízkeho psychotizmu (Francis, Katz, 1992, Francis, 1992, Saroglou, 2002) o zistenie, že i fundamentalistická forma kresťanského náboženského presvedčenia vedie jedincov k prosociálnemu správaniu a nie k agresívnemu (tak ako si to predstavujú účastníci kvalitatívneho výskumu objasňujúceho obsah pojmu náboženský fundamentalizmus – pozri Adamovová, 2005).

Svedomitosť

Osobnostné rozdiely medzi mužmi a ženami

Muži a ženy v tomto výbere sa od seba nelíšia v úrovni Svedomitosti. Považujú sa za rovnako spôsobilých – schopných, citlivých a efektívnych, pripravených riešiť situácie (priemerné hodnoty sú mierne vyššie než stredná hodnota dosiahnuteľná v tejto facete), sú rovnako poriadkumilovní – udržiavajú si vo svojich záležitostiach systém a poriadok (dosiahnuté hodnoty sa opäť pohybujú v pásme priemeru), majú rovnaký zmysel pre povinnosť – držia sa svojich etických princípov (hodnoty sú mierne nad strednou dosiahnuteľnou hodnotou), sú rovnako cieľavedomí – pracujú s rovnakým nasadením na dosiahnutí stanovených cieľov (stredné pásmo priemeru) a sú celkovo rovnako svedomití. Čo sa týka sebadisciplíny, ženy v priemere dosiahli o pol bodu vyššiu úroveň než muži, aj tak však obe skupiny dosahujú len priemernú úroveň v tejto facete. Muži však dosahujú štatisticky významne vyššiu úroveň v rozvážnosti než ženy (napriek tomu sa však priemerné hodnoty oboch skupín pohybujú v pásme priemeru).

Rodové rozdiely vo vzťahu medzi náboženským fundamentalizmom a Svedomitosťou

Hoci sa medzi mužmi a ženami nezistili signifikantné rozdiely vo facetách Svedomitosti okrem rozvážnosti, predsa sa môžu v skupine žien a mužov vyskytnúť rozdiely vo vzťahu medzi Svedomitosťou a náboženským fundamentalizmom.

U mužov sa náboženský fundamentalizmus neasociuje so žiadnou z faciet faktora Svedomitosť. Ani medzi progresívnymi a fundamentalistickými kresťanskými mumi neexistujú významné rozdiely v úrovni jednotlivých faciet Svedomitosti.

V skupine žien sa preukázal nízky, signifikantne negatívny vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a cieľavedomosťou ($r = -0,22^*$). V tejto facete progresívne kresťanky skórujú signifikantne vyššie než fundamentalistky. V reči obsahu tejto facety možno povedať, že čím je postoj voči vlastnému náboženstvu u žien fundamentalistickejší, tým skôr sa u nich prejaví tendencia nestanovovať si vysoké ciele, nízka cieľavedomosť, až príklon k lenivosti (a naopak). U žien možno ešte identifikovať negatívny vzťah medzi fundamentalizmom a sebadisciplínou ($r = -0,15$ n.s.). Negatívny vzťah medzi fundamentalizmom a celkovou úrovňou sebahodnotenia v dimenzii Svedomitosť ($r = -0,11$ n.s.) sa premietol aj do štatisticky významného rozdielu v úrovni Svedomitosti medzi progresívnymi

a fundamentalistickými kresťankami, kde sú progresívne kresťanky svedomitejšie než fundamentalistické účastníčky výskumu.

Pri kontrole vplyvu pohlavia na vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a doménou Svedomitosť sa zistilo, že fundamentalizmus je v celom výbere v signifikantnom negatívnom vzťahu s cieľavedomosťou ($r = -0,15^*$). Opäť platí, podobne ako v skupine žien, že cieľavedomosť postupne klesá so zvyšujúcou sa mierou fundamentalistickej viery (a naopak). Fundamentalizmus sa neasociuje so spôsobilosťou, poriadkumilovnosťou, zmyslom pre povinnosť, so sebadisciplínou, ani s rozvážnosťou, či celkovou úrovňou Svedomitosti.

Diskusia

Náboženský fundamentalizmus sa v skupine mužov so Svedomitosťou a príslušnými zložkami neasociuje, v skupine žien koreluje signifikantne negatívne s cieľavedomosťou. Progresívne kresťanky sú štatisticky významne svedomitejšie a cieľavedomejšie než veriace fundamentalistky. Pri kontrole vplyvu pohlavia na vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a facetami domény Svedomitosť sa zistilo, že fundamentalizmus je v štatisticky signifikantnom negatívnom vzťahu s cieľavedomosťou a progresívni kresťania dosahujú signifikantne vyššiu úroveň cieľavedomosti než fundamentalistickí kresťania.

Tieto výsledky korešponujú so zisteniami, ktoré uvádza V. Saroglou (2002), ktorý zistil, že medzi fundamentalizmom a Svedomitosťou nie je konzistentný vzťah ($r = -0,09$). V štúdiách, ktoré boli zahrnuté do metaanalýzy bola však použitá krátka forma päťfaktorového dotazníka osobnosti (NEO FFI), ktorá neumožňuje detailnú analýzu vzťahov skúmanej premennej s jednotlivými facetami domén.

Pri interpretácii negatívneho vzťahu medzi náboženským fundamentalizmom a cieľavedomosťou by nebolo korektné odvolávať sa na protestantskú pracovnú etiku, podľa ktorej je (zjednodušene povedané) materiálne zabezpečenie a blaho znakom požehnania, kresťan sa má teda aktívne a všetkými silami o toto blaho usilovať. Toto prepojenie by bolo namieste pri interpretácii religiozity ako takej. Náboženský fundamentalizmus však aj v medziach používanej definície vyjadruje to, že veriaci človek kladie vo svojom živote najväčší dôraz práve na sféru náboženskú – vzťah s Bohom, boj proti satanovi, obhajovanie svätých písniem a podobne. Pravdepodobne preto sa náboženský fundamentalista menej zaoberá materiálnymi statkami, nepotrebuje si stanovovať ciele, ani sa snažiť ich všetkými silami dosahovať. Skôr možno očakávať u náboženského fundamentalistu ako u aktívne veriaceho napríklad príklon k štúdiu duchovnej literatúry, dobročinnosť, prosociálne správanie a podobné.

Po pokusoch identifikovať u progresívnych a fundamentalistických mužov a žien príslušné osobnostné profily, a po snahách poukázať na to, ktoré črty osobnosti súvisia s náboženským fundamentalizmom sa možno upriamiť na problém, či je náboženský fundamentalizmus nezávislý od osobnosti (tak ako základné dimenzie zvnútornenej, vonkajškovkej religiozity a dimenzia hľadania, kde R. Kosek (1999) zistil štvorec koeficientu viacnásobnej korelácie – koeficient determinácie -

dimenzií s piatimi veľkými faktormi $R^2 = 0,04$), alebo či sa - ako postoj k vlastnému náboženstvu, o ktorom sa predpokladá, že je dôležitým determinantom správania veriacich – čiastočne prekrýva s osobnosťou.

V podmienkach tohto výberu sa zistilo, že náboženský fundamentalizmus koreluje signifikantne s jednotlivými facetami piatich faktorov osobnosti – Neurotizmu (rozpačitosť $r = 0,20^{**}$), Extraverzie (asertivita $r = -0,19^*$), Otvorenosti voči zážitkom ($r = -0,42^{***}$, fantázia $r = -0,21^{**}$, estetické prežívanie $r = -0,26^{***}$, prežívanie (citové) $r = -0,19^*$, činnosti $r = -0,32^{***}$, idey $r = -0,29^{***}$, hodnoty $r = -0,47^{***}$), Príjemnosti/Prívetivosti (poddajnosť $r = 0,15^*$) a Svedomitosti (cieľavedomosť $r = -0,15^*$).

Ak bude náboženský fundamentalizmus nezávislý od osobnosti, potom možno predpokladať, že koeficient determinácie bude nízky. Ak je ideológia, ktorá je v pozadí fundamentalistického vzťahu k náboženstvu (teda samotný fundamentalizmus) časťou osobnosti (a už zachytená v päťfaktorovom deskriptívnom modeli osobnosti, v dotazníku NEO PI-R), potom bude koeficient viacnásobnej korelácie vysoký (alebo aspoň mierny). V tejto štúdií prezentovaný regresný model, v ktorom je závislou premennou náboženský fundamentalizmus a nezávislými premennými sú hodnoty, Otvorenosť voči zážitkom a poddajnosť, vysvetľuje 29,3% rozptylu hodnôt závislej premennej ($R = 0,554$, $R^2 = 0,293$).

Získané výsledky korešpondujú so zisteniami G. Sauciera (2004), ktorý taktiež zistil mierny vzťah medzi jedným z nezávislých faktorov ideológie – náboženskou ortodoxiou (fundamentalizmom) – a päťfaktorovým modelom osobnosti (adj. $R^2 = 0,26$)⁹. Na základe prezentovaných výsledkov možno teda uzavrieť, že pri použití dotazníkom zachytávaných piatich veľkých faktorov osobnosti sa náboženský fundamentalizmus a osobnosť do istej miery prekrývajú (29,3%). Jedinci s nízkou otvorenosťou voči hodnotám (ktorí majú tendenciu bez kritického preskúmania akceptovať autority a nimi predostierané sociálne, politické a náboženské hodnoty, ktorí majú sklon velebiť tradície, čoho dôsledkom je ich konzervativizmus), s celkovo nízkou úrovňou Otvorenosti voči zážitkom (konvenční v správaní, s malým rozsahom záujmov, málo zvedaví, málo citliví voči vlastnému prežívaniu) a jedinci so súčasne vysokou úrovňou poddajnosti (ktorí v interpersonálnych konfliktoch majú sklon podriať sa druhým, inhibujú agresiu a ľahko odpúšťajú a zabúdajú) majú predispozíciu k osvojeniu si fundamentalistického postoja k náboženstvu, alebo náboženský fundamentalizmus eliminuje otvorenosť voči hodnotám a celkovú úroveň Otvorenosti voči zážitkom a súčasne zvyšuje poddajnosť jedincov. Môžu však platiť obe alternatívy vysvetľovania vzájomného vzťahu fundamentalizmu, hodnôt, otvorenosti a poddajnosti.

⁹ G. Saucier (2004) sa pýta, či ideológia a osobnosť sú dva nezávislé alebo vzájomne prepojené konštrukty. V štúdií z roku 2000 (Saucier, 2000) aplikoval lexikálnu hypotézu na termíny končiace - *izmus* a identifikoval v slovníku 721 termínov, z ktorých vytvoril 389-položkový dotazník. Faktorovou analýzou potom vyextrahoval 4 nezávislé faktory, a jeden nazval náboženská ortodoxia (fundamentalizmus).

Vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a intelektovými štýlmi

Kognitívne a intelektové štýly

Spoločný priestor výskumu kognitívnych procesov a osobnosti možno nájsť v problematike *kognitívnych a intelektových štýlov*. Štylistický prístup k schopnostiam sa objavuje v 60-tych rokoch 20. storočia ako reakcia na interpretačné nedostatky klasického inteligenčného kvocientu IQ (podľa Grigorenko, Sternberg, 1995).

Kognitívny štýl sa vzťahuje k psychologickým dimenziám, ktoré predstavujú spôsob, akým človek prijíma, prípadne získava, spracúva a používa informácie. Popri jeho chápaní ako relatívne stabilnej a preferovanej formy správania uplatňujúcej sa pri stretnutí so situáciou alebo problémom (Sarmány, 1993), možno ho interpretovať aj ako osobnostnú premennú, ktorej prejavy môžeme sledovať v kognitívnych procesoch a nadväzane aj v postojoch, pri uchopení problému a jeho riešení.

Intelektový štýl definuje R.J. Sternberg (Grigorenko, Sternberg, 1995) ako preferovaný spôsob myslenia, vyjadrovania alebo využívania jednej alebo viacerých schopností. V teórii intelektovej sebaregulácie (v ktorej je obsiahnutých 13 intelektových štýlov) ponúka model zaoberajúci sa otázkou organizácie inteligencie (Sternberg, 1997). Poznatky týkajúce sa jednotlivých intelektových štýlov môžu prispieť k dôkladnejšiemu pochopeniu kognitívneho aspektu religiozity, preto nasledujúci priestor venujem Sternbergovej teórii intelektovej sebaregulácie, ktorá vo výskume tvorí vzťahový rámec zisťovania relácií medzi náboženským fundamentalizmom a poznávaním jedincov.

Teória intelektovej sebaregulácie (R. Sternberg)

Pri vykonávaní aktivít každodenného života vyvstáva potreba tieto aktivity efektívne spravovať. Možno tak robiť viacerými spôsobmi. Tieto spôsoby, pomocou ktorých ľudia pristupujú k úlohám, nie sú závislé len na úrovni ich inteligencie. Podľa Sternberga (1997) je prediktívna sila testov schopností a teda aj inteligencie nízka. Rozdiely v testových skóre vysvetľujú len 20% rozdielov v školskom výkone študentov a približne 10% rozdielov v rôznom pracovnom výkone zamestnancov. Ďalšími premennými, ktoré vstupujú do procesu riešenia problému sú osobnostné črty, obtiažnosť úlohy, charakter prostredia a v neposlednom rade aj štylistický aspekt kognícií (Ruisel, 1999). Netreba snáď dopodrobna spomínať, že koncepcia štýlov, ktoré reflektujú typické spôsoby riešenia problémov, myslenia, vnímania a pamäte, má od čias G.W. Allporta (podľa Grigorenko, Sternberg, 1997) v psychológii dlhú tradíciu. Bádateľia vypracovali širokú škálu kognitívnych štýlov, osobnostných typov, či štýlov učenia sa a vyučovania, ktoré sa zaoberajú špecifickými aspektmi tej-ktorej oblasti psychickej regulácie správania. Reakciou na potrebu vytvoriť všeobecnejšiu teóriu zahŕňajúcu ako kognitívnu, tak aj osobnostnú zložku psychiky, je Sternbergova teória intelektovej sebaregulácie (Grigorenko, Sternberg, 1995, Grigorenko, Sternberg, 1997, Sternberg, 1997). V rámci tejto teórie autor chápe intelektové štýly ako spôsoby

využitia inteligencie a vedomostí jedinca (štýly teda nie sú samotné schopnosti, ale skôr spôsob zužitkovávania schopností a vedomostí v každodenných interakciách s prostredím). Mentálnu aktivitu človeka prirovnal R.J. Sternberg k fungovaniu spoločnosti. Vo svojej teórii postuloval 13 intelektových štýlov, ktoré spadajú do piatich dimenzií intelektovej sebaregulácie, ktorými sú funkcie, formy, úrovne (hladiny), oblasti a sklony (náchylnosti). Postupne sa pri jednotlivých aspektoch, ktorým následne zodpovedajú aj príslušné intelektové štýly zastavím:

Funkcie regulácie - existujú tri hlavné funkcie intelektovej regulácie: legislatívna (spojená s tvorením, predstavivosťou a plánovaním), exekutívna (spojená s implementáciou a vykonávaním) a posudzovacia (spojená s posudzovaním, hodnotením a porovnávaním). *Legislatívny štýl* charakterizuje ľudí, ktorí radi tvoria a formulujú. Vytvárajú si svoje pravidlá a spôsoby, pri riešení problému si budujú vlastné štruktúry a postupy. Preferujú aktivity založené na tvorivom a konštruktívnom plánovaní. *Exekutívny štýl* preferujú tzv. implementátori. Dávajú prednosť správaniu sa podľa pravidiel, najčastejšie sa spoliehajú na už existujúce metódy úspešného zvládania situácie. Majú radi vopred štrukturované problémy, vopred definované aktivity (akými sú napr. vyučovanie založené na výklade myšlienok druhých ľudí). *Posudzovací štýl* možno pozorovať u ľudí, ktorí radi hodnotia pravidlá, procesy a veci a ktorí majú radi úlohy, v ktorých sa vyžaduje posudzovanie už existujúcich pravidiel, spôsobov a myšlienok. Jedinci s týmto štýlom preferujú okrem iných aktivít napríklad písanie kritik, vyjadrovanie názorov na už existujúce myšlienky, ale aj hodnotenie ľudí v práci.

Formy regulácie - tak ako existujú rôzne formy spoločenského vládnutia, existujú aj formy intelektovej sebaregulácie: oligarchická, monarchická, hierarchická a anarchická. *Oligarchická forma* umožňuje jednotlivcovi stanoviť si viacero rovnako dôležitých cieľov. Pri nutnosti stanovenia priorit prežívajú jedinci s preferenciou oligarchického štýlu konflikt a tenziu. Pretože pre týchto ľudí je všetko rovnako dôležité, konkurujúce si ciele ich zdržiavajú od ukončenia úloh. *Monarchická forma* intelektovej sebaregulácie je charakterizovaná uprednostňovaním úloh a situácií, ktoré umožňujú človeku zamerať sa na jednu položku alebo aspekt, až pokiaľ ich nevyrieši. Ľudia majú sklon zamerať sa v jednom časovom období celou svojou myslou len na jeden cieľ alebo uspokojenie len jednej potreby. *Hierarchická forma* uschopňuje človeka pre zaoberanie sa viacerými cieľmi (hoci aj s rôznou dôležitosťou) a súčasne je schopný rozpoznať ich dôležitosť. Ľudia s hierarchickým štýlom majú pri riešení problému sklon pristupovať k nemu systematicky. *Anarchický štýl* je charakterizovaný preferenciou aktivít, v ktorých možno uplatniť (niekedy až priveľkú) flexibilitu v prístupoch. Človek preferujúci anarchický štýl je motivovaný zmesou ťažko roztriediteľných potrieb a cieľov. Často sa uchýľuje k zjednodšovaniu a následne býva netolerantný. Pretože takíto ľudia nemajú pevne stanovené pravidlá, vyskytujú sa u nich ťažkosti so stanovovaním priorit.

Úroveň/Hladiny regulácie - vovádzajú do oblasti zaoberania sa detailami, v rámci ktorej možno odlíšiť dva intelektové štýly: *lokálny štýl* sa vzťahuje

k uprednostňovaniu úloh, projektov a situácií, ktoré vyžadujú zaobranie sa konkrétnymi detailami a precíznosť. „Lokalisti“ často stoja s nohami pevne na zemi a sú pragmaticky orientovaní. *Globálny štýl* nájdeme u ľudí preferujúcich problémy všeobecné už vo svojej podstate a ktoré vyžadujú abstraktné myslenie. Globálny človek rád pracuje vo svete ideí.

Oblasti regulácie - zodpovedajú im dva intelektové štýly: interný a externý. *Interný štýl* sa vyznačuje introvertovanosťou, orientáciou na úlohu, sociálnou necitlivosťou, vyhýbaním sa sociálnemu prostrediu a interpersonálnym vzťahom. Internalisti majú radi prácu osamote a v zásade uprednostňujú aplikáciu vlastných schopností na problémy v izolácii od iných ľudí. *Externalista* býva často extravertovaný, orientovaný na ľudí, sociálne senzitívny, má rád prácu s ľuďmi.

Sklony (náchylnosti) regulácie - identifikujú príklon k už existujúcim pravidlám a štruktúram a umožňujú rozlíšiť medzi intelektovým liberalizmom a konzervatívizmom. *Liberálny intelektový štýl* hovorí o preferencii úloh a projektov vyžadujúcich „ísť za“ existujúce pravidlá. Človek s týmto štýlom vyhľadáva nejednoznačné a nejasné stimuly a zvyčajne sa nudí pri veciach, ktoré nevykazujú žiadnu tendenciu k zmene. *Konzervatívny štýl* sa vzťahuje k preferencii úloh, projektov a situácií, ktoré vyžadujú prítlutie k existujúcim pravidlám. Konzervatívci uprednostňujú všednosť aj v živote, aj v práci.

Týchto 13 intelektových štýlov zobrazuje kognitívny profil spôsobov, ktorými ľudia používajú svoju inteligenciu, aby sa efektívne adaptovali na vonkajšie i vnútorné prostredie a aby komunikovali so svojím okolím.

Podľa R.J. Sternberga (1997), štylistické rozdiely nie sú vecou toho, či niekto vlastní či nevlastní špecifický štýl, ale v miere jeho preferencie. Konkrétne úlohy sú viac spriaznené s jedným štýlom než s iným (napr. písanie kritik s posudzovacím a kreatívne písanie s legislatívnym štýlom). Možno teda povedať, že je ich ľahšie „vypestovať“ a „posilňovať“. V tomto zmysle intelektové štýly nie sú úplne vrodené, ale podliehajú vývinu a socializácii a reflektujú požiadavky úlohy, situácie a súčasne individuálne dispozície.

Zo vzťahov medzi náboženským fundamentalizmom a kognitívnymi charakteristikami je známe, že fundamentalisti majú relatívne nízku komplexnosť náboženského a existenciálneho myslenia (v porovnaní s nízkymi fundamentalistami, ktorí súčasne dosahujú vyššiu úroveň Hľadania/Quest) (Hunsberger, Pratt, Pancer, 1994, Hunsberger, Alisat, Pancer, Pratt, 1996, Pratt, Hunsberger, Pancer, Rot, 1992). Ďalej sa fundamentalizmus zvykne spájať s istým stupňom dogmatizmu (Kirkpatrick et al., 1991).

Pri zisťovaní „podielu“ úlohy konkrétnych osobnostných črt pri inklinácii k fundamentalistickej forme religiozity sa zistilo, že veľkú úlohu zohráva otvorenosť jedinca voči zážitkom. Ako to bude s preferenciou *intelektových štýlov* (niektorí píše o štýloch myslenia) u progresívnych a fundamentalistických kresťanov? Potvrdí sa empiricky, že fundamentalisti sú rigidní, náchylní strácať v mene náboženstva zdravý rozum, majú problém vyrovnáť sa s ambivalenciami, ktoré sú súčasťou každodenného života – tak ako o nich vypovedá mienka účastníkov

kvalitatívneho výskumu o náboženskom fundamentalizme (bližšie v už spomínanej štúdií Adamovovej, 2005)?

Výsledky spracovania údajov (uvádzame len signifikantné, hoci nízke korelácie medzi náboženským fundamentalizmom a jednotlivými intelektovými štýlmi) ukazujú, že fundamentalizmus negatívne súvisí s preferenciou legislatívneho štýlu ($r = -0,21^*$). Možno teda usudzovať, že fundamentalisti neobľubujú pri riešení problémov vytvárať svoje vlastné pravidlá a riešiť úlohy svojím vlastným spôsobom. Neradi vytvárajú svoje vlastné štruktúry pri prístupe k riešeniu problému. Ďalej sa zistilo, že fundamentalizmus je v pozitívnom vzťahu s exekutívnym štýlom ($r = 0,23^{**}$), čo naznačuje, že fundamentalisti preferujú uplatňovanie pravidiel, spoliehajú na existujúce metódy zvládania (problémových) situácií a uprednostňujú úlohy, ktoré sú už vopred prefabrikované/štruktúrované. Negatívny vzťah s liberálnym intelektovým štýlom ($r = -0,15^*$) možno interpretovať tak, že fundamentalisti nemajú radi ambivalentné alebo neisté stimuly a situácie, ktoré sa neustále menia a preferujú úlohy, projekty a situácie, ktoré od nich vyžadujú príklon k už existujúcim pravidlám a postupom riešenia. V práci aj v živote uprednostňujú známe pred novým (čo naznačuje pozitívna korelácia s konzervatívnym štýlom $r = 0,21^{**}$).

Keď fundamentalizmus signifikantne koreluje s legislatívnym, exekutívnym, konzervatívnym a liberálnym intelektovým štýlom, budú tieto štýly vysvetľovať, podobne ako osobnostné črty, časť variability hodnôt skúmanej premennej náboženský fundamentalizmus? Ako nezávislé premenné vstupujú do regresnej analýzy len premenné legislatívny a exekutívny intelektový štýl, pretože spolu vzájomne nekorelujú ($r = -0,05$ n.s.). Zistilo sa, že náboženský fundamentalizmus je v podstate nezávislý od praktickej inteligencie – od spôsobu, akým jedinec pristupuje k riešeniu problémov. Legislatívny a exekutívny intelektový štýl vysvetľujú 8 % variability hodnôt premennej náboženský fundamentalizmus, čo je prakticky zanedbateľné percento.

Ukazuje sa, že hoci podľa výsledkov kvalitatívneho výskumu je v našej spoločnosti obraz fundamentalistu ako rigidného jedinca, s nízkou praktickou inteligenciou (aj keď nie nevyhnutne s nízkou úrovňou akademickej inteligencie), intelektové štýly, ktoré sú meradlom práve praktickej inteligencie korelujú síce s fundamentalizmom, ale k jeho predikcii prispievajú zanedbateľnou mierou.

Náboženský fundamentalizmus z pohľadu subjektívnej pohody, duševného zdravia a iracionality

Vďaka separatistickému životnému štýlu nadobúda odchod z fundamentalistickej cirkvi charakter tranzitívnej udalosti – často traumatickej a mnohí veriaci opúšťajúci svoju cirkev, hľadajú podporu u ľudí, u ktorých nachádzajú porozumenie – či už u výstupových poradcov (Hassan, 1994) alebo v skupine Ano-

nymných fundamentalistov (Fundamentalist Anonymous) (Brent, 1994). Táto podporná organizácia od svojho založenia Richardom Yaom v roku 1985 zaznamenala v severnej Amerike vyše 50 tisíc členov. R. Yao (podľa Brent, 1994, Kirkpatrick et al., 1991) identifikoval u bývalých členov rôznych cirkví pretrvávajúce charakteristiky, ktoré ich odlišovali od nefundamentalistických veriach – neschopnosť tolerovať nejednoznačnosť alebo neistotu, túžba po zjednodušených riešeniach životných problémov, nutková potreba presvedčať ostatných o výlučnej správnosti svojho presvedčenia, extrémny dogmatizmus a rozvinutý mechanizmus popierania. Všetky tieto kognitívne charakteristiky sťažovali bývalým členom cirkví život bez predchádzajúceho spoločenstva, rituálov, bez filozofie života, ktorá poskytuje istotu, problematizovali začlenenie sa do spoločnosti a spôsobovali im utrpenie. Uvádzame len niektoré emočné a sociálne stresory - osamotenosť a izolácia, sexuálne ťažkosti, (snád i poverčivý) strach, že sa im samotným alebo ich blízkym prihodí niečo zlé, chronická neschopnosť dôverovať ľuďom, zatrpknutosť a depresia zo strateného času (vo fundamentalistickom spoločenstve), občasné návraty do „fundamentalistického spôsobu života“, hlboké sklamanie, neschopnosť rozprávať o minulej angažovanosti a o svojom náboženskom pozadí, strach z obťažovania alebo prenasledovania fundamentalistami. Hoci je opúšťanie autoritárskeho a reštriktívneho fundamentalistického prostredia veľmi problematické, je nevyhnutným krokom k duchovnému rastu a k vyššiemu duševnému zdraviu.

Čo sa týka samotného psychologického poradenstva a psychoterapie religióznych klientov (a v rámci nich aj fundamentalistov), dostupná literatúra hovorí o možnostiach využitia racionálno-emočnej terapie (Lawrence, 1987, Johnson, 1992, Nielsen, 1994). V podstate prináša úspešné príklady použitia techník kognitívno-behaviorálnej terapie (KBT) a Ellisovej racionálno-emočnej terapie (RET, podľa ktorej kognície, najmä negatívne, nerealistické, nelogické, sebaopotierajúce tvrdenia, sú primárnym spúšťacím a udržiavajúcim faktorom emocionálneho narušenia).

Podľa C. Lawrencea (1987) môže napríklad ignorancia alebo neporozumenie náboženským výrokom (vďaka nedôslednému alebo nesprávnemu náboženskému učeniu) viesť ku kognitívnemu skresleniu, ktoré často vedie k neurotickým poruchám. Neurotické postoje však môžu byť, na druhej strane, racionalizované nejednoznačnosťami v Biblii. Fundamentalistická viera sa tak stáva ohrozujúcou kvôli prinášajúcej istote a odmietaniu tolerovať rozdielnosti alebo protiklady (Frosh, 1997).

Z pohľadu psychoanalýzy (Frosh, 1997), fundamentalizmus (v zmysle akceptácie existencie absolútnej autority, prostredníctvom ktorej je možné dostať sa k pravde, ďalej v zmysle príľnutia k posvätným písмам a militantstvu – v rámci alebo mimo svojho náboženstva) je principiálne narcistický. Je založený na omnipotentných fantáziách a na popretí inakosti. Popiera existenciu preukázateľ-

ných kontradikcií ako alternatívnych spôsobov bytia. Ponúka útechu strateným dušiam, možnosti úspechu vo svete protichodného pôsobenia síl. Poskytuje ľahko dostupný terén zmyslu a hodnôt, ktorý sa predkladá v termínoch „čistoty a pravdy“. Ponúka ďalej oslobodenie od bolesti z neistoty. Podľa S. Frosha (1997) je to ako keby „bázlivá moc otca“ (pretože vodcovia fundamentalistických hnutí sú skoro výlučne muži) bola používaná ako ochrana proti prenasledovaniu vnútorného sveta a tak vytvárala maternálny priestor komunity a bezpečia (ktorý je následne chránený pravidlami).

A. Ellis (podľa Johnsona, 1992) rozlíšil zdravý a nezdravý typ religiozity, ktoré odvodzoval od jeho vplyvu na emócie, city a správanie jedinca. Podľa neho, ľudia veriaci v dogmatické náboženstvá, ktoré zdôrazňujú aspekty zatratenia, majú sklony k emočnej narušenosti. Na druhej strane, členovia liberálnych (dokonca aj mierne veriaci členovia ortodoxných) náboženstiev, ktorí síce preferujú, ale nie vždy trvajú na dodržiavaní noriem vlastného spoločenstva, sa za bežných okolností nedostávajú do emočných alebo behaviorálnych ťažkostí. Tu je na mieste podotknúť, že jeho koncept skúma dysfunkčné istoty človeka a snaha človeka o zakotvenie (ktorá môže byť principiálne dobrá) môže stroskotať na iracionálnych, dysfunkčných istotách, ktoré fundamentalizmus poskytuje.

Fundamentalizmus (Frosh, 1997) potiera súcitné predstavy jedinca, ktoré sú nevyhnutné pre empatické vcítenie sa do druhého človeka (pre čiastočnú identifikáciu sa s druhým, ktorá následne zabraňuje jednoduchému „odpísaniu“ iného človeka). Nahrádza ju rigidnými predstavami neba a pekla, povoleného a nečistého, dobrého a zlého... Takéto zjednodušovanie môže v súčasnej pluralitnej kultúre postmodernej doby poskytovať istotu. Fundamentalizmus nie je preto len obranným mechanizmom voči anxiете produkovanej modernou, je ňou súčasne energetizovaný. Poskytuje priestor pre *iracionálne myslenie*, pretože ľudia v ňom môžu hľadať bezpečný (kognitívny) prístav, v rámci ktorého môžu prestať premýšľať (Frosh, 1997). Napriek uvedeným tvrdeniam, J. Rifeová s D. Lesterom (1997) zistili, že skóre v religiozite (nesledovali však konkrétne náboženský fundamentalizmus) je nezávislé od psychickej narušenosti.

Inšpirované aj týmito úvahami v literatúre sme v spolupráci s J. Kordačovou zisťovali vzťah medzi iracionalitou a fundamentalizmom. Na meranie iracionálnych presvedčení sme použili pôvodnú domácu Škálu iracionálnych presvedčení IPA autorov O. Kondáša a J. Kordačovej (2000).

Svoj priestor v predkladanom výskume náboženského fundamentalizmu malo aj zisťovanie vzťahov medzi náboženským fundamentalizmom a indikátormi subjektívnej pohody (well-beingu). Konkrétne, vo výskume bola použitá krátka 5-položková Škála životnej spokojnosti (SWLS - Satisfaction With Life Scale, autorov Dienera, Emmons, Larsena a Griffina; Originálna anglická verzia je prístupná na už spomínanej internetovej stránke Spoločnosti pre pozitívnu psychológiu.

*Iracionalita ako aspekt náboženského fundamentalizmu*¹⁰

Keďže fundamentalistické postoje, vrátane ich behaviorálnych komponentov, obsahujú niektoré zjavne iracionálne atribúty, rozhodli sme sa špecifikovať ich aj výskumne. Predpokladali sme existenciu štatisticky významných vzťahov iracionálnych presvedčení (škála IPA, Kondáš, Kordačová, 2000) s fundamentalistickým náboženským zmýšľaním (Škála RFS, Altemeyer, Hunsberger, 1992) ich nositeľov. Na tomto mieste sa teda pokúsime poskytnúť odpoveď na otázku, či bude možné identifikovať u fundamentalistov atribúty iracionálneho myslenia.

Zistili sme, že vzťah medzi fundamentalizmom a iracionalitou sa nepreukázal, pokiaľ sme brali do úvahy iba celkové skóre, alebo skóre v jednotlivých subškálach. Zaznamenali sme však naznačený príklon náboženských fundamentalistov k iracionálnej Idealizácii ($r = 0,16$) a negatívny vzťah medzi fundamentalizmom a Bezmocnosťou ($r = -0,15$), ktoré sú však nízke a zrejme vzhľadom na nízky počet respondentov nedosahujú ani hladinu štatistickej významnosti. Vzťahy s ostatnými dimenziami iracionality sa pohybovali v rozpätí od $-0,06$ po $0,02$.

Na otázku, či je možné identifikovať vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a iracionalitou možno teda odpovedať viacerými spôsobmi. Možno konštatovať, že korelácia medzi fundamentalizmom a celkovým skóre škály iracionality IPA je prakticky nulová a že obe premenné sú od seba nezávislé. Inými slovami, to, či je človek racionálny alebo má iracionálne presvedčenia nemá nič spoločné s tým, či je alebo nie je fundamentalisticky alebo progresívne veriaci.

Možno ale upresniť, že faktor Bezmocnosť súvisí nízko a negatívne (avšak nesignifikantne) s fundamentalizmom. Znamená to, že nie vysokí fundamentalisti, majú slabú tendenciu prežívať bezmocnosť, odovzdanosť osudu, či nedôveru vo vlastné sily, ale práve progresívni veriaci. Fundamentalizmus je však v pozitívnom, hoci slabom, vzťahu s iracionálnou Idealizáciou. Z pohľadu takto chápanej idealizácie fundamentalisti majú sklon eliminovať negatívne, zameriavajú sa na výlučný výskyt dobra a citlivosť na prítomnosť „negatívneho“ ich robí zraniteľnými.

Dostávame sa teda k myšlienke, že z vonkajšieho pohľadu sa fundamentalizmus môže javiť ako iracionálny. Z pohľadu fundamentalistu, takáto religiozita napomáha realizácii vlastných cieľov a hodnôt, o ktorých môžeme predpokladať, že to bude zmysluplný život a keďže hovoríme o veriacich respondentoch, tak aj spása. Atribúty iracionality získava fundamentalizmus až vtedy, keď takýto typ religiozity bude interferovať so svojimi primárnymi hodnotami a cieľmi, bude spôsobovať veriacemu narušené emocionálne stavy (charakteristika racionálneho a iracionálneho podľa Kordačovej, 2004). Vtedy pravdepodobne fundamentalista vyhľadá pomoc či už psychologického poradcu, terapeuta alebo (v zahraničí) skupinu anonymných fundamentalistov.

