

***NOVŠIE PSYCHOLOGICKÉ
POHĽADY NA RELIGIOZITU
A SPIRITUALITU***

Michal Stríženec

***Ústav experimentálnej psychológie SAV
Bratislava
2007***



© Ústav experimentálnej psychológie SAV

Vydal: Slovak Academic Press, 2007

Recenzent: Doc. PhDr. Stanislav Hvozdič, CSc.

Technická spolupráca: Katarína Hornáčková

PhDr. Alexandra Prokopčáková, CSc.

Publikácia neprešla jazykovou korektúrou.

Publikácia vznikla za podpory Grantovej agentúry VEGA (riešenie projektu č. 1/452207) a Centra excelentnosti SAV výskumu kognícií - CEVKOG.

ISBN– 978-80-88910-24-4

OBSAH

1. Úvod	5
2. Nové pohľady na psychológiu náboženstva	6
3. Príbuzné disciplíny psychológie náboženstva	19
4. Otázky vedy a viery	25
5. Náboženstvo v postmodernom svete	30
6. Vývin religiozity	35
7. Spiritualita	39
8. Škály spirituality	59
9. Spirituálna inteligencia	76
10. Spirituálne zážitky	84
11. Osobnosť a religiozita	100
12. Religiozita a zdravie	113
13. Ďalšie témy z psychológie náboženstva	131
14. Záverečné zhrnutie	143
15. Literatúra	145
16. Príloha	165

1. ÚVOD

V posledných rokoch značne vzrástol počet publikovaných teoretických prác i výskumných štúdií z psychológie náboženstva. Týka sa to najmä zahraničných publikácií, ale prejavuje sa to aj v slovenskej a českej psychologickú literatúre. Pohľad na psychológiu náboženstva, ktorý poskytla naša monografia (Stríženec, 2001), vychádzal z literatúry publikovanej do r. 2000–2001. V snahe doplniť tento obraz, rozhodli sme sa obdobie ďalších šesť rokov (resp. aj niektoré práce zo staršieho obdobia) zachytiť v tejto predkladanej publikácii. Otázkami religiozity a spirituality sa pochopiteľne zaoberajú aj iné vedné disciplíny (najmä religionistika, teológia, sociológia náboženstva), avšak to nie je predmetom tejto monografie.

Pokiaľ ide o tematické členenie materiálu pridriavame sa čiastočne delenia na kapitoly použitého v monografii z r. 2001. Po r. 2001 sme publikovali viaceré príspevky v rôznych časopisoch a zborníkoch. Usudzujeme, že pre záujemcov o túto oblasť sa zvýši ich dostupnosť tým, že ich zahrnieme (pochopiteľne aktualizované a v menšom rozsahu) do tejto monografie. Pri tejto príležitosti ďakujeme najmä redakciám viacerých časopisov za súhlas s použitím časti našich textov publikovaných v týchto časopisoch. Ďalej mnohé poznatky čerpáme najmä z publikácie, ktorej editormi sú R. F. Paloutzian a C. L. Park (2005), ale aj z príspevkov najmä zahraničných autorov, uverejnených v rôznych vedeckých časopisoch.

Jednotlivé kapitoly, resp. témy v tejto monografii sa líšia svojim rozsahom, a to v dôsledku odlišnej dostupnosti relevantnej zahraničnej literatúry, resp. jej aktuálnosti v našich podmienkach. Ide teda o vybrané kapitoly a nie o komplexný obraz o psychologických prístupoch k religiozite a spiritualite

Dúfame, že táto monografia prispeje k hlbšiemu poznaniu súčasných trendov psychológie náboženstva u širšej odbornej verejnosti a posluží aj vysokoškolským študentom, ktorí navštevujú takýchto kurz.

Autor
Bratislava

2. NOVÉ POHLADY NA PSYCHOLÓGIU NÁBOŽENSTVA

Knižné a ďalšie publikácie

Závažný koncepčný prínos a komplexný pohľad na súčasnú psychológiu náboženstva predstavuje kolektívna monografia, ktorej editormi sú R. F. Paloutzian a C. L. Park (2005a). Títo sú aj autormi úvodnej (Paloutzian, Park, 2005b) a záverečnej (Park, Paloutzian, 2005) kapitoly knihy. Podrobnejšie tu rozoberieme ich názory. Konštatujú výrazný vzrast výskumu v psychológii náboženstva za posledných 25 rokov, prechod od jednoduchých korelácií k integračným konceptuálnym modelom, integrácii v rámci psychológie náboženstva a s inými psychologickými disciplínami (teórie strednej úrovne spájajúce teóriu psychológie náboženstva s ostatnými vedami o človeku).

Podľa uvedených autorov integračnými témami psychológie náboženstva sú:

1. otázky paradigmy (súboru predpokladov spájajúcich určité idey a fakty do jednotného modelu), ktorá by zastrešovala výskumy v rôznych oblastiach a umožňovala vytvorenie teórie
2. metódy a teória (akým spôsobom poznávať príslušné javy)
3. otázky zmyslu ako jednoduchého konštruktú pre psychológiu náboženstva (zameranie na to, čo religiózny človek vníma ako posvätné)
4. smery budúceho rozvoja psychológie náboženstva
5. úloha psychológie náboženstva (napr. prispievajúce pre všeobecnú psychológiu).

Editóri monografie hodnotia užitočnosť uvedených integračných tém zachytávajúcej široký rozsah problematiky psychológie náboženstva. Za paradigmu vedúcu k integrácii rôznych oblastí psychológie náboženstva a usmerňujúcu ďalšie výskumy považujú mnohoúrovňový interdisciplinárny prístup (využitie informácie z rôznych disciplín a rôznych úrovní analýzy prispieva k pochopeniu náboženského javu). Ďalšia paradigma sa týka metód [otázky merania rozobral P. C. Hill (2005) a výskumné metódy R. W. Hood a J. A. Belzen (2005)] a teórie, kde sa ukázali prínosnými kvalitatívne metódy (pozri Hendl, 2005) longitudinálny výskum, náročnejšia štatistická analýza údajov a chápanie náboženstva ako spoločného javu ľudstva (vyplýva z toho potreba orientácie výskumu aj na náboženstvá mimo kresťanstva). Pri

tretej paradigme – otázky zmyslu sa ukazujú, že takýto prístup sa týka všetkých aspektov náboženskej skúsenosti a zahŕňa nielen kognície ale aj emócie v súvislosti s cieľmi jednotlivca. Na rozšírenie a integráciu výskumu v psychológii náboženstva je zameraná štvrtá paradigma. Patrí sem rozšírenie výskumu riadeného teóriou, zameranie na celkový zmysel života, využívanie viacerých metodologických prístupov, poznatkov iných disciplín (napr. neurológie) a evolučná koncepcia. Poslednou paradigmou je úloha psychológie náboženstva (prínos pre klinickú psychológiu a terapeutické prístupy, pre zdravie a pohodu, ako aj pre psychológiu osobnosti (spiritualita ako osobnostný faktor, konverzia).

Novší prehľad o psychológii náboženstva za posledných 25 rokov (Emmons, Paloutzian, 2003) sa zameriava na kognitívne a afektívne základy náboženskej skúsenosti v rámci osobnosti a sociálnej psychológie. Dochádza k návratu problematiky cností do psychológie (skúma sa napr. vdácnosť, odpúšťanie, pokora). Konštatuje sa však pomalé zapájanie poznatkov psychológie náboženstva do databáz a praxe iných psychologických disciplín. Pokiaľ ide o výskum, mala by sa uplatňovať mnohoúrovňová interdisciplinárna paradigma.

Na súčasné trendy v psychológii náboženstva sa zameriava článok J. A. Belzena (2005).

Z monografií venovaných psychológii náboženstva treba uviesť prácu D. Fontana (2003), kde sa rozoberajú otázky vnútornej skúsenosti, náboženského presvedčenia, spirituálneho vývinu, spirituality a mozgu ap. Podľa autora negatívne postoje ostatných psychologických disciplín voči psychológii náboženstva sú spôsobené:

1. materialisticko-redukcionistickou filozofiou (náboženstvo ako protiklad vedy)
2. netolerantnosťou najmä fundamentalistických náboženských siekt voči vede
3. slabým úsilím bádateľov oboznamovať sa s problematikou náboženstva
4. metodologickými problémami pri skúmaní religiozity.

Charakteristikou súčasnej psychológie náboženstva je podľa K. H. Reicha (2006) narastajúci počet konferencií venovaných tejto problematike, publikovanie viacerých príručiek, rozšírenie interdisciplinárnej spolupráce, metodológie ako aj skúmanie tabuizovaných tém ako napr. uzdravovanie vierou. Vo výskume sa dostali do popredia témy ako sú spiritualita a jej účinky na osobnosť, spiritualita a zdravie, neuropsychológia náboženskej/spirituálnej skúseností, náboženstvo a politická činnosť, vplyv náboženstva na rozhodovanie a hodnotenie (tiež v zle defi-

novaných situáciách), postformálne myslenie a náboženský vývin, účinky používania rôznych jazykov na náboženstvo, rozšírenie a zlepšenie metodológie. Dôležité je skúmať spiritualitu malých detí (ich vlastné zdroje a tvorivosť v tejto oblasti). Užitočný bude aj výskum spirituálneho uzdravovania.

Úlohy psychológie náboženstva novšie špecifikuje A. Vergote (2005) v tom zmysle, že má skúmať osobné skúsenosti, napätia, konflikty a riešenie konfliktov v rámci špecifického jasne identifikovaného náboženstva. Psychológ musí mať vŕhad do psychických procesov, ktoré sú zväčša predvedomé, nevedomé alebo aj čiastočne patologicky nevedomé v dôsledku potlačenia. Pokiaľ ide o dogmatizmus, treba odlišovať teologické dogmy od psychického dogmatizmu (kde ide o autoritársky a netolerantný spôsob komunikácie o ideách alebo viere iným ľuďom) ako ho chápe Rokeach.

V príručke psychológie náboženstva H. Hemminger (2003) rozlišuje tri aspekty náboženstva: náboženské učenie, náboženský kult, náboženská kultúra (umelecké prejavy, morálka, hodnotový systém). V súvislosti so sekularizáciou uvádza, že modernizácia spoločnosti vedie k novým formám náboženských ponúk a životných skúseností. Dochádza k privatizácii náboženstva, subjektivizácii (neuznávajú sa objektívne, vopred určené životné postoje), ústupu od tradícií, individualizácii (človek si vyberá na trhu náboženských ponúk) a šíri sa náboženská indiferecia.

Charakteristiky psychológie náboženstva (podľa slovníkového hesla v R. Harré, R. Lamb, 1986) sú nasledovné:

1. poskytuje popis nábožnosti, konverzie, mystických a iných skúseností, považovaných za „religiózne“
2. zistenie stupňa korelácie – ak existuje – medzi rôznymi prvkami religiozity, ako sú náboženská prax, presvedčenie, morálne preferencie a intenzívne zážitky,
3. identifikuje základ alebo osobnostné faktory, ktoré stvárajú tieto náboženské prvky
4. sleduje dôsledky a funkcie týchto náboženských prvkov na jednotlivca alebo skupiny
5. prispieva k filozofickým a teologickým úvahám o podstate človeka.

V psychologickom chápaní náboženstva možno rozlíšiť tri prístupy. Prvý sa zameriava na odlišnosť správania religiózneho človeka od iného správania. Druhý prístup považuje takéto správanie za ilustráciu psychologických princípov aplikovateľných na ľubovoľné členstvo, presvedče-

nie ap. Tretí prístup považuje náboženstvo za subjektívnu a základnú dimenziu alebo orientáciu osobnosti a ľudskej existencie (spôsob prístupu k ideálom, dôvere, smrti). Tzv. „objektívny“ prístup uprednostňuje substančnú definíciu náboženstva (viera v Boha, účasť na bohoslužbách) a „subjektívny“ prístup sa zameriava na funkčné definície (integrácia osobnosti, redukcia viny, pomoc pri zvládaní smrti).

S. Huber (2006) rozlišuje centrálnosť (účinnosť náboženstva na osobnosť) a obsah religiozity. Jeho škála centrálnosti má 10 položiek (po dve z každej dimenzie) a bola validizovaná na veľkom počte respondentov. V svojom dotazníku S-R-T zachytáva známych päť dimenzií náboženstva: intelektová, ideologická, ritualistická, skúsenostná, oddanostná. Pokiaľ ide o obsah religiozity pri intelektovej dimenzii týka sa náboženskej reflexívnosti, zmyslu života, existenciálnych otázok, náboženského hľadania. Pri ideologickej dimenzii ide o obraz Boha, protirečenia dobrý Boh – existencia zla, náboženský fundamentalizmus. Pri dimenziách oddanosť a skúsenosť sa merajú kladné a záporné emócie voči Bohu, odpúšťanie, vďačnosť, úcta, byť ochraňovaný, modlitba a Božia pomoc, zážitok Božej pomoci, náboženský strach, hádka, vina. Rituálna dimenzia: farnosť ako sociálna opora. Obsah religiozity je doteraz zanedbávaný v psychológii náboženstva. Ak náboženský systém je centrálny u človeka, korelácie medzi náboženským obsahom a psychickými obsahmi (napr. kladné emócie) je vyššia, než keď náboženský systém je v podradenej pozícii. Pri centrálnej pozícii náboženstva vzájomné korelácie medzi náboženskými obsahmi sú podstatne nižšie v porovnaní s podradenou pozíciou náboženstva.

Centrálnosť religiozity a jej vplyv na obsah modlitby skúmali O. W. Huber a S. Huber (2006). Náboženské dimenzie modlitby zachytávali pomocou škály S-R-T. Išlo o 9 špecifických obsahov: odpúšťanie, vďačnosť, úcta, byť ochraňovaný, modlitba o Božiu pomoc, zážitok Božej pomoci, náboženský strach, hádka, vina. Z teologického hľadiska sa tieto obsahy týkajú svätosti Boha (úcta), Božej prozreteľnosti (býť ochraňovaný, vďačnosť, zážitok Božej pomoci, modlitba o Božiu pomoc, hádka) a Posledného súdu (odpúšťanie, vina, náboženský strach). Výskum u vyše 800 nemeckých členov cirkvi ukázal, že u polovice osôb mala religiozita centrálnu úlohu, u polovice – podradenú. Pri podradenosti religiozity sa zistila menšia odlišnosť odpovedí.

Z novších publikácií o psychológii náboženstva treba upozorniť na monografiu P. Řičana (2002), ktorá je venovaná nielen psychológom a religionistom, ale aj ľuďom, ktorí vedome nábožensky žijú. Publikácia podáva aj základné psychologické poznatky, teórie a vybrané smery

psychologického myslenia. Pokiaľ ide o vlastnú problematiku náboženstva, zameriava sa najmä na náboženské prežívanie, náboženskú morálku, vývin religiozity, otázky psychológie a náboženstva. Poukazuje na nejednotné vymedzovanie náboženstva (napr. ako vzťahu človeka k tomu, čo má voči nemu roľu boha, vzťahu človeka k numinóznej transcencii), pričom väčšina religionistov za prototypické náboženstvo považuje kresťanstvo. V tejto súvislosti P. Řičan (2002, 441) objasňuje pojem kryptonáboženstva – ide o náboženstvo, ktoré sa ako také nedeclaruje alebo svoj religiózny charakter dokonca popiera (napr. rodný kraj ako „posvätné miesto“, moderná veda, ideologicko-politické hnutia, šport, konzum). Ďalším pojmom je pseudonáboženstvo, kedy určité hnutie sa snaží vzbudiť dojem, že má náboženský, resp. posvätný charakter (napr. scientologická cirkev).

Otázke náboženstva v súvislosti so zmyslupnosťou života sa venuje J. Křivohlavý (2006). Uvádza, že náboženstvo je všeľudským javom (antropologické konštanta podľa Junga), náboženské myslenie sa v priebehu života človeka vyvíja a náboženstvo ponúka človeku nielen jeden, ale celý súbor vzájomne spätých cieľov. Náboženstvo je už tisícročia hlavnou oblasťou, ktorá sa zaoberá zmyslom života.

V Ústave experimentálnej psychológie SAV výsledkom riešenia grantového projektu v r. 2004–2006, zameraného na psychológiu náboženstva, je kolektívna monografia (Halama a kol., 2006). M. Stríženec (2006b) tu podáva prehľad názorov popredných psychológov (počínajúc W. Jamesom a končiac P. Řičanom), na otázky religiozity a spirituality. P. Halama (2006) podrobne rozoberá náboženskú konverziu (rôzne prístupy k jej vysvetľovaniu, typológia konverzií, osobnostné aspekty, životná zmyslupnosť). L. Adamovová (2006) sa venuje náboženskému fundamentalizmu (jeho vymedzenie a koreláty, doterajšie výskumy, vlastný výskum zameraný na faktory osobnosti a intelektové štýly). M. Hatoková (2006) rozoberá koncept osobného Boha (rozporné predstavy o Bohu, psychologické aspekty, psychické skúmanie tohto konceptu na Slovensku). M. Stríženec (2006c) podáva prehľad dostupných zahraničných mier religiozity a spirituality (od klasickej škály ROS po Pražský dotazník spirituality). Obsiahly zoznam literatúry na konci monografie umožňuje zorientovať sa tak v zahraničných ako aj domácich prameňoch.

Názory V. E. Frankla na otázky religiozity podrobne rozviedol P. Halama (2001). Frankl v svojej existencionalnej analýze religiózneho človeka vidí priestor na fenomenologický dôkaz Boha. Prežívanie náboženstva vo vzťahu Ja – Ty je podstatnou charakteristikou religiozity.

Pokiaľ ide o názor ľudí, že sú veriaci, ale nie sú konfesiónálne viazaní, Frankl poukazuje na to, že pri hľadaní pravdy človek využíva najmä materinský jazyk a náboženská reč je viazaná na konfesijnú tradíciu. Svedomie definuje ako schopnosť vycítenia neopakovateľného a jedinečného zmyslu, skrytého v každej situácii. Je to hlas transcencie, ktoré aj nereligiózny človek prežíva ako inštanciu, pred ktorou sa má zodpovedať. Frankl zavádza aj pojem duchovného nevedomia, kde je lokalizované svedomie. Poukazuje tiež na to, že religiozita v snoch je rôznym spôsobom zašifrovaná do symbolov. Súvisí to s nevedomou religiozitou, ktorá keď je silne potlačená, môže mať patologické dôsledky. Frankl uznával významnú psychoterapeutickú a profylaktickú úlohu náboženstva v živote človeka (vzťah k absolútne prináša zážitok bezpečia).

Pokračovateľom a rozvíjateľom (nooteoretický prístup) koncepcie V. E. Frankla v Poľsku je K. Popielski (2005). V súvislosti s religiozitou uvádza, že pociťovanie zmyslu možno prežívať aj cez osobné uverenie Bohu.

Vplyvy iných disciplín

Na nový prístup k skúmaniu náboženstva – kognitívnu vedu náboženstva poukázal F. N. Watts (2005). Aplikácia kognitívnej vedy na náboženstvo sa prejavuje vo formulovaní kognitívnych teórií náboženstva, empirickom skúmaní kognitívnych procesov v náboženstve pomocou experimentálnej psychológie, antropológie, neurovedy, vo formulovaní poznatkov o súlade vývoja náboženskej kognície so zmenami všeobecných kognitívnych schopností, využití filozofických nástrojov pri kognitívnej teórii náboženstva. Dôkazom začínajúceho rozvoja v tejto oblasti je aj publikovanie série prác o súčasných prístupoch ku kognitívnemu skúmaniu náboženstva. F. N. Watts sa snaží aplikovať na náboženstvo model všeobecnej kognitívnej architektúry nazvanej Interagujúce kognitívne subsystémy (ICS) – pozri tiež F. N. Watts (2003). Možno ho využiť pri náboženských zážitkoch, vývine religiozity u detí, emočnej kognícii, odhaľovaní ako je náboženstvo organizované v ľudskej mysli.

Prehľad o prínose psychoanalýzy pre psychológiu náboženstva podali J. Corveleyn a P. Luyten (2005). V zhode s Freudom rozlišujú medzi psychoanalýzou ako teóriou „normálneho“ a „patologického“ fungovania psychiky, a ako metódou výskumu a formou liečenia. V prístupe k náboženstvu rozlišujú medzi náboženstvom ako kultúrnym a sociál-

ným faktom a ako osobným náboženstvom. Freudovi sa najmä vyčíta redukcionizmus (náboženstvo ako ilúzia, naplnenie osobných túžob). Viedla ho k tomu racionalistická filozofia osvietenstva. Ďalej redukoval náboženstvo na motiváciu osoby a zanedbával interpersonálne a socio-kultúrne zložky náboženstva. Napriek tomu jeho prístup viedol k objasňovaniu základných psychologických otázok o úlohe osobných túžob, fantázie a konfliktov v osobnom náboženstve. V súčasnej psychoanalýze možno rozlíšiť štyri smery: psychológia pudov (najmä Freud), ego psychológia (E. Erikson – najmä teória vývinu religiozity), psychológia objektových vzťahov (A. M. Rizzuto – individuálne reprezentácie Boha), self-psychológia. Viaceré novšie teoretické a metodologické prístupy sú prínosom nielen pre psychoanalytické skúmanie náboženstva, ale prispievajú aj k psychológii náboženstva ako takej. Autori tohto prehľadu to ilustrujú na náboženskej skúsenosti. A. Vergote rozlíšil jej viaceré formy a popísal kritéria, podľa ktorých jednotlivec interpretuje skúsenosť ako náboženskú. Interpretácia závisí od predchádzajúcej viery a životnej histórie jednotlivca. Ďalším príkladom je reprezentácia Boha (rozlišovanie symbolickej a aktuálnej reprezentácie; prvá je stabilná, ovplyvnená kultúrou, charakteristikami rodičov a druhá – konkrétnym vývinom jednotlivca). Psychodynamická teória a výskum poukázali tiež na vnútornú prepojenosť náboženstva a duševného zdravia, čo doterajšie výskumy zanedbávali.

Podrobnejšie vzťah psychoanalýzy a náboženstva popisuje D. M. Black (2006) v zborníku prác, zameraných na otázky náboženskej pravdy, psychologických poznatkov v náboženských príbehoch, spirituality, východných náboženstiev. Uvádza sa tu, že psychoanalýza i teológia sa snažia pochopiť náš vonkajší i vnútorný svet v záujme osobného rastu človeka. V úvode editor analyzuje Freudove názory na náboženstvo ako aj kritiku týchto názorov zo strany samotných psychoanalytikov, vrátane freudistov. V období r. 1990 – 2000 nastal zvýšený záujem psychoanalytikov o náboženstvo. Ťažkosti pri racionálne vedeckom prístupe k náboženstvu spočívajú v tom, že sa nerozlišujú viaceré úrovne náboženského diskurzu (empirická, mýtická a mystická).

Ako uvádza M. Aletti (2005), psychoanalytická interpretácia náboženstva sa netýka náboženskej pravdy, ale procesu formovania a transformácie viery. Náboženská skúsenosť špecificky vyžaduje schopnosť pomenovať zážitok viery, čo vzniká z interakcie subjektu s náboženským symbolickým systémom.

V súvislosti so súčasnou diskusiou o integrácii psychoterapie a náboženstva alebo spirituality sa konštatuje obrat psychoterapeutov od

antireligiózneho či indiferentného postoja voči náboženstvu k pozitívnejšiemu. Navrhuje sa integrácia tradičných kresťanských (modlitba) či východných prvkov (meditácia, joga) do poradenstva a psychoterapie. Vede to k zlepšeniu klinických intervencií najmä u silne religióznych klientov. Platí to najmä v USA, zatiaľ čo v Európe je to zriedkavé. V tejto súvislosti sa hojne diskutuje aj o „neutralite“ psychoterapeuta, čo však neznamená nezáujem o reálne záležitosti klienta. Neutralita sa týka obsahového aspektu a nie vzťahového aspektu terapeutického procesu. Konštatuje sa, že budúce psychoanalytické skúmanie náboženstva musí viac pozornosti venovať empirickému testovaniu teórií a hypotéz.

Zisťovanie religiozity pre potreby psychoterapie pomocou počítača sa venovali F. Fisher a M. Feshner (2006).