¹⁰ Táto kapitola bola už v plňšom znení publikovaná v štúdií Adamovová, L., Kordačová, J.: Iracionalita ako aspekt náboženského fundamentalizmu. In: D. Kováč: Psychologické sondy do spirituálno-religióznej sféry života. Bratislava: ÚEPS, 2002, 39-48.

Pri snahe o pochopenie psychologických zákonitostí náboženského fundamentalizmu sa možno stretnúť s viacerými ťažkosťami. Jednou z nich je problém udržať sa v rovine komentovania a snahy o porozumenie a nezachádzať do roviny hodnotenia. V oboch prípadoch (najmä však v prípade hodnotenia a posudzovania) často prichádza k chybe, kedy sa náboženský fundamentalizmus interpretuje z pohľadu nazerania zvonka – z pohľadu človeka nie veriaceho. Teda posudzuje sa jedna paradigma (kresťanský svet vyostrený do roviny fundamentalistickej) zákonmi, pravdami a normami inej paradigmy (pozitivistickej, objektívnej). Postmoderný svet však umožňuje žiť vedľa seba viacerým alternatívnym svetom. Nemožno však asi zabrániť ich vzájomnej konfrontácii a tým upevňovaniu vnútornej kohézie jednotlivých skupín.

Náboženský fundamentalizmus a životná spokojnosť

V spoločnostiach, v ktorých je systémovo zabezpečené uspokojovanie bazálnych biologických potrieb, nadobúda na dôležitosťi problematika kvality života. Podľa D. Kováča (2003) patria medzi principiálne kritériá kvality života prežívanie spokojnosti, subjektívna pohoda (tzv. well-being) a šťastie. Subjektívna pohoda je konštrukt, ktorý reprezentuje hodnotenie vlastného života. Tieto hodnotenia pritom môžu byť závislé na výskyte pozitívnych alebo negatívnych emócií počas dlhšieho času (napríklad radosť, šťastie, či depresia), alebo môžu byť primárne kognitívne (napr. životná spokojnosť). Subjektívna pohoda je tvorená troma komponentmi - spokojnosťou, prítomnosťou pozitívnych emócií a neprítomnosťou alebo nízkou úrovňou negatívnych emócií (Diener, Biswas-Diener, 2000).

Rozličné štúdie (prehľadne uvedené v Diener et al., 1997) poukazujú na to, že na prežívanie subjektívnej pohody majú silný vplyv osobnostné charakteristiky. Spokojnosť je cit vznikajúci na základe dosiahnutia určitého cieľa, čiastočne závislý od sociálneho porovnávania a predchádzajúcej skúsenosti jednotlivca (Diener et al, 1985). V tejto štúdii sa chápanie spokojnosti neviaže na konkrétnu oblasť života – napr. financie alebo zdravie, ale pokrýva hodnotenie celkového života respondenta.

Čo sa týka vzťahu religiozity a well-beingu (subjektívnej pohody), zistilo sa, že dimenzia religiozity - ortodoxia nadobúda kladný vzťah k sebauvedeniam o pocitoch lásky a šťastia a je v negatívnom vzťahu s nenávisťou (podľa Medow, Kahoe, 1984). Otázka vzťahu náboženského fundamentalizmu a spokojnosti so životom ostáva empiricky nezodpovedaná.

Cieľom tejto časti práce je poskytnúť odpoveď na otázku, či možno identifikovať vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a životnou spokojnosťou. Skúma sa teda vzťah medzi dvoma premennými – náboženským fundamentalizmom (RFS) a životnou spokojnosťou (meranou škálou SWLS).

Respondenti mohli vyjadriť mieru nesúhlasu-súhlasu s tvrdeniami týkajúcimi sa životnej spokojnosti na škále, ktorá pozostáva z piatich položiek. Zistilo sa, že náboženský fundamentalizmus je vo veľmi nízkom pozitívnom vzťahu so životnou spokojnosťou ($r = 0,13$). Z analýzy vzťahov jednotlivých položiek Dotazníka

životnej spokojnosti a s fundamentalizmom vidno, že náboženský fundamentalizmus súvisí slabo, avšak signifikantne kladne s vysokým hodnotením vlastných životných podmienok ($r = 0,25^*$). Na konkrétny vzťah sa možno v intenciách vymedzenia náboženského fundamentalizmu pozerat' i tak, že čím je religiozita človeka fundamentalistickejšia, čím viac verí, že patrí do vyvolenej skupiny ľudí, ktorá má špeciálny vzťah s Bohom, ktorá je špeciálne povolaná do boja so satanom a pod., tým viac je spokojný s tým, čo má, s podmienkami, v ktorých žije. Práve v týchto konkrétnych podmienkach je človek povolaný do víťazného boja proti zlu.

Okrem toho, že fundamentalisticky veriaci hodnotia svoje životné podmienky lepšie než nefundamentalistickí kresťania, prakticky medzi nimi nie sú rozdiely s tým, čo od života dostali, nakoľko sú s ním spokojní alebo či by niečo na svojom živote menili.

Náboženský fundamentalizmus vo vzťahu so záujmom o kultúrno-politické dianie v krajine

V čase svojho vzniku mali predstavitelia náboženského fundamentalizmu ako antimodernistického hnutia, ktoré vystupovalo proti liberalizácii teológie, presne sformulované, čo sa im vo vtedajšom svete nepozdávalo. Výsledkom bolo napríklad už známych Päť bodov fundamentalizmu a boj proti vyučovaniu evolúcie na školách. Základným predpokladom boja je mať protivníka a keďže fundamentalisti začiatkom 20. storočia bojovali proti racionálnej modernite, nepochybne ostro sledovali jej prejavy vo vtedajšom kultúrnom, sociálnom a politickom daní.

Ako to bude s jedincami, ktorí nie sú fundamentalistami vďaka príslušnosti ku konkrétnej cirkvi, cirkevnému zboru, ale vďaka *postoji* k svojej viere, ktorú považujú za jedinú správnu, za záruku špeciálneho vzťahu k Bohu? Sledujú takúto fundamentalistickú jedinci dianie v súčasnom svete, napríklad v domácej či zahraničnej politike a sledujú, proti ktorým „negatívnym“ javom chcú bojovať? Alebo sa u nich prejaví tendencia nezaujímať sa o dianie vo svete, šetriť si čas a sily na štúdium Biblie, stretávanie sa so spoluveriacimi, budovať s nimi vlastnú komunitu či oázu ideálneho života odseparovanú od sekularizovaného sveta? Tieto aspekty sú zahrnuté vo výskumnej otázke, ktorá zisťuje, či úroveň náboženského fundamentalizmu bude súvisieť so záujmom o kultúrno-politické dianie v krajine.

Čiastočnú odpoveď na tieto otázky môžu poskytnúť aj výsledky nasledujúcich postupov, ktorých cieľom je nájsť odpoveď na otázku, či možno preukázať vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a záujmom, resp. nezájmom o kultúrno-politické dianie v našej krajine.

Záujem o dianie v krajine sa zisťoval tak, že respondenti mali v časti dotazníkovej sady označiť, ako často sledujú *dennú tlač* (prípadne TV alebo rozhlasové správy), pričom odpovede sa mohli rôzniť od „vôbec nesledujem“, cez „sporadicky“, až po „pravidelne – 7-krát týždenne“. Ďalej sa zisťovala miera záujmu o vymenované aktivity – *domáca politika, zahraničná politika, ekonomika a financie, sociálna politika, školstvo, zdravotníctvo, šport, ekológia, kultúra* – a respon-

denti mali na 7-bodovej stupnici (1- „vôbec sa o danú problematiku nezaujímam“, 4 – „neviem“, 7 – „dianie v tejto oblasti ma veľmi zaujíma“).

Vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a celkovým záujmom o kultúrno-politické dianie u nás (ktorého úroveň pozostávala zo súčtu bodov za všetkých 9 oblastí aktivít) sa ukázal nízky, ale štatisticky významný a negatívny ($r = -0,215^{**}$). Platí teda, že s menším záujmom mladých kresťanov o politiku, ekonomiku, školstvo, zdravotníctvo, šport, ekológiu a kultúru mierne vzrastá náboženský fundamentalizmus a naopak, že s vyššou mierou fundamentalizmu súvisí znížený záujem o dianie v štáte.

Treba však podotknúť, že hodnoty v jednotlivých položkách indikujúcich záujem o politické aktivity štátu sú v celom výskumnom súbore relatívne nízke, čo by mohlo indikovať všeobecný nezaujímanie a nezaujímanie stanoviska mladých kresťanov k týmto aktivitám (tu by bolo prínosné v budúcnosti porovnať výsledky s kontrolnou skupinou takisto mladých, ale nekresťanov).

Mladí kresťania sa najmenej zo všetkých vymenovaných aktivít spoločnosti zaujímajú o *športové dianie* u nás, bez rozdielu úrovne ich fundamentalizmu. Ostáva dúfať, že napríklad nezaujímanie o výsledky slovenských športových reprezentantov neodzrkadľuje ich snahu o kalokagatiu – harmóniu krásy ducha v krásnom (zdravom) tele.

Nasleduje záujem o *ekológiu*, kde je priemerná odpoveď celého výberu „neviem“, ktorá môže byť chápaná aj ako nezaujímanie stanoviska k problematike. V tejto oblasti sa však fundamentalisti líšia od progresívnych, keď prví skórujú nižšie – ostávajú na úrovni „neviem“, kým druhí už vyjadrujú svoj záujem.

Ďalšou oblasťou aktivít je oblasť *ekonomiky a financií*. Priemerná odpoveď všetkých respondentov je „neviem“. Hlas fundamentalistov vraví zhodne s extrémne nízkymi fundamentalistami „neviem“.

Ďalšie celkové „neviem“ patrí aktivitám, ktoré sa týkajú *zahraničnej politiky*. Tu sa však odlišuje nezaujímanie stanoviska fundamentalistov, ktoré sa týka vyjadrenia záujmu o túto oblasť od záujmu progresívnych kresťanov. Treba podotknúť, že rozdiel nie je signifikantný a zber údajov sa uskutočnil ešte v čase pred intenzívnejšími diskusiami týkajúcimi sa vstupu Slovenska do Európskej Únie a následného vypísania referenda.

Nasledujú aktivity týkajúce sa *domácej politiky a kultúry*, v ktorých sa priemerná miera záujmu presúva od „neviem“ k „dianie v tejto oblasti ma zaujíma“. V oblasti domácej politiky sa obe extrémne skupiny od seba neodlišujú. Progresívni veriaci sa však o kultúrne dianie zaujímajú signifikantne viac než fundamentalisti. Podobná situácia je aj v oblasti sociálnej politiky, ktorá sa oboch skupín dotýka tak, že o ňu prejavujú záujem, nízki fundamentalisti však signifikantne vyšší.

O oblasť *zdravotníctva a školstva* sa všetci respondenti zaujímajú, o školstvo však fundamentalisti menej než progresívni. Celkový záujem o dianie v krajine je signifikantne nižší v skupine fundamentalistov než v druhej sledovanej skupine.

Ako je to so sledovaním TV alebo rozhlasového *spravodajstva a čítaním dennej tlače*? Priemerná odpoveď celého súboru respondentov indikuje pravidelné

sledovanie tlače 2-krát do týždňa. Aj tu progresívni kresťania čítajú dennú tlač (resp. sledujú TV alebo rozhlasové správy) 3-krát, kým fundamentalisti zriedkavejšie – 1 až 2-krát.

Možno zhrnúť, že mladí kresťania vo všeobecnosti prejavujú relatívne nízky záujem o kultúrno-politické dianie v našej krajine. Možno ich označiť ako *Homo apoliticus*, s jednostrannou orientáciou v rámci občianskej spoločnosti. Vo viacerých vymenovaných oblastiach aktivít, napríklad v zahraničnej politike, ekonomike a financiách a v ekológii, nevedia zhodnotiť úroveň svojho záujmu. Bolo by prospešné zistiť pôvod nízkeho záujmu o dianie v krajine, ktorej sú občanmi. Jedným, prozaickým dôvodom môže byť aj skutočnosť, že jednotlivé skúmané oblasti sú pomenované príliš všeobecne. Možno napríklad predpokladať, že kým respondenti nevedia, či sa vôbec zaujímajú o sféru ekonomiky a financií, ich záujem o diskusie týkajúce sa napríklad zavedenia poplatkov za vysokoškolské štúdium by bol relatívne vysoký.

Fundamentalisti sa významne menej zaujímajú o sociálnu politiku, školstvo, ekológiu, kultúru než veriaci jedinci extrémne nízko skórujúci v náboženskom fundamentalizme a zriedkavejšie čítajú dennú tlač alebo sledujú mediálne spravodajstvo.

Preukázal sa negatívny vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a celkovým záujmom o kultúrno-politické dianie v našej krajine. Tento výsledok dáva odpoveď na nastolenú otázku: „Aký záujem o dianie v štáte majú kresťanskí fundamentalisti?“ Výsledky je problematické zovšeobecňovať, pretože extrémnu skupinu fundamentalistov tvorí len 32 respondentov. So všetkými obmedzeniami sa však ukazuje, že náboženskí fundamentalisti (tak ako ich charakterizuje Altemeyer s Hunsbergerom, 1992 a tak sú chápaní aj v tejto výskumnej štúdií) nie sú zainteresovaní na tom, čo sa deje na Slovensku. Naopak, je u nich viditeľná tendencia k nezájmu a k nevyjadreniu stanoviska (ktoré môžu mať rôzne príčiny v tomto projekte nekontrolované) týkajúceho sa vymenovaných aktivít. Môže to poukazovať na ich zúžené vnímanie, centrované na problémy vlastného záujmu – života podľa noriem vlastného náboženstva a vlastnej skupiny.

ZÁVER

Keďže náboženský fundamentalizmus je reálne existujúci (hoci je diskutabilné, či aj jednoznačne negatívny) jav v našej spoločnosti, v ktorej sa pri cenzuse v r. 2001 hlásilo k náboženstvu približne 72% obyvateľstva trvale žijúceho na Slovensku, práca si kládla za úlohu predložiť komplexný prehľad doterajších teoretických i empirických poznatkov o náboženskom fundamentalizme. Možno povedať, že sociologická literatúra týkajúca sa problematiky náboženského fundamentalizmu je relatívne bohatá, k čomu prispel aj tzv. *Fundamentalism*

Project, viacročný medzinárodný projekt koordinovaný Chicagskou univerzitou¹¹. Takéto systematické spracovanie psychologických charakteristík náboženských fundamentalistov rôznych náboženstiev doteraz chýba. Jednou z príčin môže byť aj to, že vymedzenie fundamentalizmu a vytvorenie univerzálne použiteľnej metodiky u veriacich viacerých náboženstiev sa objavili až v roku 1992 (pozri Altemeyer, Hunsberger, 1992).

Keď sa pozrieme na úvod tejto kapitoly, dostaneme sa k pôvodnej otázke: Čo je náboženský fundamentalizmus – špecifická forma religiozity, či príslušnosť ku skupine?

Náboženský fundamentalizmus nadobúda v rôznych fázach svojej oficiálnej existencie a z pohľadu rôznych prístupov k jeho štúdiu rôzne významy. Pre sociológov je to kultúrno-sociálno-náboženské *hnutie*, ktoré je v súčasnosti aj u nás jedným z prvkov tvoriacich mozaiku postmodernej pluralistickej religióznej scény. Aby slová postmoderná a pluralistická nevyznievali ako kliše, možno opäť upozorniť na to, že štruktúra zastúpení členov jednotlivých náboženských spoločností sa u nás mení. Najvyšší index rastu zaznamenávajú malé cirkvi s kresťanským pozadím (Tížik, 2002) a čo je kuriózne, okrem registrovaných náboženských združení je počet neregistrovaných združení porovnateľný s krajinou ako Francúzsko, ktorá má nepomerne väčší počet obyvateľov než Slovensko (Macháčková, 2002). Pri sociologickej perspektíve vnímania náboženského fundamentalizmu nemožno nespomenúť úlohu modernity s racionalizáciou a sekularizáciou ako jej neoddeliteľnými súčasťami, vďaka ktorým sa náboženský fundamentalizmus oficiálne vynoril v USA ako náboženské hnutie na prelome 19. a 20. storočia.

Pri ďalšom štúdiu javu zistíme, že tak ako pre sociológov, i pre historikov je náboženský fundamentalizmus najmä náboženské hnutie amerických protestantov. Katolicizmus má svoje fundamentalistické tendencie vyjadrené v integrizme a tradicionalizme, pre samotných členov fundamentalistických cirkví a spoločností je to ten jediný a najsprávnejší spôsob vyjadrenia svojho vzťahu k Bohu.

Aj v rámci psychológie existujú rôzne pohľady na náboženský fundamentalizmus. Pre sociálnych psychológov je zdrojom predsudkov a najčastejšie sa o ňom možno dočítať v spojitosti s autoritárstvom a dogmatizmom (napríklad Adorno et al., 1969, Rokeach, 1960). V psychológii náboženstva tiež neexistuje jednotný prístup ku skúmaniu tejto *dimenzie religiozity* – až do deväťdesiatych rokov sa fundamentalizmus často stotožňoval s ortodoxiou (s mierou súhlasu s hlavnými pravdami konkrétnej vierouky). V r. 1992 uviedli B. Altemeyer a B. Hunsberger do výskumnej obce škálu, ktorá zachytáva náboženský fundamentalizmus ako postoj veriaceho voči svojej viere, pričom takýto vysoko alebo nízko fundamentalistický postoj je identifikovateľný u príslušníkov rôznych svetových náboženstiev (napr. Hunsberger et al., 1999, Hunsberger, 1996). Autori sa pri

¹¹ Tento projekt vyústil do obsažných publikácií, ktorých zoznam možno nájsť na internetovej stránke <http://www.press.uchicago.edu/Complete/Series/FP.html>.

svojej koncepcii fundamentalizmu inšpirovali Rokeachovým konceptom dogmatizmu.

Náboženský fundamentalizmus – čo všetko je obsahom tohto pojmu vo vnímaní mladej slovenskej populácie stredoškolsky a vysokoškolsky vzdelaných ľudí? Podľa výsledkov kvalitatívneho výskumu, ktorý sme zrealizovali v roku 2000, možno konštatovať, že fundamentalizmus je zberným pojmom, ktorý v sebe zahŕňa poväčšine negatívne aspekty náboženských alebo ideologických konzervativizmov.

Potvrdili výsledky kvantitatívnej časti projektu predpoklad, že na to, aby bol veriaci kresťan fundamentalistom, je nevyhnutné, aby mal istú „šťastnú či nešťastnú kombináciu“ osobnostných čŕt? Odlíšuť sa fundamentalisticky a progresívne veriaci kresťania v štýle, akým pristupujú k riešeniu problémov (a tým aj k narábaniu s informáciami) – budú fundamentalisti rigidnejší a konzervatívnejší než progresívne veriaci kresťania?

Zistilo sa, že hoci protestanti mali tendenciu dosahovať v Škále náboženského fundamentalizmu (RFS) vyššie skóre než katolíci, tento rozdiel sa nepreukázal ako štatisticky významný na hladine 0,05. Tu je na mieste upozorniť na to, že Škála náboženského fundamentalizmu je svojím obsahom citlivejšia viac na klasické prvky protestantského než katolíckeho fundamentalizmu, a že v nej možno identifikovať tzv. katolícke a protestantské položky (položky, v ktorých dosahovali významne vyššie skóre katolíci alebo protestanti). Pri ďalšom skúmaní tejto problematiky by bolo preto v budúcnosti zaujímavé pokúsiť sa po diskusii s odborníkmi (napr. teológmi) prispôbiť Škálu náboženského fundamentalizmu domácim podmienkam a obohatiť ju o položky, ktoré by boli citlivé na súčasné prejavy katolíckeho fundamentalizmu. Aké sú to prejavy, to bude potrebné v budúcnosti bližšie špecifikovať.

Čo sa týka korelačných vzťahov náboženského fundamentalizmu a osobnosti, ukázalo sa, že v rámci Neurotizmu je náboženský fundamentalizmus v významne kladnom vzťahu s rozpačitosťou a zraniteľnosťou. Čo sa týka vzťahov fundamentalizmu s Extraverziou, významný (negatívny) vzťah sa preukázal jedine s asertivitou. Z faciet tvoriacich dimenziu Príjemnosť/Prívetivosť bola úroveň fundamentalizmu v významnom (kladnom) vzťahu jedine s poddajnosťou. Podobne, aj v prípade dimenzie Svedomitosť, fundamentalizmus sa významne asocioval s jedinou osobnostnou črtou – s cieľavedomosťou (negatívne). Trochu iná situácia je v prípade vzťahov fundamentalizmu s Otvorenosťou voči zážitkom: všetky vlastnosti osobnosti zahrnuté v tejto dimenzii sa s fundamentalizmom asociojú významne negatívne. Hoci výsledky zvädzajú k opisu osobnosti fundamentalistického kresťana ako rozpačitého a zraniteľného jedinca, ktorý na rozdiel od očakávaní verejnosti nie je asertívny, ktorý je (v zhode s výsledkami kvalitatívneho výskumu) málo otvorený voči prežívaniu – konkrétnejšie voči otvorenosti voči fantázii, estetickým podnetom, voči citovému prežívaniu, voči skúšaniam rôznorodých činností, je relatívne uzavretý voči ideám a netradičným myšlienkam a je náchylný nekriticke preberať hodnoty od autorít, súčasne je poddajný (opäť v rozpore s verejným chápaním fundamentalizmu) a je

relatívne málo cieľavedomý, treba mať na zreteli, že väčšina týchto korelačných vzťahov, hoci signifikantných, dosiahla relatívne nízku úroveň. O nie veľmi komplexnom vzťahu náboženského fundamentalizmu s osobnosťou svedčí aj zistenie, že približne jedna tretina rozptylu hodnôt fundamentalizmu vysvetľuje úroveň Otvorenosti voči zážitkom, otvorenosti voči hodnotám a úroveň poddajnosti veriaceho. Možno teda povedať, že spomedzi 30 zisťovaných vlastností osobnosti vplývajú na fundamentalistickosť, resp. progresívnosť kresťanskej viery nízka Otvorenosť voči zážitkom, ďalej tendencia preberať bez kritického náhľadu hodnoty od autorít a nízka poddajnosť, čo nápadne pripomína autoritársku osobnosť, avšak nie v klasickom Adornovom ponímaní (Adorno et al., 1969), ale v novšom Altemeyerovom chápaní (Altemeyer, 1996). Ten totiž považuje za súčasť autoritárstva autoritársku submisiu (ktorá by mohla byť reprezentovaná poddajnosťou v rámci Big five), autoritársku agresiu (ktorá by mohla byť reprezentovaná hnevivosťou a hostilitou, tieto vzťahy sa však v realizovanom výskume nepotvrdili) a konvenčnosť (ktorá by mohla byť reprezentovaná nízkou otvorenosťou voči zážitkom, špecificky nízkou otvorenosťou voči hodnotám). Nasmerovanie ďalšieho výskumu (náboženského) fundamentalizmu môže byť sľubné práve v spojitosti s autoritárstvom a prípadne s Rokeachovým konceptom dogmatizmu a komplexnosťou religiózneho myslenia.

Z výsledkov spomínaného kvalitatívneho výskumu (Adamovová, 2005) vyplýva, že v časti predstavy mladej verejnosti, sa náboženský fundamentalizmus spája aj s istou úrovňou iracionálneho myslenia u fundamentalistov. V tomto prípade výsledky nie sú tak priamočiare ako v prípade osobnosti a intelektových štýlov. Výsledky však indikujú, že hoci sa môže fundamentalistická forma náboženstva javiť navonok nezainteresovanému pozorovateľovi ako iracionálna, z pohľadu fundamentalisticky veriaceho kresťana napomáha realizácii cieľov a hodnôt (možno predpokladať, že to nebude konzumný spôsob života, ale snaha žiť podľa morálnych zásad daného náboženstva – ako poukazuje aj negatívny vzťah fundamentalizmu s cieľavedomosťou). Zistilo sa, že hoci náboženský fundamentalizmus nekoreluje s jednotlivými subškálami Škály iracionálnych presvedčení (IPA), z analýzy jednotlivých položiek škály IPA, ktoré korelujú so Škálou náboženského fundamentalizmu vyplýva, že tí, ktorí prežívajú iracionálnu bezmocnosť nie sú fundamentalisticky, ale progresívne veriaci kresťania. Fundamentalizmus je však v pozitívnom vzťahu s niektorými aspektami iracionálnej idealizácie, čo robí takto veriacich citlivými na výskyt „negatívneho“. Silnými ich podľa našich výsledkov (a v rámci skúmaných presvedčení) robí viera v to, že aj keď je niečo nad ich sily, majú za sebou všemohúceho Boha, ktorý zvíťazil nad zlým. Možno však u fundamentalistov identifikovať atribúty externálnej vulnerability, avšak nie voči členom vonkajších skupín, ale voči členom vlastnej skupiny.

Čo sa týka životnej spokojnosti fundamentalistických a progresívnych kresťanov, nezistili sa žiadne štatisticky významné rozdiely medzi týmito dvoma skupinami, okrem toho, že fundamentalisti hodnotia svoje životné podmienky lepšie než nefundamentalisticky veriaci. Možno konštatovať, že prakticky sa tieto dve skupiny

od seba neodlišujú v spokojnosti s tým, čo od života dostali, do akej miery sú so svojím životom spokojní a či by vo svojom živote niečo zmenili. Avšak na to, aby bolo možné posúdiť prínos fundamentalistickej, resp. progresívnej viery k životnej pohode, by bolo potrebné v budúcnosti porovnať výsledky s kontrolnou skupinou jedincov s nízkou religiozitou (prípadne s ateistami).

Ďalším cieľom tejto práce bolo na jednej strane v ovzduší pluralizácie kultúry a na druhej strane rastúcej nevôle voči politickým aktivitám kresťanských politických strán poukázať na to, či a ktoré osobnostné a kognitívne charakteristiky sa okrem samotnej religiozity spolupodieľajú na tom, či je jedinec fundametalisticky alebo progresívne veriacim kresťanom. Tým bolo možné aspoň čiastočne prispieť k všeobecnému poznaniu jedného z javov v našej spoločnosti.

Aké sú *prínosy* predkladanej práce? Z *konceptného* hľadiska bola osvetlená dimenzia religiozity, ktorá je sama osebe zdrojom interindividuálnych rozdielov. Preskúmal sa vzťah medzi náboženským fundamentalizmom a osobnosťou v rámci päťfaktorového modelu osobnosti, intelektovými štýlmi, iracionalitou a životnou spokojnosťou. Týmto sa získali výsledky, ktoré prispievajú aj k medzikulturálnemu výskumu religiozity. Možno uvažovať o tom, že Škála náboženského fundamentalizmu (ktorá vznikla v severoamerickom prostredí) je citlivejšia na prejavy protestantského fundamentalizmu a že by bolo v budúcnosti vhodné pri jej používaní v našich podmienkach doplniť položky týkajúce sa prejavov katolíckeho fundamentalizmu, čo vyžaduje ďalšie výskumné aktivity.

Z *praktického* hľadiska môže byť prínosom práce zistenie, že obraz mladých ľudí o náboženskom fundamentalizme a fundamentalistoch je značne skreslený. Náboženským fundamentalistom sú často prisudzované osobnostné charakteristiky, ktoré nemajú, pričom ide najmä o negatívne vlastnosti. Preukázané vzťahy medzi náboženským fundamentalizmom a osobnosťou, najmä iracionalitou, by mohli byť využívané aj v práci psychologických poradcov, ktorí prichádzajú do kontaktu aj s religióznymi klientami. Najmä v poradenskom procese je potrebné mať na mysli, že prichádza ku stretu dvoch nazeraní na svet, dvoch paradigiem.

IV.

Koncept osobného Boha

Mária Hatková

Zaoberať sa v slovenských podmienkach obrazom Boha znamená bojovať s asociačnou redukciou tohoto pojmu na predstavu o Bohu. Keďže v anglickej literatúre môžeme nájsť dva alternujúce výrazy „image/ concept of God“, prikláňame sa v nadpise i ďalšom texte (ak si to kontext inak nevyžaduje) k pojmu „koncept“ Boha. Opierajúc sa o K. Petersena (1993) zahŕňame do konceptu Boha okrem predstavy Boha i (po)city¹² a vzťah k Bohu.

Koncept Boha prechádza v priebehu vývinu procesom personifikácie, stáva sa osobným. Každý človek si utvára o Bohu jedinečnú predstavu, buduje s ním jedinečný vzťah, vníma/ pociťuje Boha a jeho zásahy do života rovnako veľmi jedinečne. Koncept osobného Boha je teda predmetom tejto kapitoly.

Podľa výsledkov sčítania obyvateľov na Slovensku z roku 2001 sa z počtu 5 379 455 obyvateľov 84,1% považuje za veriacich a z toho takmer 82% sa hlási ku kresťanským cirkvám – rímskokatolíckej, evanjelickej a.v., gréckokatolíckej alebo reformovanej kresťanskej cirkvi (www.statistics.sk). Aj keď boli tieto čísla nespočetnekrát spochybnené a v súčasnosti sa na Slovensku etablujú iné formy prežívania spirituality a religiozity, budeme sa konceptom Boha zaoberať z hľadiska kresťanstva. Toto rozhodnutie je zdôvodniteľné názormi etnológie, ktorá považuje religiozitu popri etnicite za azda najvýraznejší determinant formovania kultúry nielen lokálneho spoločenstva, ale i celých kultúrnych areálov, ako aj za významný prvok v procese enkulturácie. „V rámci určitej geografickej zóny sa viac či menej podieľa na spôsobe života lokálnych spoločenstiev, vrátane tých ich členov, ktorí sa k religiozite nehlásia. Je ďalším významným prvkom tak unifikácie ako aj plurality kultúry. V sekularizovanom svete 20. storočia náboženský život už síce nie je hybnou silou dejín, ako to bolo v období stredoveku či novoveku, avšak niektoré sféry spoločenských procesov a medziľudských vzťahov sú náboženstvom hlboko poznačené a ich pochopenie nie je možné mimo jeho rámca“ (Beňušková, 2004, s. 157).

¹² Pociť chápeme ako niečo krátkodobejšie, resp. momentálne (angl. sensation = rozruch, pocit, vnem, dojem, zdanie), kým cit ako špecifickú formu zážitkového odrazu skutočnosti, fungujúcu na vzťahovej rovine. Cit je silnejší a menej ovplyvniteľný. (porovnaj Hartl, Hartlová, 2004) Pre potreby tejto kapitoly používame pojem (po)cit z nasledujúceho dôvodu: v rámci komplexného citu sa môže striedať viacero pocitov (v láskyplnom vzťahu nastane obdobie, kedy majú partneri pocity „nepochopenia“, „vzdialenia sa“, „bezmocnosti“), ale nie je možné vždy jednoznačne určiť, či nedochádza aj k zmene podstaty vzťahu (ako, kedy?).

KONCEPT BOHA V KONTEXTE RELIGIOZITY

Mimo rámca religiozity nie je možné pochopiť ani koncept Boha, ktorý sa nevyhnutne spája s pojmom náboženstvo - ak sa pridržujeme definície náboženstva ako „zložitého komplexu javov, zahrňujúcich tak vzťah človeka k nadprirodzeným silám, k Bohu, ako aj určitý výklad ľudského bytia a sveta“ (Stráženec, 1996, s. 9). V pojme náboženstvo sú obsiahnuté tri prvky: poznanie Boha, uznanie závislosti od Boha a systém špecifických úkonov uskutočňujúcich vzťah k Bohu (Stráženec, 2001a).

Religiozita/ náboženskosť znamená podľa M. Stráženca (2001a) osobný a kladný vzťah človeka k náboženstvu (Bohu), zahrňujúci komplex javov, najmä rôzne formy myslenia (dimenzia poznatkov – náboženské presvedčenie), prežívania (náboženské city) a konania (kult, aktivita zameraná na náboženské spoločenstvá). Zaujíma postoj k náboženským obsahom, ktorý sa prejavuje v hodnotovom systéme. Rôzne stránky religiozity sú v mnohostrannom vzájomnom vzťahu s inými charakteristikami osobnosti (napr. s autoritatívnosťou, liberalizmom apod.).

Myslením, čiže kogníciami, prežívaním, čiže citmi, a konaním resp. správaním sa zaoberá práve psychológia. Tak, ako všetky tieto procesy ovplyvňuje náboženstvo, tak ich ovplyvňuje i koncept Boha v náboženstve obsiahnutý.

Typy religiozity

J.V. Fowler (Stráženec, 1999a) poníma vieru v užšom zmysle ako integrálny proces, ktorý dáva koherentnosť ľudskému životu. Religiozita je takto integrálnou súčasťou osobnosti človeka a ako taká prechádza tiež istým vývinom. E. Schmitz (1992) poukazuje na vývin religiozity podľa modelu R. Kahoeho a M.J. Meadowej: od exintrickej (vonkajškovej) cez cirkevne-tradičnú a intrinsickú (zvnútornenú) religiozitu až k religiozite autonómnej.

Pre lepšie pochopenie dynamiky vývinu religiozity je potrebné osvetliť typy náboženskosti. V rámci typológie religiozity, ako ju uvádza M. Stráženec (2001a), môžeme rozlíšiť napr. religiozitu statickú a dynamickú (H. Bergson), vnútornú/zvnútornenú a vonkajškovú (G.W. Allport), religiozitu prorokov a inštitucionálnu religiozitu (A.H. Maslow), autoritatívny a humanistický postoj (E. Fromm).

V súvislosti s konceptom Boha sa ako kľúčové opakovane experimentálne potvrdzuje delenie G.W. Allporta (Stráženec, 2001a), ktorý rozlišuje tzv. intrinsic - zvnútornenú a tzv. extrinsic - vonkajškovú religiozitu.

Vonkajšková religiozita slúži na dosahovanie individuálnych cieľov. Náboženstvo tu slúži na mimonáboženské ciele, ako sú pocity bezpečia, spoločenská pozícia, potecha. Je iba prostriedkom. Jednotlivci sa na bohoslužbách zúčastňujú nesystematicky a náboženskú doktrínu prijímajú len výberovo. Koncentrujú sa na seba a vlastné záujmy, chýba im pravá spätosť s náboženskou funkciou cirkvi. Teologickým jazykom povedané - obracajú sa k Bohu bez toho, aby sa odvrátili od seba.

Zvnútornená religiozita v sebe zahŕňa náboženstvo ako cieľ. Jednotlivci internalizujú vyznanie viery a žijú svoje náboženstvo, ktoré má vplyv na ich celý život. Považujú za svoju povinnosť pravidelne sa zúčastňovať na bohoslužbách, prejavujú lásku k blížnemu. Cirkev chápu ako náboženské spoločenstvo.

Charakteristiky zvnútornenej a vonkajškovej religiozity na základe záväznosti alebo konsenzu uvádzajú B. Spilka, R.W. Hood a R.L. Gorsuch (1985).

- Intrinsicá - záväzná viera vykazuje súvis s adekvátnosťou osobnosti a mentálnym well-beingom (zdravie, dobré cítenie sa), vyšším zmyslom kontroly nad svojím životom a vyššou úrovňou interpersonálnej dôvery, vyššou silou superega a emočnej senzitivity, vyšším zmyslom pre cieľ v živote, lepšou sociálnou adjustáciou a vyššou sebaaktualizáciou.
- Externalistická - súhlasná viera sa častejšie spája s psychologickým distresom a narušením, pocitmi absentujúcej pomoci, obrátením sa k náboženstvu, keď sa nedarí, modlitbou iba v časoch krízy, podobne návštevami kostola.

Dimenzie náboženskej orientácie podľa G.W. Allporta sa stali predmetom viacerých výskumov, v ktorých boli zvnútornená a vonkajšková religiozita obohatené o ďalšie – parciálne dimenzie. Uvedieme aspoň dimenziu hľadania (Quest), ktorú zaviedol D. Batson (Stríženec, 2001a) v roku 1982. Táto dimenzia sa svojho času považovala za pilier „zdravej“ religiozity pre svoju otvorenosť a dialóg s existenciálnymi otázkami, ktoré vznikajú z kontradikcií a z tragédií života. Novšie výskumy poukazujú na jej problematické aspekty. Výskum, ktorý realizovali R. Beck, L. Baker, M. Robbins a S. Dow (2001), potvrdzuje „hľadanie“ ako multidimenzionálny konštrukt. Odvolávajú sa na D. Bastona poukazujú v „hľadaní“ na tie facety zrelej religiozity, ktoré vynechala operacionalizácia zvnútornenej religiozity G.W. Allporta (postihujúca skôr centralistu a pervazívnosť religiozity v živote jednotlivca), konkrétne: flexibilitu, hypotetickosť/ testovanie, rast a komplexitu. Jednotlivci vysoko skórujúci v „hľadaní“ sú si vedomí dynamického vzájomného pôsobenia presvedčení a skúseností, ktoré sú testované ich náboženskými pohľadmi; každopádne sa zdráhajú jednoznačne deklarovať nájdenie „Pravdy“. P.J. Watson a R.J. Morris (2005) zistili, že „hľadanie“ negatívne koreluje s náboženským záujmom. Ich výskum rozširuje základnú definíciu „hľadania“ ako „záväzku/ oddanosti bez ideológie“ v tom zmysle, že ak je to záväzok bez akejkoľvek ideológie, stáva sa záväzkom bez záväzku. Upozorňujú, že pre jednotlivcov vysoko skórujúcich v spirituálnej otvorenosti a v „hľadaní“ sa ťažkosti náboženského hľadania zmyslu (search for meaning) môžu stať časom zrejmy v oblasti difúzie identity.

Zdravá viera vs. náboženská patológia

Čo sa týka osobnosti, aj psychológovia na Slovensku začínajú stále viac zahŕňať do svojich bádání spirituálnu dimenziu zadefinovanú D. G. Bennerom (1996). Ako tvrdí J. Křivohlavý (2001, s. 156), „o tom, že viera má vplyv na ľudí a ich zdravotný stav, existoval od nepamäti všeobecný konsenzus“. Podobne sa vyjadruje aj V.E. Frankl (1996), keď hovorí, že viera v nejaký vyšší zmysel (nábožensky

Franklom chápaná ako prozreteľnosť) má eminentný psychoterapeutický a psychohygienický význam. Avšak v tomto zmysle je dôležité rozlišovať zdravú a patologickú vieru.

Psychiater a zároveň teológ M. Kašparů (2001) uvádza kritériá duševne zdravej viery podľa W. Rebella. Zdravá viera prispieva k rozvoju osobnosti, podporuje harmonické vzťahy s druhými ľuďmi, vyznačuje sa otvorenosťou pre životné skutočnosti, nevzbudzuje strach, uschopňuje k pluralitnej tolerancii, udržiava si postoj hľadania, má individuálne rozdielnu mieru tvorivej sily, dáva priestor pre humor a pre slávenie (slávnosť). Ako nábožensky vadné postoje je možné uviesť napríklad zarputilý zápas o bezhriešnu svätosť, nenávisť proti inak zmyšľajúcim, prehnaný strach z Božieho súdu, trestu a konca sveta, bludné náboženské myšlienky, duchovný nátlak (zákonníctvo), náboženské výklady budúcnosti (výpočet konca sveta), náboženské blúznenie, premršený strach z prehešenia sa, náboženská túžba po moci a uplatnení, umŕtvovanie tela prehnanou askézou, útek pred svetom, neschopnosť lásky, popieranie života, okultné praktiky, a mnohé ďalšie.

V psychologickej praxi sa nezriedka stretáme s otázkou, ako rozlišovať medzi týmito dvoma typmi viery, keď zápas o svätosť i posvätný strach či askézu majú v jadre viaceré náboženstvá. Pokiaľ jednotlivé prejavy viery slúžia osobnosti na budovanie a zocelenie, ak je uchopiteľný ich benefit cez pokoj, radosť, pocit slobody v živote jednotlivca, ak sú pre neho prínosom, je to v poriadku. Akonáhle by sa na niektoré prejavy príliš upol a ak by viedli skôr k osobnému rozkladu či rozladu, ak by nastali pochybnosti, či je možné tieto nároky ľudsky uniesť, je na mieste konzultácia s odborníkom (psychológom, duchovnou autoritou). Je dôležité zdôrazniť, že nábožensky nesprávne postoje majú často označenie „prehnané“, teda idú nad normu (Hatoková, 2006).

Zrelými náboženskými potrebami sú podľa W.E. Oatesa (s.a.) také túžby dospelých ľudí po Bohu, ktoré sú zrejším opakom detských a infantilných potrieb, napr. vo forme mágie. W. E. Oates na základe svojej empirickej skúsenosti konštatuje, že náboženské problémy u duševne chorých ľudí nie sú častejšie ako u duševne zdravých. Svojich pacientov s náboženskými problémami zadelil na základe štatistických vyhodnotení do piatich skupín:

- takí, ktorí majú k náboženstvu len fingovaný vzťah,
- takí, ktorí majú k náboženstvu len konvenčný vzťah,
- ľudia s vnútornými náboženskými vzťahmi,
- ľudia, ktorých náboženské vzťahy sú vyjadrované poruchami charakteru,
- ľudia s autentickými vzťahmi k náboženstvu.

Podobne W.E. Oates rozdeľuje i náboženské postoje, a to na:

- povrchné a strojené, ktoré sa vyskytujú u pacientov, ktorí nemajú nijaký konštantný vzťah k náboženstvu. Náboženstvo je pre nich len akýmsi záchraným pásom, ktorého sa chytajú, keď sa dostanú do psychotickej epizódy.

Takýto pacienti majú sotva nejaký osobný vzťah k Bohu. Ak sa však dostanú do ťažkostí, obracajú sa na nejaké náboženské spoločenstvo. Akonáhle však ich psychické napätie poľaví, nemajú viac o náboženské otázky záujem.

- bežný postoj k náboženstvu majú pacienti, pre ktorých je kontakt s cirkvou hlavne sociálnym kontaktom. Cirkev je pre nich skupinou ku ktorej majú vzťah. Táto skupina môže na pacienta vplývať kladne - sociálnou oporou, ale i záporne, kedy sa pacient stáva pre svoju chorobu izolovaný, ba až vylúčený zo spoločenstva. Pacient počas liečby môže prísť na to, že jeho viera má hlbší citový podtón a mnohým, ktorí sami seba nevedia akceptovať, môže pomôcť povedomie, že ich akceptuje Boh - napriek všetkému.
- nutkavé vzťahy k náboženstvu, ktoré sa spájajú primárne s neurotickou alebo obsedantno-kompulzívnou poruchou osobnosti. Nábožný človek konajúci pod určitým nátlakom má obvykle narušené náboženské predstavy, prešiel pokrivenou náboženskou výchovou a silnou emocionálnou depriváciou. Týmto nutkavým správaním je pretrhaná celá charakterová štruktúra človeka. Pacienti s nutkavou neurózou sú často posielaní na kliniku so superponovanou depresiou. V stave depresie sa stávajú akútnymi chronické príznaky sebaodmietania. Tu stoja oproti sebe zákon (škrupulantstvo) a život (zdravej) viery, nádej a láska (Gal. 3, 10).
- sociopatickí ľudia môžu využiť a zneužiť náboženstvo na veľmi rozličné ciele - napr. pre svoj exhibicionizmus, zvädzanie druhého pohlavia, alebo s úmyslom získať od svojich prívržencov peniaze a moc.
- autentické náboženské vzťahy u psychiatrických pacientov sú zastúpené v prekvapivo veľkej miere. Títo pacienti pátrajú po logickej interpretácii chaosu, ktorý prežívajú. Cítia sa naozaj chorí a stupeň ich zúfalstva je často veľmi vysoký. Väčšinou tvrdo pracujú na riešení svojich životných problémov. W.E. Oates v tom vidí hľadanie zmyslu života, vlastnej integrity, oslobodenie sa od pocitov viny, hľadajú odpustenie. Mohli by sme to súhrnne označiť za redefiníciu svojho života „tvárou v tvár Bohu“ (Oates, s.a.,s.16).

Na potrebu odlíšenia zdravej, zrelej religiozity a náboženskej patológie vo svojich prácach poukázali aj M.H. Padovani (1999), J. Křivohlavý (2001) a M. Stríženec (2001a).

Osobný Boh

V predchádzajúcich príspevkoch sme sa zaoberali náboženstvom, religiozitou, jej vývinom, typológiou, jej zrelou či patologickou podobou. Bez ozrejmenia týchto javov by sme sa konceptom Boha, podľa našej mienky, zaoberali veľmi izolovane a bez kontextu. Na tomto mieste sa však dostávame k otázke: Kto je Boh? resp. Aký je Boh? Podľa P. Tillicha (Komárik, 1997) je Boh to, čo človek berie vážne. A „to, čo človek berie vážne, vyjadruje sústavou výpovedí, ktorým verí bez výhrad a pochybností a ktoré považuje za oporné body svojej existencie“

(Komárik, 1997, s. 46). V tomto zmysle by sme za boha mohli považovať takmer čokoľvek, čomu v individuálnom živote pripisujeme najväčšiu dôležitosť.

Navrátiac sa k pôvodnej otázke, E. Komárik (1997) ponúka oslovujúcu hypotézu, kde sa reflexia sveta koncentruje okolo dvoch bodov. Tie reprezentujú dva kľúčové zdroje aktivity. Prvý z nich je kontrolovateľný, predstavuje ho vlastná osoba a výsledkom sebareflexie je selfkoncept, sebaobraz. Druhý je mimo kontroly. Predstavuje neznámo, neistotu a ohrozenie. Človek sa voči nemu musí správať ako voči osobitnej entite¹³. Reflexia vonkajšieho sveta ústi do obrazu/konceptu sveta, svetonázoru, fenomenálneho sveta jednotlivca, kognitívnej mapy sveta a pod. Jeho jadrom je koncept božstva, cez ktorý sa neznámo stáva zrozumiteľným a pochopiteľným. Koncept božstva zahŕňa vnútorné vysvetlenie dvoch ultimálnych skutočností: začiatku a konca. Primárne nejde o dimenziu času, skôr o dimenziu príčin a cieľov. Sebadefinícia človeka sa uskutočňuje tým, že človek prijme svoj vlastný koncept božstva, teda uverí v svojho boha a ustanoví sa svoj vzťah k nemu. Ustanovenie si svojho vzťahu k božstvu nazýva E. Komárik zakotvením. Transcendentný koncept božstva vníma božstvo ako osobu. Teda zakotvenie človeka v takomto koncepte božstva znamená ustanovenie vzťahu k bytosti, ktorá prevyšuje každú pozorovateľnú realitu.

Vývin/ kognitívne uchopovanie konceptu Boha sa nemusí zhodovať s fyzickým vekom a tým i psychickým vývinovým obdobím. U dospelého konvertitu môžeme badať „identické“ fázy vývinu konceptu Boha ako u malého dieťaťa, ktorého rodičia vedú k viere. Rozdielnosť je markantná v miere abstrakcie a v trvaní jednotlivých fáz.

Súhrnný prehľad vývinu religiozity a tým aj vývinu konceptu Boha podáva E. Schmitz (1992). Uvádzame vývinové typológie J.M. Baldwina a F. Osera.

Podľa J. M. Baldwina je základnou náboženskou témou výskumu zmena konceptu Boha počas vývinu. Ide stále o dva aspekty toho istého Boha - o závislosť od Boha a o Boha mysteriózneho. Boh je zároveň skutočnosťou i ideálom. Rozlišuje štyri štádiá náboženského vývinu:

1. fyzicky spontánne: Koncept Boha u malého dieťaťa je odtlačkom jemu najbližšej osoby, ktorá najlepšie uspokojuje jeho želania po zmiernení bolesti a pokoji. Spoznáva „stelesnenie morálneho dobra“. Keďže dieťa dospelému často nerozumie, pripisuje mu - a tým i Bohu - tajomné vlastnosti.
2. intelektuálne: Začína obdobím trestania dieťaťa. Nútime ho k premýšľaniu o pravidlách správania. To dieťa vedie k tomu, že rodičom i Bohu pripisuje vševedúcnosť. Toto štádium spadá do obdobia otázok (okolo 3. roku) o ľud-

¹³ S. Freud sa dvoma stranami osobitnej entity zaoberá vo svojom diele Totem a tabu (1966). Podľa S. Freuda má tabu dva protikladné významy. Na jednej strane znamená svätý, posvätný, na druhej strane hrôzostrašný, nebezpečný, zakázaný, nečistý. Tak je tabu čímisi ako pojmom rezervovanosti a podstatne sa aj prejavuje v zákazoch a obmedzeniach. Zloženina „posvätná bázeň“ by sa mohla kryť s významom tabu. Táto bázeň sa spája s konceptom božstva, ktoré na jednej strane fascinuje, na strane druhej predstavuje strach budiace neznámo.

skej činnosti, a tak sa potom Boh považuje za tvorcu sveta, pôvodcu všetkého. Rodičia, rovnako ako Boh, strážia svoje práva a trestajú tých, ktorí nekonajú v súlade s nimi. V tomto štádiu sa dieťa snaží Boha uzmierniť. Pripisovanie vševedúcnosti sa rozširuje aj na morálne správanie.

3. etické: Náboženská viera je diferencovaná, morálka a náboženstvo sa koncepcne rozlišujú. Nové Ja sa už orientuje nie na návyky, ale na vonkajšie, sociálne dané morálne normy. Osobitnú úlohu tu plní božia milosť. Boh v tomto štádiu nie je vnímaný len ako všemohúci a vševediaci, ale aj ako dobrotivý a láskavý.
4. estetické: Dochádza k priamemu uchopeniu skutočnosti Boha cez vonkajšie overovanie a vnútorné potvrdenie.

Prvé dve štádiá nazval J. M. Baldwin „kvázi-religiózne“. Tretie a štvrté štádium považuje za „plne religiózne“.

F. Oser vychádza z predpokladu, že religiozita sa prejavuje vo vzťahu k „poslednému platnému“ (Ultimatum = Boh) v situáciách šťastia, šance, náhody. Jeho vývinová typológia korešponduje s už spomenutým vývinom religiozity podľa modelu R. Kahoeho a M.J. Meadowej (Schmitz, 1992) od extrinsickej (vonkajškovej) cez cirkevne-tradičnú a intrinsickú (zvnútorňujúcu) religiozitu až k religiozite autonómnej. Uvádza 5 stupňov religiózneho vývinu:

1. orientácia na Boha, ktorý priamo zasahuje do sveta - ktorý ľudí trestá, odmeňuje, vedie ich, dáva im zmysel a dôveru;
2. možnosť ovplyvňovať Boha - človek môže konať tak, aby získal božiu priazeň alebo - po pochybení - možné sankcie. Oser sa zmieňuje o akejsi bipolárnej reciprocite medzi človekom a Bohom v tomto štádiu;
3. zodpovednosť človeka za jeho vlastný život - Bohu je pripisovaná od sveta oddelená zodpovednosť. Rozlišuje sa, kto je človek a kto je Boh. V tomto období stojí začínajúci ateizmus oproti ortodoxnosti;
4. Boh je transcendentálny základ, ktorý vytvára podmienky pre ľudské stretnutia, pre slobodu;
5. interakčná dynamika, v ktorej sa Boh stále objavuje - ide o zvnútorňovanie viery, ktorá nie je závislá na organizácii, či istote, ktorá garantuje náboženstvo či morálku. Boh vystupuje ako sprostredkovateľ, religiozita je autonómna cez bezpodmienečnú intersubjektivitu.

Výskumy vývinových zmien v chápaní Boha v zahraničí ukázali zhodu s vývinovými zmenami v kognícii. S použitím metódy voľných asociácií sa zistilo, že 7-10 ročné deti pripisujú Bohu také objektívne vlastnosti, ako je veľkosť, všemohúcnosť, všadeprítomnosť; také subjektívne vlastnosti ako je dobrota a spravodlivosť; a také afektívne vlastnosti, ako sú sila a krása. V popredí je v tomto období chápanie transcendentnosti Boha. Obdobie medzi 11-14 rokom života je charakterizované personifikáciou Boha. Boh je ponímaný ako osoba, ako otec, vykupiteľ, suverénny vládca. V období 14-16 rokov už jednotlivec uvažuje o Bohu v abstraktných pojmoch lásky, dôvery, strachu, pochybností a pod. Takto jednotlivec vo svojom vývine prechádza od Boha určitých vlastností k Bohu jeho vlastného života (interiorizácia).

J.L. Noffke a S.H. McFadden (2001) odvolávajúc sa na R.L. Gorsucha postulujú závažné tvrdenie: typ Boha, v ktorého jednotlivci veria, zotrúva psychologicky významnejší ako stupeň náboženskej viery. Podobne sa vyjadruje i B.P. Spilka (Lee, Early, 2000) keď uvádza, že koncept Boha je užitočným nástrojom na meranie podstaty viery jednotlivca. Zaujímavé zistenia priniesli výskumy A.M. Greehyho (Lee, Early, 2000), kde koncept Boha predikuje sociálne postoje lepšie ako modlitba, sila religiozity, návštevnosť kostola alebo dôvera v náboženských lídrov. Náboženské predstavy sú centrálné pri pochopení náboženstva a následne ovplyvňujú všetky aspekty života.

K. Petersen v roku 1993 publikoval výsledky svojho empirického výskumu osobných predstáv o Bohu (Persönliche Gottesvorstellungen). Na základe faktorovej analýzy boli vyčlenené tieto predstavy: mystická, ochrana a poriadok, vzdialený a abstraktný, tvorenie a zmysel. Čo sa týka správania Boha, boli to: podporujúce správanie, vládca, trestanie, pasivita. V oblasti emócií: príklon k Bohu, odmietavé city k Bohu. Vzťah k Bohu vykazoval: prízemné (materialistické) myslenie, riadenie, neriadenie človeka Bohom, hodnotenie a trestanie, nehodnotiace prijatie, vcítené pochopenie, skúsenosť blízkosti, starostlivosť, prosociálne účinky vzťahu k Bohu. Autor výskumu na základe svojich výsledkov zovšeobecňuje, že vo viacerých krajinách rôznych kontinentov sa zistila univerzálnosť predstavy Boha, obsahujúca oba rodičovské prvky. Vplyv kultúry sa však prejavuje v tom, ktoré znaky ideálnej matky alebo ideálneho otca sa pripisujú Bohu. Predstava Boha je menej materská ako pri ideálnej matke, ale materskejšia ako pri ideálnom otcovi. Podobné platí aj o otcovských črtách. Osobné predstavy o Bohu vznikajú z osobného prežívania, a preto súvisia s osobnostnými znakmi človeka.

D. Hutsebaut a D. Verhoveven (Stríženec, 1996) analyzovali dimenzie predstáv o Bohu a bola potvrdená multidimenzionálna štruktúra týchto predstáv. Hlbšia analýza výsledkov ukázala významný vplyv úrovne všeobecného vzdelania a rodného prostredia na predstavy o Bohu.

Okrem variety pozitívnych obrazov Boha môže multidimenzionalita predstáv o Bohu dávať priestor k vzniku falošných, démonických predstáv.

Rozporné predstavy o Bohu

K. Frielingsdorf (1995) sa počas svojej pastorálno-psychologickej poradenskej praxe okrem iného venoval aj nevedomým falošným predstavám o Bohu. Svoje pozorovania overil empirickým výskumom na vzorke 591 prevažne Bohu zasvätených osôb.

Podľa K. Frielingsdorfa rozpornosť predstáv o Bohu vyplýva najskôr zo skutočnosti, že Boh sa v podstate nedá pochopiť a vyjadriť vo svojom bytí a svojom spôsobe bytia. Boh zostáva „zhodou alebo jednotou protikladov“. V popisoch je súčasne imanentne blízky i transcendentne vzdialený. Človeku často pripadá ťažké tieto rozpory spojiť, a tak má tendenciu vnímať len jednu stranu Boha, prehlásiť ju za celok a tým si vytvorí „jednostrannú“ predstavu o Bohu.

Iný rozpor často vzniká tým, že vedomé a nevedomé predstavy o Bohu sú v človeku veľmi protikladné bez toho, aby bol schopný túto skutočnosť vedome vnímať. Až uvedením si týchto rozporných skutočností môže byť sfaľovaná a démonická predstava o Bohu odhalená a potom nasledovať plodná analýza.

Ďalší rozpor je zreteľný v diskrepancii medzi sprostredkovanou a osobne zakúsenou predstavou Boha. Na hodinách náboženstva alebo počas katechézy, resp. v náboženskej výchove v rodine, môže byť teoreticky a pojmovo sprostredkovaná pozitívna predstava o Bohu. „V hĺbke duše“ však nemusí byť prijatá, nemusí sa zakoreniť. Tu i naďalej prevláda „magická, pohanská predstava Boha“. „Veriaci“ s takouto predstavou nosia kresťanské kríže, ktoré zaplňajú prázdny vnútorný priestor magickými symbolmi. Ak nepomôže kríž, potom snád' pomôže zvládnuť život „iná moc“.

Na príčinu ďalšieho rozporu poukazuje J. Rudin: „Deti často žijú nie vedome sprostredkovanú, ale nevedomú, „potlačenú“ predstavu Boha svojich rodičov a vychovávateľov“ (Frielingsdorf, 1995, s. 26). Z toho plynúce úzkosti a pocity viny sa u nich podieľajú na budovaní negatívnych predstáv o Bohu a tie následne nekontrolovane utvárajú citový postoj voči Bohu. Potom je ľahko pochopiteľné, prečo deti nezriedka pociťujú pred Bohom strach a prečo sa mladiství odvracajú od náboženstva. Je to kvôli alebo práve preto, že ich rodičia navonok rozvíjajú veľkú náboženskú aktivitu bez autenticity viery; a naopak - existujú mladiství hľadajúci cestu k Bohu, ktorých rodičia zo svojho súkromného a rodinného života vypudili akúkoľvek náboženskosť.

Rozporne prežívajú Boha tiež tie deti, ktorých rodičia sa pri výchove odvolávajú na božiu autoritu, zároveň však svoj vlastný život na Boha nezameriavajú a neradia sa jeho pokynmi. Podobné rozpory vznikajú, ak matka a otec sprostredkujú veľmi rozdielne predstavy o Bohu.

Ďalšie rozpory s ohľadom na predstavu o Bohu všeobecne vznikajú z rozpornosti medzi vierou a životom.

Je nevyhnutné vychádzať z toho, že rozprávanie o Bohu sa zakladá na skúsenosti Boha¹⁴, ktorá sa nedá postaviť na úroveň špecifických náboženských zážitkov. „Ako každá skúsenosť síce predpokladá prítomný zážitok. Zároveň je však viac ako taký zážitok, ak je tu určitá skúsenostná perspektíva, ktorá zážitky triedi a dokáže tento zážitok uchovať v pamäti“ (Frielingsdorf, 1995, s. 13).

Skôr, ako sa budeme venovať jednotlivým predstavám o Bohu, chceme v krátkosti opísať, čo Boh podľa K. Frielingsdorfa (1995) pre kresťanskú vieru nie je:

¹⁴ R. Kecses a Ch. Wolf (Žaloudková, 2001) zistili, že existuje silný vzťah medzi vierou a skúsenosťou (obsahová blízkosť medzi vierou a zážitkom).

- Boh nie je žiadny „najvyšší stavitel' sveta“, ktorý raz stvorený svet uviedol do chodu a ponechal ho sám na seba a raz navždy daným zákonom, ktorý by nad ním len ako „morálna inštanca“ bdel a hnal ho k zodpovednosti.
- Boh nie je posledná „hlbinná dimenzia“, ku ktorej by sme sa po intenzívnom vnútornom nazeraní mohli dopátrať.
- Boh tiež nie je všetko prenikajúci univerzálny „svetový duch“.
- Boh sa tiež nerovná „utópii sveta oslobodeného od všetkého útlaku a všetkého nepokojá“.
- Boh nie je „nejaká vlastnosť, nejaký stav alebo nejaká časť našej svetskej skutočnosti; nie je ani najvyššie a „najdokonalejšie súcno“ v stavbe veľkej „pyramídy bytia“, ani prvý článok celej „reťaze príčin“, ktorý akosi postrčil všetkých ostatných...

Boh teda nepatrí do súvislostí našej skutočnosti, ktorú môžeme chápať svojimi zmyslami a svojím rozumom. „A čo urobí obyčajný muž alebo žena, keď stojí pred týmto „nepochopiteľným“? Oslepení „javovou stránkou“ každodennosti, vyplňajú si „veľkú čiernu jamu“ - symbolmi. Človek má totiž potrebu v ničote, pred ktorou stojí, niečo „vidieť“ - niečo, alebo lepšie povedané niekoho“ (Frankl, 2005, s. 100).

Priepasť medzi symbolom a tým, čo symbolizuje, je najbolestivejšie zreteľná vtedy, keď ide o „vyššie bytie“. Upozorňuje na to V.E. Frankl (2005). Božské sa stáva vo všeobecnosti symbolizovaným pomocou niečoho, čím nie je: božské atribúty sú a zostanú čisto ľudskými vlastnosťami, ak nie dokonca až príliš ľudskými. Boh teda nie je ušetrený toho, aby bol symbolizovaný viac alebo menej antropomorfným spôsobom. Máme na tomto základe právo odmietnuť v dôsledku antropomorfných prísad všetko religiózne? „Samozrejme, keď nekriticky podľahneme antropomorfizmu, dostávame sa do úzkych. Tak sa potom stáva, že náboženstvo sa veľmi často definuje ako systém symbolov – symbolov niečoho, čo sa už nedá pojmovo zachytiť a potom slovne vyjadriť“ (Frankl, 2005, s. 101).

Preto si tiež nemôžeme vytvoriť žiadny primeraný „pojmem Boha tak, ako ho u všetkých ostatných predmetov našej skutočnosti môžeme - aspoň v zásade - podľa obsahu a rozsahu presne definovať.“ (Frielingsdorf, 1995, s. 14) Možno práve kvôli nedefinovateľnosti Boha človekom vznikajú, žiaľ nie v malej miere, „falošné“ predstavy o Bohu. K. Frielingsdorf (1995) uvádza najčastejšie popísané:

- démonický „Boh smrti“ - týka sa hlavne nechcených detí a posolstva, ktoré matka sprostredkovala dieťaťu od jeho najútlejšieho veku,
- „trestajúci Boh - sudca“ - nemilosrdne trestajúci každý poklesok,
- „Boh - účtovník“ - zaznamenáva každý ľudský poklesok a na základe toho bude ľudí rozdeľovať pri poslednom súde,

- „Boh výkonu“ - núti človeka neustále niečo robiť, zlepšovať, ba až týrať sa aktivitou, ktorá má údajne viesť k spásu. V pozadí stojí odkaz, že „lásku si treba zaslúžiť“.

Okrem týchto obrazov sa vyskytli aj: „svojoľne sa zahrávajúci Boh“, „tyranský despota“, „Boh sexu“ a iné, človekom pohrdajúce predstavy Boha. V podstate všetky tieto predstavy o Bohu sú nejakým spôsobom spojené s „trestajúcim Bohom - sudcom“, ktorý trestá ľudí za ich hriechy utrpením na tomto svete a na druhom svete večným zavrnutím.

K. Frielingsdorf (1995) sa na základe svojho výskumu zamýšľa nad otázkou, ako dochádza k vzniku falošných predstáv o Bohu. Na jednej strane vznikajú tým, že sa nepozorovane emočne absolutizujú a jednostranne človeka ovládajú bez relativizovania, doplnenia alebo otvorenia sa pre celkový obraz Boha ako Boha života a lásky, ako i pre ostatné pozitívne aspekty toho istého Boha. Deje sa to predovšetkým v záťažových a obtiažnych situáciách, ktoré sú zvyčajne určované viac citmi ako rozumom. „Potom sa ľahko zabudne na základný náhľad, že každý obraz Boha je len kamienok v obrovskej mozaike, ktorá vždy zostáva nedokončená“ (Frielingsdorf, 1995, s. 90).

Démonizujúce predstavy o Bohu osudovo a negatívne pôsobia z nevedomia. Preto, že sú nepoznané, dotýčny sa domnieva, že má o Bohu iné a to pozitívne predstavy. Tak démonizujúce a falošné predstavy môžu v skrytosti uplatňovať svoj vplyv.

Ďalším postupom pre vývoj a upevnenie vzťahu k Bohu by malo byť uvedomenie si nevedomých falošných predstáv o Bohu. D. G. Benner (2002) poukazuje na jednu zo svojich skorších prác opisuje tzv. „Božskú terapiu“, kde pretavením v Dokonalejšej Láске cez prebývanie v hlbokom milovaní Bohom sa dostáva základ našej identity. Láska prekonávajúca hanbu jasne opisuje radikálne rekonštruujúci zážitok. Odvolávajú sa na G. Templa (Benner, 2002) apeluje na vychovávateľov, že ich prvou rolou pri približovaní vychovávaných k Bohu Ježiša Krista je korekcia nebiblických náhľadov na Boha.

Existenciou falošných predstáv o Bohu sa preto stále viac zaoberajú i ľudia formujúci kresťanov cez náboženskú výchovu, cez katechézy.

Jedna z katechéz, spôsobom prijateľným pre mladých ľudí, poukazuje na ďalšie možné obrazy Boha mimo biblického zjavenia:

- „Boh - policajt“ - ak niekto spraví priestupok, je pripravený potrestať. Človek sa usiluje o dokonalosť a má strach urobiť chybu. V hĺbke duše ostáva pocit, že Boh neschvaľuje, čo človek robí, ba neschvaľuje ani človeka samého, jeho existenciu. Chcel by mať človeka iného a preto naňho uvaľuje kríž. Láska je podmienená.

- „Boh - hodinár“ - Boh, ktorý na počiatku stvoril svet a príde ho na konci súdiť. Svet dal do chodu a viac sa oň nezaujíma. Nedá sa s Bohom rátať - v podstate nemá čas.
- „Boh pre núdzové potreby“ - Boh, ktorého voláme v krajnej núdzi, v ťažkých chvíľach, keď si nevieme poradiť. Tzv. „Boh - vhodte mincu“. Keď ťažkosti prejdú, nie je viac potrebný. Človek žije z vlastnej sily a Boh sa oň nezaujíma.
- „Staromódny Boh“ - nostalgický Boh minulosti, ktorý nám dnes už nemá čo povedať. Je to deduško s dlhou bielou bradou, ktorý sedí na obláčiku a usmieva sa. Kresťanstvo nemá čo hovoriť do života.
- „Boh - despota“ - tak isto trestá, ale navyše je rozzúrený za každé prestúpenie Jeho zákona. Najdôležitejšie je dodržiavať jeho zákony. Preto sa človek ženie za dokonalosťou, snaží sa o heroické výkony, aby si získal Božiu priazeň. Naberá si na plecía rôzne bremená. Výsledkom sú vnútorné boje, človek sa cíti frustrovaný, nahnevany na cirkev. Často to vedie až k ateizmu.
- „Boh - pozorovateľ“ - znova Boh na sudcovskom poste. Dôraz sa však kladie na sledovanie zákona. Je to legalistický Boh, ktorý nedáva človeku slobodu. Človek má tendenciu byť punitčársky, všetko chce robiť presne.
- „Boh - dedo Mráz“ - veľmi „dobrý Boh“. Nikoho nevychováva, dopraje absolútnu slobodu, nič Ho nebolí, nič nerozhádže, na všetko dáva požehnanie. Nie je problém prestupovať Jeho zákony. Je to slabošký Boh.
- „Boh - vodič bábok“ - Boh fatalistov. Všetko je dopredu predurčené, všetko je tzv. „Božia vôľa“. Človek sa ocitá mimo zodpovednosti, lebo Boh nedovoľuje iniciatívu. Výsledkom je pasivita. Z nedostatku viery v Boha vzniká podvedome pocit hnevu voči Bohu. Život sa stáva neustálym bojom, kde človek odmieta seba i Boha.
- „Boh - počítač“ - Boh veľmi inteligentný, ale neosobný. Je bez citov. Neprejaví súcit, hoci vie o všetkom. Je to „absolútna inteligencia, ktorá je nad všetkými citmi“. Výsledkom je neosobný vzťah s Bohom.

K vyššie spomenutým typom je k dispozícii i obrazová príloha a konkrétna aktivita na zistenie osobnej predstavy Boha (viac informácií: www.martindom.host.sk).

Tzv. „detským“ Bohom sa vo svojej práci zaoberá aj M. Hrušková (1995–1996), ktorá sa zmieňuje o obrazoch Boha - policajta, starca s bradou, o slabom umiernencomi, učiteľovi vyžadujúcom perfektnosť, o Bohu, ktorý nedopraje šťastie iným a rozdáva utrpenie, cez ktoré má človek dosiahnuť nebo, alebo je to obraz apatického Boha, ktorý nechá človeka napospas, keď ho človek potrebuje. M.S. Peck (1994) uvádza veľmi podrobne niekoľko kazuistík objasňujúcich falošné obrazy Boha a ich dopad na prežívanie človeka.

PSYCHOLOGICKÉ SÚVISLOSTI KONCEPTU OSOBNÉHO BOHA

Psychologický kontext utvárania a prípadného vzdávania sa konkrétneho konceptu Boha u jednotlivca nekončí pri vývinových teóriách. Psychologické pozadie tohto fenoménu je potrebné rozšíriť i o ďalšie aspekty. Sústreďme sa na súvislosť konceptu Boha s konceptom významnej osoby s dôrazom na teóriu pripútania, na súvislosť konceptu Boha so selfkonceptom a so zvládaním náročných životných situácií. Osobitne otvoríme tému hnevu a viny voči Bohu.

Koncept Boha - koncept významnej osoby

Viacerí autori poukazujú na prenos konceptu rodičov či iných významných/ významných osôb na koncept Boha. Problematiku prenosu konceptu rodičov na koncept Boha, verne vystihuje výrok J. Augustyna (Augustyn, Jedlinski, Santorski, 1999, s. 33): „Hovoríme: Boh – Otec. Ale ak pozemský otec nemal niekoho rád, ten človek je v prvej etape svojho života „nútený báť sa Boha.“¹⁵

Významná vedecká autorita v skúmaní konceptu Boha M. Rizzuto vo svojej monografii *The Birth of The Living God* (1979) hovorí, že koncepty Boha sa vytvárajú počas detstva ako výsledok hľadania dieťaťa, a to hľadania objektu, ktorý symbolizuje bezpečie a intimitu.