Novú perspektívu pre psychológiu náboženstva podľa L. A. Kirkpatricka (2005) predstavuje evolučná psychológia. Na rozdiel od neurovedy, ktorá chce pochopiť ako mozog/myseľ pracuje, evolučná psychológia poskytuje prostriedky k pochopeniu prečo sa veci dejú tak a nie inak, pričom sa zameriava na adaptáciu a prirodzený výber. Za veľmi obťažnú považuje autor otázku o existencii náboženského inštinktu (ktorý má adaptívnu funkciu) a o psychických mechanizmoch, ktoré vykonávajú túto funkciu. Špecifické formy náboženskej viery sa vynárajú ako vedľajšie formy psychických mechanizmov určených na spracovanie informácie o funkčne odlišných druhoch interpersonálnych vzťahov (napr. pripútanie, dominancia, priateľstvo). Funkčný prístup je užitočnejší v porovnaní s deskriptívnym (napr. pri odlišení náboženstva od nenáboženstva, vymedzovaní typov religiozity, pri rozlišovaní typov modlitby). Podľa uvedeného autora evolučná psychológia nenahrádza doterajšie psychologické disciplíny, ale poskytuje všeobecný koncepčný rámec a teóriu, čo psychológii náboženstva umožní integrovať prístupy tradičných psychických disciplín ako aj integráciu s príbuznými disciplínami psychológie.

J. Kluger (2004) sa venuje otázke, či náboženstvo je produktom evolúcie. Keďže Boh je koncept, ktorý sa vyskytuje v ľudských kultúrach na celom svete (bez ohľadu na ich zemepisnú izoláciu), vzniká otázka, či táto idea je vopred vložená do genómu. Podľa D. Hamera ľudská spiritualita je adaptívnym znakom a lokalizoval ju v jednom géne. Tento gén súvisí aj s reguláciou nálady pomocou neurotransmiterov. Autor výskumom 1000 mužov a žien zistil, že gén VMAT2 súvisí so skóre v sebatranscendencii (jej znakom je úplné stretnutie sa v zážitku, pocit spojenosti so širším univerzom a otvorenosťou voči veciam, ktoré nie sú exaktne dokázateľné). Spiritualitu však môžu ovplyvňovať

stovky alebo tisíce ďalších génov. Výskumy s jednovaječnými dvojčatami vyrastajúcimi oddelene od seba ukázali, že majú podobnú spiritualitu, avšak nie náboženskú prax (tá bola ovplyvnená prostredím a kultúrou). Neurologické výskumy ukázali, že čím hlbšie sme zapojení do meditácie alebo modlitby, tým väčšia je aktivita vo frontálnom laloku a limbickom systéme mozgu. Fyzik J. Polkinghorn však považuje ideu génu Boha za redukcionizmus. Životné skúsenosti môžu byť aspoň tak dôležité ako sú vrodené gény. J. Kluger uzatvára, že definovať určitý zhluk génov, ktoré slúžia spiritualite, je práve tak nemožné ako načrtnúť génovú schému lásky.

Príklady na integráciu pozitívnej psychológie s náboženským prístupom uvádzajú F. Watts, K. Dutton a L. Guilford (2006). Pozitívnu psychológiu nemáme považovať za náhradu náboženského prístupu, ale potrebný je ich dialóg. Autori sa zameriavajú na ľudské spirituálne kvality ako sú odpúšťanie, vďačnosť a nádej. Rozmach súčasného psychického skúmania odpúšťania sa uskutočňuje v dvoch hlavných trendoch terapeutickú intervencie – teória atribúcie a empatia. Horeuvedení autori (v rámci výskumného programu na univerzite v Cambridge, UK) sa zamerali na úlohu odpúšťania v širších sociálnych kontextoch, vývin schopnosti odpúšťať, rozlíšenie konštruktívnej a deštruktívnej zlosti. V tejto súvislosti porovnávajú terapeutický a teologický prístup. Pokiaľ ide o vďačnosť vymedzuje sa ako postoj alebo ako emócia. Pozitívna emócia má ďalekosiahle kladné účinky na úrovni jednotlivca i spoločnosti. Ďalej sa zameriavajú na atribúcie, presnejšie na kognitívne skreslenia. Vyvinuli aj experimentálny prístup umožňujúci zistiť smer kauzality v súvislosti s vďačnosťou a subjektívnou pohodou. Pri prístupe k nádeji vychádzajú z odlišenia nádeje a optimizmu. Možno mať nádej vo veciach, ktoré neočakávame (na základe minulého priebehu udalostí), nádej je ovplyvnená morálnymi hodnotami, týka sa vecí dôležitých pre človeka a zaväzuje človeka pôsobiť v danom smere. Pre duševné zdravie je dôležitejší nádeje plný postoj než optimistické predvídanie budúcnosti. Náboženská viera je dodatočným psychickým zdrojom, z ktorého môže vzniknúť nádej. Náboženská nádej je v podstate nádej v Boha a nielen nádej, že dôjde k určitým udalostiam. Autori uzatvárajú, že by bolo nemúdre, žeby sa pozitívna psychológia uzatvárala pred poznatkami z oblasti náboženstva.

O interpretáciu náboženstva sa usiluje aj sociobiológia, ktorá rozširuje biologickú evolučnú paradigmu aj na vysvetlenie vzniku a rozvoja kultúry a tým aj náboženstva. E. O. Wilson (podľa Braunsteiner, 2006) vychádza z ľudskej predispozície k náboženskej viere a uvádza, že naj-

vyššie formy náboženskej praxe poskytujú biologické prednosti. Sociobiológia tvrdí, že náboženstvo vzniká z biologických dôvodov, teda evolúcia rodí vieru v Boha. I keď sociobiologická interpretácia náboženstva môže podľa G. Braunsteinera (2006) poskytovať impulzy pre teológiu stvorenia (napr. chápanie selekčných mechanizmov ako súčasť procesu „nepretržitého stvorenia“, v ktorom Boh rozvíja život), teológia má k tejto koncepcii kritické výhrady. Náboženstvá upozorňujú na zriekanie sa egoizmu, sebaobetovanie, Božie milosrdenstvo ako slobodný dar.

Na to, že neurobiológia môže byť v blízkej budúcnosti dôležitá pre psychológiu náboženstva (napr. v otázke náboženskej skúsenosti, zážitkov), upozorňuje K. H. Reich (2004). Na druhej strane psychológia náboženstva môže poskytnúť neurobiológii výskumné údaje (napr. o vnímaní Boha jednotlivcom, charakteristikách meditácie), ktoré poslúžia ako materiál na vytvorenie testovateľných neurobiologických hypotéz. Pomocou emisnej tomografie sa sledovala aktivita mozgu u skupiny veriacich kresťanov a u skupiny neveriacich. Náboženské stavy sa vyvolávali pomocou čítania Žalmu č. 23, emočné stavy recitovaním detskej rýmovačky a neutrálne stavy čítaním technického návodu. Zistilo sa, že pri náboženských stavoch došlo k mozgovej aktivácii v oblastiach, ktoré sa zúčastňujú na komplexných kognitívnych funkciách. Teda náboženský zážitok môže byť kognitívnym javom, i keď emócie tu určite hrajú úlohu. Autor článku ďalej poukazuje na problematiku vzťahu duša (myseľ) a telo, podstaty vedomia a súvisiace filozofické prístupy. Metodologický dualizmus tvrdí, že mentálne javy nie sú fyzikálnymi javmi. Podľa iného názoru mentálne javy kauzálne pôsobia na fyzikálnu oblasť. Metodologický fyzikalizmus tvrdí, že fyzikálna oblasť je kauzálne uzatvorená. Podľa nereduktívneho materializmu na úrovni atómov mozog je príčinou mysle, ale na vyššej holistickej úrovni mentálne stavy môžu zapríčiniť aktivitu mozgu. Podľa teórie emergetizmu vyššia úroveň sa vynára z nižšej. K. H. Reich sa kriticky stavia k publikáciám venovaným neuroteológii, v ktorých prevládajú pochybné špekulácie a osobné názory. Pokrok v neurobiológii nepovedie k tomu, aby psychológia náboženstva sa stala zastaralou.

Ďalšie zdroje nových informácií

Podrobnejšiu informáciu o súčasných trendoch psychológie náboženstva možno získať zo špecializovaných časopisov (najmä *International Journal for the Psychology of Religion*), ročenky *Archive for the Psychology of Religion* (*Archive für Religionspsychologie*), ako aj

z materiálov najmä medzinárodných konferencií o psychológii náboženstva (známe sú najmä konferencie, ktoré usporiada International Association for the Psychology of Religion, sídli v Leuven, Belgicko). Táto asociácia založená v r. 1914 bola zreorganizovaná v r. 2001 na jej 14. kongrese v Soesterberg (Holandsko) – t. č. jej prezidentom je J. A. v. Belzen z Amsterdamu. V Archive for the Psychology of Religion, vol. 26, 2004 možno nájsť príspevky o vzťahu osobnosti a náboženstva, psychológii náboženstva a neurológie, koncepte spirituality, o dekonverzii, moslimskej identite, psychoanalytickom prístupe k rozlišovaniu u sv. Ignáca z Loyoly a pod. V r. 2005 v tejto ročenke vyšli články o náboženstve a duševnom zdraví, náboženskej identite, konverzií u charizmatikov, vine a náboženstve a pod.

Články z psychológie náboženstva možno nájsť aj v širšie zameralých časopisoch ako je napr. *Mental health, religion and culture*. V roč. 2006 boli publikované príspevky o náboženstve a zvládaní záťaž, vine, duševnom zdraví, samovraždy, o porovnaní chápania náboženstva u kresťanov a moslimov, hinduistov. Monotematicky bolo zamerané č. 3 a síce na pozitívnu psychológiu vo vzťahu k náboženstvu (šťastie, spiritualita, existenciálna psychoterapia, spokojnosť so životom).

Prehľad aktuálnych a významných tém psychológie náboženstva možno získať z materiálov viacerých konferencií. Uvedieme niekoľko zaujímavých poznatkov prednesených na konferencii psychológie náboženstva v Glasgowe v r. 2003 (*International Psychology*, 2003).

U írskej mládeže sa zistil negatívnejší postoj k alkoholu a nižší psychotizmus pri kladnejšom postoji voči kresťanstvu (Fearn, 2003). Súvislosť kladného postoja voči kresťanstvu s výpoveďami o svojom lepšom celkovom zdraví u vysokoškolákov zistil L. J. Francis (2003). Nové modely a teórie psychológie, založené na teistickom svetonázore, považuje za jedine vhodné pre skúmania náboženskej skúsenosti S. Khallili (2003), vychádzajúc z islamu. Súčasný stav psychológie odpúšťania popísal J. Křívohlavý. Parametre odpúšťania chápané kňazmi uviedol na základe výskumu A. Macaskill. T. Lindgren analyzoval konverzieospelých na islam v postmodernej spoločnosti. Prehľad teórie a výskumu v oblasti vzťahu psychológie náboženstva a neurobiológie podal H. K. Reich. Kladnú koreláciu medzi religiozitou a šťastím u izraelských študentov zistil M. Robbins. V. Saroglou zistil, že religiózni ľudia nemajú tendenciu používať nevraživý a zmyselný humor. Manželia majú podobný štýl humoru. Pri odpúšťaní interakčné premenné sú dôležitejšie než dispozičné (E. D. Scobie). Charizmatickej spiritualite (zážitky extázy) sa venuje D. Ulland (2003). Český autor P. Řičan referoval o spiri-

tualite, zo slovenských autorov P. Halama o konverzii a M. Juhásová o obraze Boha.

Na konferencii psychológie náboženstva v Leuven v r. 2006 sa príspevky týkali najmä smerovania psychológie náboženstva (K. H. Reich), vzťahu teológie a psychológie (F. Watts), modelovania religiozity (T. Kläden), testu štruktúry religiozity (S. Huber), klinickej psychológie, konverzie (P. Halama), dekonverzie, morálky, odpúšťania, spirituality a osobnosti (P. Říčan), obrazu Boha a osobnosti (L. Adamovová, M. Hatoková), autobiografických prístupov (J. A. Belzen).

Referáty z psychológie náboženstva sa objavujú aj na iných psychologických kongresoch. Tak napr. na kongrese európskej psychológie vo Viedni v r. 2003 (podľa *Psychologie in Österreich*, 2003, 2–3, 93–195) odznali príspevky o náboženskom vývine v adolescencii, Jungovej typológii a náboženských postojoch, emočnej inteligencii u religióznych ľudí, konfliktoch u manželov s rôznym náboženským vierovyznaním ap.

Pohľad na novšie zameranie psychológie náboženstva v Nemecku poskytujú materiály nemeckého psychologického kongresu v r. 2004 (Rammsayer, T. et al., 2004). Príspevok S. Hubera sa týkal centrálnosti a obsahu religiozity, ďalšie príspevky boli zamerané na otázky svetonázoru, odpúšťania, zvládania, fundamentalizmu, self-konceptu, hodnôt, vplyvu spirituality na duševné zdravie ap.

Na 13th European Conference on Personality (July 23 – 26, 2006, Athens) sa referáty zamerali na tieto témy: vďačnosť a odpustenie, pripútanie a religiozita, rôzne typy materializmu, postoje voči islamu, náboženská orientácia a morálne usudzovanie u tureckých študentov, odpúšťanie Bohu, spirituálne hľadanie, ochota odpúšťať, cnosti a kvalita života.

Značný počet príspevkov o religiozite bol na X. Európskom kongrese psychológie (Praha, 3.-6. júla 2007). Boli zamerané na niektoré všeobecné a teoretické otázky: psychológia náboženstva a psychológia (P. Říčan), spiritualita v súčasnej českej psychológii (Z. Gavlas, J. Křivohlavý), pojem Boha a koncepcie Freuda a Junga, spirituálny rast. Ďalšie témy sa týkali detailnejších aspektov, napríklad vzťahu religiozity a závislosti, asociálneho správania, senility, subjektívnej pohody, rituálov, posmrtného života, formovania biblických symbolov u adolescentov, moslimskej a budhistickej religiozity (pozri *Mapping...*, 2007).

Záver

V zahraničnej literatúre vidieť snahu o integračné pohľady na psychológiu náboženstva a mnohoúrovňový interdisciplinárny prístup. Z výskumných tém je v popredí spiritualita, centrálnosť religiozity (jej vplyvu na osobnosť), aplikácia kognitívnej vedy, prínos psychoanalýzy, evolučnej psychológie. Obraz o súčasných trendoch v tejto oblasti poskytujú špecializované časopisy a medzinárodné konferencie.

3. PRÍBUZNÉ DISCIPLÍNY PSYCHOLÓGIE NÁBOŽENSTVA A MOŽNOSTI INTERDISCIPLINÁRNEHO PRÍSTUPU

V nasledujúcom prehľade sa nebudeme zaoberať všetkými týmito disciplínami, ale zameriame sa hlavne na kresťanskú a pastorálnu psychológiu, sociológiu náboženstva a teológiu.

Kresťanská psychológia

Priekopníkom kresťanskej psychológie u nás je prof. Ladislav Košč, ktorý donedávna prednášal na Trnavskej univerzite. Ako dôvody k pestovaniu kresťanskej psychológie uvádza ľahostajný, či až nepriateľský postoj oficiálnej odbornej psychológie k náboženstvu, hoci človek je náboženský tvor. Okrem toho existujú psychológovia, ktorí sú kresťanmi, ako aj kresťania, ktorí sú psychológmi. Stretáva sa tu teda profesia a náboženské presvedčenie. Účinkovanie kresťanskej psychológie nemá však za úlohu pokresťančovať psychológiu, ako sa toho obávajú mnohí. Autor sa zaoberá najmä osobnosťou v ponímaní kresťanskej psychológie. Osobnosť chápe ako trojdimenziálnu jednotu človeka (telo-duša-duch). Ide o somato-psycho-spirituálnu štruktúru. L. Košč uvádza Bennerov a svoje modely z tejto oblasti. Podrobnosti pozri L. Košč (2006).

Pastorálna psychológia

Podrobnejšie sa pastorálnou psychológiou zaoberal M. Košč (2003, tiež M. Košč a L. Košč, 2006). Poukázal na historické trendy uplatňovania vedeckej psychológie v kresťanstve (vrátane usporiadania 9 seminárov o pastorálnej psychológii na Slovensku v r.1990-1998), na rôzne názory na vymedzenie pastorálnej psychológie u zahraničných autorov (napr. ako odvetvie psychológie, ktoré študuje psychické procesy v pastorálnych situáciách). V pastorálnej činnosti možno rozlíšiť pastorálnu starostlivosť, pastorálne poradenstvo a pastorálnu psychoterapiu. Ako oblasti pôsobenia pastorálnej psychológie M. Košč uvádza napr. vzdelávanie kňazov (poznanie psychiky), výber kandidátov kňazstva, spôsoby vedenia rozhovoru, spoveď (vina, odpustenie, škrupulantstvo), pastorálna starostlivosť o chorých. Autor načrtáva aj priebeh inštitucionalizácie pastorálnej psychológie v zahraničí i na Slovensku (popisuje

zameranie jednotlivých vyššie uvedených seminárov, aktivity na Trnavskej univerzite, v Univerzitnom pastoračnom centre v Bratislave).

S. Hvozdík (2003) považuje pastoraľnú psychológiu za interdisciplinárny odbor na hraniciach pastoraľnej teológie a psychologických disciplín. Syntetizuje psychologické poznatky súvisiace s konkrétnym pôsobením kňaza. V publikácii, kde okrem S. Hvozdíka sú aj príspevky ďalších autorov, sa rozoberajú všeobecné i špeciálne otázky pastoraľnej psychológie (napr. kresťanský personalizmus, pastoračia rozličných skupín veriacich, spiritualita a výchova, pastoračia duchovných povolání, pastoraľne poradenstvo).

Najnovšia domáca publikácia o pastoraľnej psychológii (Kol., 2006) obsahuje kapitoly venované pastoraľnej teológii, sekularizácii, všeobecnej a vývinovej psychológii, pastoraľnému poradenstvu, masmediálnej komunikácii, dimenziám religiozity, odpusteniu, krízovej intervencii, poruchám osobnosti a vede o manželstve. V kapitole o pastoraľnom poradenstve (E. Klčovanská) sa uvádza jeho odlišenie od pastoraľnej služby a pastoraľnej starostlivosti. Hlavným cieľom pastoraľneho poradenstva je pomôcť ľuďom v duchovnom raste, sprostredkovať Božiu prítomnosť dotyčnému klientovi. Pastoraľní poradcovia majú teologické vzdelanie (ich psychologické vzdelanie môže byť nedostatočné, a preto pri problémoch presahujúcich ich kompetenciu majú klienta doporučiť inému odborníkovi).

Pastoraľna psychológia úzko nadväzuje na pastoraľnu teológiu. Najnovšia publikácia J. Kyselicu (2006) rozoberá z hľadiska pastoraľnej teológie aktuálne problémy religiozity katolíkov na Slovensku a môže byť inšpiráciou pre hľadanie tém spolupráce pastoraľnej psychológie s pastoraľnou teológiou.

Sociológia náboženstva

Podľa M. Havelku (1998) sociológia náboženstva je špecifický spôsob analýzy rôznych úrovní vzťahov medzi sociálnym a náboženským životom skupín, tried, vrstiev a kultúr. Prevládajú v nej dva prístupy – antropologický a sociálne systémový.

Niektoré poznatky súčasnej sociológie náboženstva prinášajú príspevky L. Žaloudkovej (2001), P. Bunčáka (2001) a V. Krivého (2001). Uvádza sa v nich, že v súčasnosti v sociológii náboženstva prevláda štrukturálno-funkcionálna analýza náboženstva (napr. v nemeckej literatúre V. Drehsen, T. Luckman). Rieši sa problém cirkevnej a mimocirkevnej religiozity, vymedzujú sa základné znaky tradičných kresťan-

ských konfesií. V nemeckej sociológii sa vymedzujú tri základné roviny religiozity: viera, uznanie morálnej normy, vonkajšie správanie a náboženská participácia. Konceptuálnym východiskom pri kvantitatívnom výskume religiozity je na Západe model piatich dimenzií Ch. Glocka (ideologická, rituálna, náboženský zážitok, kognitívna, dôsledková). Tento model bol často diskutovaný a upravovaný. V Poľsku (W. Pawluczuk) sa za parametre religiozity považujú: celkový vzťah k viere, náboženské poznatky, náboženská ideológia, náboženská prax, náboženské spoločenstvo, náboženská morálka. V sociológii náboženstva sa často rozlišuje medzi religiozitou a cirkevnosťou. Pokiaľ ide o osobnú spätosť s cirkvou, rozlišujú sa (L. Halman): ľudia cirkvi, pasívni členovia cirkvi, marginálni členovia cirkvi, bývalí členovia cirkvi. Nábožensko-sociologická typológia (J. Dantine a kol.) popisuje cirkevne náboženský typ, tradične náboženský typ, liberálne náboženský typ, nábožensky ľahostajný typ, nenáboženský typ. Do týchto typov zaradil ľudí na základe výskumu na Slovensku J. Bunčák (2001). Konštatuje, že na Slovensku prevláda náboženský tradicionalizmus.

Pokiaľ ide o spoločenské postavenie cirkvi, V. Krivý (2001) vytvoril mieru podpory klerikalizmu a popísal latentné ideové typy. Je autorom materiálu o náboženstve na Slovensku (1998).

Sociologickému prístupu k náboženským zmenám sa u nás venuje A. Kvasničková (2005) z Katedry sociológie Filozofickej fakulty Komenského univerzity. Za teoretický prístup pri analýze náboženských zmien na Slovensku a v Čechách si zvolila koncepciu náboženstva ako kolektívnej pamäti. Podrobne popisuje názory M. Halbwachsa a D. Hervieu-Léger, popredných bádateľov v tejto oblasti. V publikácii autorka zhrnula štatistické údaje o zmene religiozity u nás, zisťované rôznymi výskumami. V svojej staršej práci (1988) sa zaoberala sociológiou náboženstva na Slovensku do r. 1948.

M. Tížik (2006) z tej istej katedry sa vo svojej monografii venuje hľadaniu definície náboženstva (v súvislosti aj so sekulárnym a občianskym náboženstvom), poukazuje na návrat náboženstva v postindustriálnych spoločenstvách, podrobne popisuje náboženskú zmenu na Slovensku, ako aj niektoré aspekty novej religiozity (fundamentalizmu, televanjelizácia). Autor uvádza a komentuje výsledky viacerých výskumov rôznych aspektov religiozity na Slovensku.

Katedra sociológie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity uskutočnila v r. 2007 rozsiahly výskum religiozity katolíkov na Slovensku (iniciovaný a financovaný Spoločnosťou Ježišovou). Bude slúžiť ako podklad pre skvalitnenie vyučovania pastorálnej teológie.

Teológia

Vzťahu medzi psychológiou a teológiou sa venoval V. Smékal (2006a) Podľa neho analýza skúseností v tejto oblasti môže prispieť oboom vedným oblastiam a tým i k starostlivosti o ľudí, kvalitu života. V Čechách možno konštatovať pozitívne signály o znižovaní podceňovania psychológie na teologických fakultách. Už sv. Tomáš Akvinský vyslovil tézu, že milosť stavia na prirodzenosti. V oblasti poradenstva L. Crabb (podľa Smékal, 2006a) charakterizoval štyri formy vzťahov medzi teológiou a psychológiou:

1. oddelené, ale rovnocenné
2. spájanie oboch prístupov
3. psychické nie je nič iné než duchovné
4. kvalifikované využívanie poznatkov sekulárnej psychológie pri duchovnom sprevádzaní a pomoci.

Pre teológiu je tu možnosť využívať metódy a teórie psychológie na hlbšie poznávanie toho, ako v ľudskej mysli prebieha reflexia náboženstvom predkladaných výziev a ako sa formuje náboženská skúsenosť. Ide o skúmanie toho, čo človeka vedie k viere a čo od nej. Využitie psychológie v pastorácii sa týka účasti kňaza na dôležitých udalostiach človeka (krst, uzavieranie manželstva, starostlivosť o umierajúcich), prípravy na manželstvo, duchovného prežívania náboženských obradov a pod.

P. Říčan (2002, 55) uvádza, že psychológia a teológia určitého náboženstva majú do značnej miery spoločný predmet. Kolíziám medzi nimi sa väčšinou možno vyhnúť, ak ich považujeme za vzájomne alternatívne. Samotná teológia však môže byť pre psychológiu náboženstva náboženským fenoménom. Teológia a psychológia majú niektoré spoločné témy, ako sú ľudská osoba a Ja, hriech a odpustenie a pod.