M. H. Yeomans (1986) upozorňuje na dve životné potreby každého dieťaťa a tými sú tvár matky a hlas otca. T.z. úsmev nesúci v sebe lásku a slová vedenia. Ak chýba milujúca tvár matky, mentálna bolesť môže byť taká silná, že sa potlačí do podvedomia. Dáva priestor vzniku rôznym tváram Boha. Na pozadí sa zväčša nachádza nedostatok akceptácie a podpory.

Utváranie konceptu Boha sa deje na základe pozitívnych alebo negatívnych pocitových zistení vyplývajúcich z kontaktu s rodičmi. Celý proces sa ukončuje spolu s procesom generalizácie myslenia. Negatívne spomienky, zážitky, vedú k tomu, že dieťa v každom človeku, i v Bohu, vidí ohrozenie a to v ňom vzbudzuje strach a obranu v zmysle úteku. Ak sa zážitky z rodiny prenesú na Boha, deti vnímajú Boha ako kohosi nahnevaného, mstivého, ničiaceho, ukrutného. (Król, 1995)

K tejto téme sa podobne vyjadrili i ďalší autori, napr. M. S. Peck (1994), P. Tournier (1995), M. Hrušková (1995–1996), J. Santorski (Augustyn, Jedlinski, Santorski, 1999), J. L. Noffke, S. H. McFadden (2001), v súvislosti so spiritualitou muža J. Eldredge (2005).

¹⁵ „Pre väčšinu mužov je Boh buď vzdialený alebo slabý – to je prvá vec, ktorú často povedia o svojich otcoch“ (Eldredge, 2005, s. 29).

Etnologické štúdie na Slovensku (Beňušková, 2004) poukazujú na patriarchálne usporiadanie slovenskej rodiny, ktoré sa odráža v antropomorfnom kresťanskom paternalistickom obraze Boha – Otca, ktorý je hlavou a ochrancom rodiny.

S. Freud (1966) nazerá na ideu boha na základe psychoanalytického výskumu jednotlivého človeka, ktorý učí, že každý si predstavuje boha podľa otca. Osobný vzťah človeka k bohu závisí od vzťahu k jeho telesnému otcovi, podľa neho sa mení a kolíše. Boh je v podstate len posvätený otec.

Tomuto názoru kontruje V. E. Frankl (2005, s. 51): „V skutočnosti nie je Boh obrazom otca, ale otec je obrazom Boha...vzťah dieťa - otec psychologicky naozaj predchádza vzťahu človek - Boh, ale ontologicky tento prvý vzťah nie je pravzrom, ale iba odrazom ... z ontologického hľadiska je teda môj prirodzený tvorca iba prvým symbolom, a teda do istej miery imagom nadprirodzeného tvorca celej prírody.“

Teória pripútania

V súvislosti s výchovou a v nadväznosti na problematiku prenosu konceptov signifikantných osôb na koncept Boha nás zaujala tzv. teória pripútania, ktorú vyvinul J. Bowlby (1969) a komplexne ju popisuje L. A. Kirkpatrick (1997). Táto teória sa zameriava na vývin psycho-sociálnej väzby medzi dieťaťom a rodičovskou osobou a na spôsob, ako fungovanie tohoto vzťahu ovplyvňuje ďalší vývin dieťaťa. Je založená na existencii emočno-behaviorálno-motivačného systému vytvoreného prirodzenou selekciou k udržaniu blízkosti medzi bezmocným dieťaťom a jeho primárnym opatrovateľom. Tento primárny opatrovateľ, alebo osoba pripútania, funguje ako bezpečný prístav tvárou v tvár vnímanému nebezpečenstvu a ako bezpečné východisko pre prieskum okolia pri absencii ohrozenia.

J. Bowlby (1969) rozlišuje tri typy pripútania:

- isté, bezpečné - také, v ktorom objekt pripútania je ľahko dostupný a zodpovedá potrebám príslušnej osoby;
- neisté, úzkostno-ambivalentné, kde nedostatok pevného naviazania na matku nahrádza napr. silný vzťah k učiteľovi;
- neisté, vyhýbavé, resp. odpútanosť - napr. ak ani matka ani učiteľ nereagujú na potreby dieťaťa.

Tieto štýly „hľadania blízkosti“ pretrvávajú aj v dospelosti a naďalej ovplyvňujú medziľudské vzťahy. Štúdium dynamiky pripútania poukázalo na to, že štýly pripútania predikujú také javy, ako sú vzťahová stabilita v čase, behaviorálne odpovede na stres, fyziologické odpovede na stresujúce situácie a komunikačné vzory v manželských vzťahoch.

V súvislosti s javom pripútania boli formulované dve protichodné hypotézy. Prvou je hypotéza zhody, podľa ktorej vzťahy v ranom detstve sú základom, na

ktorom sa vytvárajú budúce vzťahy, vrátane vzťahu k Bohu. Druhou je kompenzačná hypotéza, kde osoby s neistým pripútaním v detstve budú mať väčšiu potrebu kompenzačnej postavy pripútania, akou je napr. Boh. Boh je prežívaný ako nejaká rodičovská postava, a to ako kombinácia čít otca i matky.

L.A. Kirkpatrick (1997) vo svojej štúdii poukazuje práve na možnosti, ktoré ponúka kompenzačná hypotéza. Pojednáva najmä o skutočnosti náboženskej konverzie (obrátenia) a glossolálie (hovorenia v jazykoch), ktoré sa vyskytujú vo väčšej miere u osôb s neistým štýlom pripútania (úzkostných a vyhýbavých) ako u osôb bezpečne pripútaných. Táto teória bola potvrdená aj ďalšími Kirkpatrickovými výskumami. Potvrdili, že presvedčenia a viera v Boha reflektujú dynamiku systému pripútania a Boh je ideálnou postavou pripútania.

V súvislosti s ostatnými zisteniami L.A. Kirkpatricka (1997) si dovoľujeme, na základe našej terapeutickej praxe, upozorniť na špecifikum kompenzačnej hypotézy. Keďže nasledujúce tvrdenia nie sú podložené výskumom, ponúkame ich ako podnet k zamysleniu. Opakovane sa ukazuje, že v situácii životnej záťaž, traumy, sklamaní sa klienti navracajú ku konceptu Boha, ktorý korešponduje so vzťahovou väzbou (attachmentom) s ľuďmi, najmä s referenčnými osobami. A to napriek tomu, že v situáciách životnej pohody sa zdá, že klienti svoje pripútanie „skompenzovali“ a pozitívnejšie vnímajú pripútanie k Bohu ako k referenčným osobám¹⁶. Toto špecifikum korešponduje s výrokom A. Hellera (Beňušková, 2004), že ľudová nábožnosť nie je to, čo je v hlavách, ale to, čo sa zakotvuje v každodennom živote. Terapeutická prax naznačuje úsilie klientov adoptovať si pozitívne predstavy Boha, emocionálne ich prijať a integrovať ich do svojich konceptov, avšak v záťažových situáciách akoby sa vynárali a generalizovali sa v detstve nadobudnuté, v dospelosti potláčané (a teda nespracované) vzťahové vzorce.

V.E. Frankl (2005) vyššie spomenuté vysvetľuje nasledovne: rovnako na personálnej osi, ako aj vnútri psychofyzických vrstiev môže každý prejav – duchovný, duševný alebo telesný - vystupovať tak na vedomom, ako aj predvedomom alebo nevedomom stupni. Uvažuje o religiozности človeka, ktorú možno pozorovať prísne empirickým spôsobom, ktorá, samozrejme, môže zostať a stávať sa nevedomou, a môže byť aj potlačená. Práve v takých prípadoch je úlohou existenciálnej analýzy sprítomnenie tejto duchovnej reality, už nevedome prítomnej. Často ako prvotnú príčinu neurotického spôsobu existencie možno zistiť fakt, že neurotik má istú slabosť - má problém vo vzťahu k transcendentnu. V tomto zmysle teda platí

¹⁶ Pre lepšie uchopenie tohto paradoxu sa oprieme o výrok Benedikta XVI. (2006 s. 25): „...hovoriť o láske k Bohu sa stáva klamstvom, ak sa človek uzatvára pred blížnym, alebo ho dokonca nenávidí...láska k blížnemu je cestou, aby sme stretli Boha, a zatvárať oči pred blížnym nás robí slepými aj voči Bohu“.

o nevedomej religióznosti to, čo platí o všetkom nevedomom – môže byť patogénna. Zavádza tiež pojem „nevedomený (angl. unconscious, lepší preklad je „nevedomý“) Boh“, ktorý znamená, že Boh je viac-menej nevedomený v človeku, že vzťah človeka k Bohu môže byť nevedomý. Teda potlačený a ukrytý pred človekom samým. V. E. Frankl poukazuje na to, že terapeutický efekt uvedomenia si nevedomého obsahu úplne závisí od spontánnosti tohto uvedomenia.

Koncept osobného Boha – selfkoncept

Ďalším z dôležitých psychologických aspektov, ktoré sa podieľajú na utváraní konceptu Boha, je koncept seba (self-concept).

V longitudinálnych štúdiách, uvádzame podľa L.A. Kirkpatricka (1997), sa potvrdilo, že mentálne modely Boha korešpondujú s mentálnymi modelmi self - seba a s odstupom času sú tieto mentálne modely prediktorom pre náboženskú zmenu v zmysle „adopcie“ Boha ako náhradnej osoby pripútania. Pozitívne modely seba i druhých korelujú s religiozitou v pozitívnom zmysle. Vo všeobecnosti podporujú korešpondujúci model pripútania a náboženstva.

- Milujúci Boh - odpúšťajúci, milujúci, starajúci sa, akceptujúci, utešujúci, je Bohom bezpečne pripútaných respondentov - v porovnaní s úzkostne ambivalentnými a vyhýbavými. „Milujúci Boh“ koreloval s modelom seba, nie však s modelom druhých. Pozitívny obraz seba tu prezentoval osobu hodnú lásky a starostlivosti.
- Vzdialený Boh - nezodpovedný, nespoľahlivý, neosobný, prevažoval u ľudí s vyhýbavým štýlom pripútania, v menšej miere sa prejavoval u úzkostne - ambivalentných a najmenej u bezpečne pripútaných respondentov. Bol to niekto, s kým je akýkoľvek vzťah nemožný a reprezentoval neistú osobu pripútania.
- Tretím konceptom Boha v štúdiu bol kontrolujúci Boh – hrozivý, nahneváný, zakazujúci. Výsledky skóre v tejto škále však neboli bližšie prezentované.

V otázke vzťahu s Bohom a v otázke osobného Boha sa preukázala dôležitosť mentálnych modelov seba a druhých. Bezpečne pripútaná skupina mala pozitívne mentálne modely v oboch prípadoch (seba i druhých) a skórovala najvyššie; vyhýbavá (bojazlivá) skupina mala v oboch prípadoch negatívne mentálne modely a skórovala najnižšie; a napokon úzkostne ambivalentná skupina, s negatívnym modelom seba a pozitívnym modelom druhých, skórovala medzi už spomenutými dvoma skupinami.

Ľudia s negatívnym self-modelom vnímali Boha menej ako milujúceho a viac ako vzdialeného. Keď sa títo ľudia vidia ako nehodní lásky a starostlivosti od osôb pripútania, ako môže byť ich viera v Boha, ich vnímanie Boha iné? Ak Božia láska nie je vnímaná ako bezpodmienečná, jednotliviec používa rozličné prostriedky, aby

ju dosiahol. Nachádza špecifické riešenia v detailných inštrukciách (modlitbe, rituáloch), aby sa stal človekom hodným lásky rešpektu a starostlivosti.

P.L. Benson a B.P. Spilka (1973) sa zamerali na skúmanie vzťahu self-esteem, t.j. sebaúcty a konceptu Boha. Sebaúcta je podľa nich najdôležitejším, čo sa týka konceptu Boha u veriacej osoby. Vysoká sebaúcta sa spája s milujúcim, nežným, akceptujúcim Bohom, naopak nízka sebaúcta odráža obraz všemocného, vzdialeného, kontrolujúceho, obviňujúceho božstva (podľa Spilka, Hood, Gorsuch, 1985).

Témou konceptu Boha, konceptu človeka a ich vzájomnému vzťahu, sa z teologického hľadiska veľmi inšpiratívne zaoberá pápež Benedikt XVI. vo svojej encyklike *Deus Caritas est* (2006). Nastoľuje závažné otázky: Môžeme vôbec milovať Boha, ktorého nevidíme? A možno lásku prikázať? Nikto Boha nevidel - ako ho môžeme milovať? Celá encyklika sa venuje výroku „Boh je láska“ (1Jn 4, 8). Zo psychologického hľadiska je kľúčové, či tej láske Boha je človek schopný uveriť, dovoliť si ju cítiť. Práve v tomto bode sa vytvára priestor pre konfrontáciu vlastného sebaobrazu s aktuálne vnímaným obrazom Boha v živote jednotlivca.

Zvládanie záťažových situácií v súvislosti s konceptom osobného Boha

Stabilita a obsah konceptu osobného Boha sa dostáva do popredia najmä počas náročných životných situácií. Výrok J. Eldredgea (2005, s. 105)¹⁷ „Jediná vec, ktorá je tragickejšia ako tragédia, ktorá sa nám stane, je spôsob, ako ju zvládne,“ trefne vystihuje podstatu témy, ktorej sa budeme venovať v nasledujúcej časti.

Zvládanie (coping) sa definuje ako „vysoko integračný proces, pomocou ktorého sa jednotlivci snažia pochopiť a vyrovnáť sa s významnými osobnými alebo situačnými požiadavkami života“ (Stríženec, 2001a, s. 156). Hoci doteraz nie je jasná podstata vzťahu medzi riešením náročných životných udalostí a náboženstvom, obsahujúcim v sebe aj koncept Boha, práve mentálne modely seba, druhých a Boha odrážajú možné prístupy zvládania záťažových situácií.

K.I. Pargament (Stríženec, 2001a) už v roku 1988 vymedzil tri štýly riešenia problémov a vychádzal pritom z dvoch dimenzií: zo zodpovednosti za proces riešenia a z úrovne aktivity v procese riešenia. Rozlišuje:

- sebariadenie - zodpovednosť je na človeku, Boh tu nie je priamo zapojený. Dôraz je na slobode a možnosti riadiť svoj život, ktoré dal Boh človeku.

¹⁷ „Mnohí z nás si mylne vykladajú život a to, čo v ňom Boh už dlho koná. „Mám pocit, že sa iba snažím, aby Boh spravil môj život ľahším,“ zdôveril sa mi jeden klient. Ale mohol by hovoriť za väčšinu z nás. Kladieme si nesprávne otázky. Väčšina z nás sa pýta: „Bože, prečo si dopustil, aby sa mi toto stalo?“ alebo „Bože, prečo mi nepomôžeš, aby...“...Ale na to, aby sme s Bohom vstúpili na cestu iniciácie (def. – odhalenie svojho pravého mena a svojho miesta v príbehu), sú potrebné iné otázky: Čo ma tu chceš naučiť? Ktoré problémy v mojom srdci cez toto riešiš? Čo chceš, aby som uvidel? Čo odo mňa žiadaš, aby som sa toho vzdal? Naozaj, Boh sa vás usiluje iniciovať už dlhý čas. Prekážkou je však vaše zlé zaobchádzanie so svojou ranou a spôsob, akým ste si následne zariadili život“ (Eldredge, 2005, s. 103-104).

- podriaďovanie - zodpovednosť je ponechaná Bohu, čaká sa riešenie od jeho aktívneho úsilia. V tomto prípade počujeme často dezinterpretovanú vetu „je to Božia vôľa“.
- spoluprácu - zodpovednosť nesie jednotlivec i Boh, obaja aktívne spolupracujú na riešení problému. Tento štýl sa prejavuje v židovskej a kresťanskej tradícii. Spolpracujúci štýl zvládania vystihuje Dallas Willard (Eldredge, 2005, s. 201) nasledovne: „Ideálom Božieho vedenia je...vzťah s Bohom založený na rozhovore: druh vzťahu vhodný pre priateľov, ktorí sú vyzretými osobnosťami v spoločnej akcii.“

L.A. Kirkpatrick (1998) uvádza, že spolupracujúci náboženský štýl zvládania je v pozitívnom vzťahu s adaptívnym zvládaním a pozitívnymi psychologickými výsledkami. Naproti tomu podriadený náboženský štýl zvládania, v ktorom človek jednoducho odovzdá problémy Bohu, môže inhibovať adaptívne riešenie problému a takto viesť k negatívnym výsledkom.

A. Wonk-McDonald a R.L. Gorsuch (2000) v nadväznosti na K. I. Pargamenta a spol. navrhujú ako ďalší štýl zvládania „odovzdanie sa“. Odovzdanie sa nie je pasívnym čakaním na Boha, aby prevzal dohľad nad všetkým. Znamená skôr aktívnu voľbu uvoľniť/ odovzdať svoju vôľu Božej vláde. Výskum na vzorke 151 stredoškôľakov z USA potvrdil, že odovzdanie sa je samostatným faktorom v rámci štýlov zvládania a pozitívne koreluje s významnosťou religiozity pre jednotlivca, intrinsickou religiozitou, so spirituálnym well-beingom a s locus of control¹⁸ v Bohu. Negatívne korelovalo odovzdanie sa s extrinsickou religiozitou a locus of control v šťastí. Odovzdávanie sa Bohu často vyžaduje sebaobetú a poslušnosť/ oddanosť, čím sa veriaci sa vzdáva osobných priání a túžob nasledujúc Božie cesty. Toto vzdávanie sa seba v poslušnosti Bohu môže oslobodiť veriaceho od prílišných očakávaní a nárokov na seba pri riešení životných situácií a posunúť ho k vzrastajúcemu vnímaniu well-beingu a hlbšej (zvnútornej) viere.¹⁹

H.G. Koenig et al. (Stríženec, 1999a) zistili, že kladné náboženské zvládanie problémom (napr. hľadanie duchovnej podpory, pomáhajúce iným) súvisí s lepším duševným zdravím, s hodnotením Boha ako ľudom priaznivo nakloneného, so spoluprácou s Bohom, s hľadaním spojenia s ním, s podporou zo strany členov cirkvi, ako aj s poskytovaním náboženskej pomoci iným ľuďom. Pri zápornom náboženskom spôsobe zvládania (napr. trest boží, odloženie riešenia) sa ukázala väčšia depresia, hodnotenie Boha ako trestajúceho, horšia kvalita života.

M. Stríženec (2001a) konštatuje, že podporný a terapeutický účinok religiozity sa týka zvlášť jej intrinsickej/zvnútornej orientácie, ktorá významne koreluje s viacerými premennými v oblasti zvládania záťažových situácií, riešenia životných problémov, duševného zdravia, kvality života a pod.

H.G. Koenig, G. Ellison, K.I. Pargament, T.E. Oxman, B.L. Andersen a i. (Křivohlavý, 2001) sa zaoberali skúmaním vzťahu viery a životnej spokojnosti, viery a

¹⁸ Doslovne „miesto kontroly“.

¹⁹ Nieкто môže vidieť v akte odovzdávania sa cvičenie osobnej kontroly.

kvality života, viery a zdravého životného štýlu, viery a zvládania stresu, viery a výšky krvného tlaku, kardiovaskulárnych ochorení, biologickej imunity, viery a dlhovekosti. Ich výskumy potvrdzujú kladný vplyv viery, hlavne zvnútornenej, na tieto premenné.

Na základe publikovaných štúdií referuje J. Kroll (Stríženec, 2001a), že zvnútornená religiozita kladne koreluje so skorším zlepšením depresie.

Podľa B.P. Spilku, R.W. Hooda a R.L. Gorsucha (1985) sú psychiatrickí pacienti osoby s viac extrinsickou/vonkajškovou náboženskosťou - v porovnaní so zdravou vzorkou. „Zvnútornená – závažná viera môže byť buď ochranou proti zlyhaniu a/alebo môže rozvíjať efektivitu copingu danej osoby. Naproti tomu vonkajšková - súhlasná viera môže disponovať osobnosť k reagovaniu neefektívnymi a neadekvátnymi spôsobmi. Ťažkosti v adjuscácii sa môžu odraziť v osvojení si určitého spirituálneho spôsobu, prístupu“ (Spilka, Hood, Gorsuch, 1985, s. 318).

Obdobné výsledky výskumov zameraných na osvetlenie vzťahu viery a zvládania chorôb psychických i somatických, ako ich súhrne uvádza J. Křivohlavý (2001), zaznamenali H.G. Koenig et al. (1992), K.I. Pargament (1997), H.G. Koenig, K.I. Pargament, J. Nielsen (1998), H.G. Koenig (1999), podobne i T.E. Woodsová a G. H. Ironson (1999).

Odkazujúc na príspevky viacerých autorov sa D.J. Louw (1998) zamýšľa nad vnímaním Boha v záťažových životných situáciách. Upozorňuje, že ľudia, ktorí navštevujú pastorálnych poradcov a hľadajú pomoc, často vnímajú Boha tak, že je to psychospirituálne neosožné, ak nie škodlivé. Vymenúva štyri príklady neosožných percepcií Boha: pomstychtivý Boh, nútiaci Boh, Boh ako dozorca, Boh ako vychovávateľ. Otázkou ostáva, ako rozlíšiť medzi adekvátnymi a neadekvátnymi koncepciami Boha. Problém sa stáva komplexnejším, keď sú koncepty Boha spojené so situáciami utrpenia a bolesti. Nie je možné akceptovať koncept Boha, ktorý paralyzuje boj proti utrpeniu a vedie do pasivity alebo fatalizmu. Koncept Boha je problematický vtedy, keď vedie osobu k rigoróznosti, k pocitom, že je v pasci, ku krutosti alebo úzkosti, a keď vytvára dezilúzie.

Pocity pasce, krutosti, úzkosti súvisiace s konceptom Boha posúvajú predkladanú diskusiu k problému hnevu voči Bohu a k pocitom viny s hnevom spojených.

Problém hnevu a viny a koncept osobného Boha

Viaceré štúdie, ktoré uvádzajú J.J. Exline, A.M. Yali a M. Lobel (1999), dokumentujú priaznivé účinky náboženských presvedčení a praktizovania náboženstva, od nižších mier psychologického distressu, cez znížené riziko fyzických ochorení a nižších mier úmrtnosti. Faktor náboženstva, ktorý sa javí centrálnym v týchto prospechoch, je udržiavaním pozitívneho, spolupracujúceho vzťahu s Bohom. Väčšina ľudí vníma Boha ako všemohúceho a dobroprajného. Niektorým ľuďom, vnímajúcim Boha ako zdroj utrpenia a nespravodlivosti, môže byť ťažké odpustiť Bohu v situáciách, ktoré sú tragické, nespravodlivé a hlboko sklamávajúce.

Ťažkosti v odpustení Bohu boli vyhodnotené ako prediktory úzkosti²⁰ a depresívnej nálady (na vzorke stredoškolských študentov) a podiel tohto prediktora bol nezávislý od ťažkostí odpustiť sebe a druhým. Vo vysvetlení vzťahu medzi ťažkosťou odpustiť Bohu a negatívnymi emóciami sa vyjavili dva psychologické faktory: dispozícia hnevu/ hnevливosti a pocity vzdialenia sa od Boha. Aj u tých, ktorý veria v Boha, odpustenie Bohu pre špecifickú, silnú udalosť predikuje nižšiu mieru anxiety a depresívnej nálady. Tieto zistenia naznačujú, že postoj neodpustenia Bohu je zvláštnym typom problému, ktorý môže slúžiť ako potenciálny prediktor negatívnych emócií. Do istej miery aj preto, že hnev na Boha zasahuje základné presvedčenia o zmysle života, o existencii zla a utrpenia a podstaty Boha. Môže viesť až k odmietnutiu viery v Boha. Do tej miery, do akej náboženské a existenciálne otázky vstupujú do každodenného života jednotlivca, do takej miery môže mať neodpustenie Bohu podstatné psychické výstupy.

Individuálne vyrovnávanie sa zo záťažovou situáciou v živote sa spája s pocitom straty. Či ide o niečo materiálne, o vlastné zdravie či úspech, o nejaký ideál alebo blízkeho človeka, reakcia na stratu prebieha podobne ako fázy zomierania popísané už v roku 1969 E. Kübler–Rossovou (1993), ktoré parafrázujeme nasledovne:

- Šok/ popieranie straty, neschopnosť uveriť, že strata nastala. Človek reaguje emocionálnou labilitou, presviedča seba i okolie, že je to omyl, zlý žart. Toto by Boh nedopustil, toto by mi neurobil.
- Vzbura/ hnev je časom silných, hlavne odmietavých emócií. Často dochádza k otázkam, „prečo sa to stalo mne a nie tým zlým“, „prečo, za čo ma Boh tak trestá“. Dochádza k samoobžalovávaniu z vlastných chýb a vín. Zároveň dochádza k vzbure, keď na jednej strane stojí traumatizovaný a na druhej strane „celý svet“ – i Boh.
- Vyjednávanie sa spája hľadaním alternatívnych spôsobov vysvetlenia či vyriešenia situácie. Je to obdobie nádeje, snaha urobiť pre zlepšenie situácie všetko dostupné. Často sú vyrieknuté sľuby, nezriedka adresované práve Bohu, v zmysle: „ak sa to nejakto spraví, prestanem fajčiť“; resp. túžob: „OK, Pane Bože, prijmem túto chorobu, ale ešte by som chcela oženit' syna“...
- Reznácia/ depresia je fázou mnohých sľz, spomienok, otázok. Po úsilí predchádzajúcich fáz prichádza vyčerpanosť a únava. Človek spoznáva realitu a ustupuje pred ňou. Uvedomuje si svoje obmedzenia, uvedomuje si, čo všetko už preňho skrz stratu nie je možné, čo už nestihne, nevráti. Dostavuje sa smútok, ktorý má však trochu inú kvalitu ako smútok depresívny. Je to smútok

²⁰ T.L. Davis, B.A. Kerr a S.E. Robinson Kurpius (2003) sa venujú otázke vzťahov medzi úzkosťou a spiritualitou. Konštatujú, že rôzne štúdie budú mať výrazne odlišné výsledky v závislosti od toho, ako sa zafinuje spirituálna premenná. Ak je náboženstvo zafinované filozofiou „hriešnici v rukách nahnevaného Boha“, jednotlivci budú mať slabšie výstupy, čo sa týka duševného zdravia. Naopak, ak je náboženstvo zafinované orientáciou na „milujúceho Boha“, kde je Boh súcitný partner, ktorý pracuje s ľuďmi poskytujúc vedenie a podporu, jednotlivci budú zažívať menej úzkosti. Preto užitočnejšou ako otázka, či je osoba religiózna, je otázka, ako je osoba religiózna.

zo strát, vzdávania sa, ktorý môže viesť do rezignácie. Naopak, táto fáza dáva priestor aj pre stíšenie sa, nachádzanie zmyslu v situácii, v ktorej sa človek ocitol a následne môže viesť k zmiereniu.

- Akceptácia/ zmierenie vedie pozitívnemu prijatiu faktu straty. Ide o isté vyrovnanie, doriešenie vecí, zmierenie sa s vlastným životom – s tým, že ľudia zažívajú straty, s tým, čo sa aktuálne stalo. Zároveň je tu možnosť zaujať stanovisko do budúcnosti, vziať si poučenie, nadobudnúť novú vedomosť a nájsť takto v strate zmysel. V tejto fáze často nastupuje proces odpúšťania sebe, druhým, Bohu, za to, že k strate došlo, resp. dochádza.

Na špecifiká vyrovnávania sa so stratou poukazuje už S. Freud (Tournier, 1995). Osvetľuje, ako sa v detskej mysli prebúdzajú pocity viny zo straty rodičovskej lásky a ako všetky traumy jeho duševného života sú spojené s pochybnosťami o tom, či je milované. Strach z viny je u neho strachom zo straty lásky. Dieťa má pocit, že ho rodičia majú radi len za určitých podmienok, že ho budú milovať len vtedy, keď bude dobré. A v každom veku prisudzujú tento názor i Bohu. Predstavujú si, že Boh ich bude milovať len vtedy, keď sa budú riadne správať, a že im odmietne svoju lásku, ak zhrěšia. „Strach zo straty Božej lásky – to je základný ľudský i psychologický problém. I človek, ktorý neverí v Boha²¹, sa trasie, aby nestratil jeho lásku“ (Tournier, 1995, s. 192).

Zaujímavý podnet k zamysleniu ponúka M.H. Yeomans (1986). Opisuje v rámci rôznych psychiatrických diagnóz vnímanie Boha u depresívnych pacientov²². Jeho opis korešponduje s vyjadrením M. Kašparů (2001), že človek má tendenciu svoj stav nejako vysvetľovať, hľadať príčinu. Pokiaľ sú ľudia veriaci, vidia niekedy v depresívnom stave trest od Boha²³, odplatu za hriechy z mladosti. Úzkostno-depresívni pacienti žijú v bolestnom vnímaní Boha ako nezmyselného a nespravodlivého. Hnevať sa na Boha alebo bojovať proti nespravodlivosti božieho sveta znamená večné zatratenie. Preto sa Bohu nedá dôverovať, len si ho uzmiernovať. Ľudia s neustálym pocitom viny a nezmyselnosti, čo vedie k depresii, sú ľudia, ktorí v detstve žili s pocitmi nenávisť a žiarlivosti. Boh je pre nich niekým, kto koná spofahlivo. No v podvedomí si nesú koncept Boha ako niekoho, kto im vzal svoju podporu, kto sa nenávisťne vzdialil, kto dal seba druhým vzbudzujú

²¹ „Otázne je iba to, či vôbec existujú skutoční ateisti. V jednej z mojich kníh (V. E. Frankl, *The Unconscious God. Psychotherapy and Theologie*, New York, 1985) som na základe kauzistických materiálov vyslovil myšlienku, že v najhlbšom vnútri, v hĺbke nevedomia, je každý z nás prinajmenšom v najširšom zmysle slova veriacim, hoci by jeho viera bola veľmi hlboko potlačená a zasypaná. A keď sa Freud raz vyslovil, že človek je často nie oveľa nemorálnejší, ako sa domnieva, ale zároveň oveľa morálnejší, ako si myslí, môžeme dodať, že môže byť oveľa religióznejší, ako by si bol ochotný priznať“ (Frankl, 2005, s. 104)

²² „Depresívnymi“ by sme mohli nazvať všetkých ľudí vyčerpaných z hľadania riešení v záťažovej situácii, začínajúcich sa pýtať, prečo strata nastala, prečo sa to stalo práve im. Keďže „...depressia sa jedinečne spája s pocitom straty, je celkom ľahké, že stratíme aj nádej v seba, v iných a v Boha“ (Padovani, 1999, s. 65).

²³ Silu potreby vysvetlenia situácie a rolu konceptu v tomto vysvetlení naznačuje nasledujúci výrok pacientky: „...ja verím, že utrpenie je trest. Ja totiž verím v Boha“ (Frankl, 2005, s. 87).

žiarlivosť. Je Bohom, ktorý si presadzuje svoju vôľu nad vôľou ľudí. Toto zvyšuje „trpkosť“ voči Bohu, ale človek to otáča voči sebe. Boh je potom v človeku ako obviňujúci hlas, plný viny a odsúdenia. Boh je závistlivý, žiarlivý, dotknutý, trestajúci. A všeobecné očakávania veriacich ľudí v depresii sú, že sú trestaní, odsúdení a nedostatoční voči ostatným ľuďom i Bohu. Boh hnevu je v depresii dominantný. Často sa stretávame s obrazmi „detského Boha“ - s tzv. nezrelými obrazmi Boha. Človek s traumatickým pozadím sa akoby vracal k nemilosrdnému Bohu svojho detstva, ktorý mu ponúka „peklo na zemi“. Volá k niekomu, kto nepočuje, modlí sa k niekomu, kto „tam evidentne nie je“. Boh sa stáva nespravodlivým, ako bol „zlý“ rodič²⁴. Vzniká tu rozpor medzi obrazom Boha zasľúbení a vlastnou skúsenosťou. Depresívni ľudia majú vysoký zmysel pre spravodlivosť a nespravodlivosť. Napriek tomu depresívny človek radšej prijíma pocity viny, ako by sa mal odvolať voči nespravodlivosti a vyjadriť svoj hnev.

„Je mnoho prekážok vnútropsychoickej povahy, patologickej, chorobnej, neurotickej, psychopatickej (nazvať ich môžeme rozlične), ktoré môžu pacientovi sťažovať prístup k jeho Bohu (k Bohu, ktorého vyznáva), ktoré mu prekážajú ísť smerom, ktorým by eventuálne ísť chcel“ (Kol. autorov, 1997, s. 55).

P. Tournier (1995) hovorí o sklamaní a hneve voči Bohu v záťažových situáciách ako o všeobecnom jave. Ako sme sa už zmiernili, stav sklamania, depresie a následne hnevu je prirodzenou reakciou na straty v našich životoch (podrobnejšie pozri Kübler-Ross, 1993) Hnev je potrebné priznať. Iba riadne odžitá fáza hnevu vedie k zmiereniu. To platí v každom vzťahu, vo vzťahu k sebe, k druhým i k Bohu²⁵.

K. Frielingsdorf (1995) tento proces nazýva najťažšou fázou v boji s falošnými predstavami o Bohu. Ide o fázu agresívneho vysporiadania sa s vlastnou minulosťou. To platí zvlášť pre vyjadrenie pocitov hnevu a nenávisť voči rodičom, ale i voči Bohu. Je prítomné potenciálne nebezpečenstvo, že sa rezignovane vrátíme k potláčaniu falošných obrazov Boha. „... pokušenie spočíva v tom, že sa unáhlene prejde od fázy agresie do fázy smútku bez toho, aby bola fáza hnevu poriadne prežitá. Tento takzvaný smútok je potom v skutočnosti autoagresívna depresia, t.z.

²⁴ Prispôbiac teóriu pripútania (Kirkpatrick, 1997) konceptu osobného Boha by sme jednotlivé spôsoby pripútania mohli definovať takto: isté, bezpečné pripútanie – ja som volal a Ty (Boh) si ma vyslyšal, bol si tu pre mňa; neisté, úzkostno-ambivalentné – ja som volal, a Ty si ma niekedy vyslyšal, inokedy nevyslyšal, niekedy si tu pre mňa bol, inokedy nie; neisté, vyhýbavé, resp. odpútanosť – ja som volal a Ty si ma nevyslyšal, nebol si tu pre mňa.

²⁵ Fázy vysporiadania sa so stratou pôvodného konceptu Boha, resp. zistenie, že človek prežíva iný koncept Boha, ako doteraz vedome deklaroval, by mohli vyzerať nasledovne: šok zo zistenia, že kľúčový/ v realite života pôsobiaci, často potlačený koncept Boha je iný, ako si človek myslel a popieranie nevyzisteného obrazu; hnev na seba, že si vôbec dovoľuje mať iný, zväčša negatívny obraz o Bohu svojho života; vyjednávanie, hľadanie alternatívneho vysvetlenia tohto zistenia, resp. možností, ako sa ho zbaviť (sv. spoved', duchovné vedenie s víziou návratu k pozitívnejšiemu vnímaniu Boha); rezignácia a buď návrat ku konvenčnej = láskavejšej predstave o Bohu, alebo vydanie sa na cestu hľadania zmyslu/ posolstva toho, čo sa udialo, čo tým chce byť povedané; zmierenie = priznanie, vyznanie negatívneho konceptu Boha, uvedomenie si, ako pôsobí v konkrétnostiach života jednotlivca.

spätne upadnutie do negatívneho životného pocitu v detstve. V depresiách sa agresie, ktoré v podstate patria Bohu, zameriavajú proti sebe. Tak pôsobí falošná predstava o Bohu a jej účinky i naďalej“ (Frielingsdorf, 1995, s. 46).

Ľudia si často nie sú istí, ako s emóciou hnevu narábať, a preto môže veľmi ľahko ochromiť osobnostný vývin. Môže ľudí ovládať a naplňať úzkosťou a množstvom nezdravého pocitu viny. Je dôležité nezamieňať hnev s pocitom viny. Na hnev sa dá hľadiť ako na niečo negatívne a snažiť sa mu vyhýbať alebo za každú cenu zabrániť jeho voľnému priebehu. Nepriznávaný hnev alebo hnev neadresný je jednou z hlavných sprievodných príčin niektorých mentálnych porúch, pri ktorých dochádza k prerušeniu kontaktov so životom a s realitou. I depresia je vo väčšine prípadov dovnútra obrátený hnev. Zanedbávaný hnev škodí aj duchovne. Prináša duchovnú vyprahnutosť, pocity neužitočnosti alebo nezmyselnosti života. Prináša pocity vzdialenia sa od Boha (Padovani, 1999).

Sklamanie z Boha veľmi presvedčivo opisuje P. Yancey (2001) v monografii s rovnomenným názvom. Sústredil sa v nej na hľadanie odpovedí na otázky: Je Boh nespravodlivý? Mlčí Boh? Skrýva sa Boh? Zranené emócie a sklamanie z udalostí života sú veľkou priepasťou medzi tým, čo ľudia od kresťanskej viery očakávajú a tým, čo prežívajú v skutočnosti.

V súvislosti s náboženskými očakávaniami nám nedá nespomenúť teóriu B. Groma (1981), ktorý v náväznosti na Piageta a Godina rozlišuje trestajúci a odmeňujúci animizmus²⁶. Pod pojmom trestajúci animizmus rozumie sklon pripisovať nepriaznivým udalostiam a veciam, ktoré z nich vyplývajú, zámer a úlohu trestať ľudí za predchádzajúce previnenia. Ochraňujúcim a odmeňujúcim animizmom sa myslí sklon pripisovať priaznivým udalostiam a veciam z nich vyplývajúcim, zámer a úlohu človeka chrániť a tým ho tiež odmeňovať za dobré správanie. „Ak sa vyvinie masívny náboženský animizmus, je Boh chápaný ako policajt sveta, ako zaopatrovateľ ľudstva a pomocník v núdzi. Falošná predstava „Boha, ktorý všetko zariadi“ je doplnená a ďalej rozvedená animistickou predstavou práve tak antropomorfného „Boha, ktorý všetko riadi“ (Frielingsdorf, 1995, s. 95).²⁷

Neadekvátne a nevhodné vnímanie Boha skrze špecifické zážitky viery vytvárajú neosožné/ nenapomáhajúce koncepty Boha, ktoré môžu eventuálne viesť k „patológii viery“ (Louw, 1998).

V úvode nášho diskurzu o koncepte Boha sme vychádzali z religiozity, z jej definície a jej vývinu. A uzatvárame diskusiu recipročne – vplyvom konceptu Boha na religiozitu, zhodne s konštatovaniami J.L. Noffkeho a S.H. McFaddena (2001) a T.L. Davisa, B.A. Kerra a S.E. Robinson Kurpiusa (2003).

²⁶ S. Freud (1966) opisuje animizmus ako prvú formu ponímania sveta, ktorá sa ľudom podarila vytvoriť. Považuje ju za psychologickú. „Animizmus bol pre primitívneho človeka prirodzený a samozrejмый. Vedel, aký je svet, totiž taký, ako pociťoval človek seba samého.“ (Freud, 1966, s. 107) Parafrazujúc tieto slová, aj pri odmeňujúcom a trestajúcom animizme B. Groma bude Boh taký, akého by človek očakával sám seba v situácii odmeňovania resp. trestania.

²⁷ „Obávam sa, že Boha niekedy znehodnocujeme tým, že ho obviňujeme za všetko zlé, čo sa nám prihodí“ (Padovani, 1999, s. 27).

Doteraz sme sa konceptu Boha venovali z hľadiska psychologických súvislostí, odvolávajú sa maj. na výskumy v zahraničí. Cieľom nasledujúcej časti je zmapovať súčasnú kultúrno-spoločenskú situáciu na Slovensku a pokúsiť sa o jej zanalyzovanie z hľadiska psychológie náboženstva. Vychádzajúc z teórie a praxe považujeme za nevyhnutné zahŕňať do diskurzu o koncepte Boha i stanoviská ďalších humanitných vied, najmä etnológie a sociológie, keďže výskumne postihujú rámec, v ktorom sa koncept Boha utvára. Nezanedbateľným dôvodom je aj nedostatok pôvodných slovenských psychologických výskumov konceptu Boha.

SÚČASNÝ SOCIO-KULTÚRNY KONTEXT KONCEPTU BOHA NA SLOVENSKU

Všeobecná zhoda panuje v chápaní spoločenského významu náboženstva a cirkví po roku 1989. Keďže „náboženstvo je konštruktom konkrétnych hospodárskych a spoločenských daností“ (Beňušková, 2004, s. 9), so sociálno-kultúrnymi zmenami sa aj ono zmenilo. „V období bezprostredne po spoločenskej zmene 1989 - prinajmenšom do parlamentných volieb v roku 1990 – sa dalo stretnúť so spoločensky relevantnými presvedčeniami, že slovenská spoločnosť je silne kresťanská. Porovnanie s minulosťou spred polstoročia s vlastnými nepriemeranými očakávaniami a volebné výsledky vyvolali neskôr hlasy, že to tak vôbec nie je. Medzi týmito priširokými hranicami sa pohybujeme dodnes“ (Krivý, 2001, s. 8). V otázke morálnych noriem zosilnela permissivita, vzniká tiež silne diferencovaná mienka na osi veriaci - ľudia bez vierovyznania. Koncom 90. rokov sa zmenšila minorita ľudí, ktorí sa hlásia k viere a zároveň v Boha neveria. Rozšírenie sa týka aj prvkov kresťanskej viery ako napr. viery v posmrtný život. To však autor pripisuje prejavom širšieho, priam „módneho“ oživenia spiritualizmu až okultizmu v 90. rokoch. Zoslabla podpora verejnosti pre náboženskú výchovu detí, keďže náboženstvo sa chápe väčšmi ako záležitosť individuálneho, slobodného prijatia a nie ako sociálno-nátlakový fenomén. Ďalším novým faktorom je, že nie každý, kto sa hlási k viere, hlási sa aj k niektorej cirkvi; podobne, nie každý, kto sa hlási k niektorej cirkvi, považuje sa za veriaceho, resp. nábožensky založeného²⁸. V 90. rokoch sa na Slovensku zvýšila sociálna tolerancia a znížila sociálna záväznosť spoločnej viery (dobrovoľníctvo - participácia na cirkevných podujatiach, rovnaké vierovyznanie manželov a pod.). Zmenila sa taktiež frekvencia návštev bohoslužieb. Poklesol podiel tých, ktorí chodia do kostola iba raz do roka, zvýšil sa podiel tých, ktorí navštevujú bohoslužby aj niekoľkokrát do týždňa. Verejnosť vymedzuje miesto cirkví predovšetkým vo sfére duchovných potrieb. „Najvyšší význam, podobne ako v celej Európe, sa na Slovensku pripisuje náboženskému

²⁸ Z. Beňušková (2004) vysvetľuje etnologické hľadisko uvedeného. Religiozita má dve roviny: subjektívnu – pocitovú a objektívnu – znakovú, prejavujúcu sa v spôsobe života. Znaková môže absentovať, čo vysvetľuje situáciu, kedy sa človek deklaruje ako veriaci, avšak nehľadá sa k žiadnej konkrétnej cirkvi.

obradu pri príležitosti smrti. Je pozoruhodné, že dokonca prevyšuje podiel osôb, ktoré sa hlásia k náboženstvu²⁹. Z úzkeho vzťahu medzi deklaráciou náboženskej príslušnosti, uznávaním významu náboženských obradov a uvádzanou frekvenciou modlenia v rokoch 1991-1999 môžeme usudzovať, že respondenti sa snažia odpoveďami na tieto otázky upraviť svoj imidž tak, aby bol v súlade so všeobecným očakávaním“ (Krivý, 2001, s. 61).

Zaujímavým zistením, V. Krivý (2001) to nazýva možným „znamením doby“, je posilnenie materialistických orientácií a zároveň posilnenie náboženskej viery³⁰. K najväčším zmenám v populácii v období 1991-1999 došlo v bode viera v Boha. Kým začiatkom 90-tych rokov zahŕňala 67,9%, neskôr 75,9% populácie. Najväčšie zmeny sa za ostatné roky koncentrovali do vekovej kategórie mladšieho stredného veku (25-44 rokov), kde sa t.č. vyskytuje 24-40% „jadrných veriacich“³¹ v závislosti od prostredia, viac v obciach do 5000 obyvateľov; stabilné je zastúpenie tzv. „jadra veriacich“ v najmladšej skupine (18-24 rokov) 23-30%.

J. Bunčák (2001) potvrdzuje i zachytáva ďalšie štatistické zmeny. Medzi rokmi 1991-1999 vzrástol na Slovensku podiel osôb hlásiacich sa k náboženstvu zo 71% na 77%. Rast zaznamenali najmä malé a menšie cirkvi, čo sa pripisuje pôsobeniu dvoch faktorov: prvým je pomalší návrat ich potenciálnych členov, pokrstených, ale náboženstvo nepraktizujúcich ľudí k deklarovaniu svojej tradičnej, po rodičoch zdedenej príslušnosti; druhým faktorom môže byť znovu objavená fascinácia, najmä mladých ľudí, teplom spoločenstva a emocionalitou malých cirkví, ako to naznačili vyššie spomenuté trendy. Konvertiti z generácie, ktorá bola vychovávaná v období komunistickej vlády, sú presvedčení, že „pravé“ náboženstvo je vecou rýdzo individuálneho rozhodnutia. Náboženstvo je pre nich niečo, čo osobne zažili pri svojej konverzii. V rovnakej miere, v akej na Slovensku pribudlo od roku 1991 do roku 1999 veriacich, zvýšil sa aj podiel ľudí, pre ktorých je Boh v živote dôležitý. Zvýšil sa podiel ľudí, ktorí Boha vnímajú ako ducha, nejakú životnú silu

²⁹ Otázka duchovného zaopatrenia ľudí deklarujúcich sa za neveriacich je nám dôverne známa z praxe na onkologickom oddelení. S blížiacou sa smrťou sa vynárajú existenciálne otázky, otázky na úrovni tzv. prirodzenej spirituality (porovnaj Benner, 1996), otázky hodnôt, zmierovania sa s prežitým životom i so smrťou. E.P. Sobota (2001) hovorí o šiestich pilieroch identity, ktoré pri zomieraní postupne padajú. Náboženskej dimenzii zodpovedá pilier viery a neviery, kde jedna i druhá sa môže s blížiacou sa smrťou prehlbovať. Pri tomto pilieri sme niekedy svedkami tak konverzií, ako aj dekonverzií. Pilier na úrovni prirodzenej spirituality, naplňujúci otázky zmyslu, je pilier odovzdávania hodnôt. Pri reflexii života sa môžu náboženské potreby prirodzene objaviť aj u neveriacich ľudí. Iným dôvodom ich objavenia je strach a neistota, ktorú blížiac sa smrť prináša. O náboženský rituál pohrebu môže byť požiadané „pre istotu“ - ak by po smrti predsa len niečo existovalo, resp. zo strachu pred tabu, ktorým je Boh, o ktorom zomierajúci, resp. prfbuzní žijúc v kresťanskej kultúre niekde počuli (porovnaj Freud, 1966).

³⁰ Výskum M. Hatokovej a M. Stráženca (2005) protirečí týmito zisteniam, keďže na základe regresnej analýzy religiozita je najvýznamnejšie (až v 66,2%) vysvetľovaná odpútanosťou od materiálneho, zmyslového, a zároveň konceptom Boha ako garantom ochrany a spravodlivého poriadku.

³¹ „Jadrný veriaci“ verí v Boha, hlási sa k niektorej cirkvi, zúčastňuje sa bohoslužieb aspoň raz za mesiac, dôležitosť Boha v živote na 10-bodovej škále hodnotí v rozpätí 8-10, aspoň občas sa modlí, prevažuje u neho dôvera v cirkev (Krivý, 2001).

(28% - 41%), podiel ľudí, ktorí veria v Boha ako osobu, zostal na rovnakej úrovni. Dominujúcou skupinou sú na Slovensku pasívni členovia cirkvi (38%), na druhom mieste sa umiestňujú marginálni členovia (27%), na treťom mieste bývalí členovia (24%) a až na štvrtom mieste ľudia, ktorí sa aktívne podieľajú na činnosti cirkvi (11%)³².

Tieto čísla potvrdzujú opakované rozčarovanie a spochybňovanie štatistik o počte veriacich na Slovensku. Podľa niektorých údajov (www.statistics.sk) sa ku kresťanstvu na Slovensku hlási vyše 80% ľudí, avšak 11% aktívnych veriacich, pociťujúcich záväzok voči cirkvi, je neporovnateľne nižšie číslo. Z. Beňušková (2004) reflektuje tieto výsledky odvolaním sa na identitu, ktorá úzko súvisí s pluralitou a odlišnosťou. V narušených sociálnych vzťahoch sa stalo pre mnohých potrebou, oporou i módou zaradiť sa do legitímnej inštitúcie, vrátane cirkvi. Tým sa naznačuje súčasný príklon k vonkajškovej religiozite a uspokojovaniu individuálnych potrieb, kde náboženstvo slúži ako prostriedok, nie cieľ.

Napriek dôrazu na individualitu, kde sa dá predpokladať osobná sloboda rozhodnutia sa pre vieru, ostatné zmeny v prežívaní náboženstva indikujú spoločenský posun v smere k vonkajškovej religiozite bez väčšieho záväzku. Čo je na tomto trende nebezpečné, jasne pomenúva V. E. Frankl (2005, s. 60): „Keď sa (autentická, pozn. autora) viera stráca, nadobúda deformované podoby“. Týka sa to aj konceptu Boha, ktorý spoločnosť svojím pôsobením následne sprostredkúva. „Tradícia je úplne k dispozícii. Nie je nutné, aby každý sám prvý objavil Boha, ale zároveň je isté, že nikto neprináša v sebe Boha ako vrodené archetypy. Autentická a v tomto zmysle pôvodná religiozita nemá nič spoločné s archaickou, a teda primitívnou religiozitou. Samozrejme, niečo iné je to, čo môžeme konštatovať, že prvotná viera mnohých ľudí, to znamená prvotne existujúca a potom potlačená, je naivná a podobá sa naivite detskej viery. Keďže religiozita je nevedomá v dôsledku potlačenia, ťažko možno očakávať niečo iné, než to, že všade tam, kde vyjde z úkrytu, objavuje sa ešte v spojitosti s detskou vierou. A skutočne, vždy, keď existenciálna analýza dôjde k odhaleniu tejto nevedomej, teraz potlačenej religiozity a teda uskutoční anamnézu v pravom slova zmysle, vidíme, ako sa objavuje nevedomá viera, ktorú v najlepšom zmysle slova a najpravdivejšie možno nazvať detskou“ (Frankl, 2005, s. 58).

Otvorenosť novým formám spirituality mení podstatu prežívania náboženstva. Tým by sa dali vysvetliť fenomény ako hlásenie sa k cirkvi bez viery v Boha, viera

³² Výsledky Európskeho výskumu hodnôt (Beňušková, 2004) tvrdia, že k najreligióznejším vrstvám na Slovensku patria z 2/3 ženy, ich priemerný vek je 45,7 roka, čo je o 6,3 roka viac ako priemerný vek všetkých opýtaných, a až 14% z nich je ovdovených. Sú to najmä dôchodcovia, zamestnanci strednej triedy a robotníci, žijúci v obciach do 5000 obyvateľov. Medzi nereligioznými obyvateľmi predstavujú 56% muži s priemerným vekom 33 rokov, čo je o 4,4 roka menej ako v celom súbore respondentov. Sú to najmä zamestnanci, robotníci, študenti a najviac z nich – 11,2% má vysokoškolské vzdelanie. V obciach do 5000 obyvateľov z nich žije len 26%, až 50% žije v mestách nad 20 000 obyvateľov. (Bunčák, 2001)

v Boha bez náboženských záväzkov, resp. príklon k okultizmu. Smer tohto uvažovania naznačila aj štúdia venovaná konceptu Boha a rôznymi vyjadreniam spirituality (podrobnejšie Hatoková, Stríženec, 2005), kde premenná Vzdialený, abstraktný Boh vysvetľovala 12,8% rozptylu hodnôt dimenzie Paranormálne presvedčenia. Pravdepodobne, ak sa Boh vzdáľuje človeku a stáva sa pre neho nepochopiteľným a neosobným, ak má človek o Bohu málo informácií, paranormálne zážitky sa môžu stať náhradou za zážitky religiózne. V súčasnosti máme možnosť do istej miery vnímať túto zámenu napr. cez záujem o horoskopy a veštické služby v hojnej miere propagované médiami.

Zmeny v religiozite, ako to naznačili príspevky vyššie spomenutých autorov, korešpondujú so zmenami v identite a vice versa.

Náboženská identita

Žiaľ, v hádam najpoužívanejšom psychologickom slovníku v našich končinách P. Hartla a H. Hartlovej (2004) sme definíciu náboženskej identity márne hľadali. Najbližšie tomuto pojmu je identita kultúrna, definovaná ako stotožnenie jednotlivca so sociálnymi a mravnými normami určitej etnickej či sociálnej skupiny.

Keďže sa zaoberáme konceptom Boha, ktorý má súvis so všetkými dimenziami osobnosti (Juhásová, 2004), a je uchopiteľný jedine v symbolickej rovine, nemôžeme obísť spoločnosť a jej kultúru, v ktorej tento symbol vzniká. A to práve v súvislosti s formovaním náboženskej identity. Pri výskume náboženskej identity nemožno obísť ani faktor času, ktorý limituje konkrétne vnútro- a medziskupinové prejavy, najmä symboly, správanie a vzťahy (Beňušková, 2004).

Problém „duchovnej“ identity, ak sa odvolávame na trojdimenzionalitu osobnosti (Benner, 1996), je problémom komplexným. Preto je potrebné vrátiť sa k definícii religiozity „obsahujúcej všetky ideové konštrukty, ktoré vytvárajú základ osobnej identity a určitého spôsobu konania“ (Beňušková, 2004, s. 14).

V kontexte konceptu osobného Boha je dôležité zadefinovať si, kam patrí, ku komu patrí, kto je mojím Bohom, v čo verím, čo spochybňujem, z čoho sa to všetko odvíja. Podľa J.B. Polla a T.B. Smitha (2003) je spirituálna identita presvedčením jednotlivca, že je večnou/ nesmrteľnou bytosťou spojenou s Bohom. Je to aspekt ľudskej spirituality, ktorý môže byť považovaný za efektívny v ochrane a obnove psychologického zdravia. Odvolávajúci sa na E. Eriksona autori konštatujú, že úspešné budovanie identity uschopňuje jednotlivcov efektívnejšie prechádzať následnými životnými úlohami intimity, generativity a integrity. Budovanie vedomia spirituálnej identity môže taktiež prispieť k týmto žiadaným výsledkom pre jednotlivcov v rámci ich vývinu.

J. Bunčák (2001) upozorňuje na parametre či dimenzie religiozity, ktoré odlišujú náboženskú sebadeklaráciu od emocionálnej, kognitívnej či behaviorálnej zložky, príp. ich členia ešte podrobnejšie. Odvoláva sa na poľských autorov a približuje konkrétne parametre katolíckej religiozity zahŕňajúce:

- celkový vzťah k viere (sebadeklarácia za veriaceho alebo neveriaceho a označenie subjektívneho stupňa viery - aspekt identity),

- náboženské poznatky (znalosť cirkevných dogiem - kognitívne aspekty),
- náboženskú ideológiu (vieru v náboženské dogmy - presvedčenia),
- náboženskú prax (konatívny aspekt),
- náboženské spoločenstvo (pocit príslušnosti, participácia v cirkevnom spoločenstve, potreba kontaktov - sociálny aspekt) a
- náboženskú morálku (konsekvenčný parameter - aké má následky viera a príslušnosť k cirkvi v živote ľudí).

T. Luckman (Beňušková, 2004) označuje väzbu veriacich na cirkevnú inštitúciu pojmom cirkevná religiozita. Podľa J. Bunčáka (2001) religiozita môže mať aj mimocirkevný charakter³³ a religiozitu osôb, ktoré vyznávajú len časť cirkevných dogiem, opisuje ako „selektívnu religiozitu“. Súčasnú religiozitu charakterizuje J. Bunčák ako selektívnu a individualizovanú.

Z. Beňušková (2004) upozorňuje, že aj keď je pocit príslušnosti pri kategórii „religiozita“ možno dôležitejší než pri etnicite³⁴, nemusí viesť k identifikácii s konkrétnym náboženstvom: „Keby sa ma niekto opýtal, či som veriaca, odpovedala by som: Áno. Keby sa ma niekto opýtal, či som kresťanka-katolíčka, odpovedala by som: Áno, lenže...“ (Beňušková, 2004, s. 15).

Uvedené potvrdzuje nábožensko-sociologická typológia J. Dantinea, W. Dantinea, T. Krobatha a H. Ungara (Bunčák, 2001) vychádzajúca zo spôsobu chápania a prežívania náboženskej viery a miery integrácie ľudí so svojou cirkvou. Rozlišuje:

- cirkevne náboženský typ (náboženský veriaci a v cirkvi integrovaní ľudia, ktorí vieru prežívajú v zhode s učením cirkvi, ktorej sú členmi);
- tradične náboženský typ (menej nábožensky veriaci ľudia, ktorí sú v cirkvi integrovaní prostredníctvom tradičných motívov. Charakteristickým základom ich viery je presvedčenie, že takí boli aj ich predkovia a názor, že „vždy to bolo tak“);
- liberálne náboženský typ (málo náboženský a vo svojej cirkvi málo integrovaní ľudia, ktorí sú často „otvorení“ iným svetonázorovým orientáciám a viacerým cirkevným spoločenstvám);
- náboženský ľahostajný typ (ľudia bez náboženskej viery, ktorí zároveň nie sú cirkevne integrovaní – náboženská viera aj cirkev je im prakticky ľahostajná a k cirkvi sa hlásia buď zo zvyku alebo z iných dôvodov);
- nenáboženský typ (ľudia, ktorí sa otvorene dišancujú od náboženskej viery a akejkolvek cirkvi, svetonázorovo sú presvedčení ateisti).

Nábožensko-sociologickú typológiu z hľadiska viery v Boha a konceptu Boha na Slovensku popisuje Bunčák (2001):

³³ V psychológii náboženstva sa mimocirkevný charakter pripisuje skôr spiritualite (bližšie pozri Strženeč, 2001). Avšak L. Žaloudková (2001) vznáša otázku, či neexistuje nový problém, a to aj cirkev bez viery, pričom tento fenomén sa nepripisuje iba tzv. pochybujúcim.

³⁴ Pocit etnicity nemusí byť vždy jednoznačný, avšak multikonfesionálna identita býva dosť zriedkavá, pretože samotná normatívnosť náboženstva ju vo svojej podstate vylučuje. (Beňušková, 2004)

- Cirkevne náboženský typ (2/3 ženy, priemerný vek 45,7 roka, maj. v obciach do 5000 obyvateľov, ZŠ 25%, SŠ 22%, VŠ 5,7%). Ľudia tohto typu sa prikláňajú k názoru, že Boh sa osobne zaujíma o každého človeka a život má zmysel len preto, lebo Boh existuje. Určite veria v posmrtný život, nebo, peklo a náboženské zázraky. 44% ľudí môže urobiť len málo preto, aby zmenili priebeh svojho života, 17% nie je presvedčených, že človek je tvorcom svojho osudu, iba 40% si myslí, že život má zmysel, len keď mu ho človek dá sám.
- Tradične náboženský typ (58% žien, priemerný vek 40,7 roka, maj. v obciach do 5000 obyvateľov, maj. SŠ, VŠ 6,1%). Príslušníci tohto typu sa menej vyhranene prikláňajú k názoru, že sa Boh osobne zaujíma o každého človeka a k tomu, že život má zmysel, lebo Boh existuje. Veria v posmrtný život, ale nie úplne. Iba skôr veria v nebo, peklo a náboženské zázraky. 65% súhlasí, že každý je tvorcom svojho osudu, len 13% o tom nie je presvedčených. 39% súhlasí, že ľudia môžu urobiť len málo preto, aby zmenili priebeh svojho života, 57% si myslí, že život má zmysel len vtedy, keď mu ho človek dá sám.
- Liberálne náboženský typ (51,4% žien, priemerný vek 38,8 roka, maj. SŠ, VŠ 8,6%). Otázka, či sa Boh osobne zaujíma o každého človeka, je im najčastejšie ľahostajná, podobne ako otázka, či má život zmysel len preto, lebo Boh existuje. V otázke viery v posmrtný život sa prikláňajú k stanovisku, že „skôr veria“, pričom najčastejšie „skôr neveria“ v nebo, peklo a náboženské zázraky. Len 48% sa domnieva, že existuje niečo ako vyšší zmysel života, 37% je to ľahostajné, alebo nevedia zaujať stanovisko. Až 79% si myslí, že každý človek je tvorcom svojho osudu.
- Náboženský ľahostajný typ (2/3 muži, len 36,7% žien, priemerný vek 35,4 roka, maj. SŠ, VŠ 7,1%). Otázka, či sa Boh osobne zaujíma o každého človeka, je im najčastejšie ľahostajná a vôbec nesúhlasia s názorom, že život má zmysel len preto, lebo Boh existuje. V otázke viery v posmrtný život sa prikláňajú k stanovisku, že „skôr neveria“, rovnako „skôr neveria“ v nebo a už vôbec neveria v peklo a náboženské zázraky. Vyšší zmysel života hľadá 39%, pre 43% je táto otázka ľahostajná a 18% si myslí, že neexistuje žiadny vyšší zmysel života. Takmer všetci (82%) súhlasia s názorom, že každý je tvorcom svojho osudu.
- Nenáboženský typ (44% žien, priemerný vek 35 rokov, maj. Obce nad 5000 obyvateľov, maj. SŠ, VŠ 11,2%). Títo ľudia vôbec nesúhlasia s názorom, že Boh sa osobne zaujíma o každého človeka, ani s názorom, že život má zmysel len preto, lebo Boh existuje. Vôbec neveria v posmrtný život, nebo, peklo a náboženské zázraky. Len 38% hľadá vyšší zmysel života, pričom 19% súhlasí s názorom, že vyšší zmysel života neexistuje. Prevažná väčšina (84%) si myslí, že každý je tvorcom svojho osudu.

Konfesionálna identita (Beňušková, 2004) obsahuje identitu personálnu (sebadefinovanie), ako aj identitu sociálnu. Môžeme ju označiť aj ako skupinovú, kolektívnu (vedomenie a prežívanie príslušnosti k sociálnemu prostrediu, sociálnym skupinám). „Individuálna konfesionálna identita vychádza z konfesionálnych učení. Vyjadruje človeka s vlastnou filozofiou dejín formovanou prostredníctvom

historickej pamäti, prepojenia vlastného ega s dejinami a kultúrou, so vzťahom k tradícii a tradicionalizmu s cieľom spojiť všetko, čo je neustále rozdeľované časom, prostredníctvom legend, biblických výjavov, liturgie, modlitieb atď.“ (Beňušková, 2004, s. 18).

Individuálna konfesijná identita môže byť zvýraznená alebo potláčaná na základe hodnotovej hierarchie, ktorá sa v priebehu životného cyklu a vplyvu sociálnych pomerov môže meniť. V súčasnosti sa konfesijná identita javí takmer ako „dedičná“ kategória. Môže sa vytratiť a jedinec sa stane bezvercom, alebo človek môže konvertovať do inej cirkvi, čo je však dosť zriedkavé, spojené najmä s malými denomináciami a sektami. K zmene konfesijné identity môže významnou mierou prispieť vonkajšie sociálne a politické prostredie. V hierarchickom vzťahu s inými univerzálnymi personálnymi identitami, akými sú lokálna, rodová, veková či profesijná identita, má konfesijná identita významnú funkciu v transmisii kultúrnych tradícií a inovačných procesoch, závisí to však od špecifik jednotlivcov a postavenia v ich hierarchii hodnôt. (Beňušková, 2004).

Koncept osobného Boha v kontexte socializácie

Prvotný obraz Boha sa získava v sociálnom prostredí, do ktorého sa dieťa rodí, a sociálnym pôsobením tohto prostredia, teda výchovou. Na základe výskumov K. Frielingsdorfa (1995) je možné usudzovať, že obraz Boha môže byť vštepovaný ako „zdravý“ - neohrozujúci, pozitívny a pod., alebo ako patologický - falošný, démonický či ohrozujúci.

V.E. Frankl (2005) v súvislosti s preberaním náboženských obrazov polemizuje s C.G. Jungom a tvrdí, že religiózne praobrazy nie sú v nás driemajúcimi, biologicky dedenými archetypmi, ale praobrazmi, ktoré patria do náboženskej kultúry človeka a ktoré prijíma prostredníctvom tradície. Tento svet obrazov človeku nie je vrozený, ale človek do neho vstupuje narodením.

M. Suríková a J. Słomińska (2001) chápu náboženskú socializáciu ako proces, v ktorom náboženské spoločenstvo odovzdáva ďalším pokoleniam náboženskú kultúru, a teda všetko to, čo ako výtvor má v sebe náboženský rozmer a stimuluje náboženské postoje a správanie. Náboženskú výchovu považujú v oblasti cieľa a motivácie za bohatšiu ako iné časti výchovy, pretože hoci tiež pripravuje človeka na najširšie chápaný sociálny život, ukazuje aj na nadprirodzený rozmer jednotlivca a pomáha mu nadviazať osobný kontakt s Bohom. V procese náboženskej výchovy si jednotlivec osvojuje normy správania, ktoré zásadným spôsobom regulujú jeho náboženské, ale aj každé iné jeho sociálne konanie.

V procese socializácie si človek zároveň osvojuje znakový systém, cez ktorý sa identifikuje so „svojím“ náboženstvom (Beňušková, 2004).

G. Leński (Suríková, Słomińska, 2001) vo svojej knihe *The Religious Factor* dokazuje, že najväčší vplyv na náboženské presvedčenie jednotlivca majú jeho rodičia a kňazi. Podobne sa vyjadrujú i M. Suríková a J. Słomińska (2001). Zdôrazňujú obojsmerné ovplyvňovanie náboženskej socializácie v náboženských spoločenstvách, inštitúciách a náboženskej socializácie v rodine. Rodina má však zásadný význam, pretože má najvýznamnejší podiel na celkovej výchove

a socializácii jednotlivca³⁵. Náboženská výchova, tak ako výchova všeobecne, má svoje základné prvky: cieľ, podmet (vychovávateľ), predmet (zverenec), prostriedky (slová, gestá), metódy (odmeny, tresty) a výsledok (sociálna reakcia predmetu). Socializácia prebieha automaticky, spontánne, kým výchova je procesom zámerným a vedomým. Náboženská socializácia teda spočíva v odovzdávaní kultúrneho dedičstva späť s náboženskými zážitkami (vzory týkajúce sa náboženského presvedčenia, praktizovania a zvykov), kým náboženská výchova vedie k rozvoju hlbokých náboženských postojov (Suríková, Šlomińska, 2001).

C. Lee a A. Early (2000) skúmali náboženskosť v súvislosti s progresívnymi alebo tradičnými postojmi k rodinnému životu. Ďalšia analýza prebiehala na dátach zahŕňajúcich obraz Boha, náboženské správanie, progresivizmus rodiny a tradicionalizmus rodiny. Výskum sa uskutočnil na výskumnom súbore 523 protestantských kresťanov v USA (60% žien, 25-92 rokov, M= 48 rokov). Zistilo sa, že obraz Boha a náboženské správanie sú signifikantne spojené s rozsahom/hranicami rodinných hodnôt a sú na sebe relatívne nezávislé.

Pre náboženskú výchovu je dôležité, aby vychovávateľ správne chápal obsah náboženstva. V skutočnosti sa môžeme často stretnúť s redukcionistickými chápaniami náboženstva v podobách, ako na ne poukazuje E. Coreth (Suríková, Šlomińska, 2001):

- Racionalizmus - podstata náboženstva spočíva v racionálnom poznaní Boha, nekladie však dôraz na osobnú lásku, uznanie a úctu k Bohu;
- Moralizmus - jednostranné sústredenie sa najmä na plnenie morálnych povinností v kontaktoch s inými ľuďmi, kým sa podceňuje alebo odmieta uctievanie Boha, modlitby a obety;
- Iracionalizmus - vyzdvihuje predovšetkým citové prežívanie vzťahu k Bohu, avšak podceňuje prvok poznania a dobrovoľného uctievania Boha bez ohľadu na sprievodné city.

Abý koncept Boha nebol deformovaný v žiadnom z uvedených smerov, je potrebné dbať na nasledovné: „Rozvoj hlbokých náboženských postojov dieťaťa je podmienený vyváženým rozvojom poznania, uctievania Boha a nadviazania citového vzťahu s Bohom³⁶. Na takomto rozvoji má významný podiel aktivita dieťaťa, ktorá má byť v procese výchovy usmerňovaná a povzbudzovaná“ (Suríková, Šlomińska, 2001, s. 87).

J.O. Gibbs a K.W. Crader (Žaloudková, 2001) považujú dimenziu náboženského zážitku, ktorá zachytáva intenzitu religióznych pocitov, zavedenú Ch.Y.

³⁵ Dôležitosť rodiny v náboženskej výchove a pri formovaní konceptu Boha si uvedomujú aj cirkevné autority. P. Ch. Villanueva, hlavný predstavený rehole Saleziánov Don Bosca, sa rodinám v roku 2006 prihováraľ takto: „Prvou a základnou úlohou rodiny je služba životu, ktorú uskutočňuje v priebehu dejín prostredníctvom pôvodného požehnanja Stvoriteľa. Týmto spôsobom odovzdáva Boží obraz z človeka na človeka. Táto zodpovednosť vyvierá z jej samotnej prirodzenosti a z jej poslania strážiť, zjaviť a komunikovať lásku. V hre je samotná láska Boha. V rodine sa každý cíti uznávaný, uctievaný a poctený, pretože je osobou. A ak niekto potrebuje viac, dostane sa mu väčšej a intenzívnejšej starostlivosti. Členovia rodiny sú teda vtiahnutí do tohoto dynamizmu počas celého života – od počiatku až po smrť.“ (Villanueva 2006, s. 36)

³⁶ Takýto výchovný prístup dáva priestor pre objavovanie a upevňovanie láskyplných konceptov Boha.