Podľa úvodu do panelovej diskusie (F. Watts, 2006a) využíva sa tu postmoderná metodológia – vzájomný dialóg teologických a psychologických predpokladov. Niekedy tieto disciplíny majú odlišné názory na určité otázky (napr. jednota a rozličnosť Ja), niekedy sa vzájomne dopĺňajú – napr. otázka hriechu. Okrem toho psychológiu možno použiť ako hermeneutický prostriedok na objasnenie psychologických aspektov implicitne obsiahnutých v teologických textoch a formuláciách. Je zrejme, že ani psychológia ani kresťanská teológia nie sú monolitické disciplíny. Na dialóg medzi teológiou a psychológiou majú vplyv aj iné disciplíny – napr. filozofia, sociológia, antropológia.

Ako konkrétne prípady možnej spolupráce teológie a psychológie F. Watts (2006a,b) uvádza odpustenie a neuroteológiu. Odpustenie je predmetom teologických úvah už veľmi dávno, zatiaľ čo v psychológii je to nová téma. Teologické prístupy môžu prehliť psychologické chápanie odpúšťania (paralely sú tu v dôležitosti empatie a preštruktúrovania). Neuroveda nevedie nutne k redukcionizmu, skúmanie neuro-nových základov náboženskej skúsenosti nenastoluje otázku objektu tejto skúsenosti. Pojem „neuroteológia“ sa používa v rôznom zmysle. Plodným náboženským použitím kognitívnej neurovedy je prístup J. Bowkera (koncept Posvätného neurónu), ktorý sa zaoberá morálnymi a náboženskými dôsledkami skutočnosti, že niet ostrej hranice medzi rozumom a emóciou a že objekty a zážitky majú „užitočné“ vlastnosti.

Konflikt medzi psychologickým a teologickým chápaním Ja a osoby P. Hampson (2006) odvodzuje z toho, že sa viera a rozum chápu ako oddelené spôsoby poznávania a teda vylučujúce sa epistemologické kategórie. Chápanie náboženstva z pozície postosvietenskej empirickej racionality vedie k redukcii náboženského a spirituálneho na sociálno-kultúrny a psychologický základ. Produktívnejším však je použitie psychológie ako kritického priateľa teológie pri skúmaní, kritike a zlepšovaní teologických modelov Ja a osoby. Autor stavia špekulatívnu otázku, či je možná a žetateľná primerane teologizovaná psychológia náboženstva.

Častou výčitkou teológov voči psychológii náboženstva je, že tu dochádza k redukcionizmu. Podrobnejšie sa touto otázkou zaoberal D. S. Hardy (2001). Oprávnenosť obvinení z redukcionizmu podľa autora spočíva v tom, že niektorí psychológovia odmietajú jedinečnosť náboženskej alebo spirituálnej dimenzie života. Toto možno nazvať „radikálny redukcionizmus“ (napr. Freud). Ďalej mnohí psychológovia náboženstva vychádzajú z metodologického „princípu vylúčenia transcendentna“, t. j. že psychológ nemôže ani poprieť ani potvrdiť nezávislú existenciu náboženského objektu. Veriaci môžu v tomto vidieť popieranie existencie Boha. Okrem toho pôsobí tu aj skutočnosť, že najmä americkí psychológovia prebrali rôzne tradičné náboženské funkcie (vytváranie teórií o podstate človeka, pomoc pri hľadaní zmyslu života a pod.). Niektorí aj otvorene vystupujú proti náboženstvu. Na druhej strane však treba uviesť, že mnohé obvinenia z redukcionizmu sú neoprávnené, pretože napr. aj mnohí súčasní teológovia uznávajú vplyv sociálneho, kultúrneho a historického kontextu na náboženské prejavy a interpretáciu. Ďalej sú tu pokusy formulovať postmodernú psychológiu náboženstva, ktorá je sebakritická a uznáva svoje obmedzenia. Aj psychológ-

govia citlivejšie pristupujú k skúmaniu náboženstva – využitie „princípu zahrnutia transcendentna“ pri skúmaní charakteristík a účinkov spirituálnej alebo mystickej dimenzie náboženskej skúsenosti. Uznáva sa jej špecifičnosť a potreba špecifickej metodológie (vrátane participácie na predmete skúmania). Toto možno nazvať neradikálno-redukčný prístup a D. S. Hardy ho využíva pri aplikácii psychoanalytického prístupu k náboženským javom. Zdôrazňuje, že psychológia môže obohatiť súčasné chápanie náboženstva a nie ho nahrádzať.

V poslednom čase bolo jazykovo u nás kodifikované písanie základného pojmu teológie v tom zmysle, že pri monoteistických náboženstvách píšeme Boh a pri polyteistických boh (Slovník... 2006). Boh sa tu vymedzil ako najvyššia, najdokonalejšia a večne jestvujúca bytosť, ktorá stvorila svet a riadi ho (s. 325).

Záver

Z príbuzných disciplín sme uviedli najmä kresťanskú psychológiu, ktorej priekopníkom u nás je L. Košč. Dostupné sú viaceré publikácie, ktoré rozoberajú rôzne aspekty pastorálnej psychológie, ako aj vzťah psychológie a teológie (obavy z redukcionizmu, možnosti spolupráce). Z rozsiahlej oblasti sociológie náboženstva sme uviedli len niektoré koncepčné prístupy. Interdisciplinárna spolupráca v uvedených oblastiach je – najmä u nás – ešte len v počiatočnom štádiu. Jej rozvinutie by však prispelo k vytvoreniu širších koncepčných prístupov a obohatilo by aj aplikáciu v praxi.

4. OTÁZKY VEDY A VIERY V SÚVISLOSTI S PSYCHOLÓGIU NÁBOŽENSTVA

Zo strany akademickej psychológie boli, najmä v minulosti, časté námietky, že pri psychológii náboženstva ide o zmiešavanie vedy a viery. Považujeme preto za užitočné zastaviť sa aj pri širšie formulovanom probléme vzťahu vedy a viery.

M. Peterson a kol. (1998) uvádzajú štyri základné modely vzťahu náboženstva a vedy (konflikt, nezávislosť, dialóg, integrácia) ako ich podal J. Barbour.

1) Pri konflikte ide o dve proti sebe stojace myšlienkové školy, vedecký materializmus (fyzikálna energia a matéria ako posledná skutočnosť univerza) a doslovné chápanie Biblie (najmä protestantský fundamentalizmus, „vedecký kreacionizmus“). Konflikt vedy a náboženstva je spôsobený tým, že sa dostatočne neodlišujú ich ciele a metódy.

2) Nezávislosť vyplýva z odlišných cieľov, predmetu a metód vedy a náboženstva (náboženstvo poskytuje osobný zmysel a význam, zatiaľ čo veda vysvetľuje fyzikálne prostredie).

3) Pri dialógovom prístupe sú v popredí hraničné otázky a metodické paralely. Veda spočíva na určitých predpokladoch, ktoré však nemožno dokázať a napr. vo fyzike samotný akt pozorovania ovplyvňuje výsledok pozorovania. Kresťanskí filozofi dnes tvrdia, že hmota je skutočná a možno ju poznávať vhodnými metódami.

4) Snahy o integráciu vedy a náboženstva sa prejavujú napr. v prirodzenej teológii (argumenty o existencii Boha na základe ľudského rozumu a nie základe zjavenia alebo náboženskej skúsenosti), ale aj vo filozofii (A. N. Whitehead syntetizuje kľúčové náboženské témy so základnými vedeckými pohľadmi).

Možno konštatovať, že poprední vedci ustupujú od konfliktného chápania cieľov a metód náboženstva a vedy a majú zvýšený záujem o určitú formu dialógu alebo integrácie.

Kontroverznou otázkou je, akú úlohu má hrať rozum pri overovaní správnosti náboženského systému. Možno tu – ako uvádzajú M. Peterson a kol. (1998) – uviesť viaceré prístupy.

1) Vyhranený racionalizmus vyžaduje pre prijatie náboženského systému možnosť dokázať, že systém viery je pravdivý. Je však zrejmé, že znaky žiadneho náboženského systému nemôžu byť dokázané takým spôsobom, aby uspokojili všetkých rozmýšľajúcich ľudí. Nemožno totiž plne vylúčiť z nášho systému presvedčení predošlé predpoklady.

2) Podľa fideizmu systém náboženského presvedčenia nemožno podrobiť racionálnemu hodnoteniu. I keď je pravda, že ide o „skok viery“, musí tu byť určitý rozumný spôsob, ktorým sa zhodnotia viaceré alternatívne systémy viery.

3) Kritický racionalizmus tvrdí, že systémy náboženskej viery môžu a musia byť racionálne kritizované a hodnotené, hoci nezvratný záver o takom systéme nie je možný. Pri takomto postupe hodnotenia náboženských presvedčení treba najprv presne pochopiť toto presvedčenie (vrátane vypočutia kritiky jeho oponentov), a potom hľadať dôvody za a proti prijatiu presvedčenia (kontinuitná kritická reflexia). Nemáme si nárokovať väčšiu rozumovú istotu, než je možná, ale nemáme ani prestať s reflexiou a racionálnym myslením.

V slovenčine je dostupná kniha L. Strobela (2002), v ktorej sú uvedené rozhovory s poprednými americkými teológmi a vedcami, zamerané na námietky voči kresťanskému učeniu. Ide o otázky zla a utrpenia, zázraky, evolúciu, krutosť Boha v Starom zákone, toleranciu, peklo, násilie v dejinách Cirkvi, pochybnosti. V závere autor predkladá argumenty v prospech existencie Boha.

Z ruskej literatúry možno uviesť prácu L. A. Markovej (2000), ktorá má doporučené Filozofického ústavu Ruskej akadémie vied. V závere práce sa uvádza, že náboženské pravdy ako výraz absolútnej božskej pravdy, dostupnej prostredníctvom Zjavenia nemožno vyvrátiť ľudským rozumom. Náboženstvo je podstatnou zložkou kultúry a najmä v postmodernizme vzniká problém dominantného významu historického a kultúrneho kontextu pre chápanie Písma. Pre vedu vystupuje náboženstvo predovšetkým ako svedectvo stálosti, spoľahlivosti okolitého sveta. Je potrebné ako zdroj presvedčenia o tom, že svet skutočne jestvuje, nie je ilúziou, je usporiadaný, a preto vedecká činnosť má význam.

Vzájomný vplyv vedy a náboženstva bol predmetom programu, realizovaného Americkou asociáciou pre pokrok vedy. V knihe W. Richardsona a G. Slacka (2001) o viere vo vede sa popisujú rozhovory s vedcami (fyzik, biológ, kozmológ, počítačový vedec) rôzneho náboženstva (moslim, žid, kresťan, bez náboženskej príslušnosti) zamerané na uvedenú tému. Uvádza sa tu napr. hodnotenie evolučnej teórie, dôležitosť náboženskej inšpirácie pre vedca, nemožnosť vyhnúť sa otázke hodnôt vo vede. Veda poskytuje popis, ale nie význam. Chce pochopiť štruktúru činnosti univerza, zatiaľ čo náboženstvo – účel univerza. Odborník na virtuálnu realitu, vyznavač synkretizmu, uvádza, že keď pripravuje novú webovú stránku, dáva na začiatok text o vyzývaní a požehnaní. Ďalší

autor – biológ – poukazuje na nesprávnosť snahy niektorých teológov vedeckými argumentmi dokázať existenciu Boha.

Dialógu prírodných vied a teológie je venovaná práca A. E. McGratha (2003). Najmä v USA (v evanjelicky orientovaných denomináciách) v posledných desaťročiach sa teológovia venujú vzájomnej komunikácii teológie a prírodných vied. Autor knihy (pôvodne vyštudoval matematickú fyziku a chémiu, neskôr aj teológiu) odmieta názory o nezlučiteľnosti prírodných vied a teológie. Teoretickým mostom medzi týmito dvomi disciplínami je kritický realizmus. Tu možno doplniť, že v katolíckej Cirkvi sa snahy o stavanie takýchto mostov prejavili v založení Centra pre vzťah teológie a prírodných vied pri Vatikáne (má pobočku v USA).

Náboženstvu a vede je venovaná stať aj v encyklopédii sociálnych a behaviorálnych vied (Fergren, 2001). Autor poukazuje na to, že pri chápaní vedy a náboženstva sa prejavujú rôzne postoje, ovplyvnené historickými okolnosťami. Popisuje rôzne prístupy v tejto oblasti, počínajúc gréckymi filozofmi až po súčasnosť. Napr. A. R. Wallace, spoluobjaviteľ teórie evolúcie pomocou prirodzeného výberu, odmietol materializmus a tvrdil, že vytvorenie ľudskej mysle vyžaduje nemateriálne sily. Teologickú diskusiu vyvolal antropický princíp (vznik človeka v univerze nie je náhoda, ale fyzikálne parametre svojím presným nastavením umožňujú vznik človeka). G. E. Fergren záverom uvádza, že dnes sa všeobecne uznáva, že veda napriek všetkým svojim výdobytkom neposkytuje konečné odpovede na zmysel univerza alebo samotného života.

Podrobne sa vzťahom vedy a náboženstva zaoberá E. Shafranske (1996). Uvádza, že súčasná filozofia vedy neoddeľuje kategoricky vedu od iných foriem ľudskeho poznávania, vrátane náboženského. Veda i náboženstvo sa snažia pochopiť zložitú existenciu človeka. Veda nie je založená len na čistých faktoch (odmieta sa pozitivistický pohľad a konštatuje sa, že údaje sú zaťažené teóriou) a na druhej strane náboženstvo citlivo reaguje na určité skutočnosti ľudskej existencie. Pokiaľ ide o interakciu náboženstva a vedeckej psychológie, psychológia nemá odvodzovať základ svojej disciplíny z božského zjavenia, ale ani nemá ignorovať náboženstvo. Príkladom prispievania náboženstva k pokroku vedy môžu byť napr. východné formy meditácie, ktoré ovplyvnili vznik relaxačných techník. Ochota vytvoriť dialogický vzťah s náboženstvom predpokladá ochotu vedcov vzdelávať sa v teológii a filozofii a ochotu teológov a filozofov vzdelávať sa vo vede. V revízii etických princípov Americkej psychologickéj asociácie z r.1992 sa žiada, aby psychológov

via pozerali na náboženstvo ako jeden aspekt rozdielov medzi ľuďmi. Podobne aj v psychiatrii sa doporučuje, aby sa v klinickej praxi prihliadalo na religiozitu. Autorka uzatvára, že žiadna pevná bariéra neoddeľuje oblasť náboženstva od vedy napriek ich odlišnosti. Psychologická komunita by si mala uvedomiť dôležitosť náboženskej viery pre vedu i prax v psychológii.

V novšej svojej knihe sa T. Halík (2005) okrem iného vyjadril k otázke dialógu vedy a viery. Uvádza, že veda Boha nedokazuje a dokázať nikdy nemôže. „Vedecky dokázaný boh“ by nebol hodný našej viery. Veda tiež nemôže „Boha vyvrátiť“. Vedec, ktorý prehlasuje, že prostriedkami vedy vyvrátil náboženstvo, je šarlatán, ktorý prestal robiť vedu a stal sa amatérskym teológom, resp. podáva filozofickú reflexiu vedeckých poznatkov. „Vedecký svetový názor“ a „vedecký ateizmus“ bol jedným z najúpadkovejších druhov náboženstva v celých dejinách. Hlavným partnerom vedcov v debata veda či viera by mala byť filozofická teológia. Tak N. Lash, profesor univerzity v Cambridge, uvádza, že Boh, o ktorom hovorí kresťanská viera, nie je „fyzikálna príčina sveta“, ale tajomstvo jeho zmyslu. Stvorenie nie je udalosť fyzikálneho poriadku. Pre vieru a teológiu je podstatné, že sme stvorení, nie sme Bohom, ale sme vo vzťahu k tajomstvu, ktorému hovoríme Boh a svet je nám zverený dar. Viera záleží v orientácii našej existencie.

Dlhodobo sa otázke vzťahu vedy a viery venuje u nás profesor fyziky J. Krempaský (2006, tam je aj zoznam jeho starších prác). Popisuje históriu spolunažívania vedy a kresťanskej viery, otázky evolucionizmu, vzniku vesmíru, pôvodu života z pohľadu fyziky, komunikáciu Boha s človekom, súvislosti rozličných náboženských koncepcií s charakteristikami vesmíru („trinity“ model), ako aj budúcnosti vesmíru. V závere uvádza, že náš vesmír v súčasnej podobe nie je večný, ale má svoj dobre definovaný počiatok (Big bang) a nejasný, ale istý koniec. Našu históriu môžeme mapovať až od uplynutia prvého časového kvanta. Teda veda sa o tom, čo bolo pred Big bangom exaktne nikdy nič nedozvie. Parametre nášho vesmíru boli neuveriteľne presne stanovené tak, aby sa v ňom na určitej úrovni vývoja objavil život a človek (antropický princíp). Ukazuje sa, že náš vesmír bol z nespočetnej množiny iných mysliteľných vesmírov cielene vybraný nejakou inteligentnou bytosťou („dizajnér vesmíru“). Toto však nie je možné vedecky ani dokázať ani vyvrátiť. Je tu len možnosť veriť alebo neveriť. Všetci sme teda veriaci a delíme sa len podľa toho, či veríme, že Boh existuje, alebo veríme, že Boh neexistuje. V oblasti vzájomných vzťahov vedy a viery sa v mnohých otázkach objavuje konvergencia, v iných komplementarita. Pápež

Ján Pavol II. vyslovil presvedčenie (v encyklike „Fides et ratio“), že „viera a rozum sú ako dve krídla, ktorými sa ľudský duch povznáša ku kontemplácii o pravde.“

Dialógu medzi vedou a vierou sa venuje tiež J. Tiňo (2006). Rozoberá v súčasnosti veľmi diskutovanú otázku „inteligentného zámeru“ (intelligent design – ID). Komentujúc názory zahraničných autorov (ako napr. M. Behe, J. W. Richards) uvádza, že ID sa v súvislosti s evolúciou snaží odpovedať na otázky vznikajúce v dôsledku medzier v popise vesmíru vedeckými metódami - ID sa stal platformou pre fundamentálnych kreacionistov, i keď nejde o totožné prístupy. Zástancovia ID avšak nenazývajú dizajnéra Bohom a túto otázku prenechávajú filozofom a teológom. ID pripisuje dizajnérovi úlohu vyplňovania medzier vo vedeckom opise vesmíru. J. Tiňo konštatuje, že ID nepredstavuje vedeckú teóriu a ide tu o pokus posunúť oblasť vedy pôsobiacej striktne v oblasti prírodných zákonov za tento rámec. Vývoja vesmíru sa týka aj koncepcia „emergencie“ (E), ktorá kladie dôraz na sústavný vývin reality, pričom v priebehu evolúcie sa objavujú (emerge) rôzne úrovne reality. Pritom celok je kvalitatívne odlišný od súčtu jeho častí. Pokiaľ ide o mentálne vlastnosti (zaoberá sa nimi najmä P. Clayton), tieto sú výsledkom fyzikálnych vlastností, ale nie sú na nich redukovateľné. Nový druh vlastností v prírode sa potom nazývajú emergencie. Mysieť, ako najvyššia vlastnosť E, spôsobuje zmeny, ku ktorým dochádza na nižšej úrovni. Koncepcia E však doteraz nie vypracovaná ako rigorózna teória pre rôzne úrovne reality. Novú koncepciu vnímania vesmíru a života predstavuje „random design“ (RD). Jej autorom je R. G. Colling, ktorý za základný proces považuje aktivátor – ide o tendenciu fyzikálnych a chemických procesov k neusporiadanosti. Táto koncepcia sa opiera o teóriu chaosu. RD prijíma všetky overené výsledky vedy a súčasne vníma aj úlohu Stvoriteľa bez toho, aby sa snažil vymedzovať spôsob jeho pôsobenia.

Záver

Pre psychológiu náboženstva ako vednú disciplínu je dôležité formulovať vzťah vedy a viery. Podnetným prístupom je tu kritický racionalizmus, ako aj výpovede popredných vedcov o tom, ako v svojej práci uplatňujú vzťah vedy a viery. Z našich autorov sa týmto otázkam u nás dlhodobo venuje J. Krempaský a novšie aj J. Tiňo.

5. NÁBOŽENSTVO V POSTMODERNOM SVETE

Podrobnejšiu analýzu postmodernizmu a jeho prejavov v kultúre, umení, vede, filozofii, náboženstve a pod. možno nájsť v publikácii J. Jurina (2004). Náboženstvu v postindustriálnej spoločnosti sa venuje M. Tížik (2006).

Termín postmodernizmus bol prvý raz použitý v r. 1917 a od r. 1968 preniká do sociológie, filozofie a pod. Podľa D. M. Wulffa (1999), autora známej učebnice psychológie náboženstva, postmodernizmus popiera možnosť poznania skutočnosti, považuje všetky presvedčenia (náboženské i vedecké) za sociálne konštrukcie, výsledok dojednávania medzi osobami, žijúcimi v danom čase a na danom mieste. Niet univerzálne akceptovaných metód na testovanie teoretického tvrdenia. Dnes na jednom póle sú náboženský fundamentalisti, zaniatení scientisti a na druhom postmodernistickí konštrukcionisti a relativisti.

P. Berger (2005), profesor sociológie a teológie na univerzite v Bostone, je toho názoru, že modernita prináša pluralizmus a nie sekularizáciu. Pluralizmus na inštitucionálnej úrovni znamená, že etablované náboženstvá už nemôžu brať za samozrejmosť, že určitá populácia sa pasívne poddá ich autorite. Dnes je potrebné ľudí presvedčiť, aby autoritu prijali, čo dáva podnet na vznik akéhosi náboženského trhu. Na túto skutočnosť poukazuje aj D. Lyon (2002). Sekularizácia (v modernej dobe znamená nahradenie náboženského spôsobu myslenia a života rozumovým ekvivalentom) zahrňuje aspoň tri úrovne: inštitucionálnu, laicizáciu (odstup medzi náboženskými organizáciami a moderným administratívnym štátom), organizačnú (náboženská skupina sa prispôsobuje modernému svetu) a osobnú (individualistický prístup k náboženstvu, spotrebiteľské náboženstvo – najmä v USA). So sekularizáciou súvisí ustupujúca sila tradičnej náboženskej skupiny v špecifickom kultúrnom prostredí. D. Lyon konštatuje, že komunikácia, informačná technológia a konzumný spôsob života podporujú relatívnosť rôznych systémov viery. Komentuje vystúpenie kazateľov v zábavnom parku Disneyland ako stretnutie dvoch kultúr. Keď ľudia hľadajú osobný vzťah k Bohu, chcú, aby to bol „jednoduchší, rýchlejší Boh, ktorého by si mohli pripraviť i v mikrovlnke.“ Prejavmi dnešnej náboženskej komunikácie je televanjelizácia, „elektronická cirkev“ (napr. Cirkev univerzálneho života ponúka vysvätenie za kňaza púhym dvojitém kliknutím na počítači), „kybernetický kostol“ (napr. svadba cez internet). Pokiaľ ide o budúcnosť viery, dnes pri ústupe inštitucionálnej religiozity leží bre-

meno voľby omnoho bezprostrednejšie na jednotlivcoch. Náboženský život sa nevytráca, ako to prorokovali zástanci modernistickej teórie. V mnohých častiach sveta dochádza k náboženskému oživeniu (islam, turecké hnutie v Latinskej Amerike, nekonvenčné spirituality). Avšak aké nové formy nájde viera, aké nové spôsoby vyjadrenia bude mať spiritualita, to je ťažké v postmoderných podmienkach predvídať. Identitou moslimov sa zaoberal T. Lindgren (2003). Náboženskú situáciu v strednej a východnej Európe popisujú M. Tomka a P. M. Zulehner (1999). Situáciu Cirkvi v Čechách popísal R. Maly (2004) a religiozitu českej mládeže rozoberal R. Zajíc (1997).