Glockom³⁷ (Žaloudková, 2001) za najdôležitejšiu dimenziu religiozity, lebo sa zameriava na otázku kontaktu s nadprirodzeným aktérom.

Z. Beňušková (2004) uvádza, že, tak ako v minulosti, aj v súčasnosti prebieha náboženská výchova prevažne matrilinárne. Vo väčšine prípadov, kde starí rodičia majú častý kontakt so svojimi vnúčatami, stávajú sa spoluvychovávateľmi vnúčat v oblasti viery. Obzvlášť u malých detí sa snažia o vyučovanie náboženských pravd, rozpoznávanie biblických príbehov a napomínanie, ak sa nesprávajú podľa náboženských noriem. Ďalšou výpomocou rodičom sa stáva vedenie vnúčat do kostola, hlavne zo strany starých matiek, ktoré ich zároveň príležitostne učia, ako sa majú modliť. „Tam, kde je kontakt starých rodičov na vnúčatá obmedzený a zriedkavý, starí rodičia sa pri príležitostných návštevách zameriavajú na kladenie kontrolných otázok o tom, či sa deti modlia, chodia do kostola, či sú dobré a poslúchajú a za tým nasledujú napomenutia, ako sa treba správať“ (Beňušková, 2004, s. 168) Pri formovaní konceptu Boha sa tak kladie dôraz na morálnu a legalistickú stránku náboženstva, menej sa buduje emocionálna stránka vzťahu k Bohu.

Podobné zistenia priniesol výskum M. Suríkovej a J. Šlomiňskej (2001), predmetom ktorého boli postoje trnavských rodičov týkajúce sa náboženskej výchovy. V odpovediach na otázku „K čomu má podľa vás viesť náboženská výchova“ vystupuje výrazné zdôrazňovanie morálnych cieľov na úkor cieľov čisto náboženských. Tendencia vyzdvihovať morálnu oblasť v rámci náboženstva sa ukázala aj v ďalších otázkach. Uprednostňovanie morálky pred samotným vzťahom k Bohu sa odrazilo v otázke, prečo chcú dať respondenti svojim deťom náboženskú výchovu a tak isto v otázke, čoho sa týkajú domáce rozhovory o náboženstve. Viera v Boha za umiestnila až na treťom mieste za „témy späté s náboženskými praktikami“. Autorky trefne poznamenávajú, že v morálnej oblasti môže zanedbávanie viery v Boha meniť charakter hodnôt, na základe ktorých je možné posudzovať správanie ako morálne, resp. nemorálne. Práve viera v Boha robí tieto hodnoty danými a nemennými a pripisuje im najvyššiu možnú sankciu. Nedostatok viery naopak zapríčiňuje, že normatívna morálka sa mení na morálku spoločenskú, v ktorej sú pravidlá správania ustanovené spoločensky a tým oveľa ľahšie relativizovateľné. V morálnej oblasti je popri charaktere hodnôt a noriem, ktoré ju regulujú, dôležitá aj voľba správania v súlade s týmito normami. Údaje výskumu ukázali slabý štatistický vzťah medzi autodeklaráciou viery a morálnymi

³⁷ Ch. Y. Glock (Žaloudková, 2001) rozlišuje 5 dimenzií religiozity:

1. ideologickú dimenziu (viera a oddanosť)
2. rituálnu dimenziu (spôsob a akceptácia praktizovania náboženstva na verejnosti a v súkromí)
3. dimenziu náboženského zážitku (intenzita pocitov)
4. kognitívnu dimenziu (poznatie náboženského učenia)
5. konzekventnú dimenziu (vplyv náboženstva na každodenný život a správanie jednotlivca – skupinové alebo individuálne, vyvolané náboženskou motiváciou. S touto dimenziou súvisí vonkajšie správanie, charakter a spôsob náboženskej participácie, vrátane väzby jednotlivca s cirkevnou inštitúciou) – je skôr dôsledkom ako súčasťou religiozity, neskôr Glockom z konceptu vylúčená.

postojmi respondentov (0,22)³⁸. Výsledky naznačujú, že principiálny postoj k dodržiavaniu morálnych zásad sa prejavuje najmä u krajných kategórií respondentov – u veriacich a praktizujúcich a u neveriacich a nepraktizujúcich. V prvom prípade autorky predpokladajú pôsobenie hodnôt spätých s vierou, v druhom vyzdvihovanie hodnoty čestnosti a spoľahlivosti. U respondentov s nevyhraneným prístupom k viere sa častejšie vyskytovali inštrumentárne morálne postoje.

Výchova postavená na zdôrazňovaní náboženskej morálky je predmetom zamyšlenia P. Tourniera (1995). Všetky „dôkazy“ psychológov proti kresťanstvu nie sú v skutočnosti namierené proti biblickému zjaveniu, ale proti úzkoprsej morálke, ktorá je jeho opakom. Psychoterapeuti sa u svojich pacientov každodenne stretávajú so zničujúcimi účinkami tohoto moralizovania, sociálneho konformizmu a jeho tabu, výsledkom ktorého je „náboženská neuróza“³⁹. Najviditeľnejšie je to v prípadoch škrupulantstva, čo je označením malickej úzkosti. Obsahuje v sebe intenzívny pocit viny⁴⁰ pre domnelé malé priestupky alebo hriechy, strach z hriechu a kompulzívnu nedôveru (Spilka, Hood, Gorsuch, 1985; Padovani, 1999). Svoju úlohu zohráva i nezriedkavé zneužívanie desivého obrazu pekla kresťanskými cirkvami a sektami (Tournier, 1995).

³⁸ Z. Beňušková (2004) odvolávajúc sa na sociologické výskumy poukazuje na to, že sa tradičná morálka stala súkromnou záležitosťou. Je to spôsobené prehlbovaním tzv. „sociálnej prístupnosti“: „Doma si rob, čo chceš, ale nechod' s tým na ulicu“ (Žaloudková, 2001). Veriaci vo výskume v mnohých prípadoch odmietli pripúšťať priamu závislosť morálnosti človeka od religiozity, čo dokladali konkrétnymi negatívnymi príkladmi. Z. Beňušková zároveň považuje skúmanie konfliktov ako odchýlok od uznávanej normy správania za zdroj originálnych poznatkov o hodnotovom systéme jednotlivca či komunity.

³⁹ To čo sa môže stať s identitou človeka vplyvom zdôrazňovania morálneho aspektu viery a zanedbania budovania bezpečného citového vzťahu k Bohu verne vystihuje „antimodlitba“ psychoterapeuta T. Mosera (Rohr, Ebert, 1997, s. 131): „Boha sa máme báť a milovať ho...“ bolo mi vštepované do hlavy, ako by jedno neznemožňovalo druhé. A pretože tvoja šialená podmienka existencie ako niekoho, koho sa má človek báť a pritom ho milovať vyvolávala súčasne nenávisť, musel zasa človek mať o to väčší strach a byť o to pokornejší, o to vďačnejší za odklad, že ešte nebol odmietnutý... Ulúpil si mi tak dôkladne istotu, že by som sa niekedy smel cítiť v poriadku, zmieriť sa so sebou, že by som si smel pripadať O.K... O duševných stavoch nieto ešte o úzkostiach sa v našej rodine nikdy nehovorilo. Tak som bol vydaný tvojemu vyzvádnaniu vo mne... Tebe sa darí v uzatvorených, dutých priestoroch sociálnej bezmocnosti a neistoty... Celé dni, zatiaľ, čo píšem, sa vo mne vzmáha iba nenávisť. Dnes ráno, počas prestávky v písaní, som náhle začal dávať a zvracať...“

⁴⁰ Viera môže oslobodzovať alebo utláčať, môže rozmnožiť viny alebo odstrániť viny. Ľudia si však často vyberajú z Biblie presne tie texty, ktoré nie sú mienené pre nich. „Najviac je to vidieť na tých, ktorí trpia depresiami, úzkosťami, vyradením zo spoločnosti a ichbou namiesto toho, aby načerpali z Biblie nádherné slová útechy, ktorá je tu pripravená priamo pre nich, majú morbidné potešenie z toho, že hľadajú čo najviac textov o božej prísnosti, jeho hneve, prekliatí a trestoch. Mučia sa týmto spôsobom, bez toho, aby si boli vedomí, že tieto biblické správy tam neboli vložené kvôli nim, a neúprosne odsúdenia, ktoré sa ich vôbec netýkajú, len zvyšujú ich strach“ (Tournier, 1995, s. 155). Dokonca aj „mnohí lekári si nevedia dať rady, keď majú prijať a pochopiť niektoré miesta z Biblie, kde sa hovorí o Božom hneve (Nu 12, 9), jeho hrozbách (Iz 17, 13), jeho trestoch (Jb 31, 23), o ohni a síre, ktoré zosielal z neba (Gn 19, 24), o zoslaných chorobách (2Kr 5, 27) a o večných trestoch (Mk 9, 43). Avšak Boh bez vášní by bol Bohom bez duše a Boh bez hnevu by bol Bohom bez ľútosti“ (Tournier, 1995, s. 144).

Sklamanie z mravných zlyhaní je niekedy tak veľké, že pocit viny pretrváva a dochádza k odsudzovaniu sa. Takáto vina sa stáva neurotickým pocitom a zabráňuje správať sa normálne. Prejaví sa v rôznych formách sebatrestania alebo mučeníctva, ktoré si spôsobuje človek sám. Toto správanie, viac či menej viditeľné, nesie v sebe prvky masochizmu a perfekcionizmu, čo vo svojej podstate nemá nič spoločné s kresťanstvom ani realitou a je to deštruktívne. Mnohí ľudia majú potrebu potrestať sa za to, že zhrešili. Často k tomu prispievajú sklamania zo seba samého. Ak tento pocit nie je „vynesený na svetlo“ a priznaný, formulovaný, prejaví sa v iných formách: v úzkosti, depresii, nepokoji alebo v rozličných psychosomatických poruchách (Padovani, 1999).

Vo výskume M. Surfkovej a J. Słomińskiej (2001) len 13,8% zo 170 respondentov si kladie rozvinutie viery u detí ako svoj najvyšší výchovný cieľ. Posun nasáva tiež v odklone od dôrazu na tradičné záväzné formy správania k zdôrazňovaniu individuality dieťaťa. Paradoxy sa preukázali napr. v tom, že napriek tomu, že 71,1% respondentov neuviedlo náboženskú výchovu medzi najdôležitejšími časťami výchovy, zároveň 71,3% respondentov viac-menej chce, aby ich deti boli v budúcnosti veriace. Podľa autoriek, uvedený paradox poukazuje na určité obmedzenie medzigeneračného odkazu v oblasti náboženskej výchovy, ktoré sa však netýka iba generácie respondentov a ich detí, ale aj generácie starých rodičov. Dokazuje to veľmi nízka miera korelácie (0,14) medzi hodnotením výchovy, ktorú respondenti dostali v detstve a odpoveďou na otázku, či by chceli svoje deti vychovávať podobne.

Medzigeneračný odkaz v oblasti náboženskej výchovy v nás evokuje opätovné zamyslenie sa nad štýlom náboženskej výchovy a jej následkov na prežívanie náboženstva u jednotlivcov, nad jej dôsledkami v predstave, citoch a vzťahu k Bohu, ktorý je sprostredkovaný. Údaje výskumu v trnavských rodinách hovoria o odmietnutí štýlu výchovy, ktorý zažili v detstve súčasní rodičia a zároveň upúšťanie od participácie rodiny na náboženskej výchove s nástupom dieťaťa do školy (porovnaj Beňušková, 2004; Surfková, Słomińska, 2004).

Presun rodičovskej zodpovednosti v otázke náboženskej výchovy na školu resp. cirkevné organizácie môže viesť k rozporuplnostiam v koncepte Boha formulovaným K. Frielingsdorfom (1995, podrobnejšie uvedené vyššie). Tieto rozpory v sprostredkovaní resp. kvalite základných náboženských obsahov⁴¹, vrátane konceptu Boha, môžu ohrozovať vzťahovú väzbu medzi človekom a Bohom, a tak môžu viesť deformácii konceptu osobného Boha.

Zistenia etnologických a sociologických výskumov sme sa pokúsili interpretovať z hľadiska psychológie náboženstva. Psychologické uchopenie konceptu Boha v slovenskej populácii nie je iba hypotetické, stále však nie je dostatočné.

⁴¹ V otázke konceptu osobného Boha je dôležité, na čo je vo výchove kladený dôraz: na spomínanej preferencii morálnych aspektov pred vzťahovými a emocionálnymi, príp. ak sa v tomto zmysle vyskytuje rozpor v rodinnej a inštitucionálnej výchove.

Psychologický výskum konceptu osobného Boha na Slovensku

Na Slovensku sa konceptom Boha výskumne zaoberala J. Oravcová, aktuálne bádania realizujú J. Kunová a M. Hatoková. Viaceré psychologické výskumy konceptu Boha boli realizované v rámci diplomových prác.

J. Oravcová (1999) mapovala predstavu o Bohu vo výbere z populácie vysokoškolských študentov pomocou testu sémantického výberu. Konotatívny význam pojmu „Boh“ v tomto súbore nebol jednoznačne pozitívny, naopak, vyvolával rozporuplné, zväčša irelevantné vnímanie tohto pojmu. Medzi pojmom „Boh“ a ostatnými pojmami vo výbere sa, s výnimkou pojmu „viera“, nezistili žiadne štatisticky významné korelácie. Nezistili sa tiež štatisticky významné rozdiely medzi pohlaviami. J. Oravcová odporúča použiť test sémantického výberu ako doplnkovú techniku pri výskume obrazu o Bohu.

J. Kunová (2005) sa pokúsila o orientačnú kvalitatívnu analýzu esejí na tému: „Boh je pre mňa...“ Výber tvorilo 5 respondentov (3 muži a 2 ženy) - vysokoškolákov vo veku od 21 do 26 rokov (AM=23). Výsledky skúmaných konceptov Boha odhalili dve základné tendencie. Prvá popisuje Boha ako živú Osobu, ako „niekoho osobného“, druhá poníma Boha ako absolútne, ako konštrukt, ako „niečo neosobné“. Boh ako Osoba je vnímaný cez kategórie vzťahov (Ja a Boh, Boh a Ja/iní, Boh a svet), rolí a vlastností (všeobecné atribúty, charakteristiky konania). Tento koncept je početnejší, čo potvrdzuje teóriu o ukotvení konceptu Boha vo vzťahoch. Boh ako absolútne, ako „niečo neosobné“, je vnímaný cez všeobecné atribúty. Vo výsledkoch analýzy dát sa nachádzajú tiež kognitívne, emocionálne a motivačné komponenty konceptu Boha.

Pozornosť bola venovaná aj súvislostiam zvládania náročných životných situácií a vzťahu k Bohu u adolescentov (Kunová, 2002). Autorka pojednávala v rámci konceptu Boha o predstavách o Bohu, ktoré mohla v rámci svojho výskumu odstupňovať od najabstraktnejšej, resp. negatívnej (v biblickom zmysle), až po predstavy oveľa konkrétnejšie, ktoré vyjadrujú osobné a pozitívne (v biblickom zmysle) chápanie a vnímanie Boha. Čím osobnejšia, konkrétnejšia, resp. pozitívnejšia bola predstava o Bohu, tým bližší, osobnejší a pozitívnejší bol vzťah, ktorý je charakterizovaný skúsenostným zážitkom starostlivosti, empatie, blízkosti a podpory od Boha. A naopak. Vzťah k Bohu, súvisiaci s predstavou o Bohu, významne vplýval na postoje a správanie človeka k iným ľuďom, a to v tom zmysle, že čím je predstava a vzťah k Bohu pozitívnejší, tým je človek viac prosociálne orientovaný. Zistili sa potvrdzujúce závery pre súvislosť predstáv o Bohu a preferencie náboženského štýlu zvládania v náročných, problémových situáciách. Autorka konštatuje, že na úspešné zvládanie náročných situácií je vhodné, keď človek má určitú životnú orientáciu, systém, ktorý zabezpečuje celkovú súdržnosť jeho osobnosti a vďaka ktorému je človek odolnejší na záťaž. Ak takým má byť aj systém založený na viere v Boha, tak nemožno podceňovať a zanedbať predstavu o Bohu, ktorá - ako sa ukázalo - významne súvisí so vzťahom k Bohu.

M. Hatoková (rod. Juhásová) sa prikláňa k pojmu koncept osobného Boha. Tento pojem v sebe zahŕňa predstavy, city a vzťah k Bohu s dôrazom na konkrétne charakteristiky, ktoré jednotlivec „svojmu“ Bohu pripisuje. Tento prístup predpokladá, že koncept Boha je vysoko individuálny. Na základe prehľadovej štúdie možno proponovať, že koncept Boha má súvislosť ako so spirituálnou, tak i s psychickou a somatickou dimenziou osobnosti, čiže zasahuje osobnosť ako celok (Juhásová, 2004).

Hľadala sa odpoveď na otázku: „Kde je Boh“, keď kresťan upadá do depresie? (Juhásová 2002). Čo sa týka konceptu Boha, s mierou depresivity u kresťanov sa spájal vzťah hodnotenia a trestania človeka zo strany Boha, predstava vzdialeného abstraktného Boha a city obavy a viny voči Bohu.

Prehľadové štúdie naznačili potrebu poznať podstatu prosociálneho motívu aj u religiózneho človeka, keďže nezriedka sa stretávame s motívmi egoistickými. Niektoré teórie prosociality poukazujú na možnosti náboženstva podnecovať prosociálne správanie u svojich sympatizantov (Juhásová, 2003; Hatoková, 2004). Úlohu tu nepochybne zohráva imperatív zosobneného božstva ako morálnej autority, čo je predmetom aktuálneho výskumu.

Skúmal sa vzťah fundamentalizmu a konceptu osobného Boha (Adamovová, Hatoková, 2005), kde sa nezistili žiadne medzipohlavné rozdiely ako v koncepte Boha tak ani v úrovni náboženského fundamentalizmu. Fundamentalisti vnímajú Boha ako najmenej nepochopiteľného, vzdialeného či abstraktného, naopak vnímajú ho ako najosobnejšieho a najmenej intuitívne. V najväčšej miere chápu Boha ako zdroj ochrany a spravodlivého poriadku, najviac pociťujú blízkosť Boha a bezpečie, ktoré poskytuje, zároveň najviac prežívajú odmietavé pocity voči Bohu, či obavu a vinu voči Bohu.

Pozornosť bola venovaná vzťahu konceptu osobného Boha a rôznych vyjadrení spirituality (Hatoková, Stríženc 2005). Najvýznamnejšie (až 66,2%) vysvetľuje koncept osobného Boha religiozita a to odpútanosťou od materiálneho, zmyslového, a zároveň ochranou a spravodlivým poriadkom. Blízky, dôveru vzbudzujúci Boh vysvetľuje dôležitosť, ktorá je spiritualite v živote človeka pripisovaná (41,3%). Z ostatných výsledkov je pozoruhodné, že v 12,8% sú paranormálne presvedčenia vysvetľované predstavou vzdialeného, abstraktného Boha. Toto zistenie kopíruje súčasný trend odklonu od religióznych zážitkov k zážitkom paranormálnym, kde sa síce neopúšťa sféra duchovna, ale osobný Boh a záväzok voči nemu sa vzdáľuje.

Osobitne bol skúmaný vzťah medzi kognitívnou orientáciou na spiritualitu (COS) a konceptom osobného Boha (Hatoková, 2005). Výsledky potvrdili rozdiely v koncepte osobného Boha medzi technicky a humanitne zameranými študentmi, zvlášť v dimenzii hodnotenia a trestania Bohom, kde vyššie skórovali technicky orientovaní študenti. Nezistili sa žiadne rozdiely v koncepte Boha medzi mužmi a ženami. V rámci konceptu Boha boli zistené štyri faktory, a to Pozitívny Boh, Zasahujúci Boh, Mystický Boh a Negatívny Boh. Kognitívna orientácia na spiritualitu sa spája s vnímaním duchovna/Boha ako niekoho pozitívneho,

akceptujúceho a inšpirujúceho. Dimenzia Pocity blízkosti a bezpečia vo vzťahu k Bohu vysvetľovali 41,3% variability COS hodnôt.

V súčasnosti sú v prípravnej fáze ďalšie výskumy konceptu osobného Boha v súvislosti s osobnosťou, s motiváciou k prosociálnemu správaniu a s teóriou pripútania (aj v medzinárodnej spolupráci), pripravuje sa tiež pôvodná metodika na uchopenie konceptu Boha v našich kultúrno-spoločenských podmienkach.

ZÁVER

Koncept osobného Boha sa celosvetovo udomácňuje ako vo výskume, tak i v psychologickej praxi. Keďže sa nachádza vo vzťahovom jadre (vzťah ja-ja; ja-ty; ja-to, čo ma presahuje/ Boh), prestupuje celým bytím človeka od narodenia po smrť. Jedinečnosť a individualita jednotlivca prináša celé spektrum možných konceptov Boha. Diskurz, ktorý sme ponúkli v prvej časti tejto kapitoly, sa snaží poskytnúť základný rámec pre uchopenie mnohoznačnosti predstáv, (po)citov a vzťahu k Bohu.

Druhá časť reflektuje socio-kultúrnu situáciu na Slovensku, od zmien v religiozite po zmenu spoločenského režimu v 90. rokoch 20. storočia, až po súčasné výskumy religiozity v rámci etnológie a sociológie. Bádania na Slovensku stále viac etablovanej psychológie náboženstva v oblasti konceptu osobného Boha naznačujú potrebu hlbšieho zmapovania problematiky v našich podmienkach a otvárajú priestor pre podnetné výskumy v tejto špecifickej oblasti.

V.

Prehľad niektorých u nás dostupných zahraničných mier religiozity a spirituality

Michal Stríženec

V zahraničnej literatúre z psychológie náboženstva sa dnes uvádza značné množstvo škál a dotazníkov na zisťovanie rôznych dimenzií religiozity a spirituality. Niektoré z nich boli použité aj u nás, avšak väčšina je ťažko dostupná. Vzhľadom na to snažili sme sa niektoré už dávnejšie priblížiť našim záujemcom (Stríženec, 1997b, 2001a,c). Narastajúci počet takýchto metodík ako aj ich orientačné overovanie v našich podmienkach viedli nás k vypracovaniu tohto prehľadu. Vychádzame pritom z najnovšej publikovanej zahraničnej literatúry. Je to jednak obsiahla monografia o škálach religiozity (Hill, Hood, 1999; tu možno nájsť referáty o metodikách ako aj citácie prác autorov jednotlivých metodík), práca S. Hubera (1996) ako aj ďalšie články rôznych autorov. Podrobnejšie údaje o metodikách ako aj o predbežnom overovaní niektorých metodík u nás sú uvedené tak v našich prácach (Stríženec 1997b, 2000, 2003a,b, 2004, 2005) ako aj v ďalších prácach slovenských autorov (Hvozdič, 2001; Adamovová, 2002; Juhásová, 2002).

Stručne popíšeme najprv všeobecnejšie zamerané škály a dotazníky religiozity a spirituality a potom špecifickejšie metodiky, vrátane u nás doteraz nepoužitých (k dispozícii máme škály v origináli, resp. niektoré aj v slovenskom preklade). V niektorých prípadoch uvedieme aj údaje získané u nás. Pôvodné i naše údaje sa však týkajú často len špecifických vzoriek respondentov.

Vo viacerých uvádzaných metodikách, preklad a sondu na malej vzorke s jednoduchým štatistickým spracovaním uskutočnili aj poslucháči psychológie (prevažne z FF TU, Trnava) v svojich seminárnych a diplomových, resp. dizertačných prácach pod našim vedením. V zozname literatúry uvádzame len dostupné práce (diplomové a dizertačné), pri ostatných uvedieme len mená poslucháčov. Vzhľadom na väčšinou malý počet respondentov ako aj čiastočnú nedostupnosť všetkých potrebných údajov, nemôžu tu uvedené získané údaje slúžiť bezprostredne na zistenie validity a reliability metodík (výnimkou je reliability uvedená pri niektorých metodikách).

Poznatky uvádzané v tomto článku môžu byť však inšpiráciou a východiskom pre hlbšie skúmanie a overovanie uvedených metodík, resp. pre zostavenie vlastných škál, vhodnejších pre naše súčasné podmienky. Poznatky možno využiť aj v diplomových a iných účelových prácach (po získaní súhlasu od príslušného autora – žiaľ adresy autorov mnohých metodík nemáme k dispozícii).

RELIGIOZITA

V minulosti sa v zahraničí často používala Škála náboženskej orientácie – ROS (autori G. W. Allport a M. Ross, 1967). Obsahuje 21 položiek (odpovede áno – nie) a umožňuje rozlíšiť vonkajškovú (12 položiek) a zvnútornenú (9 položiek) náboženskú orientáciu. Použil ju najprv autor tejto kapitoly (1995b), ďalej S. Nejedliková (1997 – u veriacich drogovy závislých a u veriacich zdravých), M. Zajak (1997 – u 56 religiózne orientovaných vysokoškolákov), V. Kollár (1997 – u 60 respondentov – Svedkov Jehovových, ateistov a katolíkov), Z. Lazišťanová a M. Tarda (u študentov psychológie). Zistené priemerné hrubé skóre v uvedených prácach sa pohybovalo u zvnútornenej orientácie od 4,2 po 6,7 a u vonkajškovej od 4,4 po 7,7 bodov.

Švédska škála náboženskej orientácie – SROS (Hovemyrová, 1994) vychádza z ROS, avšak je adaptovaná na európske pomery. Škála má 28 položiek s 5 bodovou škálou a zachytáva orientácie: vonkajšková (12 položiek), zvnútornená (10 položiek) a hľadanie (6 položiek). Položky hľadania autorka prevzala najmä zo škály hľadania C. D. Batsona a W. L. Ventisa (1982). Pri validizácii škály (nepublikované údaje) na 287 stredoškolákoch sme zistili významné rozdiely medzi pohlaviami, rôzne dielčie faktory v rámci orientácii (dimenzií) a reliabilita (pomocou Cronbachovho alfa) bola nasledujúca: zvnútornená orientácia 0,839; vonkajšková – 0,673; hľadanie – 0,683. Škálu ďalej použili M. Zajak (1997) - vysoká zvnútornená u nábožensky orientovaných vysokoškolákov 8,86±0,88), S. Feková (1998), M. Stríženec, E. Ficková (1999), M Záhorová (1999 - u gymnazistov nízke hľadanie 2,80±0,57), ako aj E. Olachová (2003), A. Hurtová (2000), J. Oravcová (2001), Z. Vanková (2001), K. Rojková (2003), Z. Zavadilová (2004).

Škálu hľadania (Quest) pôvodne vytvoril C. D. Batson (pozri Batson, Schoenrade, Ventis, 1993); má v poslednej verzii (podľa Hill, Hood, 1999, s. 138-141) 12 položiek s 9 bodovou škálou s podškálami: postoj k existenciálnym otázkam, pozitívne chápanie negatívnych náboženských skúseností a otvorenosť voči zmene. Autor udáva celkový priemer položiek škály 4,99±1,17. Novšiu verziu so 16 položkami – Revised Quest Scale – vytvorili B. Altemeyer a B. Hunsberger (1992). V našom výskume (Stríženec, Ficková, 1999) sme použili pôvodnú 6-položkovú škálu. U adolescentov (N=274) sme zistili priemerné skóre 2,49. M. Zvarová pri 16 položkovej verzii zistila priemerné skóre 6,2.

Škály na zisťovanie predstáv o Bohu, vzťahu k Bohu a citov (pocitov) voči Bohu (autor K. Petersen, 1993) obsahujú 21, 59 a 24 položiek s 5 bodovou škálou. Pri predstavách o Bohu sa zistili tieto dimenzie: mystická, vzdialený a abstraktný, ochrana a poriadok, tvorenie a zmysel. Vzťah k Bohu zahrňuje: materializmus, riadenie človeka Bohom, neriadenie človeka Bohom, hodnotenie a trestanie, nehodnotiaci prístup, vciťujúce pochopenie, prežívaná blízkosť, starostlivosť Boha, prosociálne účinky vzťahu k Bohu. Pri citoch voči Bohu ide o dimenzie: blízkosť, bezpečie; odmietavé pocity; obava – vina. Škály použili J. Kunová (1997), M. Záhorová (1999), T. Chovancová (1999 – Cronbachovo alfa 0,78). V našom pries-

kume (Stríženec, 2001c) sme zistili reliabilitu – Cronbachovo alfa pri dimenziách škály Vzťah k Bohu - od 0,57 po 0,95; Predstavy o Bohu – od 0,22 po 0,77 a pri Citoch voči Bohu – od 0,51 po 0,92. Podrobnejšie údaje o priemernom skóre, položkovej analýze a koreláciách medzi škálami, resp. dimenziami sú v citovanom článku. V poslednom čase použitie uvedených škál u depresívnych pacientov popísala M. Juhásová (2002).

Škálu vzťahu k Bohu s 39 položkami so 7 bodovou škálou vytvoril (vychádzajúc z koncepcie M. Bubera) tiež M. Jarosz (2003). Na základe faktorovej analýzy zistil tri dimenzie: aktualizovaný vzťah, vzájomný vzťah a dialogický vzťah.

Škálu náboženského fundamentalizmu – RFS vytvorili B. Altemeyer a B. Hunsberger (1992, pozri tiež Hill, Hood, c.d., s. 422-425). Má 20 položiek s 9 stupňovou bodovou škálou a zachytáva pevné pridržanie sa viery, pričom v škále sa neuvádza žiadne konkrétne náboženstvo. Prvé prieskumy u nás uskutočnili V. Kolár (1997) a I. Sarmány Schuller a M. Stríženec (1999). Rozsiahlejší výskum pri použití 5 stupňovej škály uskutočnila L. Adamovová (2002) a zistila na vzorke 176 respondentov Cronbachovo alfa 0,80 a priemerné skóre 63,91±11,90. Zamerala sa aj na vzťahy fundamentalizmu a osobnostných deskriptorov. Okrem toho skúmala aj implicitné chápanie náboženského fundamentalizmu.

Krátku škálu kresťanskej ortodoxnosti (vychádzajúcu z pôvodnej 24 položkovej škály – pozri Hill, Hood, c.d., s. 15-19) vytvoril B. Hunsberger (1989). Má 6 položiek (so 6 bodovou škálou), týkajúcich sa božstva Krista, inšpirácie Biblie, odpustenia hriechov ap.

Škálu kresťanského konzervativizmu (7 položiek, týkajúcich sa napr. poslušnosti autorite, ekumenizmu, manželstva) a Škálu kresťanského liberalizmu (6 položiek zameraných na vedu a náboženstvo, zázraky ap.) zostavil R. J. Stellway (1973 – podľa Hill, Hood, c.d., s. 12-15); Obe majú 5 bodovú škálu. U nás ich preklad použili Z. Tomčíková a P. Kolarčík, pričom zistili Cronbachovo alfa pri prvej 0,725 a pri druhej 0,455.

Škálu na meranie náboženských postojov publikoval už v r. 1968 W. Prezyna (má 30 položiek so 7 bodovou škálou) a neskôr vytvoril škálu na zisťovanie centrálnosti tohto postoja (Prezyna, 1997).

Škála zrelosti viery – FMS (P. L. Benson et al., 1993 – podľa Hill, Hood, c.d., s. 171-174) sa zameriava na horizontálnu a vertikálnu dimenziu zrelej viery. Jej viaceré zložky autori overovali u protestantskej denominácie. Zahrňuje 38 položiek so 7 bodovou škálou.

Škálu náboženskej zrelosti (RMS) vytvorili R. L. Dudley a R. J. Cruise (1990 podľa Hill, Hood, c.d., 142-144). Má 11 položiek s 5 bodovou škálou a je použiteľná aj mimo židovsko-kresťanskej tradície. Zachytáva najmä otvorenosť pri hľadaní pravdy.

Škála imanentnosti (Burris, Tarpley, 1998) – 15 položiek zachytáva imanenciu ako formu náboženskej orientácie (dôraz na prítomný okamih, motiváciu prekročiť inter a intrapersonálne hranice, akceptovanie skúsenosti).

Dotazník glosolálie (W. J. Samarin, 1972) obsahuje 71 otázok s voľnými odpoveďami, týkajúcich sa rôznych aspektov „hovorenia jazykmi“ (vyskytuje sa najmä v charizmatickom hnutí). U nás ho použil M. Stríženec (1997c, 2001) v pôvodnej verzii a tiež ho skrátil na 40 položiek.

Francisova škála postojov voči kresťanstvu – FSAC zostavil L.J. Francis, 1978 (podľa Kay, Francis, 1996). Má 24 položiek (s 5 bodovou škálou) zameraných na vieru v Boha, modlitbu, účasť na bohoslužbách, cirkev ap. Škála bola použitá vo viacerých krajinách. Má dve verzie: pre školské deti a pre dospelých. U nás K. Kubovičová, K. Blahová a S. Jurkovič u študentov psychológie zistili priemerné skóre 75 (čiže nevyhranený, skôr pozitívny postoj), a K. Franeková – 68 bodov (nevyhranený postoj).

Škála postoja k cirkvi (autor L. L. Thurstone, 1929 – podľa Hill, Hood, c.d., s. 467-471) obsahuje 45 výrokov (respondent označuje súhlas alebo nesúhlas). Táto škála sa dnes už zriedkavo používa.

Škála odmietania kresťanstva (autori J. Greer a L.J. Francis, 1992 - podľa Hill, Hood, c.d., 91-92) sa skladá z 20 položiek (s 5 bodovou škálou) zahrňujúcich témy ako náboženstvo, cirkev, duchovenstvo, Boh. U nás E. Lacková a L. Petruřková zistili priemerné skóre 2,3.

Škála náboženského konfliktu (R. A. Funk, 1967 – podľa M.E. Nielsen, J. Fultz, 1995) má 22 položiek (so 7 bodovou škálou) zameraných na konflikty medzi presvedčením a správaním, s príbuznými, s náboženskými inštitúciami. Neskôr M.E. Nielsen (1998) zaviedol metodiku výpovedí respondenta o riešení jeho náboženských konfliktov.

Škála náboženskej skúsenosti (SDR) - zostavil S. Glaz (1996). Obsahuje 18 položiek (so 7 bodovou škálou) a zisťuje tri faktory: intenzita zážitku prítomnosti Boha, sviatostná a modlitebná skúsenosť, skúsenosť Boha napriek „Jeho neprítomnosti“. Autor za nízku intenzitu zážitku považuje celkove priemerné skóre $3,4 \pm 0,27$ a za vysokú $5,9 \pm 0,29$. V našom nepublikovanom prieskume sme zistili celkové skóre 5,26 (v jednotlivých dimenziách 5,1; 5,2; 5,5). S. Glaz vytvoril tiež Dotazník štruktúry náboženskej skúsenosti – KSDR (52 položiek) ako aj Dotazník náboženských ťažkostí - KTR (20 položiek).