Na komplexnosť vplyvu moderny, sekularizácie na religiozitu poukázal P. Froese (2005) v príspevku porovnávajúcom religiozitu v Čechách a na Slovensku. V r. 1990 sa považovalo za religióznych 35 % Čechov a 66 % Slovákov. Kostol navštevovalo pravidelne každý týždeň 6 % Čechov a 33 % Slovákov. Pokles počtu kresťanov od r. 1970 do r. 2000 bol v Čechách z 81 % na 63 %, na Slovensku sa prakticky počet nezmenil (85 % - 86 %). Na základe rozboru štatistických údajov autor ukazuje, že pri skúmaní tohto javu sa treba zamerať na historické podmienky vedúce k poklesu religiozity. Demografické analýzy totiž neposkytujú presvedčivú odpoveď na rozdiely v religiozite v ČR a SR, i keď sú tu určité odlišnosti (napr. v Čechách vyrástlo v náboženskej rodine 39 % a na Slovensku 77 % obyvateľov). Ani rozdiel v ekonomike neposkytuje vysvetlenie, pretože niektoré vysoko rozvinuté krajiny sú religióznejšie než ČR. Autor na základe historických údajov poukázal na zložitú vzťahovú katolicizmu a nacionalizmu. Zameriaval sa na udalosti, ako bol Ján Hus a husitizmus, rozdielne podmienky v Čechách a na Slovensku za Rakúsko-Uhorska, po r.1918 vplyv hnutia „Preč od Ríma“ a Českobratskej cirkvi v Čechách, rozdiely počas 2. svetovej vojny (okupácia Čiech, Slovenský štát na čele s kňazom). Po vojne došlo k vysídleniu Nemcov z Čiech, čím sa zmenšil počet katolíkov. Za komunistického útlaku došlo k poklesu v oboch krajinách. Po r. 1989 v Čechách nepriaznivo pôsobili reštitučné nároky katolíckej Cirkvi a na Slovensku nacionálne hnutie vedúce k rozpadu Československa malo určitú podporu katolíkov. Toto negatívne vplývalo na vzťahy Čechov ku katolíckej Cirkvi. V závere autor uvádza, že prípad Čiech a Slovenska ilustruje dôležitosť vplyvu nacionalizmu na religiozitu, najmä v krajinách s dominanciou jednej cirkvi. Náboženský rast alebo pokles v Československu nie je priamo ovplyvnený modernou či náboženským útlakom, ale dôležitá je interakcia náboženských a národných záujmov.

Využitie nových teoretických koncepcií pri analýze rozdielov v religiozite v Čechách a na Slovensku zdôraznila A. Kvasničková (2005).

A. L. Greil (2001) sa zameril na charakterizovanie sekulárneho náboženstva (podobné termíny sú občianske náboženstvo, kvázi-náboženstvo). Sekulárne ideológie, podobne ako náboženstvá, spájajú nasledovníkov do spoločenstva zdieľajúceho isté presvedčenia, poskytujú im pocit zmyslu a navodzujú u nich pocit transcencie. Občianske náboženstvo v USA predstavuje inštitucionalizovaný súbor presvedčení o americkom národe, ktorý spája občanov USA napriek denominačnému náboženskému pluralizmu. Za kvázi-náboženstvo (zaoberá sa transcendentnými záležitosťami, ale nereprezentuje ich ako jednoznačne náboženské) sa považuje environmentalizmus, hnutia za slobodu zvierat, za zdravú výživu. V oblasti terapie náboženský charakter majú svojpomocné skupiny (napr. Anonymní alkoholici – majú svoje vieroučné výroky, ceremónie, filozofiu života). Autor konštatuje, že hranica medzi náboženstvom a nenáboženstvom sa stáva rozmazanou.

Svetoznámy nemecký filozof a sociológ J. Habermas (2001) v súvislosti so sekularizáciou hovorí o „tretej ceste“ medzi sekularizmom a fundamentalizmom. Treba prekonať náboženskú nenávisť k sekularizovanému svetu, vymaniť sa z rozporu medzi vierou a poznaním a to tak, že nebudú ohrozené ani výdobytky osvietenstva, ani požiadavky náboženstva sa nebudú odsúvať na okraj.

Otázkou viery sa v kontexte postmodernity zaoberá T. Halík (2002). Uvádza, že náboženstvo je domov, do ktorého sa človek rodí, viera je však vecou voľby, slobodnej odpovede na povolanie a vydanie sa na cestu. V katolíckej teológii sa dnes rozlišuje viera (ako stretnutie Božej milosti a ľudského slobodného aktu) a náboženstvo (antropologický a kultúrny jav, inkulturácia viery do ľudskej religiozity). Známy protestantský teológ K. Barth chápe vieru ako poslušné prijatie Božieho Slova, zatiaľ čo náboženstvo je pochabý pokus človeka vyšplhať sa k Bohu vlastnou cestou. T. Halík v svojej knihe vyzdvihuje význam pochybností, týkajúcich sa nie tak „existencie“ Boha, ale skôr problematikosti a ohraničenosti ľudského vnímania Skutočnosti, ktorá nás radikálne presahuje. Viera nespočíva len v prekonávaní a odstraňovaní pochybností, ale i schopnosti ich znášať a vydržať. Autor uvádza, že sa bojí ľudí s neochvejným presvedčením v náboženstve, vo vede i v politike. Skrývajú sa za ním kľčovitě potláčané konflikty, ktorým sa márne snažia uniknúť bojom s „inak zmýšľajúcimi“. Pokiaľ ide o vážne pochybnosti u mnohých úprimných ľudí, týkajú sa napätia medzi predstavou dobrého Boha a realitou zla vo svete, ďalej priepasti medzi nepochopiteľnosťou

Boha a ľudskými prostriedkami na vyjadrenie tohto tajomstva a tiež ťažkosti jasne rozlíšiť ľudskú a Božiu vôľu v mnohých konkrétnych prípadoch.

V ďalšej svojej knihe sa T. Halík (2004) zaoberá situáciou náboženstva v modernej spoločnosti. Podľa neho „sekularita“ a „kresťanstvo“ sú nielen hlboko dejinami spojené ako dve tváre Európy, ale patria k sebe ako dve strany tej istej mince. Sekularizácia nie je krach kresťanstva, ale zánikom kresťanstva v zmysle religio (t. j. integrujúca sila spoločnosti). Po 2. svetovej vojne sa rozhodujúcim religio stávajú médiá (formujú celkové vnímanie sveta), obrazovka televízora či počítača sa stáva domácim oltárom. Autor zdôrazňuje potrebu prejsť od „katolicizmu“ (inštitucionálno-doktrinálny celok s defenzívnym postojom) ku „katolicite“ (otvorenosť a univerzalita cirkvi, zápas proti sektárskej výlučnosti a nekomunikatívnosti, avšak nie ľacné prispôsobenie sa sekulárnemu humanizmu). K ústupu „katolicizmu“ výrazne prispel 2. vatikánsky koncil (najmä ekumenizmus). Podľa celoeurópskeho výskumu hodnotovej orientácie sa k rozhodnému ateizmu hlási veľmi malé percento Európanov a mimo Európu prakticky neexistuje (s výnimkou elít na Západe a v USA). Bojovný ateizmus ustúpil agnosticizmu, ľahostajnosti a „difúznej náboženskosti“. Budúcnosť bude patriť tým náboženským inštitúciám, ktoré budú schopné poskytnúť bohatú škálu aktivít v pružnej reakcii na stále diferencovanejšie duchovné potreby rôznych jednotlivcov a skupín.

Kritický postoj k niektorým názorom T. Halíka zaujal anonymný autor (.týždeň, 18. apríla 2005, 45-46). Vyčíta mu, že Európu nevidí v duchovnej kríze, prehliada viny sekularizmu (dokonca považuje ho za jednu z foriem kresťanstva), hľadá vinu v kresťanstve, vyhýba sa vymedzeniu kresťanských hodnôt. D. Jaura (2005) zase uvádza, že T. Halík má príliš kladný názor na ateizmus (najmä na Nietzscheho).

Závažné zmeny v religiozite a spiritualite v postmodernej spoločnosti viedli viacerých autorov k objasňovaniu vplyvu pluralizmu a sekularizácie na túto oblasť. Výskumy ukazujú, že dochádza k poklesu inštitucionalizovanej religiozity a rastu agnosticizmu. Únik z cirkví popisali napr. W. K. Kay a L. J. Francis (1996). Pastoračiou v postmodernej spoločnosti sa v Čechách zaoberá A. Opatrný (pozri www.pastorace.cz).

Záver

Postmoderné myslenie je analyzované v mnohých, aj u nás dostupných publikáciách. V tejto kapitole sme uviedli niektoré názory zahra-

ničných autorov na vplyv postmodernizmu na náboženstvo, ktoré ukazu-
jú, že kľúčovými otázkami sú tu sekularizácia a pluralizmus a ústup
tradičných inštitucionalizovaných foriem náboženstva.

6. VÝVIN RELIGIOZITY

Na prínos Eriksonovej teórie osem štádií psychického vývinu upozornil P. Řičan (2002, 279–299). Považuje ju za solídny most medzi psychoanalýzou na jednej strane a židovsko-kresťanskou tradíciou na druhej strane. Pokiaľ ide o religiozitu, v prvom roku života ide o základnú dôveru, ktorá vyústi v zachovaní nádeje po celý život. V druhom štádiu – prvá autonómnosť (prvý až tretí rok) je charakteristický vzdor. V štádiu iniciatívy (predškolský vek) sa objavujú výčitky svedomia a berie sa už na vedomie existencia Boha (radosť z jeho priazne a obava z jeho hnevu). Snaživosť je charakteristická pre mladší školský vek. Dieťa ochotne prijíma predkladanú náboženskú náuku, doslovne chápe náboženské príbehy a dogmy. Dochádza aj ku kognitívnemu konfliktu (mytologický obraz sveta s vedeckými poznatkami v škole). Obdobie adolescencie (druhá dekáda života) je obdobím identity. Objavujú sa bohaté náboženské zážitky, ale tiež pochybnosti a odpor. Vyskytuje sa tu náboženská konverzia, resp. duchovné prehĺbenie bez zmeny konfesie. V rannej dospelosti (20–30 rokov) skúsenosť ľudskej intimity, vyššia otvorenosť k blízkeму človeku môže vplývať i na novú otvorenosť pre transcendentné Ty. V období generativity (plodivosti, tvorivosti) rodičovská starostlivosť je orientovaná aj na odovzdávanie duchovnej tradície. Pre posledné štádium je charakteristická integrita; jej protipólom je zúfalstvo vzhľadom na blížiacu sa smrť. Cnosťou je tu múdrosť, ale objavuje sa aj dogmatický ritualizmus. Religiozita staroby má byť meditatívna, hľadanie vnútorného pokoja v tichej modlitbe.

Nový pohľad na skúmanie vývinu viery prináša H. Streib (2005). Hodnotí doterajšie výskumy v tejto oblasti a ukazuje, že doteraz sa pri výskume brala do úvahy len štruktúrna diferencovanosť (vývinové štádia), avšak je potrebné prihliadať aj na obsahovú analýzu (hodnoty, obraz Boha) a to najmä pomocou naratívnej analýzy zápisov z rozhovorov. Prispieje to k zlepšeniu využívania kvalitatívnej metodológie v tejto oblasti.

Podstatný vplyv na vývin religiozity má obraz Boha. Podrobne sa tejto téme u nás už dlhšie venuje M. Hatoková (2006). Pod koncept Boha zahŕňa okrem predstavy Boha i (po)city a vzťah k Bohu. V súvislosti s osobným Bohom popisuje najmä rozporné predstavy o Bohu (napr. Boh – policajt), prenos konceptu rodičov na koncept Boha (teória pripútania), zvládanie záťaže, problém hnevu a viny. Poukazuje tiež na údaje o koncepte Boha a náboženskej identite na Slovensku.

Zahraničné škály na zisťovanie predstáv o Bohu sme popísali v Stríženec (2001c).

Súčasnnej situácii v skúmaní vývinu religiozity a spirituality u detí sa venuje Ch. J. Boyatzis (2005). Uvádza, že v USA 95 % adolescentov verí v Boha a polovica sa často modlí osamote. Napriek tomu v minulých rokoch len v menej ako 1 % článkov o deťoch sa spomína spiritualita. Záujem o túto problematiku však stúpa, čoho dokladom sú nová encyklopédia a nová príručka venovaná náboženskému a spirituálnemu vývinu. V r. 1990 bolo evidovaných 102 dizertácií na tému dieťa a náboženstvo a v súčasnosti vychádza časopis *International Journal of Children's Spirituality*. Náboženský vývin možno vymedziť ako vyrastanie dieťaťa v organizovanej komunite, ktorá má spoločnú náuku, rituály a symboly približujúce ľudí k posvätnu a podporujúce vzťah jednotlivca ku komunite. Pod spirituálnym vývinom sa rozumie proces vzrastu zvnútornej schopnosti sebatranscendencie, kde sa Ja zapája do niečoho väčšieho, vrátane posvätného. Prístupy k chápaniu kognitívneho vývinu sa menia – od piagetovských štúdií sa prešlo k modelu špecifických oblastí a neskôr k tvrdeniam, že náboženské kognície detí sa riadia rovnakými princípmi ako každodenné kognície detí. V popredí výskumov je koncept Boha a duše u detí, ktoré sú ovplyvnené rodinou a náboženským prostredím detí. Ďalej sa porovnáva náboženské presvedčenie detí a ich rodičov (najmä pokiaľ ide o mýtické postavy), ako aj skúma náboženská konverzácia medzi deťmi a rodičmi. Zisťuje sa obojsmerný prenos v tejto oblasti. Pokiaľ ide o budúce výskumy, potrebný je longitudinálny prístup, používanie viacerých metód (rozhovory, kresby), zachytenie vývinu cnosti (napr. odpúšťanie), náboženských zážitkov, prihliadanie na činitele kontextu, v ktorom sa uskutočňuje vývin ako aj vytváranie integračnej teórie náboženského vývinu detí.

Náboženský vývin od adolescencie po strednú dospelosť popísali M. R. Levenson a kol. (2005). V USA sa zistilo, že 85 % 13–18 ročných uviedlo náboženskú príslušnosť určitého druhu. Demografické údaje o religiozite jednotlivých vekových kohort sú nejednoznačné (prevláda nelineárny vzťah – najvyššia religiozita bola u 30–39 ročných). V psychologickej literatúre sa uplatňujú dva základné modely vývinu religiózneho presvedčenia a praktizovania: socializačné teórie a kognitívne teórie. Pri adaptácii na sociálne role a normy veľký vplyv majú rodičia a vrstovníci. Pokiaľ ide o štádia náboženskej kognície podľa J. W. Fowlera sú tieto zhodné so štádiami kognitívneho vývinu. F. Oser kladie dôraz na motivačný aspekt – riešenie napätí napr. medzi slobodou a závislosťou, nádejou a zúfaním, posvätným a profánnym. Skúmali sa

dôsledky religiozity na morálku, altruizmus a praktizovanie náboženstva. Potrebné je však zamerať sa aj na náboženskú a spirituálnu skúsenosť, nielen na kogníciu.

Na obdobie neskoršej dospelosti (60–70 rokov) v súvislosti so vzťahom religiozity, spirituality a psychosociálneho fungovania sa zamerali P. Wink a M. Dillon (2003). Za kľúčové oblasti psychosociálneho fungovania v tomto období považujú zdroje pohody, angažovanosť v každodenných úlohách ako aj tvorivosť a múdrosť. Pomocou longitudinálnych údajov z amerických výskumov ukázali, že v neskoršej dospelosti religiozita kladne korelovala s pohodou, vyplývajúcou z kladných vzťahov k iným ľuďom, s angažovanosťou v sociálnych a komunitných úlohách a s tvorivosťou. Spiritualita (odlišná, ale prekrývajúca sa s religiozitou) kladne korelovala s pohodou, súvisiacou s osobným rastom, angažovanosťou v tvorivých a poznatky vytvárajúcich každodenných úlohách a s múdrosťou. S narcizmom nesúvisela ani religiozita ani spiritualita. Výsledky naznačujú, že religiozita užšie súvisí s komunitným spôsobom fungovania (participácia na interpersonálnych aktivitách), zatiaľ čo spiritualita s presadzovaním Ja. Pri spiritualite išlo o osobný rast, angažovanosť v tvorivých a poznatky vytvárajúcich každodenných úlohách a o múdrosť. Vyššie sociálne triedy mali väčší záujem o získavanie poznatkov a múdrosť. Vyvážená schéma psychosociálneho fungovania v neskoršej dospelosti (zmes komunitných a individuálnych záujmov) sa nachádza u jednotlivcov, ktorí kombinujú prvky religiozity a spirituality. Religiozita v skoršej dospelosti kladne koreluje so spiritualitou v neskoršej dospelosti.

Výskum v Nemecku (Reportspektrum, 2003, 5, 315) ukázal, že už prestáva platiť tradičná predstava o väčšej zbožnosti v staršom veku. Individuálna religiozita sa v priebehu života stále častejšie mení. Vo všeobecnosti s vekom klesá význam spoločnej náboženskej praxe a stúpa hodnota osobnej modlitby a meditácie. Poukazuje to na to, že často sa nestráca religiozita ako taká, ale menia sa jej tradičné prejavy

Len posledných 20 rokov prejavili gerontológovia väčší záujem o otázky náboženstva, uvádza S. H. McFadden (2005). Najmä sociológia náboženstva skúmala religiozitu v staršom veku. Pri skúmaní vekovosti a náboženstva treba prihliadať na historické obdobie, v ktorom sa výskum uskutočňuje a používať multidimenzionálny prístup (nezisťovať len organizačné aspekty). Závažnou je aj interpretácia termínov v dotazníku starými ľuďmi. Náročným je skúmanie religiozity u dementných osôb. Širšie uplatnenie si vyžaduje kvalitatívna metodológia a longitudinálny prístup. V poslednom období sa venuje pozornosť aj pohlaviu,

rase a rozdielom v náboženskej denominácii. Výskumy vekovosti môžu prispieť psychológii náboženstva, ale aj opačne (kognitívne zmeny, postformálne myslenie, náboženské emócie, zvládanie).

K vývinovým aspektom religiozity možno zaradiť aj otázky týkajúce sa úlohy náboženstva v manželstve a rodičovstve. Podrobne sa týmto otázkam venujú A. Mahoney a N. Tarakeshwar (2005). Z nimi uvádzaných popisov výskumov v tejto oblasti vyplýva, že vyššia religiozita úzko súvisí s rôznymi aspektmi rodinného života (väčšia spokojnosť s manželstvom, oddanosť manželstvu, konštruktívnejšie riešenie konfliktov, väčší počet detí, menej komplikácií v tehotenstve, väčšia snaha uzavrieť manželstvo v súvislosti s narodením dieťaťa). Chápanie rodičovstva ako náboženského poslania vedie k menšej frekvencii telesných trestov, avšak len u rodičov s liberálnou kresťanskou náboženskou orientáciou. Pri väčšej konzervatívnej orientácii sú teplejšie vzťahy k deťom. Pokiaľ ide o adolescentov, väčšia religiozita rodičov vedie k väčšej religiozite dospievajúcich a pozitívnejším vzájomným vzťahom. Väčšia religiozita rodičov a dospievajúcich vedie k menšej delikvencii dievčat, avšak nie u chlapcov. Religiozita rodičov vedie k lepšej kvalite vzťahu otec-dieťa, k lepšiemu fungovaniu rodiny a je ochranným činiteľom voči rozvodu (rozvodovosť u manželov s náboženskou príslušnosťou je 49 %, u nereligióznych 62 %). Rozvedení ľudia sa viac zriekajú náboženstva. U častých návštevníkov kostola je o polovicu menej telesnej agresie v manželstve v porovnaní so zriedkavými návštevníkmi. Religiozita rodičov uľahčuje výchovu postihnutých detí. Potrebne sú však ďalšie výskumy v tejto oblasti, prihliadajúce na multidimenzionalnosť religiozity, fungovanie rodiny ako celku, rozdielnosť náboženských komunít, etnických skupín a modelov rodiny. Potrebne sú teórie strednej úrovne na objasnenie vzťahov medzi rodinnými a náboženskými procesmi. Vhodným konštruktom je tu „posväcovanie“ (vnímanie dotyčného aspektu života ako majúceho „božský“ význam a charakter).

Záver

V novších psychických prístupoch k vývinu religiozity je v popredí koncept Boha (u nás ho podrobne skúma M. Hatoková), psychosociálne fungovanie (najmä v starobe) a začína sa skúmať vplyv religiozity na manželstvo a rodičovstvo. V teoretickej oblasti sa preferujú socializačné teórie (adaptácia na sociálne role) a kognitívne teórie (zhoda štádií náboženskej kognície so štádiami kognitívneho vývinu).

7. SPIRITUALITA

V súčasnosti sa výraz spiritualita používa vo veľmi rozdielnych súvislostiach. V poslednom desaťročí sa stále frekventovanejšie vyskytuje aj v psychológii. Začneme však najprv s krátkym pohľadom do histórie tohto pojmu a jeho vymedzovaním. Ako uvádzajú A. Solignac a M. Dupuy (1989-1990) v svojom popise histórie slova spiritualita, podstatné meno spiritualitas nadobudlo postupne tri významy: náboženský (aplikácia na spirituálny život – od 5. storočia), filozofický (označenie spôsobu poznania – od 12. storočia) a právnický (od konca 12. storočia – v súvislosti s cirkevnými funkciami, kultovými predmetmi). V súčasnosti dominuje náboženský význam slova spiritualita. Ako uvádza P. Dinzelsbacher (1989), pojem spiritualita sa zaužíval v Nemecku po 2. svetovej vojne a to najmä v evanjelickej teológii. Areligiózny prístup k spiritualite pochádza z USA. Na objasnenie tohto pojmu sa od r. 1960 uskutočnili viaceré štúdie. Išlo aj o definovanie špecifického charakteru „spirituálnej teológie“ a jej miesta medzi teologickými disciplínami. Táto teológia skúma skúsenosť spirituálneho života v jeho rôznych modalitách, jej postupný vývin, jej štruktúry a zákonitosti.

Vymedzenie spirituality

Uvedení autori konštatujú, že je veľmi ťažké podať striktnú definíciu spirituality. Dnes nestotožňujeme vnútorný a spirituálny život. Spiritualita je spontánný a osobný prejav spirituálneho života. Výraz spirituálny život sa používa v širšom zmysle (bez explicitného vzťahu k Duchu svätému, ako je to v kresťanstve). Spiritualitu nemožno popisovať nezávisle od osôb, ktoré ju prežívajú. Pritom sú tu odlišnosti súvisiace s pohlavím, vekom, temperamentom, prostredím, životným stavom. Známe sú rôzne školy spirituality, ktoré súvisia aj s teologickými školami (často spirituálna intuícia otvára nové obzory pre obnovu teológie).

Pojem spiritualita obmedzujú S. de Fiores a T. Goffi (1999) na jeho kresťanské chápanie (vzťahovanie k tretej božskej osobe) a to v súvislosti so spirituálnou teológiou. Existujúce veľké množstvo definícií spirituality zhrňujú nasledovne: „Spiritualita je životná syntéza celého Kristovho tajomstva, vytvorená pod vplyvom Ducha svätého tak, že usporadúva jeho jednotlivé prvky okolo konkrétneho stavebného princípu, ktorý potom charakterizuje jeho celkový prejav“ (s. 906). Charakteristiky súčasnej spirituality z antropologického hľadiska podávajú

takto: 1. základná voľba a významný obzor existencie, 2. skúsenosť o Bohu, 3. angažovanie vo svete, 4. oslobodzujúca spiritualita (obrátenie sa k utláčanému blížnemu), 5. pospolitá spiritualita (komunitné hodnoty).

A. McGrath (2001) prírodovedec a teológ podáva nasledujúce vymedzenie: „Spiritualita sa týka hľadania naplneného a autentického náboženského života, zahrňujúceho prepojenie myšlienok, charakteristických pre toto náboženstvo a všetkých skúseností týkajúcich sa života na základe tohto náboženstva a v jeho sfére“ (s. 14).

V súvislosti s teológiou duchovného života A. Puss (2001) poukazuje na to, že výraz „duchovný život“ je veľmi široký. Namiesto duchovnosť treba používať výraz spiritualita. Je už prekonané delenie spirituality na asketiku a mystiku. Autor cituje názor P. Senčika, že spiritualita sa vzťahuje čisto na nábožensko-duchovnú oblasť.

V Katechizme Katolíckej cirkvi (1998) sa termín spiritualita vyskytuje na dvoch miestach (body 2684, 2693), kde sa hovorí o rozličných kresťanských spiritualitách v dejinách Cirkvi. Sú odrazom svetla Ducha svätého a vodcami duchovného života. Podrobnú analýzu otázok spirituality v Katechizme ... podáva A. Puss (2002).

Pokiaľ ide o názory našich teológov, tak napr. D. Berta (osobné oznámenie) považuje spiritualitu za výraz s výsostne teologickým obsahom. Uvádza názor M. Alrichtera, ktorý výraz areligiózna spiritualita považuje za kontradikciu a zdôrazňuje dialogický charakter spirituality. Evanjelický teológ J. Štekláč (osobné oznámenie) kladie dôraz na rozlišovanie medzi prirodzeným a zjaveným náboženstvom (či spiritualitou). Osobné hľadanie spojenia s niečím vyšším je subjektívna, ľudská potreba, ktorá má dopad na život jednotlivca.

Pri rozbere biblickej spirituality S. M. Schneiders (2002) uvádza, že zatiaľ čo katolíci majú dlhú tradíciu v rozvíjaní spirituality, protestanti až novšie spoznali dôležitosť spirituality ako spôsobu spolupráce s milosťou. Kresťanskou spiritualitou sa rozumie živá skúsenosť kresťanskej viery; sebatranscendujúca viera, v ktorej spojenie s Bohom v Ježišovi Kristovi cez Ducha sv. sa prejavuje v službe blížnemu a účasťou na uskutočňovaní Božieho kráľovstva vo svete.

Podrobný historický pohľad na kresťanskú spiritualitu prináša P. Sheldrake SJ (2003) v publikácii dostupnej aj u nás. Zdôrazňuje potrebu vedeckého a multidisciplinárneho prístupu v tejto oblasti. Pracovne definoval spiritualitu ako „život v Duchu“.

Katolícky teológ E. Schillebeeckx (1995 – originál vyšiel v r. 1983) konštatuje, že dnešné náboženské prebudenie na Západe sa obracia

k Východu a je symptómom zlyhania a skostnatenia našej vlastnej západnej náboženskej tradície. Obracanie sa k východnej spiritualite je aj kritikou západnej ziskuchtivej spoločnosti. Existuje však spoločná základňa pre dialóg medzi západnou a východnou spiritualitou (t. j. medzi prorockým a mystickým zameraním).

E. Taylor (1994) poukazuje na to, že naše chápanie spirituality prešlo obrovskou zmenou. V USA sa prežívanie spirituality prejavuje v neočakávaných oblastiach sekulárnej kultúry, pričom mnohí ľudia sa neobmedzujú len na jednu náboženskú tradíciu (napr. katolíci praktizujú budhistickú meditáciu). Dôraz na transcendentno sa tu šíri od 60. rokov najmä u strednej triedy belochov, ktorí opustili inštitucionálnu cirkev.

Vo svojej klasifikácii doterajších 35 definícií spirituality D. O. Moberg (2002) rozlišuje definície teologické (poskytujú „definíciu zhora“), antropologické (dôraz na podstatu a skúsenosť človeka) a historicko-kontextové (skúsenosť zakotvená v histórii spoločnosti). Pri substančných definíciách spirituality (sústreďujú sa na posvätné obsahy alebo zložky, obvykle zahrňujúce javy súvisiace s Bohom alebo božstvom) sa presadzuje hranica medzi vedeckou teóriou a teológiou. Tendencia odstrániť takúto hranicu je pri funkčných definíciách (zameraných na to, čo spiritualita spôsobuje a ako subjektívne a existenčne ovplyvňuje jednotlivcov a skupiny). Nenáboženské interpretácie spirituality zdôrazňujú konečné existenciálne aspirácie jednotlivca alebo spoločenstva a prostriedky dosiahnutia týchto aspirácií. Vzhľadom na časté zneužívanie slova spiritualita, je treba v každom kontexte upresniť, čo tým myslíme.

Na nedostatočné vymedzenie spirituality poukazuje aj D. Fontana (2003). Uvádza, že termín spiritualita sa často používa aj mimo kontextu náboženstva. Predstavuje presvedčenie o nemateriálnej dimenzii, ktorá preniká telesný svet a vytvára iné úrovne bytia, dostupné pri mystických zážitkoch a v posmrtnom živote. Znamená tiež rozsah, v akom jednotlivec spoznáva svoju duchovnú podstatu a umožňuje jej prejaviť sa prostredníctvom duše a v správaní počas telesného života. Pri hlbšej úrovni spirituality je snaha prežívať spirituálny zdroj svojej vlastnej existencie. Niekedy spiritualita poukazuje na otvorenosť voči spirituálnym učeniám vo všetkých náboženstvách a myšlienkových školách. Čo sa týka vzťahu spirituality a mozgu, zistenia o vyvolávaní zážitkov mystického typu pomocou stimulácie temporálnych lalokov mozgu sa zatiaľ považujú za kontraverzné. Niektorí autori vidia tiež súvislosť uvedených oblastí mozgu so „spirituálnou inteligenciou“. Niet však dôkazu o priamej väzbe tzv. „bodu Boha“ v mozgu so spirituálnou inteligenciou.

Ako upozornil R. L. Jones (1997) mnoho zo súčasnej spirituality je ovplyvnené konzumizmom a terapeutickou kultúrou. U mnohých ľudí sú len malé poznatky o tradíciách kresťanskej spirituality. V tejto súvislosti autor porovnáva chápanie spirituality u sv. Bernarda z Clairvaux s prístupom súčasného autora T. Moora. Nebezpečia súčasnej konzumnej spirituality spočívajú v oslave individuality (primárnou autoritou je vlastná skúsenosť človeka, oddeľovanie privátnych „mystických“ zážitkov od „verejnej“ oblasti racionality, inštitúcií), v prejavoch gnosticizmu (exaltovanosť vlastnej skúsenosti a jej dostatočnosť pre spásu), v konzumovaní spirituality ako luxusného tovaru (určeného predovšetkým pre stredné a vyššie vrstvy). Autor uzatvára, že potrebujeme menej takejto „spirituality“ a viac „života v Duchu“.

Značne široké chápanie spirituality sa prejavuje v zborníku krátkych príspevkov 100 autorov, ktorého editorom je Ch. L. Harper, Jr. (2005). Termínom „nová spirituálne informácia“ sa tu rozumie snaha ducha o nový, progresívny model vedy, chápanie spirituálneho hľadania ako dobrodružstva otvárajúceho nové pohľady, čerpajúce z rôznych zdrojov a súčasne ako vážneho úsilia využiť plodné metódy výskumu. Ide o nové pohľady špecificky hlboké a svojou podstatou teologické (napr. analýzy otázok slobody alebo otvorenosti vo fyzikálnom svete, tajomstvo bezhraničnej lásky, zanechanie náboženského a vedeckého fundamentalizmu). Príspevok A. E. McGratha (2005) v tomto zborníku je zameraný na konvergenciu spirituality a prírodných vied (chápanie dúhy ako zázraku, čítanie „knihy prírody“, zhodnotenie každého individuálneho aspektu univerza).

Jeden z pohľadov na spiritualitu prinášajú aj J. Dyson, M. Cobb a D. Forman (1997), ktorí na základe prehľadu doterajšej literatúry prinášajú myšlienku, že všetky dôležité témy spojené so spiritualitou (zmysel, nádej, vzťahy/prepojenosť, presvedčenia/systémy presvedčení, prejavy spirituality) možno odvodiť z troch kľúčových pojmov – self, iní a Boh.

Objavujú sa aj námietky voči vedeckému skúmaniu spirituality. Vychádza sa z predpokladu, že spiritualitu nemožno vedecky skúmať. Používa sa tu argumentácia filozofického materializmu alebo opačné hľadisko – veda je neschopná skúmať spiritualitu vzhľadom na jej subjektívnosť, nemožnosť priameho pozorovania, resp. opakovania. Tieto a podobné námietky vyvracajú v svojej štúdiu W. R. Miller a C. E. Thoresen (2003). Poukazujú na značný počet doterajších výskumov v tejto oblasti, vznik formálnych štruktúr pre tieto otázky v rámci vedeckých a profesných organizácií (najmä v USA) a dostupnosť metodík výskumu s overenými psychometrickými parametrami. Čo sa týka subjektívnosti a

nemožnosti priameho pozorovania treba si uvedomiť, že napr. aj jadrová fyzika skúma javy, ktoré nie sú priamo pozorovateľné. V takýchto prípadoch sa poznatky vyvodzujú z jednotlivých zložiek, ktoré sú dostupné empirickými metódami (napr. spirituálna prax, spirituálne motivovaná starostlivosť o iných ľudí). Spiritualita je multidimenzionálny konštrukt, ktorý sa nedá jednoducho ohraničiť (podobne ako charakter, láska, pohoda, mier, zdravie).

Spiritualita a religiozita

V monografii o psychológii náboženstva (Stríženec, 2001a) sme naznačili vzájomný vzťah religiozity a spirituality. Spiritualita sa dnes považuje za individuálny jav súvisiaci s osobnou transcenciou, zmysluplnosťou a zdôrazňuje sa v nej duchovná skúsenosť (mystické zážitky, viera ako hľadanie). Je prejavom úsilia nájsť, udržať a transformovať vzťah s posvätným.

V nami publikovaných štúdiách (Stríženec, 2001b, 2003a) sme stručne rozoberali teologické a psychologické prístupy najmä zahraničných autorov k vymedzeniu spirituality, najmä čo sa týka jej odlišenia od religiozity.

Čo sa týka pojmu spiritualita, viacerí teológovia ho obmedzujú na jeho náboženské, resp. kresťanské chápanie a to v súvislosti so spirituálnou teológiou. Psychológovia síce uznávajú, že väčšina ľudí prežíva spiritualitu v rámci organizovaného náboženského kontextu (Hill, Pargament, 2003), ale poprední bádatelia prístupujúci k spiritualite z psychologického hľadiska, rozlišujú medzi religiozitou a spiritualitou. Napr. J. Tloczynski a i. (1997) religiozitu vymedzujú ako pridržanie sa presvedčení a rituálov organizovanej cirkvi alebo náboženskej inštitúcie, zatiaľ čo spiritualitu považujú za spôsob existencie a skúsenosti, ku ktorým dochádza prostredníctvom uvedomenia si transcendentnej dimenzie osobnosti. Spiritualita je skôr individuálny jav a zdôrazňuje sa v nej duchovná skúsenosť. Na čiastočné prekrývanie religiozity a spirituality poukázali napr. P. Socha (2000), B. J. Zinnbauer et al. (1997) a B. J. Zinnbauer a K. I. Pargament (2005).

Druhy spirituality

Z viacerých klasifikácií spirituality – dôležitých aj z hľadiska psychológie – treba upozorniť na spiritualitu zhora a spiritualitu zdola (Grün, Dufner, 1997). Spiritualita zhora je teologicko-normatívna, určo-

vaná náboženskou doktrínou (dodržiavanie prikázaní), ideálmi, ktoré si stanovíme (tie sú dôležité najmä pre mládež). Ak si však stanovíme nespĺniteľné ideály, môže to priviesť k rozpolteniu osobnosti (zistíme, že len s vlastnou silou nie sme schopní byť lepší). V dnešnej sekularizovanej dobe je táto cesta takmer nemožná. Spiritualita zdola je psychologicko-odkrývajúca (zakladá sa na trpezlivom sebaskúmaní a odhaľovaní temných i svetlých stránok svojej duše). Boh k nám hovorí aj prostredníctvom nás samých (prostredníctvom našich myšlienok, tela, snov i našich domnelých slabostí). Keď sme dospeli ku koncu svojich možností, treba sa otvoriť k osobnému vzťahu voči Bohu. Spiritualita zdola bola pestovaná najmä mníchmi. Vystúpeniu k Bohu musí predchádzať zostúpenie do vlastnej reality (oboznámenie sa s vlastnými vášňami). K psychologickým aspektom spirituality zdola prispel najmä C. G. Jung dôrazom na nevedomie, potrebu pokory. Možno povedať, že uvedené dva druhy spirituality sa dopĺňujú a obe smerujú k premene osobnosti (Smékal, 1999).

S. Zimmer (podľa Smékal, 1999) rozlišuje spiritualitu spasenia a spiritualitu tvorenia. Prvú charakterizuje odvrat od sveta, potlačovanie vášní, túžba po odpustení, poslušnosť, askéza, sexualita tu býva často problémom. Druhú – spolupatrienie, radosť zo stvorenia, smrť ako návrat domov, dôvera, tvorivosť, sexualita je podstatnou formou vyjadrovaniu náboženstva. Prejavy spirituality závisia od osobnostných charakteristík jednotlivca a v súlade s nimi treba integrovať uvedené rôzne cesty spirituality.

Za jednu zo zložiek spirituality možno považovať rozlišovanie ako ho popisuje P. Wolff (2002). Stotožňuje ho s procesom rozhodovania, ktoré čo najviac zohľadňuje objektívnu realitu, čo najviac sa oslobodilo od vnútorných popudov a je v úzkom súlade s našou vierou (alebo s našim hodnotovým systémom, ak sme neveriaci). Autor tu vychádza zo spirituality sv. Ignáca z Loyoly a upozorňuje, že ľudia musia svoje intelektuálne rozhodnutie nechať klesnúť do najhlbších úrovní svojej emocionalita a počúvať odozvy, ktoré posiela ich vnútro späť, na vedomú úroveň. Takto autor naznačuje súvislosť spirituálnej a emočnej inteligencie.

Posvätno (sacrum)

Je to jedna z hlavných kategórií modernej religionistiky, ktorá je však ťažko definovateľná. Ako uvádza J. Komorovský (1997) možno ho identifikovať len odlišením od profanum, t. j. od toho čo je svetské,

všedné, laické (napr. chrám je pre veriaceho sacrum a pre architekta môže byť profanum). Rozlíšenie týchto dvoch pojmov zaviedol sociológ E. Durkheim v diele z r. 1912. Analýzou štruktúry posvätna sa začal zaoberať religionista R. Otto v diele *Das Heilige* z r. 1923. Posvätno považuje za osobitnú skúsenosť, zážitok, racionálny i iracionálny stav, v ktorom človek nadväzuje komunikáciu s numinóznou (nepoznatelná sila pôsobiaca na človeka, ktorá ho naplňa strachom a súčasne ho priťahuje). *Sensus numinis* je osobitná schopnosť, ktorá je základom náboženskej skúsenosti. Neskôr M. Eliade (1907-1986) vymedzil posvätno ako integrálnu zložku ľudského vedomia a skúsenosť posvätna ako neoddeliteľný prvok ľudskej existencie. Ako uvádza J. Szmyd (1998) pojem posvätno možno chápať v zmysle ontologickom (určitá sila, moc, transcendentná skutočnosť), axiologickom (najvyššia hodnota), fenomenologickom (svojrázny prejav tajomných síl, moci), historicko-kultúrnym. V psychologickom chápaní ide o osobné prežívanie, skúsenosť a praktické využívanie posvätna. V širšom význame posvätno môže označovať všetku najvyššiu hodnotu, ktorej sa pripisuje najvyššia dokonalosť a vrcholná hodnota. Aj v svetskej kultúre možno nájsť určité prejavy posvätna (zvykové normy, symboly, ceremónie – ide tu o svetské posvätno). Prejavy posvätna môžu byť zamerané aj na zem, stromy, lesy, oheň ap.

Na zážitok posvätna poukazuje A. Vergote (1967) a to v súvislosti analýzou ateizmu.

Otázka numinózna zaujíma aj psychoanalýzu. Najmä jungovskému prístupu k numinózne je venovaná publikácia, ktorú redigovali A. Casement a D. Tacey (2006). Zdôrazňuje sa tu prínos Junga pre post-tradičné kresťanstvo.

V poslednom období sa pojem posvätno začal používať aj v psychológii náboženstva a spirituality. Tak napr. K. I. Pargament a A. Mahoney (2002) definujú spiritualitu ako „hľadanie posvätna“ (A search for the sacred). Termín hľadanie označuje, že ide o proces spojený s úsilím odhaliť posvätno a udržať ho. Cesty k tomu sú veľmi rozdielne – od zapojenia sa do tradičných náboženských inštitúcií cez nové spirituálne hnutia až po skôr individualizovaný svetonázor. Posvätno možno nájsť tak na zemi ako aj na nebi; zahrňuje koncepty ako Boh, božstvo a transcendentno, Posledná skutočnosť ako aj také aspekty života, ktoré majú mimoriadny charakter. Takýto prístup k spiritualite umožňuje zahrnúť tak tradičné, inštitucionalizované prejavy spirituality ako aj neteistické prejavy vyskytujúce sa mimo tradičných náboženských inštitúcií. Takmer každý aspekt života môže nadobudnúť status posvätna.

Termínom posväcovanie sa vyjadruje vnímanie objektu tak, že má spirituálny význam a charakter. Toto posväcovanie sa môže uskutočňovať teistickým i neteistickým spôsobom. Aj sekulárne objekty môžu nadobudnúť posvätný charakter ak sa im pripíšu kvality podobné božským (napr. láska ako večná). Dokonca aj ateisti môžu posväcovať objekty, ak im priznajú božské vlastnosti. Dôsledkom posväcovania je, že ľudia sa snažia zachovať takéto objekty, viac sa nimi zaoberajú a z posvätných dimenzií svojho života odvodzujú zmysel, silu a uspokojenie. K spirituálnym metódam zachovania vzťahu k posvätnu patrí modlitba, meditácia ap. Mnohí ľudia prežívajú pocit božstva len za mimoriadnych okolností, iní sa bežne snažia „prežívať prítomnosť Boha alebo posvätna“.

R. A. Emmons a Ch. A. Crumpler (1990) v súvislosti s posvätnom upozorňujú na difúznosť pojmu posväcovanie a rozlišujú sacralization (vonkajšie posväcovanie – napr. osôb, objektov) a sanctification (vnútorný proces transformácie smerom k svätosti). Tieto dva významy posväcovania môžu byť v dialektickej väzbe (po posväcovaní rôznych sfér svojho života môže dôjsť k celkovému osobnému posväteniu). Autori sú presvedčení, že koncept Boha je dôležitý pri definovaní náboženstva a spirituality (treba však rozlišovať neosobnú silu a osobného Boha). Kritizujú prístup K. I. Pargamenta (1999), ktorý výhodu chápania spirituality ako hľadania posvätna vidí v tom, že sa tak vyhneme obmedzeniu, vyplývajúceho z úzkych alebo tradičných koncepcií Boha.

Empiricky skúmal posvätno napr. P. Socha (v tlači) a to pomocou vlastnej metodiky SPS3 (The Feeling of Sacredness Scale). Spočíva v tom, že skúmaná osoba má najprv vymenovať 10 objektov (javov), ktoré u nej vyvolávajú pocit posvätna a potom ohodnotiť tieto objekty (pomocou škály 1-5) čo do hodnoty (úrovne) posvätnosti. Autor zistil u študentov, že na prvých miestach čo do frekvencie sa umiestnili láska, rodina. Prevládali nenáboženské objekty nad náboženskými. Veda sa umiestnila na 20. mieste a myslenie na 50. mieste. Výpočet špeciálneho indexu, zahrňujúceho poradie i hodnotu objektu ukázal, že na prvých miestach sú láska, rodina, pápež (vtedy ešte Ján Pavol II), cirkev ako spoločenstvo. Veda sa umiestnila na 17. mieste a myslenie na 34. mieste.

Pri našom prieskume (pomocou SPS23) u poslucháčov psychológie frekvenčne prevládali objekty prírody a prírodné javy (15,2 %) a hneď potom nasledovala náboženská oblasť (10 %), láska (5,7 %). Najvyššia hodnota sa však priradila láske (4,7 bodu), potom prírode (3,9), nábo-

ženskej oblasti (3,8), sexu (3,5), tichu (2,4) ap. Výsledky nášho ďalšieho prieskum s touto metodikou pozri Stríženec, 2007.

Dôraz na spiritualitu v každodenných aktivitách kladie T. Moore (1997). Tvrdí, že duša (ktorú nemožno presne definovať) leží na pol ceste medzi chápaním a nevedomím, pričom jej nástrojom je predstavivosť. Zmyslom starostlivosti o dušu je dať bežnému životu hĺbku a hodnotu, ktoré sú plodom duchovnosti. Spiritualitu v najširšom význame chápe ako prenikanie k neviditeľným faktorom v živote, prekračovanie osobných, konkrétnych a konečných jednotlivosti tohto sveta. Spiritualita nie je len špecificky náboženská záležitosť, lebo aj prechádzka lesom pri západe slnka môže byť duchovnou činnosťou. K formám spirituality zaraďuje spiritualitu transcencie, miesta (jej prejavom sú napr. historické pamätníky), rodiny, sexu. V súčasnosti prevažuje pri spiritualite zameranie na intelekt, teórie, jasné pravdy a zanedbávajú sa také kvality ako jemnosť, komplexnosť, zrenie, neúplnosť, dvojznačnosť, údiv. V súvislosti so spirituálnou praxou autor poukazuje na potrebu mýtu, rituálu ako aj na to, že spiritualita má potenciál rovnako pre dobro ako pre zlo.

V doterajšom veľkom počte definícií spirituality možno rozlíšiť definície teologické, antropologické a historicko-kontextové. Ďalej sú tu substančné a funkčné vymedzenia. Náboženské interpretácie spirituality zdôrazňujú konečné existenciálne ašpirácie jednotlivca alebo spoločenstva a prostriedky dosiahnutia týchto ašpirácií (Fontana, 2003). Zatiaľ čo kresťanstvo chápe spiritualitu ako životný štýl inšpirovaný a riadený Duchom svätým, pre religionistiku je to spôsob života, kedy prežívame povznesenosť nad všednosť dní a aspoň občas máme potrebu vyhľadávať hraničné zážitky. K sekulárnej spiritualite patria aj umelecké zážitky, návrat k prírode ap.

K. H. Reich (2000) rozlišuje náboženskú a prirodzenú spiritualitu. Rozdiel medzi nimi spočíva v odlišnom chápaní „transcencie“. Humanistické chápanie spirituality nevyklučuje „transcendentné“ vysvetlenia sveta a osobných zážitkov, avšak odmieta akceptovať na náboženstve založené pravidlá a normy správania jednotlivca a spoločnosti.

V inej práci (2001) za charakteristiky spirituality považuje vhlád a porozumenie, zmysel pre kontext a perspektívu, uvedomenie si vzájomnej spätosti vecí, zmysel pre zázrak, tajomstvo a úžas, prijatie nevyhnutnosti, citlivý prístup k iným ľuďom a lásku ako najvýstižnejšiu charakteristiku spirituálnosti osoby. Tento autor rozoberá aj návody na rozvíjanie osobnej spirituality. Zástanca humanistickej psychológie D. N. Elkins (2001) považuje spiritualitu za prirodzený potenciál človeka, pričom sa

nevylučuje božská zložka. R. A. Emmons (1999) tvrdí, že psychologické vedy sú na počiatku spirituálnej revolúcie. Termín spirituálna psychológia použila E. Lukasová (1998) v súvislosti s logoterapiou.

Psychologické aspekty

Vzťah spirituálneho života a psychiky analyzoval J. F. Catalan (1986). Podľa jeho názoru vedy o človeku umožňujú pochopiť, ako vedomá či nevedomá túžba človeka sa prejavuje pri otváraní sa skutočnostiam iného rádu. Ľudský aspekt spirituálneho života (v kresťanstve sa chápe ako život vedený Duchom Svätým) neprestáva byť dostupný pozorovaniu vedy. Teológia a filozofia nemôžu poskytnúť adekvátne riešenie všetkých konkrétnych prípadov praktického života, každodennej existencie. Človek je bytím otvoreným na výzvu a stretnutie s Iným. Psychológia však nemôže odkryť konečný náboženský základ ľudskej existencie.

Psychológovia v súvislosti so spiritualitou zaujímajú skúsenosti (zážitky), postoje a motivácia. Podrobnejšie sa týmito otázkami zaoberal už A. Vergote (1966).