Škála mystiky (M. Scale) – autorom je R.W. Hood, Jr. (1975 – podľa Hill, Hood, c.d., s. 363-367 - poľský preklad pozri Kuczkowski, 1993). Má 32 položiek (s 5 bodovou škálou) a zisťuje tri dimenzie: extrovertnú mystiku, náboženskú interpretáciu, introvertnú mystiku. Autor udáva priemerné skóre cca 110. V našom nepublikovanom prieskume sme zistili priemerné skóre 113 (pri jednotlivých dimenziách: 37, 47, 28). M. Havranová u žien zistila skóre 125.

Škálu náboženských štýlov zvládania problémov vytvoril K. I. Pargament (Pargament et al., 1988, pozri tiež Hill, Hood, c.d., 344-350). Škála s 36 položkami (5 bodová škála) umožňuje rozlíšiť tri štýly: sebariadenie, podriaďovanie, spolupráca s Bohom. Pri našom výskume (Stríženec, 1995a, 1999b, 2000) zistili sme u vysokoškolákov prevahu štýlu spolupráce a u adolescentov štýlu sebariadenia. Podobné výsledky získali aj J. Kunová (1997), M. Zajak (1997),

V. Kolár (1997). Neskôr autor zostavil a validizoval komplexnejšiu škálu náboženského zvládania RCOPE (Pargament et al., 2000). Obsahuje 21 subškál, z ktorých každá má 5 položiek. Umožňuje zisťovať tieto náboženské metódy zvládania: hľadanie zmyslu, možnosť kontroly, získanie útechy, duchovná podpora sociálnej skupiny, premena života. Skrátenú (36 položiek) škálu – Brief RCOPE – pozri Pargament (1997) u nás použila M. Adamčíková (1999), B. Lexmanová a D. Dateľová. S. Takáčová zistila pri použití škály s 29 položkami, že najviac skórovali položky týkajúce sa Božej starostlivosti a prosieb.

Dotazník o osobnej smrti - PDQ - zostavili V. Florian a S. Kravetz (podľa Florian, Snowden, 1989). Obsahuje 31 položiek (7 bodová škála), zameraných na nasledujúce tematické okruhy postojov k svojej vlastnej smrti: strata sebanaplnenia, zánik self, strata sociálnej identity, dôsledky pre známych, neznáma podstata smrti, trest v posmrtnom živote. K. Rojková (2003) pri skúmaní vysokoškolákov zistila Cronbachovo alfa pre celú škálu 0,95 (pre jednotlivé subškály od 0,82 po 0,90). Mediány pre subškály sa pohybovali od 2,00 po 4,00. Ďalej E. Krylov uvádza priemerné skóre pre jednotlivé položky od 3,03 po 6,07. Podobné údaje zistili P. Wágnerová a K. Javorská.

Revidovaná škála strachu zo smrti – ROAS (Thorson, Powell, 1994) obsahuje 25 položiek s 5 bodovou škálou. Zachytáva štyri faktory: strach z neznáma, z bolesti, z umierania, z pochovania a rozkladu. U nás J. Slešková, J. Štefaničiaková a V. Kubanová u vzorky poslucháčov psychológie zistili nízky strach zo smrti (vyšší bol u žien).

Jestvuje ešte Collet – Lester škála o smrti a umieraní (bližšie údaje nemáme k dispozícii) s 32 položkami (5 stupňová stupnica) zameraná na vlastnú smrť, vlastné umieranie, smrť iných a umieranie iných. U nás Z. Pondelíková zistila, že najvyššie priemerné skóre bolo pri vlastnom umieraní.

Inventár postojov voči smrti – ISP (autor J. Makselon, 1983; škála je v: Szaniawski, 1998) má tri časti. V prvej je 33 položiek (so 7 bodovou škálou) zameraných na osem dimenzií postojov k smrti (konečnosť, centrálnosť, tajomosť, hodnotu, hrôzu, tragickosť, deštruktívnosť, absurdnosť), v druhej 13 položiek s výberom z alternatív a v tretej ide o dopĺňovanie 9 začatých viet. Inventár preložil a u nás používa S. Hvozdič (2001). U stredoškolákov zistil dve skupiny postojov: smerovanie k „osvojenej“ smrti a odmietanie, nezainteresovanie. Z. Meťňková u 18 poslucháčov psychológie zistila nasledujúci priemerný počet bodov v uvedených 8 dimenziách: 4,15; 2,36; 4,42; 4,60; 4,00; 3,30; 3,83; 1,76 (nižšie číslo vyjadruje väčší súhlas).

Škálu ateizmu – ATHE zostavil M. Kim (1988 – podľa Huber, 1996). Pomocou 10 položiek (5 bodová škála) zisťuje aktívny (ofenzívny) ateizmus. U nás L. Kleinová na malej vzorke vysokoškolákov zistila priemerné hrubé skóre 20. Autor zostavil aj ďalšie škály (ortodoxnosť, pietizmus, mysticizmus, náboženská úzkosť).

SPIRITUALITA

Napriek tomu, že diskusie o odlišnosti religiozity a spirituality stále pokračujú, viacerí autori v poslednom desaťročí (pozri Stríženec 2001b, 2004) uznávajú špecifickosť spirituality a vytvárajú na jej skúmanie osobitné škály a dotazníky. Na niektoré sme už poukázali na inom mieste (Stríženec, 2003b), a preto tu niektoré z nich popíšeme len stručne a pri ďalších uvedieme aj novšie získané predbežné údaje v našich podmienkach.

Index spirituálnej skúsenosti (Genia, 1997) má 23 položiek (6 bodová škála) zachytávajúcej spirituálnu zrelosť (podškály: spirituálna podpora, spirituálna otvorenosť) a umožňuje rozlíšiť štyri spirituálne typy. Index je vhodný pre osoby s rôznou spirituálnou orientáciou.

Index spirituálnej zrelosti (SMI) vytvoril C.W. Ellison, 1984 (podľa Hill, Hood, c.d., s. 201-204) vychádza z evanjelíkálnej kresťanskej teológie (30 položiek so 6 bodovou škálou).

Index jadrových spirituálnych skúsenosti (INSPIRIT) zostavili J. D. Kass et al., 1991 (podľa Hill, Hood, c.d., s. 360-363) obsahuje 7 položiek so 4 bodovou škálou (týkajú sa napr. pociťovania blízkosti mocnej spirituálnej sily, rôznych spirituálnych zážitkov).

Test spirituálnych tém a religióznych odpovedí (STARR – autori M. S. Saur a W. G. Saur, 1993 – podľa Hill, Hood, c.d., s. 371-374) je projekčnou technikou (11 čiernobielych podnetových fotografií, zobrazujúcich ľudí počas modlitby).

Súbor hodnotení osobných snažení (PSAP – autor Emmons, 1998, 1999) vychádza z voľných popisov cieľov, ktoré sa respondenti snažia uskutočňovať. Údaje experti zatriedia do 12 kategórií, z ktorých posledná je Spirituálna sebatranscendencia. Zisťuje sa pomer spirituálnych k celkovému počtu vymenovaných snažení.

Škála spirituálnej pohody SWBS (autori R. F. Paloutzian a C. W. Ellison, 1982, podľa Hill, Hood, c.d., s. 82-109) má 20 položiek (10 – subškála náboženský - vertikálna dimenzia; 10- subškála existenciálna čiže horizontálna dimenzia) so 6 bodovou škálou. Autori zistili celkove priemerné skóre od 82 po 109 bodov. U nás J. Verčimáková zistila celkové priemerné skóre 66 bodov.

Podobný názov má Dotazník spirituálnej pohody (SWB, Moberg, 1984 – podľa Hill, Hood, c.d., s. 375-381) s 82 položkami (6 bodová škála) zachytávajúcimi 13 odlišných ukazovateľov. Dotazník je zameraný na spirituálny rast a zrelosť.

Index spirituálnej pohody (SIWB) vytvorili B. B. Frey a kol. (2005). Má 12 položiek s 5 bodovou stupnicou. Zisťuje dve dimenzie: self-efficacy a životná schéma. V Dotazníku spirituálneho zdravia (Reich, 2001) jedna z dimenzií sa týka spirituálnej múdrosti.

Dotazník spirituálneho hodnotenia SAI (T. W. Hall, K. J. Edwards, 1996 – podľa Hill, Hood, c.d., 367-371) má 43 položiek s 5 bodovou škálou. Zisťuje spirituálny vývin alebo spirituálnu zrelosť.

Dotazník spirituálnej orientácie (Elkins et al., 1988 – podľa Říčan, 2006) vychádza zo snahy vytvoriť dotazník spirituality, nezávislý od určitého náboženského smeru. Má 9 subškál, ktoré vychádzajú z humanisticko-fenomenologickej koncepcie D.N. Elkinsa (2001). Sú to transcendentná dimenzia, osobná istota zmyslom života, životné poslanie, prežívaná posvätnosť celého života, nezávislosť od materiálnych hodnôt, altruizmus, idealizmus, vedomie tragičnosti, ovocie spirituality.

Škálu spirituálnej transcencie (STS – 24) vytvoril G.T. Reker (2003). Z 24 položiek (7 bodová škála) 10 - zachytáva dimenziu „vnútorná prepojenosť“ (hľadanie zmysluplnej integrácie v rámci seba), 8 – „ľudské spolúčenie“ (integrácia s inými ľuďmi a so svetom) a 6 – „prepojenosť s prírodou“ (integrácia s posvätnou silou mimo seba). Autor udáva priemerné skóre $108,82 \pm 30,85$. U nás M. Merešová, L. Palfyová a M. Sokoliková zistili u poslucháčov psychológie priemer 83,3. M. Hodál a M. Slaninka u vysokoškolákov z humanitných odborov zistili priemer 74,1 bodov.

Dotazník spirituálneho uvedomenia (SAI) vytvoril MacHovec (2002). Obsahuje 20 položiek so 6 bodovou škálou, zameraných na spirituálne zážitky v súvislosti s prírodou, umením, ľuďmi a Bohom. Dotazník súvisí s autorovou koncepciou spirituálnej inteligencie. Autor udáva, že skóre vyše 50 naznačuje vysokú úroveň spirituálneho uvedomenia. V našom prieskume (19 poslucháčov psychológie) sme zistili priemerné skóre 70,6.

Škála spirituálnej transcencie (STS – R. L. Piedmont, 1999) obsahuje 24 položiek (s 9 bodovou škálou) zameraných na tri dimenzie: 1) naplnenie modlitbou (city radosti a spokojnosti vyplývajúce z osobného stretnutia s transcendentnou skutočnosťou), 2) univerzalita (presvedčenie o jednotnej podstate života), 3) prepojenosť (presvedčenie, že človek je súčasťou väčšieho ľudského „orchestra“). Autor považuje spiritualitu za potenciálnu šiestu dimenziu osobnosti (v súvislosti s Big Five). Pri našom overovaní škály (Stríženec, 2003a) u vzorky žien sme získali pri vyše uvedených dimenziách priemerné skóre (prvý údaj – ženy do 54 rokov; druhý údaj – staršie ženy; tretí údaj – vysokoškoláčky):

- | | | | |
|-------------|---------------------|--------------------|-------------------|
| 1. dimenzia | $57,25 \pm 13,49$; | $55,86 \pm 8,41$; | $42,13 \pm 15,40$ |
| 2. dimenzia | $72,25 \pm 3,37$; | $68,26 \pm 7,72$; | $56,93 \pm 13,50$ |
| 3. dimenzia | $46,75 \pm 3,65$; | $43,80 \pm 4,26$; | $32,48 \pm 8,52$ |

Inventár spirituálnych prejavov (ESI) vytvoril D. A. MacDonald (2000) a obsahuje pôvodne 98 položiek a revidovaná verzia má 32 položiek s 5 bodovou škálou.

Umožňuje zisťovať nasledujúce dimenzie:

1. kognitívna orientácia na spiritualitu (podstata a význam spirituality pre jednotlivca) – COS
2. skúsenostno-fenomenologická dimenzia (spirituálne, mystické, vrcholové, transpersonálne zážitky) – EPD
3. existenciálna pohoda (účel existencie, zvládanie ťažkostí života a obmedzení ľudskej existencie) – EWB

4. paranormálne presvedčenia (viera v mimozmyslové vnímanie, prenos myšlienok, bosorky, duchov) – PAR

5. religiozita (najmä zvnútorneaná; náboženská prax) – REL

Pri našom overovaní inventára – verzia s 32 položkami – u poslucháčov psychológie (Stríženec, 2004) sme zistili nasledujúce priemerné skóre vo vyše uvedených dimenziách: 19,28±2,37; 14,40±5,67; 14,07±2,85; 13,92±4,26; 17,40±3,22. V novšom výskume (Adamovová, Stríženec, 2004) u 152 vysokoškolákov humanitných a technických disciplín boli priemery nasledujúce: humanitné disciplíny: 24,54±4,71; 19,81±5,17; 20,86±3,30; 20,00±3,91; 23,19±4,89; technické disciplíny: 18,05±4,80; 15,59±4,94; 19,87±3,45; 17,64±4,35; 18,83; 5,94. M. Polířjaková (2003) u 60 členov dvoch náboženských hnutí zistila celkové priemerné skóre 80,43±10,02 resp. 84,93±12,03 bodov. Novšie sme poukázali na dimenziu COS v súvislosti so spirituálnou inteligenciou (Stríženec, 2005).

Pražský dotazník spirituality (PSQ) zostavil P. Říčan (pozri Říčan, Janošová, 2004). Má 30 položiek s 5 bodovou škálou a zachytáva (v pôvodnej forme) tieto dimenzie: P – pohansko-ekologická spiritualita (8 položiek), S – spolupatričnosť (12 položiek), T – transcendentno – mystická spiritualita (10 položiek). V citovanom článku sú uvedené len výsledky faktorovej analýzy (nie priemerné skóre). U nás J. Vojvodinská zistila u 27 vysokoškolákov priemerný počet bodov v dimenzii P 20,3; S 47,9; T 36,7. L. Dudášová, Z. Faberová, J. Palúchová u poslucháčov psychológie zistila priemery: 42; 70,7; 66,9. V ďalšej štúdií (Říčan, 2006) autor uvádza nasledujúce faktory spirituality: mystická skúsenosť, eko-spiritualita, pospolitosť, mravné zaujatie, transcendentálno-monoteistická skúsenosť.

Naši poslucháči psychológie (N=16) dosiahli v uvedených päť faktoroch nasledujúce priemerné skóre položky: 3,2; 3,2; 3,8; 3,8; 3,2. Najvyššie skórovala položka “Mám chvíle, kedy sa mi hnusí zlo vo mne i mimo mňa“ a najnižšie položka o novej duši v kameňoch v lese.

*

Záverom treba uviesť, že v našom prehľade sme priblížili len niekoľko z existujúcich stoviek dotazníkov a škál religiozity a spirituality. Z veľkého množstva zahraničných metodík sme uviedli tie, ktoré nám boli dostupné a sú s nimi dobré skúsenosti v zahraničí, resp. boli už použité aj u nás. Dúfame, že takto prispejeme k metodickému obohateniu výskumov nielen v rámci psychológie náboženstva, ale aj v iných psychologických disciplínach, kde závažnú úlohu hrá dimenzia religiozity a spirituality. Tento prehľad môže poslúžiť aj poslucháčom psychológie, ktorí v svojich diplomových prácach chcú prihliadať aj na religiozitu a spiritualitu.

Literatúra

- Adamčíková, M., (1999) *Náboženské zvládanie náročných životných situácií* (diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.
- Adamovová, L. (2001a) Náboženský fundamentalizmus – prostriedok redukcie anxiety? In: Sarmány Schuller, I. (Ed.) *Psychológia pre bezpečný svet človeka*. Zborník príspevkov zo psychologických dní, Trenčín, 618-623.
- Adamovová, L. (2001b) Dogmatizmus z pohľadu intelektových štýlov a Big Five. In: Ficková, E. (Ed.) *Osobnosť a zvládanie záťaže*. Bratislava: ÚEPs SAV, 67-79.
- Adamovová, L. (2002) Metamorfózy kresťanského náboženského fundamentalizmu. In: Moravčíková, M. (Ed.) *Nová religiozita*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 45-68.
- Adamovová, L. (2004) Diskriminačné tendencie – Vplyv náboženského fundamentalizmu a autoritárstva. In: Ruisel, I., Lupták, D., Falat, M. (Eds.) *Sociálne procesy a osobnosť*. Zborník z konferencie Sociálne procesy a osobnosť v Starej Lesnej, september 2004. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 5-13,
- Adamovová, L. (2005) Implicit Theories of Religious Fundamentalism Among Slovak Young Adults. *Studia Psychologica*, 47, 3, 235-246.
- Adamovová, L. (2006) Základné dimenzie religiosity. In: Klčovanská, E., Mráz, M. (Eds.): *Pastorálna psychológia. Vybrané kapitoly* (Učebný text). Trnava: Typi Ternaviensis, 18-29.
- Adamovová, L., Hatoková, M. (2005) Koncept Boha u náboženských fundamentalistov. In: Sarmány Schuller, I., Bratská, M. (Eds.) *Psychológia pre život – alebo ako je potrebná metanoia*. Zborník Psychologické dni 2005, Bratislava: STIMUL, 284-289.
- Adamovová, L., Kordačová, J. (2002) Iracionalita ako aspekt náboženského fundamentalizmu. In: D. Kováč (Ed.) *Psychologické sondy do problematiky spirituality*. Bratislava: ÚEPs SAV, 39-48.
- Adamovová, L., Stríženec, M. (2004) Personality – structural correlates of cognitive orientation to spirituality. *Studia psychologica*, 46, 4, 317-325.
- Adorno, T.W., Levinson, D.J., Horkheimer, H., Frenkel-Brunswick, E. (1969) *The Authoritarian Personality*. New York: Norton.
- Altemeyer, B. (1996) *The Authoritarian Specter*. Cambridge: Harvard University Press.
- Altemeyer, B., Hunsberger, B. (1992) Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 2, 113-133.
- Allport, G.W. (1960) *The individual and his religion*. New York: MacMilan Company.
- Allport, G.W. (1988) *Osobnosť i religia*. Warszawa: Pax.
- Allport, G.W., Ross, M. (1967) Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-442.
- Augustyn SJ, J., Jedlinski, K., Santorski, J. (1999) *Terapia a pastorácia*. Trnava: Dobrá kniha.
- Bagwell, H.R. (1969) The abrupt religious conversion experience. *Journal of Religion and Health*, 8, 2, 163-178.
- Batson, C.D., Ventis, W.L. (1982) *The religious experience*. New York: Oxford University Press.
- Batson, C.D., Schoenrade, P., Ventis, W.L. (1993) *Religion and the Individual*. New York: Oxford University Press.

- Beck, R., Baker, L., Robbins, M., Dow, S. (2001) A Second Look at Quest Motivation: Is Quest Unidimensional or Multidimensional? *Journal of Psychology and Theology*, 29, 2, 148-157.
- Becker, P. (1999) Beyond the Big Five. *Personality and Individual Differences*, 26, 511-530.
- Benedikt XVI. (2006) *Deus caritas est. Encyklika pápeža Benedikta XVI. O kresťanskej láske*. Trnava: SSV.
- Benner, D.G. (Ed.) (1990) *Baker Encyclopedia of Psychology*. Grand Rapids: Baker Books House.
- Benner, D.G. (1996) *Psychoterapia a hľadanie duchovna*. Samizdat v preklade L. Košča.
- Benner, D.G. (2002) Nurturing Spiritual Growth. *Journal of Psychology and Theology*, 30, 4, 355-361.
- Benson, P., Spilka, B. (1973) God-image as a function of self-esteem and locus of control. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 297-310.
- Beňušková, Z. (2004) *Religiozita a medzikonfesijné vzťahy v lokálnom spoločenstve. Etnologické štúdie 11*. Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Bergin, A.E., Payne, I.R. (1997) Proposed agenda for a spiritual strategy in personality and psychotherapy. In: Spilka, B., McIntosh, D.N. (Eds.) *The psychology of religion. Theoretical approaches*. Boulder: Westview Press, 54-66.
- Bidwell, D.R. (2001) „Let’s get into character“: A narrative-constructionist psychology of conversion in Quentin Tarantino’s Pulp Fiction. *Pastoral Psychology*, 49, 5, 327-340.
- Björkqvist, K., Bergbom, B., Holm, N. G. (1996) World view and personality. In: Holm, N.G., Björkqvist, K. (Eds.) *World views in modern society*. Åbo: Åbo Akademi University, 13-20.
- Bragan, K. (1977) The psychological gains and losses of religious conversion. *British Journal of Medical Psychology*, 50, 177-180. .
- Brent, J.S. (1994) Leaving Protestant Fundamentalism: A Qualitative Analysis of a Major Life Transition. *Counseling and Values*, 38, 3, 205-215.
- Bowlby, J. (1969) *Attachment and loss. Vol. 1. Attachment*. New York: Basic Books.
- Brown, W.S., Caetano, C. (1992) Conversion, cognition and neuropsychology. In: Malony, H.N., Southard, S. (Eds.) *Handbook of religious conversion*. Birmingham: Religious Education Press, 147-158.
- Buchbinder, J.T., Bilu, Y., Witztum, E. (1997) Ethnic background and antecedent of religious conversion among Israeli Jewish outpatients. *Psychological Reports*, 81, 1187-1202.
- Bunčák, J. (2001) Religiozita na Slovensku: stredoeurópsky rámeč. *Sociológia*, 33, 1, 47-70.
- Burris, C.H.T., Tarpley, W.R. (1998) Religion as being: Preliminary validation of the Immanence Scale. *Journal of Research in Personality*, 32, 55-79.
- Buss, D.M. (1992) Manipulation in Close Relationships: Five Personality Factors in Interactional Context. *Journal of Personality*, 60, 2, 477-499.
- Cagaš, P. (2005) Spiritualita a osobnostný vývoj. *Psychologie dnes*, 5, 35-37.
- Capps, D. (1990) Sin, narcissism and the changing face of conversion. *Journal of Religion and Health*, 29, 233-251.
- Cohen, M. (2002) Convergence: Maturation and integration in the course of a religious conversion. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*. 30, 383-400.
- Compton, W.C. (2000) Meaningfulness as a mediator of subjective wellbeing. *Psychological Reports*, 87, 156-160.

- Costa, P.T. McCrae, R.R. (1992) *Revised NEO Personality Inventory (NEO PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO FFI) Professional Manual*. Odessa: Psychological Assessment Resources.
- Cuskelly, E.J. (1994) *Současná spiritualita. Duchovní život z hlediska současné psychologie*. Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří.
- Davis, T.L., Kerr, B.A., Robinson Kurpius, S. E. (2003) Meaning, Purpose, and Religiosity in At-Risk Youth: The Relationship Between Anxiety and Spirituality. *Journal of Psychology and Theology*, 31, 4, 356-365.
- Dawson, L. (1990) Self-affirmation, freedom, and rationality: Theoretically elaborating "active" conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 29, 141-163.
- Danso, H., Hunsberger, B. (1997) The Role of Parental Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism in Child-rearing Goals and Practices. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 4, 496-512.
- Dewhurst, K., Beard, A.W. (2003) Sudden religious conversion in temporal lobe epilepsy. *Epilepsy and Behavior*, 4, 78-87. (pôvodne publikované v British Journal of Psychiatry, 117, 1970, 497-507).
- Diener, E., Biswas-Diener, R. (2000) *New Directions in Subjective Well-Being Research: The Cutting Edge*. http://s.psych.uiuc.edu/~ediener/hottopic/NEW_DIRECTIONS.html
- Diener, E., Emmons, R.A., Larsen, R.J., Griffin, S. (1985) The Satisfaction With Life Scale. *Journal of Personality Assessment*, 49, 71-75.
- Diener, E., Suh, E., Oishi, S. (1997) Recent Findings on Subjective Well-Being. URL: <http://s.psych.uiuc.edu/~ediener/hottopic/paper1.html>
- Downing, L.L. (1992) How mental systems believe. *American Psychologist*, 47, 5, 669-670.
- Eldredge, J. (2005) *Divoký v srdci. Objavovanie tajomstva duše muža*. Podolínec: Rieka života.
- Elkins, D. N. (2001) Beyond religion. Toward a humanistic spirituality. In: Schneider, K.J., Bugental, J. F. T., Pierson, J. F. (Eds.) *The Handbook of Humanistic Psychology*. London: Sage Publications, 201-212.
- Emmons, R.A. (1998) Religion and personality. In: *Handbook of Religion and Mental Health*. San Diego: Academic Press, 63-74.
- Emmons, R.A. (1999) *Psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. New York: Guilford Press.
- Emmons, R.A., Cheung, CH.I., Tehrani, K. (1998) Assessing spirituality through personal goals: Implications for research and subjective well-being. *Social Indicator Research*, 45, 391-422.
- Exline, J.J., Yali, A.M., Lobel, M. (1999) When God Disappoints. Difficulty Forgiving God and its Role in Negative Emotion. *Journal of Health Psychology*, 4, 3, 365-379.
- Feková, S. (1998) *Vplyv osobnostných faktorov na religiozitu* (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.
- Florian, V., Snowden, L.R. (1989) Fear of personal death and positive life regard. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 20, 1, 64-79. .
- Francis, L. J. (1985) Personality and Religion: Theory and Measurement. In: Brown, L.B. (Ed.) *Advances in the Psychology of Religion*. Oxford: Pergamon Press, kap. 12.
- Francis, L.J., Pearson, P.R., Kay, W.K. (1983) Neuroticism and Religiosity Among English Schoolchildren. *The Journal of Social Psychology*, 121, 149-150.
- Francis, L.J. (1992) Is Psychoticism Really a Dimension of Personality Fundamental to Religiosity? *Personality and Individual Differences*, 13, 6, 645-652.

- Francis, L.J., Katz, Y.J. (1992) The Relationship Between Personality and Religiosity in an Israeli Sample. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, 2, 153-163.
- Francis, L.J., Jackson, Ch.J. (2003) Eysenck's Dimensional Model of Personality and Religion: Are Religious People More Neurotic? *Mental Health, Religion and Culture*, 6, 1, 87-101.
- Frankl, V.E. (1978) *Nieuświadomiony Bóg*. Warszawa: PAX.
- Frankl, V.E. (1996) *Lekárská péče o duši*. Brno: Cesta.
- Frankl, V.E. (2005) *Neuvedomený Boh. Psychoterapia a náboženstvo*. Bratislava: Lúč.
- Freud, S. (1966) *Totem a tabu*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- Frey, B.B., Daaleman, T.P., Peyton, V. (2005) Measuring a dimension of spirituality for health research. *Research on Aging*, 27, 5, 556-577.
- Frielingsdorf, K. (1997) *Falešné představy o Bohu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Frosch, S. (1997) Fundamentalism, Gender and Family Therapy. *Journal of Family Therapy*, 19, 417-430.
- Fullerton, J.T., Hunsberger, B. (1982) An Unidimensional Measure of Christian Orthodoxy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21, 4, 317-326.
- Fulton, A.S., Maynard, E.A., Gorsuch, R.L. (1999) Religious Orientation, Antihomosexual Sentiment, and Fundamentalism Among Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, 1, 14-23.
- Furnham, A., Boston, N. (1996) Theories of Rape and the Just World. *Psychology. Crime and Law*, 2, 211-229.
- Genia, V. (1996) I, E, Quest, and Fundamentalism as Predictors of Psychological and Spiritual Well-being. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 56-64.
- Genia, V. (1997) The Spiritual Experience Index: Revision and Reformulation. *Review of Religious Research*, 38, 4, 344-361.
- Gibbons, D., De Jarnette, J. (1971) Hypnotic susceptibility and religious conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 2, 152-156.
- Glaz, S. (1996) *Intensywnosc doswiadczenia religijnego a koncepcja siebie*. Krakow: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Gorsuch, R.L. (1997) Toward motivational theories of intrinsic religious commitment. In: Spilka, B., McIntosh, D.N. (Eds.) *The psychology of religion. Theoretical approaches*. Boulder: Westview Press, 11-22.
- Granqvist, P. (2003) Attachment theory and religious conversion: A review and resolution of the classic and contemporary paradigm chasm. *Review of Religious Research*, 45, 2, 172-187.
- Granqvist, P., Hagekull, B. (2003) Longitudinal prediction of religious change in adolescence: Contribution from the interaction of attachment and relationship status. *Journal of Social and Personal Relationships*, 20, 6, 793-817.
- Granqvist, P., Kirkpatrick, L.A. (2004) Religious conversion and perceived childhood attachment: A meta-analysis. *International Journal for the Psychology of Religion*, 14, 4, 223-250.
- Grigorenko, E.L., Sternberg, R.L. (1995) Thinking Styles. In: Saklofske, D. H. Zeidner, M. (Eds.) *International Handbook of Personality and Intelligence*. New York: Plenum Press, 205-229.
- Grigorenko, E.L., Sternberg, R.J. (1997) Styles of Thinking, Abilities, and Academic Performance. *Exceptional Children*, 3, 295-312.

- Grom, B. (1981) Gottesvorstellung, Elternbild und Selbstwertgefühl. *Stimmen der Zeit*, 199, 697-711.
- Grom, B. (1992) *Religionspsychologie*. München: Kösel.
- Grzymała Moszczyńska H. (1998) Konwersje i apostazje religijne. In: Szewczuk, W. (Ed.) *Encyklopedia psychologii*. Warszawa: Fundacja innowacja, 158-162.
- Halama, P. (1999) Test noodynamiky a niektoré jeho psychometrické kvality. *Československá psychologie*, 43, 2, 133-141.
- Halama, P. (2001) Slovenská verzia Snyderovej škály nádeje: Preklad a adaptácia. *Československá psychologie*, XLV, 2, 135-142.
- Halama, P. (2002) Náboženská konverzia – cesta k novej religiozite. In: Moravčíková, M (Ed.) *Nová religiozita*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 69-88.
- Halama, P. (2003) On the relationship between religiosity and life meaningfulness. *Archive for the Psychology of Religion*, 24, 218-233.
- Halama, P. (2005) Psychologické aspekty náboženskej konverzie. *Československá psychologie*, 49, 1, 34-52
- Halama, P., Halamová, J. (2005) Process of religious conversion in the Catholic charismatic movement. *Archive for the Psychology of Religion*, 26, 69-91.
- Halama, P., Lačná, M. (2006) Personality change following religious conversion as perceived by converts and their close persons. Paper at the International Conference on Psychology of Religion. Louven, 28.-31.8.2006
- Halama, P., Timuľák, L.: (2004) Zmeny zmyslu života v resocializácii drogovu závislých z pohľadu klientov – pilotný kvalitatívny výskum. In: Halama, P., Klčovánská, E., Mráz, M. (Eds.) *Logoterapia: Človek pri hľadaní seba samého – logoteoretický prístup*. Zborník príspevkov z 2. vedeckej konferencie. Trnava: Filozofická fakulta TU, 137-147.
- Hanson, R. (1996) The Development of Moral Reasoning: Some Observations About Christian Fundamentalism. *Journal of Psychology and Theology*, 24, 3, 249-256.
- Harenberg, B. (Ed.) (1992) *Kronika ľudstva*. Bratislava: Fortuna Print, spol. s r. o.
- Hartl, P., Hartlová, H. (2004) *Psychologický slovník*. Praha: Portál.
- Hassan, S. (1994) *Jak čelit psychické manipulaci zhoubných kultů*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Hatoková, M. (2004) Je religiózny človek automaticky prosociálny? In: Ruisel, I., Lupták, D., Falat, M. (Eds.) *Sociálne procesy a osobnosť 2004, 22.-24. september 2004, Stará Lesná, Slovensko*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV (CD-ROM).
- Hatoková, M., Stríženec, M. (2005) Koncept Boha v súvislosti s rôznymi vyjadreniami spirituality. In: Blatný, M., Vobořil, D., Květoň, P., Jelinek, M., Balaščíková, V. (Eds.), *Sociální procesy a osobnost 2005*. Sborník abstrakt. Zprávy, roč. 11, č. 1. Brno: Psychologický ústav AV ČR, 23.
- Hatoková, M. (2005) Cognitive orientation to spirituality and the concept of personal God. *Studia psychologica*, 47, 3, 247-259.
- Hatoková, M. (2006) Koncept osobného Boha. *Viera a život*, XVI., 1, 48-64.
- Heirich, M. (1977) Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion. *American Journal of Sociology*. 83, 653-680.
- Hemminger, H. (2003) *Grundwissen Religionspsychologie*. Freiburg: Herder.
- Henricson-Cullberg, M. (1984) God as a holding function - a religious conversion. *Scandinavian Psychoanalytic Review*, 7, 2, 184-194.
- Herrenkohl, E.C. (1978) Parallels in the proces of achieving personal growth by abusing parents through participation in group therapy program or in religious groups. *Family Coordinator*, 27, 279-282.