Francúzsky výraz „experience“ podľa A. Godina označuje afektívny a dynamický spôsob vedomia, bohatší ako pojmové reflexívne alebo interpretačné poznanie. V nemčine sa rozlišuje Erlebnis (emočná skúsenosť – zážitok) a Erfahrung (skúsenosť – aktívna syntéza). Každá spirituálna skúsenosť má dvojitú tvár: afektívny (prežívaný) a kognitívny (interpretačný) aspekt. Interpretačná aktivita zabezpečuje, aby intenzita prežívaného citu nadobudla spirituálny význam. Z rôznych foriem spirituálnej skúsenosti možno uviesť konverziu, pri ktorej sa psychológia môže zamerať na psychické transformácie vedúce k „stretnutiu“ s Bohom. Pri zážitku „posvätna“ ide o intuitívne poznanie určitej nadprirodzenej skutočnosti, inherentnej pre svet, resp. osobný život.

Pri vrcholových zážitkoch (popísal ich psychológ A. Maslow) je veľmi zdôraznená emočná dimenzia. Túto však nemožno oddeliť od súboru významov (súčasne ľudských i spirituálnych), ktoré vedú k rituálom, postojom. Ďalej možno uviesť zážitky náboženských skupín, zaangažovaných v sociálno-politických akciách.

K uznaniu spirituálnej dimenzie človeka ako jeho základnej dimenzie, ktorá obohacuje život prispela – podľa Ch. Schütza (1988) najmä dynamická psychológia.

Čo sa týka vzájomnej súvislosti spirituálneho života a psychiky, môžu u teológov i veriacich vzniknúť obavy z profanizácie skutočností

považovaných za posvätné. Rozvoj spirituálneho života závisí od výchovy celého človeka smerom k ľudskej zrelosti. Rozvoj ľudských hodnôt je nevyhnutným predpokladom otvorenia sa Inému (či už človeku alebo Bohu). Spirituálna zrelosť sa prejavuje akceptovaním vlastného tela, zvládaním sexuality, inteligenciou (v zmysle rozlišovania, zdravého usudzovania, prístupnosti argumentom iných), slobodou pri rozhodovaní, vzťahom k iným (vyhnutiu sa prílišnej závislosti i prílišnému uzavretiu sa do seba), rozumným postojom voči autorite, vyváženým vzťahom k Bohu (vyhnutie sa prílišnému strachu z viny, infantilným postojom), adaptívnym postojom, prejavom integrácie osobnosti, u kresťanov transformáciou na úrovni rôznych psychických schopností v dôsledku výzvy Boha. Spirituálny život sa uskutočňuje v extrémne zložitých podmienkach ľudského bytia. Dôležité je dosiahnutie stupňa vnútornej slobody, umožňujúcej otvoriť sa výzvam Iných i Boha. Prispieť k tomu môžu psychologické výskumy, uzatvára J. F. Catalan (1986).

Pri rozbere vzťahu medzi psychológiou a spiritualitou R. Zavalonni (1999) vychádza z personalistického chápania človeka. Uvádza, že treba sa vyhnúť dvom krajnostiam: úplná sebestačnosť človeka – príliš pesimistické chápanie človeka. V novšej dobe sa prejavuje kladné hodnotenie prínosu psychológie pre spirituálnu teológiu. Teologické hľadisko nemôže vylučovať psychologické hľadisko pri analýze spirituality. Uvádza sa, že spirituálna teológia je štúdium duchovného života v jeho psychologických podmienkach. Vzhľadom na potrebu poznať človeka v jeho úplnosti nie je rozpor medzi psychológiou a spirituálnou teológiou. Pri riešení vzťahu medzi milosťou a ľudskou prirodzenosťou dnes prevláda názor, že prirodzené sily posilňované a povýšené do božského poriadku zostávajú harmonicky prepletené so silami milosti (milosť neničí prirodzenosť, ale ju zdokonaľuje). Často je však obtiažné zistiť, čo pochádza z prirodzenosti a čo z milosti. Horeuvedený autor rozlišuje „vonkajší“ vzťah medzi nimi (všeobecné posvätenie, v podstate nezávisiace od duševných dispozícií) a „vnútorný“ vzťah (pôsobenie na celú osobnosť – napr. u neurotika je sťažené pôsobenie milosti). I keď pôsobenie milosti sa nedá priamo analyzovať, jej účinky – značne individuálne odlišné – sú prístupné vedeckému bádaniu.

Podľa A. Pussa (2001) kresťanská asketika musí byť vďačná psychológom za ich spoluprácu. Treba však odmietnuť psychologizmus v tejto oblasti, t. j. snahu vysvetliť činnosť Ducha svätého psychologicky.

Pokiaľ ide o súvislosť s psychológiou osobnosti V. Smékal (2006a,b) uvádza, že duchovnou dimenziou svojho bytia osobnosť

transcenduje svoju každodennosť a otvára sa formovaniu takých charakteristík ako je láska, zodpovednosť a prezieravosť, múdrosť, vyrovnanosť, ušľachtilosť. Autor rozvádza prínos psychológie pre zmapovanie prejavov duchovného života. Psychológia môže pomôcť pri zoznámení sa s cestami duchovného života, pri hľadaní kľúčov k tajomstvu spirituality. K nevedomému hľadaniu spirituality v sekulárnom zmysle patria aj umelecké zážitky (návšteva galérií, koncertov) a návrat k prírode.

V súvislosti s hladom po duchovnom živote (úsilie o kontakt a zakotvenie v transcendentnej skutočnosti) V. Smékal (1999) upozorňuje na pokusy oživiť prírodnú spiritualitu hlásajúcu návrat k prírode a uctievanie prírodných síl. Túžba po vrcholných zážitkoch sa prejavuje v náraste drogových závislostí, v masovej účasti na hudobných vystúpeniach, diskotékach a pod. Za jeden z moderných pokusov o svetskú spiritualitu autor považuje tzv. Silvovu metódu. Spiritualita je pestovanie citlivosti k duchovným hodnotám, často sa chápe ako synonymum duchovného života vôbec. Väčšinou ide o prežívanie a vyjadrovanie vzťahu k Bohu vo vnútri určitého štruktúrovaného náboženstva alebo náboženského hnutia. Je to osobná náboženská skúsenosť a jej uskutočňovanie v živote. V. Smékal k prostriedkom pestovania spirituality zaraďuje okrem tradičnej modlitby a pokánia aj posvätné tance, spev, pobyt v prírode, poznanie svojich osobnostných rysov, reflexiu a sebareflexiu. Uvádza názor T. Keatinga o dvoch spirituálnych cestách: jedna chápe svet ako cvičné pole, miesto utrpenia, z ktorého človek odchádza do večnej blaženosti. Pri druhej ceste činnosť je úlohou, ktorú dal človeku Boh na zduchovňovanie človeka a sveta. Podľa V. Smékala treba sa zaoberať spiritualitou ako cestou k múdrosti a eticky zakotvenému životu, ako nástrojom zmeny osobnosti, ako spôsobom obnovy pokoja v duši a ako cestou spásy. Spiritualita má zodpovedať situácii dnešného človeka a byť primeraná našim osobnostným charakteristikám.

Na úlohu spirituality v súvislosti so zmysluplnosťou života poukázal najnovšie J. Křivohlavý (2006). Pri rozbere existenciálnych cieľov sa zameriava na vzťah najvyšších, najvzdialenejších, najhodnotnejších, bežné hranice prekračujúcich cieľov našich snažení (ultimate concern) a spirituality. Popisuje rôzne prístupy k spiritualite (napr. univerzálna – individuálna, náboženská – prirodzená) a jej prejavy (snaha zvýšiť poznanie vyššej moci, udržiavať alebo prehľbiť svoj vzťah s ňou, realizovať spirituálne presvedčenie v každodennom živote). Autor ukazuje, že náboženstvo bolo oddávna hlavnou oblasťou, ktorá sa zaoberala problematikou zmyslu života. Náboženstvo je podobne ako spiritualita všeludským javom. Možno ho diagnostikovať u každého človeka vo všet-

kých kultúrach, etnických oblastiach a vývojových stupňoch. Podrobnejšie sa J. Křivohlavý zameriava na vzťah kresťanského náboženstva a zmysluplnosti života.

U nás L. Košč (2000, 2006) v zhode s D. G. Bennerom (1998) rozlišuje prirodzenú, náboženskú a kresťanskú spiritualitu. O existencii prirodzenej spirituality svedčia vrodené túžby po identite, šťastí, dokonalosti, pravde, tajomstve. Náboženská spiritualita stavia na prirodzenej spiritualite a spočíva v zjavnom vzťahu s nejakou nadprirodzenou Bytosťou. Kresťanská spiritualita je viazaná na vieru v trojjediného Boha a v Ježiša Krista.

V súčasnosti sa psychologickými aspektmi spirituality zaoberá P. Řičan (2002, 2003, 2004b,c, 2005). Predpokladá, že všetci ľudia sú do určitej miery spirituálni a že ich spirituálna skúsenosť je merateľná, pričom ľudia sa líšia čo do úrovne špecifických dimenzií spirituality (spiritualita je psychologický multidimenzionálna). Koncept spiritualita má dnes tak veľa významov, že jeho všeobecne akceptovaná definícia je vzdialeným cieľom. Z teologického hľadiska jadrom tohto konceptu je meditácia, mystická skúsenosť, modlitba, zdržanlivosť, zjavenia a iné vrcholové zážitky, pociťovaný vzťah k Bohu, anjelom a svätým ap. Chápanie spirituality ako hľadanie posvätna platí pre rôzne náboženstvá i pre ekologicky orientované novopohanstvo. Niektorí teoretici do popisu spirituality zahŕňajú vhl'ad a porozumenie, zmysel pre kontext a perspektívu, vedomie vzájomnej spojitosti vecí, jednotu v rámci rozličnosti, schémy v rámci celku, lásku ako najvýraznejšiu charakteristiku spirituálnej osoby.

Venoval sa aj osobnostným aspektom spirituality (Řičan, 2006). Ukazuje, že pojem spiritualita sa vyvinul zo sekularizovaného pojmu ducha a zo spirituálneho hľadania ľudí, ktorí sa snažili nájsť náhradu za hodnoty a spirituálne zážitky stratenej kresťanskej viery. Autor sa zameriava na zážitkové jadro náboženstva, polarizáciu pojmov religiozita a spiritualita, rozlišovanie univerzálnej a partikulárnej spirituality ako aj na psychometrickú operacionalizáciu spirituality (uvádza viaceré škály spirituality a mystiky, vrátane svojho vlastného Pražského dotazníka spirituality, umožňujúceho identifikovať päť faktorov). Pri popise spirituality ako integrujúcej zložky osobnosti uvádza názory E. Fromma, A. H. Maslowa, C. G. Junga a V. Frankla. Ďalej poukazuje na to, že prežívanie k vzťahu k božstvu má dôsledky na vzťahy prežívajúceho k druhým ľuďom (ide o javy ako je okúzlenie, rešpekt, intimita, súcit, nenávisť). Uvedené skutočnosti prinášajú podľa P. Řičana šancu i pre psychológiu v tunajšom sociokultúrnom prostredí.

Na afektívne základy spirituality poukazujú v svojom prehľade psychológie náboženstva R. A. Emmons a R. F. Paloutzian (2003). Rozdielnu úlohu emócií v náboženskom živote vidno na porovnaní charismatického hnutia (dôraz na intenzívne kladné emócie a kolektívne náboženské rituály) s kontemplatívnou tradíciou (utíšenie vášní a rozvoj emočného kľudu).

Na súvislosť spirituality a emocionalitu poukázal J. R. Averill (2002). Spiritualita je jednak emočný stav reprezentovaný v extrémnej forme mystickou skúsenosťou a jednak vlastnosť iných emočných stavov, ak majú charakteristiky spoločné s mystickou skúsenosťou. Táto predpokladá mocnú silu (s kreatívnymi alebo životodarnými vlastnosťami), ďalej je tu počet prepojenosti s iným človekom, ľudstvom, prírodou ako aj prináša zmysluplnosť. Autor „spiritualizáciou vášní“ rozumie proces integrácie emócií s presvedčeniami a hodnotami. Neurózy možno považovať za formu despiritualizácie.

Na nový druh spirituality – konzumnú spiritualitu upozornil L. G. Jones (1997). Mnohé súčasné publikácie o spiritualite ponúkajú alternatívu kresťanského presvedčenia i praxe. Mnohé z týchto ponúk sú ovplyvnené konzumizmom (túžba objaviť spásu v rámci vlastnej osobnej skúsenosti; spiritualita ako luxusný tovar, primárne určená pre strednú a vyššiu triedu).

Spirituálnu transcenciu považuje G. T. Reker (2003) za motivačno-emočný mnohodomenzionálny konštrukt, vzťahujúci sa na túžbu hľadať a udržať zmysluplnú integráciu v rámci seba (vnútorná spojitosť), s inými ľuďmi a so svetom (ľudské spolucítenie) a s posvätnou silou mimo seba (spojitosť s prírodou). Z takéhoto vymedzenia vyplýva, že autorovi ide o spiritualitu mimo náboženskej sféry.

Súvislosť prejavov kresťanskej spirituality s diagnostikou osobnosti podľa C. G. Junga rozoberá D. E. Bunker (1991). Rôzne štýly interakcie, resp. odpovedania Bohu sú väčšinou zhodné s typmi osobnosti. Jung rozlíšil postojové typy extraverta a introverta a štyri funkcie osobnosti (myslenie, cítenie, pociťovanie, intuícia). Na príklade rôznych foriem modlitby možno demonštrovať prevahu niektorej z uvedených funkcií. Dominantná funkcia sa mení aj s vekom. Na základe Jungovej koncepcie možno pomôcť jednotlivcom nájsť si pre seba najvhodnejšiu formu modlitby.

Výskum, ktorý uskutočnili J. Tloczynski, Ch. Knoll a A. Fitch (1997) ukázal, že pri vysokej úrovni spirituality (získovanej pomocou dotazníka SOU – autor D. N. Elkins) prevažujú zdravé osobnostné cha-

rakteristiky, ako napr. nezávislosť, spontánnosť, schopnosť prekonať dichotómie života, nízky výskyt patologických prejavov.

Otvorený priestor pre diskusiu o spiritualite poskytla humanistická psychológia. Ako uvádza D. N. Elkins (2001), anketa u členom sekcie Humanistickej psychológie Americkej psychologické asociácie ukázala, že pre 77 % členov je spiritualita dôležitá alebo veľmi dôležitá v ich živote, 75 % verí v určitý druh vyššej sily a 43 % verí v osobného Boha. Uvedený autor považuje spiritualitu za univerzálny (dostupný každému človeku) ľudský jav (prirodzený potenciál človeka, pričom sa nevylučuje božská zložka). Spoločné jadro spirituality sa nachádza vo vnútornej fenomenologickej úrovni. Prejavuje sa v nespočetných formách, avšak základom je spoločná silná túžba po posvätné, oslave tajomstva života. Posvätná skúsenosť môže mať rôznu intenzitu. Najčastejšie sú silné okamihy v každodennom živote (napr. krása východu slnka, symfónie), charakterizované úžasom, vďačnosťou. Silnejšie sú vrcholové zážitky a najsilnejšie – mystické stretnutia.

Ch. Grofová (1998), spoluzakladateľka transpersonálnej psychológie, považuje spiritualitu za priamy osobný zážitok skutočností, ktoré sa vymykajú nášmu bežnému obmedzenému vnímaniu samého seba. Všetci totiž máme božskú podstatu, rovnako ako svet, v ktorom žijeme. Spiritualita nemá nič spoločného so slepou vierou, doktrínou alebo presvedčením. Je častým omylom, že Boh alebo Vyššia moc je mimo nás. Ako však upozorňuje Ch. Scharfetter (1999) často sa vo verejnosti zamieňajú pojmy spirituálny a transpersonálny. S výnimkou „vedomia univerzálneho ducha“ väčšina transpersonálnych skúseností nemá nič spoločného so spiritualitou. Transpersonálna psychológia vyvoláva ilúziu, že paranormálne javy signalizujú spirituálny rast a zmenené vedomie. Východná spiritualita a kresťanské mníšstvo ich naopak považujú za prekážky duchovnej cesty.

V súlade s dlhodobým trendom zvyšujúceho sa záujmu psychoanalýzy o náboženstvo dochádza od 80. rokov k tomu, že slovo spiritualita sa často objavuje v psychoanalytických publikáciách a na konferenciách. Podrobne sa tejto otázke venuje J. B. Rubin (2006) a popisuje dôvody, prečo spiritualita bola veľmi často v psychoanalýze patologizovaná (počiatky sú v problematickom vzťahu Freuda k svojej matke a jeho nevedomom spájaní náboženstva so ženou). V súčasnosti psychoanalýza využíva spirituálne zážitky, ale poukazuje aj na psychopatológiu spirituality v každodennom živote. Autor uvádza, že zanedbávanie spirituality v psychoanalýze môže viesť k značnému odcudzeniu u mnohých ľudí.

Potvrzuje, že jeho vlastné spirituálne zážitky ovplyvňujú jeho prístup k terapii.

Na niektoré súčasné teórie spirituality poukázal P. M. Socha (2003). Jednou z nich je chápanie spirituality ako výdobytku evolúcie (D. Hay). Výskum detí, ktoré neprišli do styku so žiadnym náboženstvom poukázal na výskyt vzťahového vedomia (vyskytuje sa pri kontakte s nejakým bytím odlišným od Ja, transcendentným, presahujúcim materiálnosť) ako aj pocitov tajomstva, radosti, zmyslu. Spirituality za autentickú transcenciu seba považuje D. A. Helminiak. Psychika a duch sa tu rozlišujú ako dva rozmery ľudskej mysle. Duch robí človeka sebauvedomujúcim. Vlastnosťami spirituality sú uvedenie si širšieho a hlbšieho zmyslu života, vzťahuje sa na niečo, čo presahuje čas a priestor, zahŕňa pocit tajomnosti (Boha, jednoty, nekonečnosti). Vývoj spirituality začína konformizmom a končí mysticizmom (napr. solidarita s celým kozmom). Táto koncepcia spirituality predstavuje neredukcionistický prístup, avšak je už na hranici medzi psychológiou a teológiou. Ako ďalšiu teóriu uvádza P. M. Socha spirituálnu inteligenciu – tou sa však budeme zaoberať v ďalšej kapitole tejto práce. Štvrtou popisovanou teóriou je teória zvládania hrôzy (strachu), ktorá súvisí s mechanizmom riešenia existenciálnych problémov. Na kontrolu hrôzy (napr. predčasný koniec vlastného života) ľudia využívajú kultúrne svetonázory ako napr. náboženstvo, filozofia, ideológie. Zistilo sa, že vysoké sebahodnotenie je nárazníkom pred existenciálnym strachom vyvolaným vedomím smrti. Túto teóriu možno aj experimentálne overovať (napr. použitím scén z filmov), avšak týka sa len časti problémov súvisiacich so spiritualitou (najmä udržania psychickej rovnováhy). Uvedené štyri teórie spirituality ukazujú, že sme ešte len na začiatku diskusie o tejto téme.

Na kontraste dvoch vedeckých prístupov ku spiritualite je založený príspevok dvoch autorov (D. Hay, P. M. Socha, 2005). Zatiaľ čo prvý z autorov tvrdí, že spiritualita sa zakladá na biologickej predispozícii (vznikla selekciou v priebehu evolúcie), druhý považuje spiritualitu za sociokultúrne štruktúrovaný a determinovaný pokus zvládnuť existenciálnu ľudskú situáciu. Spiritualita je univerzálny jav u človeka, prejavujúci sa tak v sekulárnych, ako aj v religióznych formách (najtypickejším jej prejavom je náboženská skúsenosť). Oba uvedené prístupy však majú aj spoločné črty (základ spirituality je v telesnej podstate ľudského druhu, kladná adaptačná funkcia spirituality, jej univerzálnosť znamená výskyt spirituality u veriacich i u ateistov). V každom prípade sa však treba vyhnúť redukcionistickým interpretáciám.

Nová oblasť spirituality – spiritualita na pracovisku vznikla v posledných rokoch v rámci organizačnej a sociálnej psychológie. Poukazujú na to. R. A. Giacalone, C. L. Jurkiewicz a L. W. Fry (2005), pričom prví dvaja autori sú editormi „Handbook of workplace spirituality and organizational performance“, ktorý vyšiel v r. 2003. Práce z tejto oblasti vychádzajú v časopisoch o manažerstve, avšak prevládajú tu skôr výzvy nad empirickými výskumami. Spiritualita pracoviska môže zahrňovať ale i vylučovať náboženskú teóriu a prax. Treba vychádzať z predpokladu, že spiritualita môže mať želané alebo neželané účinky na výkon organizácie. Napr. manažér so zápornými spirituálnymi znakmi (napr. autoritárstvo, nedôvera) môže spôsobiť u jednotlivcov i pracovných skupín frustráciu, zlosť, strach ap. Na druhej strane spirituálny zamestnanec s vyššími morálnymi normami než ostatní zamestnanci máva aj primerané morálne správanie, čo znamená pre organizáciu časový i finančný prínos. Vedecké skúmanie spirituality pracoviska je sťažené nedostatočnou koncepciou, meracími nástrojmi, právnymi aspektmi. Spiritualita pracoviska na individuálnej úrovni sa týka osobného súboru hodnôt, ktoré uľahčujú zážitok transcencie pracovného procesu a pocit spojenia s inými. Ak pracovník prenáša svoju spiritualitu do práce, ide o integračnú spiritualitu. Táto sa líši od segmentovej spirituality, kedy pracovník nechce prenášať svoje spirituálne presvedčenia do práce. Preto na individuálnej úrovni treba zisťovať nielen úroveň spirituality, ale aj jej integráciu do pracovného prostredia. Na organizačnej úrovni sa táto spiritualita hodnotí z hľadiska celej organizácie, najmä vytvorenia kultúry s hodnotami odrážajúcimi kultúru organizácie. Pre spiritualitu pracoviska je obzvlášť dôležité delegovanie právomoci a autority na podriadených. Viaceré aspekty tejto spirituality súvisia s ďalšími znakmi na ktoré poukázala pozitívna psychológia (základné hodnoty, postoje, morálna a spirituálna pohoda). Určité čiastkové aspekty spirituality ovplyvňujúce výkon organizácie (napr. spôsob vedenia, nádej, odpúšťanie, vďačnosť) možno zisťovať aj doterajšími mierami. Spiritualita nemusí byť priamo viazaná na finančné výsledky, avšak pôsobí nepriamo prostredníctvom kladných postojov pracovníkov, nižšej chorobnosti, lepšieho imidžu organizácie vo verejnosti. Kauzálna teória spirituálneho vedenia (L. W. Fry) sa zameriava na hodnoty, postoje a správanie nevyhnutné pre zvnútornenú motiváciu seba a iných, aby spirituálne prežívali svoje povolanie a členstvo. Vedie to k predstave o budúcnosti organizácie a k pocitu zmyslu života u jej členov a k vytvoreniu sociálno-organizačnej kultúry, kde vedúci i podriadení majú starostlivosť o uznanie seba i iných, čo vytvára pocit členstva

a pochopenia. Spirituálna motivácia vyvolá pocity príťažlivosti práce a starostlivosti o ňu ako aj produktívne správanie. Spirituálni vedúci v organizácii majú teda ovplyvňovať iných prostredníctvom vízie, hodnôt, láskavých vzťahov a nie prostredníctvom strachu, moci a kontroly. Validitu teórie spirituálneho vedúceho treba overovať v rôznych smeroch (napr. vplyv oddanosti organizácii na zníženie fluktuácie, vzťah medzi kvalitami spirituálneho vedúceho a výsledkami organizácie).

Na ilustráciu najnovších trendov v skúmaní spirituality uvedieme prehľad príspevkov prihlásených na tohoročnú medzinárodnú konferenciu o spiritualite (Praha, 21.–23. september). K všeobecnejšie orientovaným témam patria napr. koncepčné otázky spirituality (P. Socha, S. Khalili, U. L. Popp-Baier), spiritualita a posvätno (M. Stríženec), vzťah spirituality a inteligencie (M. Atalay), spirituality a osobnosti (R. A. Emmons, L. Adamovová a M. Stríženec), zmysluplnosti (T. Schnell), svetonázor (C. Klein), spirituálna zrelosť (H. Ginting, M. Robu), integrácia spirituality do psychoterapie (K. I. Pargament), postoj k transcendentnu (T. Mortos, A. Kezdy). Ďalšia oblasť zahŕňa širšiu problematiku zdravia, napr. kvalita života (J. Křivohlavý), duševná choroba (H. F. Unterrainer), závislosť (S. Mickancová), zdravie (G. V. Stahle), poškodenie mozgu (J. Collicutt), schizofrénia (S. Mohr), zvládania (D. Krok, L. Borrás, C. Appel, zvládanie smrti: M. Zawila, J. Dizzuter), spirituálne uzdravovanie (J. Koss-Chionio). Ostatné príspevky sa týkali dekonverzie (H. Streib), poradenstva (B. G. Ghobari, P. S. O. Wong), hudobnej terapie (J. Kulka), konverzácií o viere (C. Shepherd), modlitby (B. Roukema-Koning, V. Bartáková, K. L. Ladd), konceptu Boha (J. Kunová), meditácie (M. Augustinska), emócií (B. Coralie, V. Saroglou, M. Van Pachterbeke), šťastia (Ch. A. Lewis, L. Adamovová, S. M. Cruise), pochybnosti (A. Lezdy, T. Martos), spirituálneho vodcovstva (A. Bishops), spirituality pracovného miesta (D. S. Sandhu). Overovaniu škál u nás boli venované príspevky P. Halama a kol., Ch. A. Lewis, L. Adamovová, L. J. Francis.

Doteraz sa psychológia málo venovala otázkam napodobňovania spirituálnych vzorov. D. Oman a C. E. Thoresen (2003) vyzdvihujú v tejto súvislosti prínos teórie sociálneho učenia. Pri spirituálnom napodobňovaní ide o učenie spirituálne záväzným spôsobilostiam alebo správaniu pomocou pozorovania iných osôb, vzorov. Takýmito spirituálnymi vzormi sú tak zakladatelia veľkých náboženstiev (napr. Budha, Ježiš, Mohamed) ako aj súčasnejšie vzory (napr. Terézia z Avily, Gandhi). V hlavných náboženských tradíciách sú veľké podobnosti v odporúčaných spirituálnych dráhach. V mnohých prípadoch pozorovacie spiri-

tuálne učenie sa môže byť sprevádzané alebo uľahčované kladnými emočnými zážitkami (dôraz na to kladie pozitívna psychológia). Základný výskum v oblasti spirituálnych vzorov by sa mal sústrediť na to kto je vzorom, na vzory mimo tradície, zaobchádzanie so zápornými vzormi, na úlohu vedomého úsilia jednotlivca, chápanie spirituálnych praktík laikmi, na vplyv sociálne demografických faktorov.

Záver

Cieľom tejto kapitoly nebolo spracovanie celej bohatej literatúry o spiritualite, jej formách, prejavoch a pod. To presahuje kompetenciu autora a vyžadovalo by si interdisciplinárnu spoluprácu. Poukázali sme len na novšie trendy v psychologickú literatúre, venovanej spiritualite. Prevažujú dnes prístupy, vychádzajúce z rozlišovania prirodzenej (či nenáboženskej) a náboženskej spirituality. Takto sú potom aj orientované metodiky empirického výskumu (najmä dotazníky a škály), ktoré zväčša obsahujú položky z oboch uvedených oblastí.

Z psychologického hľadiska možno spiritualitu vymedziť nasledovne:

Spiritualita ako dimenzia osobnosti je mnohodimenzionálny psychologický konštrukt. Znamená hľadanie osobného spojenia s transcendentnom (s tým čo nás presahuje, je vyššie ako my) ako aj uznanie určitej závislosti od tejto transcendentnej skutočnosti, jej prežívanie v bežnom živote. Zväčša je to niečo nemateriálne: Vyššia sila, božstvo, Boh, Príroda, Vesmír. So spiritualitou sa spája subjektívny zážitok posvätna, zaoberanie sa s „poslednými záležitosťami“, hľadanie zmyslu, istoty, súvislosti, výšin ľudských možností.

Čo sa týka odlišenia spirituality od religiozity, spoločným je tu uznávanie metaempirickej dimenzie reality. Zatiaľ čo religiozita sa popisuje ako formálne štruktúrovaná, ide tu o pridržanie sa presvedčení a rituálov organizovanej cirkvi, náboženskej inštitúcie, spiritualita je skôr individuálny jav, charakterizujú ho určité hodnoty (vo vzťahu k sebe, iným ľuďom, prírode, životu) a zdôrazňuje sa v ňom duchovná skúsenosť (najvyššou formou sú mystické zážitky). Spiritualita je nevyhnutným jadrom religiozity, avšak značne presahuje religiozitu (možno si to zobrazit' ako prienik dvoch neostrých množín).

Pri prirodzenej spiritualite transcendentným objektom môže byť príroda, vesmír, národ, resp. tu transcendentný objekt chýba a podnety ku spiritualite vychádzajú zvnútra človeka. Vzhľadom na svoje potreby si človek vytvára určitý druh spirituality.

Psychológovia náboženstva v prevažnej väčšine jasne proklamujú svoj neredukcionistický prístup, vyplývajúci z hraníc vedy, ktorá sa nemôže vyjadrovať o vplyve či zásahu transcendentnej reality.

8. ŠKÁLY SPIRITUALITY

Podrobnejšie údaje o niektorých škálach spirituality uvádzame podľa nášho článku publikovaného v r. 2003; doplneného o novšie údaje. Pozri tiež Stríženec (2006c).

Ako uvádza odborná literatúra, prudký rozvoj výskumov spirituality, vrátane príslušných nástrojov merania tohto fenoménu začal v období 1980-1990. Stručne uvedieme niektoré z nich. Najprv popíšeme tie z kompendia P. C. Hill, R. W. Hood, Jr. (1999), ktoré sú zamerané prevažne na spiritualitu. Kompendium totiž popisuje predovšetkým škály týkajúce sa religiozity (od náboženského presvedčenia cez postoje, vývin, fundamentalizmus až po otázky smrti). Podrobnejšie pozri Stríženec (2001d). Novšie viaceré zahraničné škály popísal tiež P. Ríčan (2006a). Teraz prejdeme ku škálam spirituality.

Index jadrových spirituálnych skúseností (INSPIRIT) zostavili J. D. Kass et al. (1991). Pre takéto skúsenosti je charakteristická špecifickosť udalosti, jej kognitívne zhodnotenie vedúce k osobnému presvedčeniu o existencii Boha ako i vnímanie vysoko zvnútorneného vzťahu medzi Bohom a človekom. Škála obsahuje sedem položiek a skórujú sa na stupnici 1 až 4. Má veľmi dobrú reliabilitu a validitu. Položky sú zamerané napr. na častosť pociťovania blízkosti mocnej spirituálnej sily, výskyt rôznych druhov spirituálnej skúsenosti (zážitok anjelov, komunikácia so zomrelým, výskyt zázračnej udalosti, vnímanie jednoty so všetkým živým a zemou). Škála je málo závislá na konkrétnej kultúre. Ukážka položky: Ako blízko sa cítite k Bohu?

Podobné platí aj o projekčnej technike, napodobňujúcej TAT - ide o Test spirituálnych tém a religióznych odpovedí (STARR), ktorého autorami sú M. S. Saur a W. G. Saur (1993). Test sa skladá z 11 čiernobielych podnetových fotografií, zobrazujúcich ľudí počas modlitby. Probandi majú popísať dotýčnú situáciu. Získané údaje, zachytávajúce projekciu probandových myšlienok, emócií, konfliktov, sa potom zatriedujú do nasledujúcich kategórií: náboženské inštitúcie, reprezentácia Boha, podstata sveta, životné témy, náboženské symboly, modlitba, závislosť. Na interpretáciu údajov je potrebný zácvik v projekčných technikách. Položky nie sú v článku uverejnené.

Do tejto kategórie metódik možno zaradiť aj Škálu mysticizmu (M. Scale, Research Form D); autorom je R. W. Hood Jr. (1975). Škála vychádza z fenomenologických kritérií mysticizmu, ktoré stanovil W. T. Stace a má 32 položiek. Umožňuje zisťovať intenzívne zážitky jednot-

livca, týkajúce sa jednoty s vonkajším svetom a „ničoty“ (bezvýznamnosti), ktorá môže ale nemusí byť nábožensky interpretovaná. Novšie výskumy preukázali tu existenciu troch faktorov: „extrovertný“ mysticismus (prežívanie jednoty s vonkajším svetom), náboženská interpretácia, „introvertný“ mysticismus (prežívanie jednoty s „ničotou“). Ukážka položky: Mal som zážitok, ktorý bol mimo času a priestoru.

Index spirituálnej zrelosti (SMI) vytvoril C. W. Ellison (1984) a je odvodený z evanjelikálnej kresťanskej teológie. Podľa autora zrelá osoba prejavuje autonómnosť, jasné vnímanie skutočnosti a tvorivosť v každodennom živote. Škála pozostáva z 30 položiek so 6 stupňami. Ukážka položky: Celkove môj vzťah k Bohu je živý a rastie.

T. W. Hall a K. Edwards (1996) zostavili Inventár spirituálneho hodnotenia (SAI), zachytávajúci dimenzie: kvalita osobného vzťahu k Bohu; stupeň individuálneho uvedomovania prítomnosti Boha v svojom živote. Škála má 43 položiek s 5 stupňami. Ukážka položky: Mám dobrý pocit, že Boh pôsobí v mojom živote.

Na spirituálny rast a zrelosť z celostnej perspektívy je zameraný Dotazník spirituálnej pohody (SWB, D. O. Moberg, 1984). Obsahuje 82 položiek, zachytávajúcich 13 odlišných ukazovateľov. Najdôležitejšími sú kresťanská viera, sebauspokojenie, osobná zbožnosť, subjektívna spirituálna pohoda. Ukážka položky: Moji priatelia sú presvedčení, že som v spirituálnej pohode.

Zhodný názov má Škála spirituálnej pohody (SWB, autori R. F. Paloutzian, C. W. Ellison, 1991). Je to všeobecná psychologická miera vnímania vlastnej spirituálnej pohody, a to v náboženskom i existenciálnom zmysle. Škála má 20 položiek so 6 stupňami. Jedna subškála zachytáva „vertikálnu“ dimenziu (vnímanie pohody v svojom spirituálnom živote, ktorý je vyjadrený vzťahom k Bohu) a druhá - sociálnopsychologická „horizontálna“ subškála sa týka existenciálnych otázok (zmysel života, spokojnosť so životom), prispôsobenia ku komunite, prostrediu. Škála má vysokú reliabilitu a validitu; vhodná je však najmä pre osoby s nízkou úrovňou pohody. Poukázali na to M. F. Ledbetter a i. (1991). Normy pre túto škálu, publikovali R. K. Bufford, R. F. Paloutzian a C. W. Ellison (1991). Ukážka položky: Život ma veľmi neteší.

Ku škálam spirituality možno zaradiť aj Dotazník spirituálnych a religióznych tém - SRQ (T. J. Silber, M. Reilly, 1985). Je užšie zameraný a síce na spirituálne a náboženské presvedčenia, postoje a správanie adolescentov hospitalizovaných v nemocnici. Má 11 položiek, skóruje sa pomocou 9 bodovej stupnice. Autori sa zamerali najmä na vzťah spirituality a závažnosti ochorenia. Ukážka položky: Zmenil sa Váš

záujem o spirituálne a/alebo religiózne záležitosti od začiatku Vášho ochorenia?

Škálu FSS 3 (P. Socha) popisujeme v kapitole Spiritualita.

Na základe novej psychologickej literatúry podrobnejšie uvedieme popisy dvoch škál, použitých na skúmanie spirituality. Autorom jednej z nich je D. A. MacDonald (2000), ktorý považuje spiritualitu za multidimenzionálny konštrukt, zahrňujúci spirituálne, náboženské, vrcholové, mystické, transpersonálne, transcendentné a numinózne skúsenosti. Autor na základe faktorovej analýzy údajov z viacerých škál spirituality zistil nasledujúcich päť mohutných dimenzií spirituality:

- COS - kognitívna orientácia na spiritualitu (kognitívno-percepčné prejavy, presvedčenia a postoje týkajúce sa podstaty a významu spirituality, ako aj vnímanie osobnostnej dôležitosti spirituality),
- EPD - skúsenostno-fenomenologická dimenzia (spirituálne, náboženské, mystické, vrcholové, transcendentálne a transpersonálne skúsenosti, zážitky),
- EWB - existenciálna pohoda (spiritualita vyjadrená prostredníctvom zmyslu života, účelu existencie, vnímania seba ako schopného zvládnuť ťažkosti života a obmedzenia ľudskej existencie),
- PAR - paranormálne presvedčenia (viera v mimozmyslové vnímanie, prenos myšlienok, bosorky, duchov),
- REL - religiozita (najmä židovsko-kresťanské formy; zameralie na zvnútornenú religiozitu ako protiklad vonkajškovej; zahŕňa aj náboženskú prax).

Na meranie prejavov týchto dimenzií spirituality D. A. MacDonald vytvoril škálu ESI (Expressions of Spiritual Inventory), ktorá obsahuje 98 položiek. Zistil tiež vzťah uvedených dimenzií k Piatim veľkým faktorom osobnosti, pričom uvádza, že k týmto faktorom treba pridať aj oblasť spirituality. Neskôr autor vytvoril revidovanú kratšiu škálu (32 položiek), ktorá má psychometrické parametre veľmi podobné pôvodnej škále. Ukážka položky: Verím v reinkarnáciu.

Súvislosť spirituality so psychopatológiou potvrdili D. A. MacDonald a D. Holland (2003) a to s použitím ESI a MMPI-2. Ukázalo sa, že pri veľkej väčšine škál MMPI sú patologické príznaky nižšie pri vyššej spiritualite (týka sa to napr. depresie, psychasténie).

Druhou škálou je „Škála spirituálnej transcencie“ STS (autorom je R. L. Piedmont 1999 a obsahuje 24 položiek).

Uvedený autor uvádza, že spirituálna transcendencia sa týka schopnosti jednotlivcov pozeráť na život zo širšej, objektívnejšej perspektívy, než je bezprostredný zážitok času a priestoru. Je zdrojom vnútornej motivácie, ktorá riadi správanie. Líši sa od religiozity v tom, že kladie dôraz na osobné spojenie s „väčším posvätnom“, zatiaľ čo religiozita dáva skôr sociálny dôraz na stretnutie s božským. Podľa R. L. Piedmonta (1999, s. 989) transcendencia zahŕňa tieto dimenzie:

1. pocit spojitosti, presvedčenie, že človek je súčasťou väčšieho ľudského „orchestra“: jeho príspevok je nevyhnutný k vytváraniu nepretržitej harmónie života (typickou položkou pre túto dimenziu uvedenej škály je napr. „Som ohnivkom v reťazci môjho rodinného dedičstva, mostom medzi minulosťou a budúcnosťou“),
2. univerzalita, presvedčenie o jednotnej podstate života („Existuje vyššia úroveň spirituality, ktorá spája všetkých ľudí“),
3. naplnenie modlitbou, city radosti a spokojnosti vyplývajúce z osobného stretnutia s transcendentnou realitou („Moje modlitby alebo meditácie mi prinášajú vnútornú silu a/alebo pokoj“).

Ďalšími charakteristikami transcencie sú:

tolerancia paradoxov (schopnosť žiť s protirečieniami vlastného života, posudzovať veci skôr v zmysle aj - aj než alebo - alebo), *neposudzovanie* (akceptovať život a iných ľudí v ich vzťahoch; citlivosť pre potreby a bolesti druhých), *existenciálnosť* (túžba prežívať terajší okamih a prijať skúsenosti, s ktorými nás život konfrontuje ako príležitosť pre rast a potešenie), *vďačnosť* (vnútorný pocit obdivu a ďakovania za všetky jedinečné rysy svojho života). Tieto i ďalšie charakteristiky však škála R. L. Piedmonta nezisťuje.

I keď sú podobnosti medzi týmito znakmi transcencie a Piatimi veľkými faktormi osobnosti, sú tu aj odlišné kvality a preto uvedený autor považuje transcendentnosť za osobitnú psychologickú dimenziu.

V etape vývoja škály jej autor na základe kresťanských, hinduistických a židovských textov a diskusie s príslušnými predstaviteľmi týchto náboženstiev vytvoril škálu pozostávajúcu zo 65 položiek. Túto škálu ako aj 10 ďalších škál (vrátane postojových, osobnostných škál, škály zrelosti viery) vyplnilo 379 osôb a pomocou štatistických metód sa jednak vylúčili položky silne súvisiace s osobnostnými premennými a jednak zistili uvedené 3 faktory, zahŕňujúce 24 položiek.

Celkove sa potvrdila validita Škály spirituálnej transcencie. Jej prednosťou je, že vychádza zo širokého konceptu spirituality, týkajúceho sa značného rozsahu západných i východných náboženských tradícií.

Univerzálna použiteľnosť škály bola overená napr. u hinduistov, moslimov a kresťanov v Indii a v poslednom čase aj na Filipínach (Piedmont, 2007), kde bola preložená do domáceho jazyka, ktorý je etymologicky veľmi odlišný od angličtiny. Výsledky potvrdili medzikulturálnu platnosť konštruktov spirituality. Potvrdila sa úloha spirituality ako deskriptoru osobnosti. Vzhľadom na to, že zachytáva širšiu motivačnú oblasť je zrovnateľná s Piatimi veľkými faktormi osobnosti a možno ju podľa R. L. Piedmonta považovať za potenciálnu šiestu dimenziu osobnosti.

Teoreticky viac rozpracovaný prístup k spiritualite predstavuje „Personal Striving Assessment Packet“ (PSAP) na zachytenie osobných snažení. Autorom je R. A. Emmons (1998, 1999). Skúmané osoby na základe podrobnej inštrukcie voľne popíšu ciele, ktoré sa snažia uskutočňovať. Dvaja nezávislí experti klasifikujú získané údaje do 12 kategórií. Poslednou z nich je Spirituálna seba transcendencia (ciele nad a poza seba). Pre každú osobu sa zistí pomer spirituálnych k celkovému počtu vymenovaných snažení. Autorovi sa osvedčila takáto zmiešaná idiograficko-nomotetická stratégia (kvantitatívne ukazovatele sa odviedli z kvalitatívnej informácie podanej jednotlivcami). Autor skúmal tiež vzťah medzi spirituálnymi snaženiami a integráciou osobnosti - použil pritom „Striving Instrumentality Matrix“. Skúmané osoby párovo porovnávali všetky snaženia vzhľadom na stupeň, v akom každé snaženie uľahčuje alebo brzdí postup v inom snažení. Takto sa vytvoril globálny index konfliktu snažení. Zistilo sa, že celková miera integrácie snažení kladne a významove koreluje so spirituálnymi snaženiami.

G. T. Reker (2003) je autorom Škály spirituálnej transcencie (STS). Verzia STS-24 obsahuje 24 položiek, z toho 10 je pre dimenziu „vnútorná spojitosť“, 8 - „ľudské spolucítenie“ a 6 - „spojitosť s prírodou“. Konštrukt spirituálna transcendencia sa týka túžby hľadať a udržať zmysluplnú integráciu v sebe (vnútorná spojitosť) s inými ľuďmi a svetom (ľudské spolucítenie) a s posvätnou silou mimo seba (spojitosť s prírodou). Ukážka položky: Krása prírody mi poskytuje pocit spirituálnej spojitosti.

Pražský dotazník spirituality (PSQ) zostavil P. Řičan (pozri Řičan, Janošová, 2004c). 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 ďalšej štúdií (Řičan, 2006a) z faktorovej analýzy vyvodil päť faktorov: mystická skúsenosť, ekospiritualita, pospolitosť, mravné zaujatie, transcendentálno-mono-teistická skúsenosť.

Rozšírenie doterajších prevažne verbálnych metód skúmania spirituality predstavuje Test spirituálnej citlivosti – TSC (Říčan, Jánošová, Tyl, 2007). Autori prezentovali respondentom súbor 11 figurálnych umeleckých obrazov, z ktorých časť mala vyvolávať spirituálne zážitky. Vysokoškólači mali k dispozícii 21 slovných výrazov pre city, z ktorých niektoré sú typické pre spirituálne prežívanie. Úlohou bolo pri každom obraze oznámiť, ktorý z citov u nich vyvoláva a v akej miere (Likertova stupnica od 0 po 4). Spracovanie údajov umožnilo zistiť priemerné hodnoty a vytvoriť profily pre jednotlivé obrázky. Faktorová analýza viedla k stanoveniu štyroch faktorov:

1. dionýzovský údiv - nadšenie, radosť
2. orientácia na budúcnosť - túžba, nádej
3. numinozum – úcta, pokora
4. temná spiritualita sklamaného vzdoru.

Korelácia TSC s PSQ ukázala, že tretí faktor koreluje najviac s dotazníkovými faktormi.

V rámci výskumu všeobecných presvedčení I. Šolcová a I. Štětovská (2002) v dotazníku sociálnych axiómov použili aj položky zamerané na spiritualitu. Táto sa vo faktorovej analýze ukázala ako jeden zo šiestich faktorov všeobecných presvedčení. Ukážka položky: Existuje nadprirodzená bytosť, ktorá riadi vesmír.

Overovanie Škály spirituálnej transcencie

V snahe umožniť aj v našich podmienkach rozvinutie empirického psychologického výskumu spirituality preložili sme: „Spiritual Transcendence Scale“, ktorej autorom je R. L. Piedmont (1999, 2007).

Podľa autora škály spirituálna transcendencia sa týka schopnosti jednotlivcov pozerat' na život zo širšej perspektívy, než je bezprostredný zážitok času a priestoru. Na rozdiel od religiozity kladie dôraz na osobné spojenie s „väčším posvätnom“. Spiritualita je motivačná charakteristika, nešpecifická afektívna sila riadiaca a usmerňujúca správanie. Škála predstavuje jeden celkový faktor s tromi dimenziami (subškálami): naplnenie modlitbou I, univerzalita II, prepojenosť III. Na rozdiel od osobnosti sa spirituálna transcendencia vyvíja aj v dospelom veku a predstavuje odlišnú dimenziu individuálnych rozdielov.

Overovanie slovenského prekladu Škály spirituálnej transcencie (škála má 24 položiek) sa uskutočnilo anonymne na súbore 156 vysokoškólačkov z Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici (104 žien, 46

mužov, 11 neuviedlo pohlavie). Použili sme – rovnako ako autor škály – 9 stupňovú stupnicu (od – 4 vôbec nesúhlasím po +4 úplne súhlasím).

Skúmané osoby sa rozčlenili (na základe sebaopisovania) na štyri skupiny:

- 1) veriaci - členovia cirkvi (83 osôb - 53,2 %)
- 2) veriaci - bez príslušnosti k cirkvi (18 osôb - 11,4 %)
- 3) nerozhodní (23 osôb - 14,7 %)
- 4) neveriaci (32 osôb - 20,5 %).

Toto členenie použila autorka „Dotazníka religiozity“ J. Oravcová (2001). Náš výskum, v ktorom bol použitý aj jej dotazník, sme realizovali v spolupráci s uvedenou autorkou.

Priemerný vek súboru bol $21,37 \pm 1,51$ (vekový rozdiel medzi pohlaviami bol zanedbateľný). Medzi skupinami sa rozdiely vo veku prejavili len u skupiny neveriaci - mali o niečo nižší vek ($20,59 \pm 0,71$).

Výpočet reliability ukázal, že Cronbachovo alfa pri celej škále bolo 0,91 a pri jednotlivých subškálach nasledovné: I. 0,85, II. 0,87, III. 0,66 (R. L. Piedmont uvádza pre subškály nasledujúce hodnoty: 0,85; 0,85; 0,65).

Pokiaľ ide o priemerné skóre celého súboru v jednotlivých položkách, najvyššie bolo pri položke č.13 (subškála II.) a sice 7,21 (Verím, že život má vyšší zmysel), ďalej č.15 (II.) 6,52 (Smrť je bránou k inej rovine existencie) a č.5 (v origináli II., podľa našej faktorovej analýzy III.): 6,40 (Všetok život je prepojený). Najnižšie skóre sa vyskytlo pri č. 20 (I.) 3,22 (Pri duchovnej skúsenosti strata kontaktu s miestom a časom), č.21 (I) 3,90 (Telesné žiadosti nezdržovali od modlitby) a č.18(I) 3,93 (Pri modlitbe nedbám na udalosti tohto sveta). Najväčší rozptyl skóre bol pri položke č.14 (II) $5,93 \pm 2,83$ (Modlitby prinášajú vnútornú silu). Podrobnejšie štatistické údaje pozri Stríženec, 2003c.