- van Hiel, A., Kossowska, M., Mervielde, I. (2000) The Relationship Between Openness to Experience and Political Ideology. *Personality and Individual Differences*, 28, 741-751.
- Hill, C., Thompson, B., & Williams, E. (1997) A Guide to Conducting Consensual Qualitative Research. *The Counseling Psychologist*, 25, 517 – 572.
- Hill, P.C., Hood, R.W., Jr. (Eds.) (1999) *Measures of religiosity*. Birmingham: Religious Education Press.
- Hnilica, K. (2000) Konflikt hodnot a kvalita života. *Československá psychologie*, 44, 5, 385-403.
- Holm, N.G. (1998) *Úvod do psychológie náboženství*. Praha: Portál.
- Hovemyr, M. (1994) A Swedish religious orientation scale. In: *Reports from the Department of Psychology, Stockholm University*, Nr. 787, October 1994.
- Hřebíčková, M., Urbánek, T., Čermák, I. (2002) Gender Differences in Personality Traits: Analysis of Self- and Peer-Rating. Paper at the 11th *European Conference on Personality*, July 21-25 2002, Jena, Germany.
- Hrušková, H.M. (1995–1996) *Predispositions for Five Stages of Forgiveness: Spiritual Studies*. The Milltown Institute of Theology and Philosophy.
- Huber, S. (1996) *Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie*. Freiburg: Universitätsverlag.
- Hunsberger, B. (1989) A Short Version of the Christian Orthodoxy Scale. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 3, 360-365.
- Hunsberger, B. (1996) Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarianism, and Hostility Toward Homosexuals in Non-Christian Religious Groups. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 1, 39-49.
- Hunsberger, B., Alisat, S., Pancer, S.M., Pratt, M. (1996) Religious Fundamentalism and Religious Doubts: Content, Connections, and Complexity of Thinking. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 3, 201-220.
- Hunsberger, B., Owusu, V., Duck, R. (1999) Religion and Prejudice in Ghana and Canada: Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarianism, and Attitudes Toward Homosexuals and Women. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3, 181-194.
- Hunsberger, B., Pratt, M., Pancer, S.M. (1994) Religious Fundamentalism and Integrative complexity of Thought: A Relationship for Existential Content Only? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 4, 335-346.
- Hurtová, A. (2000) *Vzťah medzi religiozitou a spokojnosťou so životom* (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.
- Hvozdič, S. (2001) Postoje stredoškólkov a vysokoškólkov k umieraniu a smrti. In I. Sarmány Schuller (Ed.) *Psychológia pre bezpečný svet*. Bratislava: STIMUL, 269-273.
- Hvozdič, S. a kol. (2003) *Rámce a roviny pastoraálnej psychológie*. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského.
- Chamberlain, K., Zika, S. (1988) Religiosity, life meaning and wellbeing: Some relationships in a sample of women. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 3, 411-420.
- Chlewinski, Z. (red.) (1982) *Psychologia religii*. Lublin: Wyd. KUL.
- Chovancová, T. (1999) *Osobnosť a religiozita (konfesionalne porovnanie)* (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU,.
- Christie, R. (1991) Authoritarianism and Related Constructs. In: Robinson, J.P. Shaver, P.R., Wrightsman, L.S (Eds.) *Measures of Personality and Social Psychological*

- Attitudes*. Vol. 1 of Measures of Social Psychological Attitudes. San Diego: Academic Press, Inc., Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 501-571.
- Jacobson, G.H., Ritter, D.P., Mueller, L. (1977) Purpose in life and personal values among alcoholics. *Journal of Clinical Psychology*, 33, 314-316.
- James, W. (1902/2002) *The varieties of religious experience*. New York: Modern Library.
- James, W. (1930) *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich.
- Jaros, M. (2003) *Interpersonálne uwarunkowania religijnosci*. Lublin: TN KUL.
- Jelenová, S. (2003) *Fundamentalizmus a osobnosť jednotlivca* (Diplomová práca). Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Katedra sociálnej práce.
- John, O.P., Srivastava, S. (1999) The Big Five Trait Taxonomy: History, Measurement, and Theoretical Perspectives. In: Pervin, L. A., John, O. P. (Eds) *Handbook of Personality. Theory and Research*. New York: The Guilford Press, 102-139.
- Johnson, W. B. (1992) Rational-Emotive Therapy and Religiousness: A Review. *Journal of Rational-Emotive and Cognitive-Behavior Therapy*, 10, 1, 21-35.
- Juhásová, M. (2002) Obraz Boha u depresívnych pacientov – kresťanov. In: Kováč, D. (Ed.) *Psychologické sondy do spirituálno-religiózneho sféry života*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 79-84.
- Juhásová, M. (2003) Náboženskosť, náboženské predstavy a sociálna inteligencia. In: Ruiseľ, I. (Ed.) *Inteligencia v rôznych kontextoch*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 90-100.
- Juhásová, M. (2004) Osobný koncept Boha v súvislostiach trojdimenzionálneho modelu osobnosti D. G. Bennera a L. Košča. In: Halama, P., Klčovanská, E., Mráz, M. (Eds.) *Logoterapia - Človek pri hľadaní seba samého - logoteoretický prístup. Zborník z konferencie. Trnava, 9. jún 2004*. Trnava: Katedra psychológie FF Trnavskej univerzity v Trnave, 33-41.
- Jung, C.G. (1993) *Analytická psychologie: Její teorie a praxe*. Praha: Academia,
- Jung, C.G. (2000) *Výbor z díla I. Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka,
- Kahn, P.J., Greene, A.L (2004) "Seeing conversion whole": Testing a model of religious conversion. *Pastoral Psychology*, 52, 233-258.
- Kaldestat, E. (1996) The empirical relationships between standardized measures of religiosity and personality/mental health. *Scandinavian Journal of Psychology*, 37, 205-220.
- Kellstedt, L., Smidt, C. (1991) Measuring Fundamentalism: An Analysis of Different Operational Strategies. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 3, 25-278.
- Kašparů, J.M. (2001) *Fundamenta psychiatriae pastoralis propter confessorem*. [Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky – pastorační manuál.] VIENALA.
- Kay, W.K., Francis, L. J. (1996) *Drift from the churches*. Cardiff: University of Wales Press.
- Kilbourne, B., Richardson, J.T. (1984) Psychotherapy and new religions in a pluralistic society. *American Psychologist*, 39, 237-251.
- Kirkpatrick, L.A. (1993) Fundamentalism, Christian Orthodoxy, and Intrinsic Religious Orientation as Predictors of Discriminatory Attitudes. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32, 3, 256-269.
- Kirkpatrick, L.A. (1997) A longitudinal study of changes in religious belief and behaviour as a function of individual differences in adult attachment style. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 207-217.

- Kirkpatrick, L.A. (1998) God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 9, 961-973.
- Kirkpatrick, L.A., Hood, R.W., Jr. (1990) Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 442-461.
- Kirkpatrick, L.A., Hood, R.W. Jr., Hartz, G. (1991) Fundamentalism Religion Conceptualized in Terms of Rokeach's Theory of the Open and Closed Mind. *Journal for the Social Scientific Study of Religion*, 3, 157-179.
- Kirkpatrick, L.A., Shaver, P.R. (1990) Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs and conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 315-334.
- Kol. autorov (1997) Spowiedź i psychoterapia. *Miesiecznik Znak, Kraków październik*, XLIX, 10, 46 – 59.
- Kolár, V. (1997) *Hodnotové orientácie mladých ľudí – členov náboženskej spoločnosti Jehovovi Svedkovia* (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.
- Komárik, E. (1997) Spiritualita ako najvyššia regulačná sústava osobnosti. In: Stríženec, M. (Ed.) *Duchovný rozmer osobnosti: Interdisciplinárny prístup*. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV, 45-53.
- Komorovský, J. (1994) Psychológia konverzie. *Duchovný pastier*, 75, 2, 58-62.
- Kondáš, O., Kordačová, J. (2000) *Iracionalita a jej hodnotenie*. Bratislava: Stimul.
- Kordačová, J. (2004) Racionálno-emočná teória a edukácia v prevencii. In: Kondáš O.a kol.: *State z klinickej psychológie*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, s. 226-243.
- Kosek, R.B. (1999) Adaptation of the Big Five as a Hermeneutic Instrument for Religious Constructs. *Personality and Individual Differences*, 27, 229-237.
- Košč, L. (1997a) Problematika duša – telo z pozície súčasnej kresťansky koncipovanej psychológie osobnosti. In: M. Stríženec (ed.), *Duchovný rozmer osobnosti. Interdisciplinárny prístup*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 34-44.
- Košč, L. (1997b) *Kapitoly z psychológie osobnosti z kresťanského hľadiska* (Rozšírená verzia habilitačnej prednášky – rukopis). Trnava.
- Kottak, C.P. (1991) *Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 5th Edition.
- Kováč, D. (1997), Cnosti – faktorové vlastnosti – systemové regulátory. *Československá psychologie*, 41, 6, 559-564.
- Kováč, D. (2002) *Osobnosť. Od formovania k sebauvárania*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- Kováč, D. (2003) Quality of life: A paradigmatic challenge to psychologists. *Studia psychologica*, 45, 81-102.
- Kováč, D. (2005) O systémových regulátoroch ľudského konania: Výzva. In Macek, P., Dalajka, J. (Eds.) *Vývoj a utvárenie osobnosti v sociálnych a etnických kontextech – viceodborový prístup*. Brno: Masarykova univerzita, 11-17.
- Köse, A. (1996) Religious conversion: Is it an adolescent phenomenon? The case of native British converts to Islam. *International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 4, 253-262.
- Köse, A., Loewenthal, K.M. (2000) Conversion motifs among British converts to Islam. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 2, 101-110.
- Krech, D., Crutchfield, R.S., Ballachey, E.L. (1968) *Človek v spoločnosti*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.

- Krivý, V. (2001) Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch. *Sociológia*, 33, 1, 7-45.
- Kropáček, L. (1996) *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.
- Król, J. (1995) Postawy rodzicielskie, poziom samoakceptacji a pojecie Boga. In: A. Biela (red.) *Spoleczne, eksperymentalne i metodologiczne konteksty procesów poznawczych człowieka*. Poznań: Wyczał Fundacji Humanioka, 97 – 116.
- Křivohlavý, J. (2000) *Pastorální psychologie (Studijní texty Evangelikálního teologického semináře, svazek č. 4)*. Praha: Oliva.
- Křivohlavý, J. (2001) *Psychologie zdraví*. Praha : Portál.
- Kuczkowski, S. (1993) *Psychologia religii*. Krakow: WAM.
- Kuczkowski, S. (1998) *Psychologia religii*. Kraków: WAM.
- Kunová, J. (1997) *Zvládanie náročných životných situácií a vzťah k Bohu u adolescentov*. (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.
- Kunová, J. (2002) Zvládanie náročných životných situácií a vzťah k Bohu u adolescentov In: Kováč, D. (Ed.) *Psychologické sondy do spirituálno-religiózneho sféry života*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 96–105 .
- Kunová, J. (2005) Pokus o kvalitatívnu analýzu konceptu Boha u vysokoškolákov. In: Sarmány Schuller, I., Bratská, M. (Eds.) *Psychológia pre život – alebo ako je potrebná metanoia*. Zborník Psychologické dni 2005, Bratislava: STIMUL, 415–418.
- Kübler – Ross, E. (1993) *O smrti a umírání. Co by se měli lékaři, sestry, duchovní a lidé vůbec naučit od umírajících pacientů*. Turnov: Arica.
- Lawrence, C. (1987) Rational-Emotive Therapy and the Religious Client. *Journal of Rational-Emotive Therapy*, 5, 1, 13-21.
- Laythe, B., Finkel, D., Kirkpatrick, L.A. (2000) Predicting Prejudice from Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism: A Multiple-Regression Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1-10.
- Lee, C., Early, A. (2000) Religiosity and Family Values: Correlates of God-Image in a Protestant Sample. *Journal of Psychology and Theology*, 28, 3, 229-239.
- Lepp, I. (1991) *Cesta do Damašku*. Nové Město nad Metují: Signum Unitatis,.
- Lerner, M. (1974) Social Psychology of Justice and Interpersonal Attraction. In: Huston, T. L. (Ed.) *Foundations of Interpersonal Attraction*. New York: Academic Press, 331-335.
- Lerner, M., Miller, D.T. (1978) Just World Research and The Attribution Process: Looking Back and Ahead. *Psychological Bulletin*, 85, 5, 1030-1051.
- Lewin, T.M., Zegans, L.S.: (1973) Adolescent identity crisis and religious conversion: Implications for psychotherapy. *British Journal of Medical Psychology*, 47, 73-82.
- Lewis, Ch.A., Shevlin, M.E., Smékal, V., Dorahy, M.J. (1999) Factor Structure and Reliability of a Czech Translation of the Satisfaction With Life Scale Among Czech University Students. *Studia Psychologica*, 41, 3, 239-244.
- Lofland, J., Skonovd, N. (1981) Conversion motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 373-385.
- Lofland, J., Stark, R. (1965) Becoming a world saver: A theory of conversion to a deviant Perspective. *American Sociological Review*, 30, 862-875.
- Lojda, M. (2002) Nové náboženské hnutia a “brainwashing”. In: Moravčíková, M (Ed.) *Nová religiozita*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 91-102.
- Long, T.E., Hadden, J.K. (1983) Religious conversion and the concept of socialization: Integrating the brainwashing and drift models. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 1-14.

- Louw, D.J. (1998) „God as Friend“: Metaphoric Theology in Pastoral Care. *Pastoral Psychology*, 46, 4, 233-242.
- Lovaš, L. (2000) *Sociálne normy a spravodlivosť v sociálnej psychológii*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika.
- MacDonald, D.A. (2000) Spirituality: Description, Measurement, and Relation to the Five Factor Model of Personality. *Journal of Personality*, 68, 1, 153-197.
- MacHovec, F. (2002) *Spiritual intelligence, behavioral sciences, and the humanities*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Macháčková, L. (2002) Nová religiozita na Slovensku ako jeden z faktorov postmodernizmu. In: Moravčíková, M. (Ed.) *Nová religiozita*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 147-162.
- Makselon, J. (1983) Poczucie sensu zycia a postava wobec smierci. In: *Analecta Cracoviensia*, 15, 73-91.
- Malony, H.N. (1990) Conversion. In: Benner, D.G. (Ed.) *Baker encyclopedia of psychology*, Grand Rapids: Baker Books, 231-236.
- Maltby, J. (1999) Personality Dimensions of Religious Orientation. *Journal of Psychology*, 133, 631-640.
- McCrae, R.R. (1999) Mainstream Personality Psychology and the Study of Religion. *Journal of Personality*, 67, 1208-1218.
- McCrae, R.R., Allik, J. (Eds.) (2002) *The Five-Factor Model of Personality Across Cultures. International and Cultural Psychology Series*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- McFarland, S.G. (1988) Religious Orientations and the Targets of Discrimination. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 3, 324-336.
- Meadow, M.J., Kahoe, R.D. (1984) *Psychology of religion*. New York: Harper & Row Publishers.
- Miček, L. (1996) Zážitky transcencie a jejich podíl na formování osobnosti. In: *Sborník příspěvků z konference k nedožitým 90. narozeninám prof. PhDr. R. Konečného, CSc.* Brno, 83-92.
- Nejedlíková, S. (1997), Religiozita a drogové závislosti. (Diplomová práca). Bratislava: Katedra psychológie FF UK.
- Ng, H. (2002) Drug use and self-organization: A personal construct study of religious conversion in drug rehabilitation. *Journal of Constructivist Psychology*, 15, 263-278.
- Ng, H., Shek, D.T. (2001) Religion and therapy: Religious conversion and the mental health of chronic heroin-addicted people. *Journal of Religion and Mental Health*, 40, 399-410.
- Nielsen, L.S. (1994) Rational-Emotive Behavior Therapy and Religion: Don't Throw the Therapeutic Baby Out With the Holy Water! *Journal of Psychology and Christianity*, 13, 4, 312-322.
- Nielsen, M.E., Fultz, J. (1995) Further Examination of the Relationships of Religious Orientation to religious Conflict. *Review of Religious Research*, 36, 4, 369-381.
- Nielsen, M.E., Fultz, J. (1997) An alternative view of religious complexity. *International Journal for the Psychology of Religion*, 7, 1, 23-35.
- Nielsen, M.E. (1998) An assessment of religious conflicts and their resolutions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 1, 181-190.
- Noffke, J.L., McFadden, S.H. (2001) Denominational and Age Comparisons of God Concepts. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 4, 747-756.
- Oates, W.E. (s.a.) *The Religious Care of Psychiatric Patient (Pastorálna starostlivosť o psychiatrického pacienta)*. Samizdat.

- Olachová, E. (2000) *Vzťah adolescentných dievčat k Bohu a k rodičom*. (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.
- Olachová, E. (2001) *Religiozita ako prostriedok zvládania psychickej záťaže*. (Dizertačná práca). Bratislava: Katedra psychológie FF UK.
- Olachová, E. (2003) Dimenzie náboženskej orientácie a ich vzájomné súvislosti u adolescentných dievčat. In: *Acta Facultatis Paedagogical Univ. Tyrnaviensis*, Trnava.
- Oravcová, J. (1999) Predstava o Bohu v teste sémantického výberu. *Acta universitatis Matthiae Bellii*, Zborník FHV UMB. Banská Bystrica: FHV UMB, 297-309.
- Oravcová, J. (2001) Súvislosti vzťahu k náboženstvu s prežívaním zmysluplnosti vlastného života (rukopis).
- Padovani SVD, M.H. (1999) *Hojenie zranených emócií. Zdolávanie životných rán*. Nitra: Nitra – SVD.
- Paloutzian, R.F. (1981) Purpose in life and value changing following conversion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 41, 1153-1160.
- Paloutzian, R.F. (2005) Religious conversion and spiritual transformation? A meaning system analysis. In: Paloutzian, R.F., Park, C.L. (Eds.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press, 331-347.
- Paloutzian, R.F., Ellison, C.W. (1982) Loneliness, spiritual well-being and the quality of life In: L. A. Peplau, D., Perlman, L. (Eds.): *A sourcebook of current theory, research, and therapy*. New York: Wiley, 224-237.
- Paloutzian R.F., Richardson, J.T., Rambo, L.R. (1999) Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, 67, 6, 1047-1080.
- Pargament, K.I. (1988) Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *International Journal for Scientific Study of Religion*, 27, 1, 90-104.
- Pargament, K.I. (1997) *The psychology of religion and coping*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K.I. (2003) God help me. *Advances in the psychology of religion and coping. Archives for the psychology of religion*, 24, 48-63.
- Pargament, K.I., Ano, G.G., Wachholtz, A.B. (2005) The religious dimension of coping. *Advances in theory, research and practice*. In: Paloutzian, R.F., Park, C.L. (Eds.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press, 479-495.
- 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, 4, 519-544.
- Park, C.L. (2005) Religion and meaning. In: Paloutzian, R.F., Park, C.L. (Eds.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press, 295-314.
- Park, C.L., Folkman, S. (1997) Meaning in the context of stress and coping. *Review of General Psychology*, 1, 2, 115-144.
- Peck, M.S. (1994) *Nevyšľapanou cestou*. Praha: Odeon.
- Pervin, L.A. (1994) A Critical Analysis of Current Trait Theory. *Psychological Inquiry*, 5, 2, 103-113.
- Petersen, K. (1993) *Persönliche Gottesvorstellungen*. Ammersbek bei Hamburg: Verlag and der Lottbek.
- Piedmont, R. (1999) Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model. *Journal of Personality*, 67, 985-1014.
- Piedmont, R.L. (2001) Cracking the plaster cast: Big five personality change during intensive outpatients counseling. *Journal of Research in Personality*. 35, 500-520.

- Pitt, J.E. (1991) Why people convert: A balance theoretical approach to religious conversion. *Pastoral psychology*, 39, 3, 171-183.
- Plaum, E. (1992) Religion aus persönlichkeitspsychologischer Sicht. In: E. Schmitz (Hrsg.) *Religionspsychologie*. Göttingen: Hogrefe, 25-64.
- Poll, J.B., Smith, T.B. (2003) The Spiritual Self: Toward a Conceptualization of Spiritual Identity Development. *Journal of Psychology and Theology*, 31, 2, 129-142.
- Polťjaková, M. (2003) *Porovnanie osobnostných charakteristík členov náboženských hnutí*. (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.
- Popp-Baier, U. (2001) Narrating embodied aims. Self-transformation in conversion narratives - A psychological analysis. *Forum Qualitative Social Research [On-line journal]*, 2 (3), <http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-eng.htm>.
- Popp-Baier, U. (2003) Ritual studies in psychology of religion. *Archives for the Psychology of Religion*, 24, 154-166.
- Pratt, M.W., Hunsberger, B., Pancer, S.M., Rot, D. (1992) Reflections on Religion: Aging, Belief Orthodoxy, and Interpersonal Conflict in the Complexity of Adult Thinking About Religious Issues. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, 4, 514-522.
- Prężyna, W. (1981) *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin: KUL.
- Prężyna, W. (1997) *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*. Lublin: KUL.
- Rambo, L.R. (1992) The psychology of conversion. In: Malony, H.N., Southard, S. (Eds.): *Handbook of religious conversion*. Birmingham: Religious Education Press, 159-177.
- Rambo, L.R. (1993) *Understanding religious conversion*. New Heaven and London, Yale University Press,
- Rambo, L.R. (1999) Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change. *Social Compass*, 46, 3, 259-271.
- Rappaport, E. (1978) The effects of dogmatism and anxiety on changes in religious identification, *Journal of Social Psychology*, 104, 141-142.
- Reich, K.H. (2001) Spiritual development: Theory practice, measurement. Paper at conference „*Spirituality and health*“, Teheran, April 2001.
- Reker, G.T. (2003) *Provisional manual of the Spiritual Transcendence Scale*. Peterborough: Student Psychologists Press.
- Rife, J., Lester, D. (1997) Religiosity and Psychological Disturbance. *Psychological Reports*, 81, 978.
- Richardson, J.T. (1985) The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 119-236.
- Richardson, J.T. (1992) Conversion process in the new religions. In: Malony, H.N., Southard, S. (Eds.) *Handbook of religious conversion*. Birmingham: Religious Education Press, 78-89.
- Ritomský, A. (1999) *Deskripcia dát pomocou sond do súčasnej rodiny a domácnosti*. Bratislava: Medzinárodné stredisko pre štúdium rodiny.
- Rohr, R., Ebert, A. (1997) *Eneagram. Devět tváří duše*. Praha: Synergie.
- Rojková, K. (2003) *Strach zo smrti u vysokoškolákov a niektoré jeho koreláty*. (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.
- Rokeach, M. (1960) *The Open and Closed Mind*. New York: Basic Books, Inc.
- Rubin, Z., Peplau, L.A. (1975) Who Believes in a Just World? *Journal of Social Issues*, 3, 65-89.
- Ruisel, I. (1999) *Inteligencia a osobnosť*. Bratislava: Veda.

- Ryan, K.F. (2000) Conversion and the self. In: Miller, M.E., West, A.N. (Ed.) *Spirituality, ethics and relationship in adulthood: Clinical and theoretical explorations*. Madison: Psychosocial Press, 337-361.
- Říčan, P. (2002) *Psychologie náboženství*. Praha: Portál.
- Říčan, P. (2006) Spiritualita jako klíč k osobnosti a lidským vztahům. *Československá psychologie*, 50, 2, 119-137.
- Říčan, P., Jánošová, P. (2004) Spiritualita českých vysokoškoláků – faktorově analytická sonda. *Československá psychologie*, 48, 2, 97-106.
- Říčan, P., Jánošová, P. (2005) Spirituality: its psychological operationalization via measurement of individual differences: a Czech perspective. *Studia psychologica*, 47, 4, 157-165.
- Sales, S.M. (1973) Threat As a Factor in Authoritarianism: An Analysis of Archival Data. *Journal of Personality and Social Psychology*, 28, 1, 44-57.
- Samarin, W.J. (1972) *Tongues of men and angels. The religious language of pentecostalism*. New York: MacMillan.
- Sarka, R. (2002) Obrátenie Pavla alebo o syndróme konvertitu. *Verbum*, 13, 2, 28-37.
- Sarmány Schuller, I., Stríženec, M., (1999), Fundamentalizmus a potreba štruktúry. In: Bratská, M., Naništová, E., Sarmány Schuller, I. (Eds.) *Reflexie súčasnej psychológie na Slovensku*. Bratislava: Stimul, 170-175.
- Saroglou, V. (2002) Religion and the Five Factors of Personality: A Meta-Analytic Review. *Personality and Individual Differences*, 32, 15-25.
- Saucier, G (2000) Isms and the structure of social attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, 2, 366-385.
- Saucier, G. (2004) Personality and ideology. One thing or two? Manuscript submitted for publication.
- Scroggs, J.R., Douglas, W.G.T. (1967) Issues in the psychology of religious conversion. *Journal of Religion and Mental Health*, 6, 204-216.
- Sethi, S., Seligman, M.E.P. (1993) Optimism and Fundamentalism. *Psychological Science*, 4, 256-259.
- Schmitz, E. (1992) *Religionpsychologie*. Göttingen: Högreffe.
- Simpson, J.A., Rholes, W.S. (Eds.) (1998) *Attachment theory and close relationships*. New York: The Guilford Press,
- Smékal, V. (2005) *O lidské povaze*. Brno: Cesta.
- Snow, D.A., Machalek, R (1984) The sociology of conversion. *Annual Review of Sociology*, 10, 167-190.
- Snyder, C.R., Lopez, S.J (2002) *Handbook of positive psychology*. New York: Oxford University press.
- Sobota, E.P. (2001) Prednáška. Hospicový seminár, Dolný Smokovec. In: Juhásová, M., Mračková, A., Prášilová, M., Sorkovská, D. (2004) *Príručka dobrovoľníka Dobrovoľníckej skupiny Vřba*. Bratislava: DS Vřba.
- Socha, P. (2000) *Duchowy rozwój człowieka*. Krakow: Wydaw. Univ. Jagiellońskiego.
- Spellman, C.M., Baskett, G.D., Byrne, D. (1971) Manifest anxiety as a contributing factor in religious conversion. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 36, 2, 245-247.
- Spilka, B.P., McIntosh, D. N. (Eds.) (1997) *The psychology of religion. Theoretical approaches*. Boulder: Westview Press.
- Spilka, B.P., Hood, Jr., R.W., Gorsuch, R.L. (1985) *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*. New Jersey: Prentice Hall.
- Spilka, B.P., Hood, R.W., Hunsberger, B., Gorsuch, R. (2003) *The psychology of religion: An empirical approach*. New York: Guilford Press.

- Stanley, G. (1964) Personality and attitude correlates of religious conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 1, 60-3-63.
- Stanley, G., Vagg, P. (1975) Attitude and Personality Characteristics of Australian Protestant Fundamentalists. *The Journal of Social Psychology*, 96, 291-292.
- Starbuck, E.D. (1901) *The psychology of religion*. London: Walter Scott (pôvodne 1899).
- Sternberg, R.J., Lubart, T.I. (1996) Investing in Creativity. *American Psychologist*, 51, 7, 677-688.
- Sternberg, R. (1997) *Thinking Styles*. Cambridge University Press.
- Streib, H. (2002) *Biographical and religious development in Christian-Fundamentalist converts and deconverts. A narrative approach*. Universität Bielefeld Electronic Publications in Theology [On-line], <http://www.whomes.uni-bielefeld.de/hstreib/ResearchNote.pdf>
- Streyffeler, L.L., McNally, R.J. (1998) Fundamentalists and Liberals: Personality Characteristics of Protestant Christians. *Personality and Individual Differences*, 24, 4, 579-580.
- Stríženec, M. (1995a) Coping strategies and religiosity. *Studia psychologica*, 37, 3, 170-172.
- Stríženec, M. (1995b) Osobnostné aspekty religiozity. In: *Viera, veda, spoločnosť*. Bratislava: 5. Kresťanskodemokratický zväz pracovníkov vedy a školstva, 52-60.
- Stríženec, M. (1996) *Psychológia náboženstva*. Bratislava: Veda.
- Stríženec, M. (Ed.) (1997a) *Duchovný rozmer osobnosti: Interdisciplinárny prístup*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- Stríženec, M. (1997b) K otázke zisťovania religiozity pomocou dotazníkov a škál. *Československá psychologie*, 41, 5, 410-414.
- Stríženec, M. (1997c) Novšie názory psychológie náboženstva na glosolátiu. *Hieron II*, 104-114.
- Stríženec, M. (1999a) *Aktuálne problémy psychológie náboženstva*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- Stríženec, M. (1999b) Religiozita a riešenie náročných situácií. In: J. Grác (Ed.) *Edukácia študentov k riešeniu aktuálnych problémov človeka*. Trnava: Katedra psychológie FH TU, 83-87.
- Stríženec, M., Ficková, E. (1999) Stratégie zvládania stresu a štýly náboženského zvládania u poslucháčov psychológie. In: Bačová, V. (Ed.) *Súčasnosť a perspektívy psychológie na Slovensku*. Košice: Katedra psychológie FF PU (CD-ROM).
- Stríženec, M. (2000) Religion and coping: Empirical verification of their interaction. *Studia psychologica*, 42, 1-2, 71-74.
- Stríženec, M. (2001a) *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava: IRIS.
- Stríženec, M. (2001b) Psychologické aspekty spirituality. *Československá psychologie*, 45, 2, 118-126.
- Stríženec, M. (2001c) Škály na zisťovanie predstáv o Bohu. In: Grác, J. (Ed.) *Človek v centre psychologického skúmania a starostlivosti. Acta Psychologica Tyrnaviensia*, 5-2001, Trnava: Katedra psychológie FH TU, 50-57.
- Stríženec, M. (2003a) Overovanie Škály spirituálnej transcencie. In I. Ruisel (Ed.) *Inteligencia v rôznych kontextoch*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 101-110.
- Stríženec, M. (2003b) Škály spirituality. *Československá psychologie*, 47, 4, 548-553.

- Stríženec, M. (2003c) K otázke súvislosti spirituality a osobnostných charakteristík pri zvládaní záťažových situácií. In: Z. Ruiselová (Ed.) *Zvládanie záťaže a adjustácia v kontexte veku a osobnosti*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 38-45.
- Stríženec, M. (2004) Empirical approaches to spirituality. *Studia psychologica*, 46, 2, 173-177.
- Stríženec, M. (2005) Budeme zisťovať spirituálnu inteligenciu? *Československá psychologie*, 49, 4, 367-373.
- Stríženec, M., Ruisel, I. (1998) Religious coping styles and personality in Slovak adolescents. *Studia psychologica*, 40, 4, 303-307.
- Stromberg, P.G. (1993) *Language and self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*. New York: Cambridge University Press.
- Surfková, M., Słomińska, J. (2001) Náboženská výchova v trnavských rodinách. *Sociológia*, 33, 1, 85-98.
- Sv. Augustin (1997) *Vyznania*. Bratislava, Lúč.
- Sväté Písmo Starého i Nového Zákona*. (1995) Rím: Slovenský ústav Svätého Cyrila a Metoda.
- Szaniawski, T. (1998) *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*. Krakow: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Szmyd, J. (1998) Konwersje (nawrócenia) religijne. In: Szewczuk, W. (Ed.) *Encyklopedia psychologii*. Warszawa: Fundacja innowacja, 162-166.
- Szymolon, J. (1998) Specyfika leku religijnego. In: Francuz, P., et al. (Eds.) *Studia z psychologii w KUL, Tom 9*, Lublin: RW KUL, 225-234.
- Timpe, R.L. (1990) Religion and personality. In: Benner, D.G. (Ed.) *Baker Encyclopedia of Psychology*. Grand Rapids: Baker Book House, 992-994.
- Tippet, A.R. (1992) The cultural anthropology of conversion. In: Malony, H.N., Southard, S. (Eds.) *Handbook of religious conversion*. Birmingham: Religious Education Press 192-205.
- Tížik, M. (2002) Nová religiozita v pluralizovanej spoločnosti. In: Moravčíková, M (Ed.): *Nová religiozita*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 3-44.
- Tloczynski, J., Knoll, Ch., Fitch, A. (1997) The relationship among spirituality, religious ideology, and personality. *Journal of Psychology and Theology*, 25, 2, 208-213.
- Tokar, D.M., Fischer, A.R., Snell, A.F., Harik-Williams, N. (1999) Efficient Assessment of the Five-Factor Model of Personality: Structural Validity Analyses of the NEO Five-Factor Inventory (Form S). *Measurement and Evaluation in Counseling and Development*, 32, 14-31.
- Tournier, P. (1995) *Vina*. Praha: Návrat domů.
- Uhes, M.J., Shaver, J.P. (1970) Dogmatism and Divergent-Convergent Abilities. *The Journal of Psychology*, 75, 3-11.
- Ullman, C. (1982) Cognitive and emotional antecedents of religious conversion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 43, 1, 183-192.
- Ullman, C. (1989) *The transformed self. The psychology of religious conversion*. New York. Plenum Press.
- Vergote, A. (1966) *Psychologie religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart.
- Villanueva, P.Ch. (2006) *Rodina, kolíska života a lásky*. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco.
- Vnaková, Z. (2001) *Niektoré charakteristiky religiozity u študentov bratislavských vysokých škôl*. (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.

- Warburg, M. (2001) Seeking the seekers in the sociology of religion. *Social Compass*, 48, 1, 91-101.
- Watson, P.J., Morris, R.J. (2005) Spiritual Experience and Identity: Relationship with Religious Orientation, Religious Interest, and Intolerance of Ambiguity. *Review of Religious Research*, 46, 4, 371-379.
- Witztum, E., Greenberg, D., Hasberg, H. (1990) Mental illness and religious change. *British Journal of Medical Psychology*, 63, 33-41.
- Wonk-McDonald, A., Gorsuch, R.L. (2000) Surrender to God: An Addictional Coping Style? *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 28, No. 2, 149-161.
- Wooton, R.J., Allen, D.F. (1983) Dramatic religious conversion and schizophrenic decompensation. *Journal of Religion and Mental Health*, 22, 3, 212-220.
- Yalom, I.D. (1980) *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books.
- Yancey, P. (2001) *Sklamanie z Boha*. Bratislava: Porta libri/ Návrat domov.
- Yeomans, M.H. (1986) *Clinical theology: a theological and psychological basis to clinical pastoral care*. Essex: Anchor Brendon, Tiptree.
- Záhorová, M. (1999) *Niektoré aspekty duševného zdravia a religiozita*. (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.
- Zajak, M. (1997) *Religiozita v skupinách z pohľadu psychológie náboženstva*. (Diplomová práca). Trnava: Katedra psychológie FH TU.
- Zavadiľová, Z. (2004) *Duchovní potreby*. (Diplomová práce). Olomouc: Katedra psychológie FF UP.
- Zinnbauer, B.J., Pargament, K.I. (1998) Spiritual Conversion: A study of religious change among college students. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 1, 161-180.
- Zohar, I., Marshall, I. (2003) *Spirituální inteligence*. Praha: Mladá Fronta.
- Žaloudková, L. (2001) Metodologické problémy pri skúmaní religiozity a náboženskej participácie. *Sociológia*, 33, 1, 71-84.

O autoroch

Mgr. Peter Halama, PhD. (1975) pracuje na Ústave experimentálnej psychológie SAV a prednáša na Trnavskej univerzite psychológiu osobnosti a teóriu psychodiagnostiky. Medzi jeho odborné záujmy patria existenciálne konštrukty ako zmysel života, nádej, ďalej teoretické aspekty psychodiagnostiky, v rámci psychológie náboženstva sa venuje problematike náboženskej konverzie. Je autorom viacerých vedeckých štúdií a knihy *Princípy psychologickéj diagnostiky* (2005).

Mgr. Lucia Adamovová, PhD. (1974) pracuje na Ústave experimentálnej psychológie SAV a prednáša na Katedre psychológie FF TU dejiny psychológie, metodológiu psychologického výskumu a psychológiu náboženstva. Zaujíma sa o aktuálne problémy psychologického výskumu a tiež o aplikáciu kognitívnych prístupov v psychológii náboženstva. Výsledky vedeckých aktivít publikovala v domácich i zahraničných časopisoch a monografiách (ako spoluautorka aj v časopisoch *Journal of Personality and Social Psychology* a *Science*).

Mgr. Mária Hatoková (1979) pracuje na Ústave experimentálnej psychológie SAV, venuje sa lektorovaniu a supervízii zdravotníckych pracovníkov a dobrovoľníkov prajúcich s ťažko chorými a zomierajúcimi, ako i vedeniu individuálnych terapií. V centre jej odborného záujmu je koncept osobného Boha, vzťahová väzba (attachment) a motivácia k prosociálnemu správaniu. Tieto konštrukty overuje aj v rámci psychologickéj praxe. Vedecky publikuje v oblasti psychológie náboženstva, pozitívnej psychológie, paliatívnej starostlivosti a dobrovoľníctva.

PhDr. Michal Stríženeč, DrSc. (1932) je vedecký pracovník Ústavu experimentálnej psychológie SAV. V poslednom desaťročí sa intenzívne venuje psychológii náboženstva (teoretické otázky, metódy zisťovania religiozity a spirituality, spirituálna inteligencia). Prednáša externe na Trnavskej univerzite a Komenského univerzite. Okrem vedeckých štúdií v poslednom období publikoval monografiu *Súčasná psychológia náboženstva* (IRIS, Bratislava, 2001).