Porovnanie skóre mužov a žien ukázalo, že vo veľkej väčšine položiek mali ženy vyššie skóre než muži. Ženy mali nižšie skóre než muži pri položke č. 3 (Výskyt „vrcholného“ zážitku), č. 20 (Pri duchovnej skúsenosti strata kontaktu s priestorom a časom), č. 21 (Žiadosti tela nezdržávajú od modlitieb), č. 22 (Ľudstvo ako celok je v základe dobré). Rozdiely (získované pomocou t- testu) sú však štatisticky nesignifikantné – $p = .08$. Najvyššie skóre u mužov i žien bolo pri položke č. 13 (Verím, že život má vyšší zmysel). Najnižšie skóre bolo odlišné- muži č. 18 (Pri modlitbe nedbám na udalosti tohto sveta) a ženy č. 20 (Pri duchovnej skúsenosti strata kontaktu s priestorom a časom). Pokiaľ ide o subškály, ženy mali vyššie priemerné skóre pri všetkých troch subškálach (najväčší rozdiel bol pri subškále „univerzálnosť“).

Porovnanie skóre skupín s odlišnou religiozitou ukázalo, že skupina neveriacich mala najnižšie skóre vo všetkých troch subškálach. Skupina veriacich - členov cirkví mala v dvoch subškálach najvyššie skóre, avšak veriaci - nečlenovia cirkví mali v porovnaní s predchádzajúcou skupinou len o málo nižšie skóre. Pre všetky štyri skupiny platí, že najvyššie skóre dosiahli v subškále „univerzálnosť“, o niečo nižšie v subškále „naplnenosť modlitbou“ a najnižšie v subškále „prepojenosť“ (s výnimkou štvrtej skupiny, kde „naplnenosť modlitbou“ a „prepojenosť“ boli prakticky na rovnakej úrovni). Čo sa týka jednotlivých položiek, v prvých troch skupinách najvyššie skóre mala položka č. 13 (Verím, že život má vyšší zmysel) a u neveriacich položka č. 5 (Všetok život je prepojený), resp. č. 13. Najnižšie skóre u prvých troch skupín bolo pri položke č. 20 (Pri duchovnej skúsenosti strata kontaktu s priestorom a časom) a u neveriacich pri položke č. 2 (Modlím sa, aby som dosiahol vyššiu duchovnú úroveň vedomia).

Faktorovú analýzu sme uskutočnili pomocou rotácie Varimax. Vzhľadom na to, že autorovi škály sa osvedčil trojfaktorový model, rozhodli sme sa aj my pre tento prístup. Prvé tri Eigenvalue čísla sú 4,59, 3,88 a 3,40 čiže tri faktory vysvetľujú spolu 49,42 % variancie. Podrobné výsledky faktorovej analýzy pozri Stríženec (2003c). Zahrnuté sú tam aj údaje R. I. Piedmonta (získané na súbore vysokoškolákov, z nich 88 % bolo kresťanov), čo umožňuje vzájomné porovnanie. Ukázali sa určité rozdiely medzi našimi a Piedmontovými výsledkami a to nielen v sýtení položkami daného faktora, ale aj v príslušnosti niektorých položiek do určitého faktora.

V inom našom orientačnom výskume (Stríženec, 2003c) sme sa zamerali na súvislosť spirituálnej transcendencie (zistovanej pomocou uvedenej škály STS) s ďalšími mierami osobnosti a zvládaním. Išlo o SOC (Antonovského koncepcia koherencie v chápaní sveta ako koherentného celku), COPE (stratégie zvládania), IPA (iracionalita) a FFI (osobnosť). Výskumný súbor tvorilo 23 žien (8 vo veku do 54 rokov a 15 vo veku 55 rokov a viac) a 21 vysokoškoláčok (priemerný vek 23 rokov). V tabuľke č. 1 uvádzame priemerné hodnoty pre jednotlivé dimenzie škály STS.

Tabuľka č. 1: **Dimenzie ST**

súbory	naplnenosť modlitbou	univerzálnosť	prepojenosť
ženy do 54 rokov	57,25 ± 13,49	72,25 ± 3,37	46,75 ± 3,65
ženy 55 rokov a viac	55,86 ± 8,41	68,26 ± 7,72	43,80 ± 4,26
vysokoškoláčky	42,13 ± 15,40	56,93 ± 13,50	32,48 ± 8,52

Medzi uvedeným dvomi vekovými skupinami žien bol rozdiel v dimenziách STS (zistený t-testom) nevýznamový.

Porovnanie súborov žien a vysokoškoláčok ukazuje, že spiritualita je vyššia u žien, čo je zrejme spôsobené najmä vyšším vekom. Zahraníčne výskumy religiozity ako dimenzie blízkej ku spiritualite ukazujú, že religiozita je vyššia u starších ľudí.

Čo sa týka vzťahov medzi spirituálnou transcenciou (STS) a SOC zistili sme u celého súboru žien významové korelácie len pri dimenzii STS Naplnenosť modlitbou, a to s dimenziou SOC Zmysluplnosť ($r = 0.462^*$).

U súboru vysokoškoláčok k významovosti sa blíži záporný vzťah naplnenosti modlitbou s dimenziou SOC – Zvládnuteľnosť ($r = -0.364$). V tomto súbore sme zistovali aj korelácie jednotlivých položiek STS so SOC. Významové korelácie sme zistili len pri dimenzii SOC Zmysluplnosť a to s týmito dvomi položkami STS: „Zaujímam sa o tých, ktorí prídu v živote po mne“ (0.480^*); „Verím, že jestvuje väčší plán života“ (-0.529^*). Posledne uvedená položka koreluje aj s celkovým skóre SOC (-0.458). K významovosti sa blížili aj ďalšie položky STS (najmä z dimenzie ST Naplnenosť modlitbou) s dimenziami Zvládnuteľnosť a Zmysluplnosť.

Pokiaľ ide o vzťahy STS s ďalšími mierami použitými v komplexnom výskume, zistili sme u súborov žien významové korelácie Univerzálnosti (zo STS) s Plánovaním ako spôsobom zvládania – škála COPE (0.480^*), ďalej Spojitosti (zo STS) s Anxietou (zo STPI) a to -0.416^* , Prívetivosťou (z FFI 0.512^*), Externou vulnerabilitou (z IPA 0.565^{**}), Plánovaním (z COPE) 0.474^* a Mentálnym vypnutím – čiže odpútaním sa od problému – z COPE (0.429^*).

Zistená súvislosť dimenzie STS Naplnenosť modlitbou so Zmysluplnosťou (zo SOC) poukazuje na spoločný emočný základ a vnútornú motiváciu v súboroch žien. U vysokoškoláčok je významová súvislosť len pri niektorých položkách STS. Nižšia Zvládnuteľnosť (zo SOC) pri vyššej Naplnenosti modlitbou je zrejme prejavom prílišného spoliehania sa na transcendentný zásah pri zvládaní u vysokoškoláčok.

Ďalšie významové vzťahy STS s inými mierami u žien ukazujú, že pri vyššej Univerzálnosti je aktívny prístup k zvládaníu, pri spojitosti je menšia anxieta, vyššia prívetivosť, vyššie odpútanie sa od problému, viac sa pri zvládaní používa plánovanie, ale je tu tiež väčšia vonkajšia zraniteľnosť (zložka iracionálnych presvedčení).

Vzhľadom na nízky počet skúmaných osôb a doterajšie malé skúsenosti s prekladom škály ST naše výsledky možno považovať len za veľmi predbežné. Skôr sú výzvou pre ďalšie výskumy v tejto oblasti, a to s použitím komplexnejších škál spirituality.

Slovenský preklad Škály prejavov spirituality (ESI)

Prvé overovanie tejto škály sme uskutočnili na vzorke 27 študentov psychológie (23 žien, 4 muži). Použila sa (v zhode s autorom) 5-stupňová odpoveďová stupnica (silno nesúhlasím, nesúhlasím, neutrálne, súhlasím, silno súhlasím). Popis dimenzii sme uviedli vyššie pri popisoch škál. Pri prieskume použili sme tiež Religious Orientation Scale (ROS), ktorej autormi sú G. W. Allport a M. Ross (1967). Táto zisťuje zvnútornenú a vonkajškovú náboženskú orientáciu. Zistilo sa, že v našej vzorke sú rozdiely medzi mužmi a ženami minimálne. V porovnaní s MacDonaldovými údajmi sú naše priemery vyššie vo všetkých dimenziách (okrem EWB kde sú prakticky rovnaké). Pokiaľ ide o reliabilitu je v našej vzorke celkovo nižšia (okrem EPD, kde je vyššia), čo je zrejme spôsobené malým počtom osôb.

Zisťovali sme tiež vzájomné korelácie medzi jednotlivými dimenziami. Pearsonove korelácie boli významové len medzi COS a EPD ($0,40^*$) a medzi PAR a EPD ($0,50^{**}$).

Všetky korelácie dimenzií s parametrami ROS (zvnútornená a vonkajšková religiozita) boli nevýznamové. Priemerné údaje pre zvnútornenú religiozitu boli $6,23 \pm 2,35$ a pre vonkajškovú $3,69 \pm 2,28$.

K významovosti sa blížili kladné korelácie oboch parametrov ROS a REL, zvnútornenej religiozity s EPD a REL, zvnútornenej religiozity a EPD a záporná korelácia vonkajškovej religiozity s EWB. Podobné výsledky získal aj MacDonald.

Čo sa týka porovnania výsledkov v dotazníku religiozity a v dimenziách ESI, pomocou t- testu sme zistili u vysokoškolákov, ktorí mali veriacich rodičov, vyššie skóre EPD (významnosť 0,018) a v REL (0,021). U študentov stotožňujúcich sa s učením viery bolo vyššie COS (0,059). Tí, ktorí nikdy nemali pochybnosti vo viere mali vyššie PAR (0,024) a nižšie EWB (0,024).

Výpočet priemerných hodnôt jednotlivých položiek škály ESI ukázal, že najvyššie hodnoty sa vyskytli u položiek č. 6. (Spiritualita je podstatnou zložkou ľudskej existencie) a č. 1 (Spiritualita je dôležitou súčasťou mňa ako osoby). Obe položky patria do dimenzie COS. Nižšie hodnoty boli pri položkách č. 23 (Často sa cítim napätý) a č. 13 (Veľa

z toho, čo v živote robím sa mi javí náročné) – obe sú z dimenzie EWB. Relatívne najvyššia štandardná odchýlka bola pri uvedenej položke č. 23 a pri č. 9 (Verím v bosoráctvo, čary) z dimenzie PAR.

Napriek dosiahnutej dostatočnej zhode našich údajov s údajmi autora škály, zostávajú tu niektoré otvorené problémy pri používaní škály v našich podmienkach. V dôsledku malej a špecifickej vzorky skúmaných osôb možno naše výsledky považovať len za veľmi predbežné. Ďalšou otázkou je chápanie konštruktu spiritualita skúmanými osobami. Ukazuje sa, že pred použitím škály u reprezentatívnej vzorky bude potrebné naše vymedzenie spirituality uviesť v inštrukcii k vyplňovaniu škály.

Podrobnejšie výsledky overovania slovenského prekladu škály ESI (v rámci širšieho výskumu, ktorý realizovali L. Adamovová, M. Hatošková a M. Stríženec) boli získané na súbore 159 vysokoškolákov (z toho humanitné odbory 81 respondentov a technické odbory 78 respondentov). Použili sme 5 stupňovú škálu s označením 0-4 (od silne nesúhlasím po silne súhlasím). V tab. č. 2 uvádzame získané priemerné hodnoty, štandardné odchýlky a reliabilitu zisťovaných pomocou Cronbachovho alfa pri 30 položkovej verzii. Na porovnanie sú tu aj údaje MacDonalda (98 položková škála).

Tabuľka č. 2: Základné údaje

Dimenzie	Stríženec			MacDonald		
	AM	SD	£	AM	SD	£
COS	21,35	5,74	.94	14,39	4,96	.87
EPD	17,70	5,48	.87	9,89	4,75	.81
EWB	20,37	3,40	.72	14,94	4,52	.80
PAR	18,18	4,28	.74	12,47	5,14	.82
REL	21,05	5,83	.91	13,61	5,81	.89

Z tabuľky vidieť, že v našom súbore najvyššie skóre bolo dosiahnuté v dimenzii COS a najnižšie v EPD. U autora škály maximum bolo pri EWB a minimum pri EPD. Rozdiely medzi oboma výskumami však môžu byť spôsobené aj použitými odlišnými verziami škály, i keď autor uvádza vysokú zhodu medzi oboma svojimi verziami škály. Spôľahlivosť škály v jednotlivých dimenziách je v našom výskume vysoká (pre celú škálu je 0,91). Vzájomné korelácie medzi dimenziami (zisťované neparametrickým testom Spearmana) sú v našom súbore všetky kladné a významové s výnimkou EWB, ktorá nekoreluje významovo so žiad-

nou ďalšou dimenziou ESI. Naproti tomu u MacDonalda (pri 98 položkovej škále) sú všetky vzájomné korelácie dimenzií nevýznamové.

Výsledky našej faktorovej analýzy sú v tab. č. 3 (uvádzame len sýtenia nad .470). Ukázala sa vysoká zhoda s výsledkami autora škály (v tom zmysle, že položky zaradené do jednotlivých dimenzií (faktorov) majú v oboch súboroch najvyššie sýtenie pre danú dimenziu). V našom súbore sa však vyskytli aj sýtenia (nad .380) položiek, patriacich do inej dimenzie (faktora). Tak REL sýti aj päť položiek z COS, EPD sýti jedna položka z COS, COS sýti jedna položka z REL.

Tabuľka č. 3: **Faktorová analýza**

Položky	F a k t o r y				
	REL	EPD	COS	EWB	PAR
15	.835				
20	.831				
30	.817				
5	.743				
10	.692				
25	.644				
22		.763			
7		.747			
12		.731			
17		.714			
2		.708			
27		.694			
1			.708		
6			.701		
26			.677		
11			.663		
21			.654		
16			.493		
23				.738	
8				.695	
18				.689	
28				.621	
3				.616	
13				.482	
9					.732
24					.693
19					.623
14					.588
4					.528
29					.475

Z literatúry sú známe rozdiely v spiritualite medzi rôznymi vzorkami populácie. V našom výskume na predpokladané rozdiely medzi humanitne a technicky zameranými osobami poukazuje tab. č. 4.

Tabuľka č. 4: **Porovnanie humanitných a technických odborov**

Dimenzie	Humanitné			Technické		
	AM	SD	£	AM	SD	£
COS	24,54	4,70	.90	18,05	4,79	.89
EPD	19,81	5,16	.84	15,51	4,93	.86
EWB	20,86	3,30	.71	19,87	3,45	.73
PAR	19,90	2,82	.31	17,41	3,74	.95
REL	23,18	4,88	.85	18,83	5,94	.92

Porovnanie humanitne a technicky zameraných osôb ukázalo, že rozdiely medzi priemerami (zistené t- testom) sú významové vo všetkých dimenziách (0,000) okrem EWB (0,066). Zatiaľ čo u humanitne zameraných je najvyššie skóre v COS a najnižšie v EPD, u technikov je na prvom mieste EWB a na poslednom tiež EPD. Reliabilita pri PAR je v oboch skupinách veľmi nízka. Rozdiely sú aj vo vzájomných koreláciách položiek. Maximálny počet vzájomných korelácií majú 3 položky z COS u humanitne zameraných, zatiaľ čo u technikov sú to viaceré položky z rôznych dimenzií. Minimum vzájomných korelácií má v oboch súboroch položka z EWB: „Vždy sa mi zdá, že robím všetko nesprávne“. Faktorová analýza osobitne pre humanitne a pre technicky zamerané osoby vzhľadom na nižší počet osôb neprinesla také jednoznačné výsledky ako pri celom súbore (týka sa to najmä dimenzie religiozita).

Pri validizácii slovenského prekladu škály ESI značnou ťažkosťou bola skutočnosť, že v slovenčine nemáme doteraz žiadnu inú validnú škálu spirituality. Použili sme (v našom súbore 159 vysokoškolákov) preto pri zisťovaní konvergentnej validity také iné škály religiozity, resp. dotazník osobnosti v ktorých je do určitej miery zastúpená zložka spirituality.

K doteraz málo početným empirickým zisteniam o súvislosti spirituality s osobnosťou snažili sme sa prispieť (Adamovová, Stráženeč 2004, 2007) výskumom o vzťahu prejavov spirituality (zisťovanej škálou ESO MacDonalda) a charakteristik osobnosti (NEO-PI-R). V súbore 159 vysokoškolákov sme zistili, že u extrémnych skupín v ESI je pri vyššej Kognitívnej orientácii na spiritualitu vyššia Otvorenosť (chi-

square.001) a Prijemnosť (.002). Existenciálna pohoda je vyššia pri vyššej Extraverzii (.000) a Svedomitosti (.000) a pri nižšom Neurotizme (.000). Skúsenostno-fenomenologická dimenzia spirituality je vyššia pri vysokej Otvorenosti (.000). Potvrdili sa tak niektoré doterajšie poznatky o vzťahu dimenzií spirituality a osobnostnými charakteristikami (ako ich uvádzajú napr. P. R. McCrae, R. A. Emmons, P. Řičan). Naše overovanie ukázalo veľkú zhodu s výsledkami autora pôvodnej škály.

Porovnanie prejavov spirituality u humanitne a u technicky orientovaných vysokoškolákov, ukázalo vyššie hodnoty všetkých dimenzií ESI u humanitných odborov (najväčší rozdiel bol pri Kognitívnej orientácii na spiritualitu a pri Religiozite). Rozdiely boli významové pri všetkých dimenziách s výnimkou Existenciálnej pohody. Skutočnosť, že škála zachytáva prejavy spirituality nepriamo potvrdzujú aj korelácie s inými metodikami, či už ide o osobnosť (korelácie s Otvorenosťou, Prijemnosťou) alebo prejavy religiozity (hľadanie, zvnútornená religiozita, mystická predstava o Bohu, pocity blízkosti Boha). V ďalšej fáze bude potrebné zamerať sa aj na nové škály vytvorené v našom spoločensko-kultúrnom kontexte (napr. Řičanov PSQ).

Pokiaľ ide o rozdiely medzi humanitne a technicky zameranými respondentmi, u humanistov sa nezistil vzťah medzi Kognitívnu orientáciou na spiritualitu a faktormi osobnosti. U technikov bol takýto vzťah len s Prijemnosťou. Pri Extraverzii ani jedna skupina nepreukázala súvislosť s Kognitívnu orientáciou, hoci pre celý súbor bola korelácia významová. Pri Existenciálnej pohode sa zistila záporná korelácia oboch skupín s Neurotizmom a kladná s Extraverziou. Pri Paranormálnej dimenzii u oboch skupín bola významová korelácia s Otvorenosťou (výraznejšia však u technikov). Dimenzia Religiozita preukázala najmenej koreláciu s osobnosťou (u technikov len so zložkou Zraniteľnosť (z Neurotizmu) a záporná s Kompetenciou (zo Svedomitosti), a u humanistov Religiozita záporne korelovala s Hodnotami (z Otvorenosti).

Autor škály MacDonald skúmal vzťah ESI a NEO-PI-R, pričom zistil, že Religiozita a Kognitívna orientácia na spiritualitu súviseli najviac s Prijemnosťou a Svedomitosťou. Skúsenostno-fenomenologická dimenzia najviac súvisela s Otvorenosťou a Existenciálna pohoda negatívne korelovala s Neurotizmom. Tento autor však ďalej pomocou faktorovej analýzy ukázal, že všetky dimenzie ESI – okrem Existenciálnej pohody – vytvárajú faktory nezávislé od NEO-PI-R.

V snahe o zistenie konvergentnej validity sme použili ďalšie škály.

Pri škále náboženskej orientácie SROS (Hovemyr, 1994 – podrobnosti o škále pozri Stráženeč, 1997) dimenzia COS korelovala len s Hľá-

daním (0,690**), dimenzia EPD so Zvnútorneou religiozitou (0,552*) a Hľadáním (0,637**) a dimenzia REL s Vonkajškovou religiozitou (0,558*) a Hľadáním (0,588*). Dimenzie EWB a PAR nemali významové korelácie s COS.

Pokiaľ ide o štýly náboženského zvládania (Pargament a kol., 1988 – podrobnejšie pozri Stríženec, 1997), významové korelácie s nimi sa vyskytli pri COS a REL a to so štýlom podriaďovania (0,510**, resp. 0,688**) a štýlom sebariadenia (0,379*, resp. 0,533**).

Spiritualita, najmä jej náboženská forma súvisí aj s charakteristikami vzťahu človeka k Bohu. Tieto sa zisťovali pomocou dotazníka K. Petersena (1993 – podrobnejšie pozri Hatoková, 2005). COS koreluje kladne s mystickou predstavou o Bohu (0,230*), s predstavou ochrana a poriadok (0,451**) a stvorenie a zmysel (0,276); záporne (-0,583**) s predstavou o vzdialenom a abstraktnom Bohu). Pokiaľ ide o city voči Bohu, kladná korelácia je len s citmi blízkosti a bezpečia (0,617**). Čo sa týka vzťahu k Bohu, kladné korelácie sú s tromi zložkami tohto vzťahu a záporná s materializmom (-0,714**). Dimenzia EPD má niektoré podobné korelácie (mystická predstava 0,284*; tvorenie a zmysel 0,308**; city blízkosti a bezpečia 0,246*; materializmus -0,279*). Pri dimenziách EWB a PAR sú len ojedinelé významové korelácie. Korelácie dimenzie REL sú veľmi blízke horeuvedeným koreláciám pri COS.

PSQ

Predbežné overovanie slovenského prekladu Pražského dotazníka spirituality (PSQ – autor P. Říčan) na malej vzorke (N = 17) vysokoškolských humanitného zamerania (najmä študijný odbor kresťanská filozofia) ukázalo, že pri použitej 5 bodovej škále najvyššie priemerné skóre (3,8) bolo pri faktore Transcendentno – monoteistická spiritualita (z položiek tohto faktoru najvyššie skórovala (4,3) položka „Silne cítim, že existuje najvyššia Pravda, i keď ju nemôžeme úplne poznať“. Táto položka mala aj najvyššie skóre v rámci celého dotazníka. V rámci celej škály skóroval faktor Mysticismus najnižšie (2,4). V tomto faktore najnižšie skóre (2,2) bolo pri položke „Prežil som niekedy úplne zjednotenie so Zemou a všetkým životom“. Najnižšie skóre v rámci celého dotazníka mala položka z faktoru Eko-spiritualita „Niekedy mám pocit, že i po kameňoch v lese mám opatrne našľapovať, pretože možno majú dušu“. Uvedené výsledky naznačujú zameranie respondentov prevažne na náboženskú spiritualitu a na spolupatričnosť, zatiaľ čo do úzadia sa dostal mysticismus (chápaný sekulárne, napr. zjednotenie so Zemou)

ako aj eko-spiritualita (najmä animistické chápanie prírody). Tieto výsledky sú zrejme ovplyvnené študijným zameraním respondentov.

Pri inej vzorke (N = 16) poslucháčov psychológie sme zistili najvyššie priemerné skóre (3,8) pri faktoroch Pospolitosť (Spolupatričnosť) a Mravné zaujatie. V ostatných faktoroch bol priemer 3,2. Rozdiely v porovnaní so vzorkou kresťanská filozofia zrejme vyplýva z už predtým zistenej nižšej religiozite poslucháčov psychológie.

V záujme hlbšieho preniknutia do obsahového zamerania spirituality sme na menšej vzorke vysokoškolákov zisťovali súčasne dimenzie spirituality pomocou Řičanovho dotazníka PSQ a zameranie pocitov posvätna pomocou už uvedenej Škály pocitov posvätna (P. Socha, 2006). V PSQ najvyššie skóre bolo v dimenzii Spolupatričnosť (23,04) a najnižšie v Ekologickej dimenzii (18,68). Zistili sa vzájomné korelácie dimenzií PSQ. Významové boli medzi Spolupatričnosťou a Ekologickou ako i Transcendentnou dimenziou a tiež medzi Mystickou dimenziou a Transcendentnou dimenziou i Morálnym zaujatím. Významové rozdiely sa zistili najmä medzi Spolupatričnosťou a viacerými inými dimenziami. V pocitoch posvätna najvyššiu frekvenciu (24,61 % výrokov) mali javy a objekty z náboženskej oblasti a potom nasledovala oblasť prírody (18,46 %). Pri oceňovaní stupňa posvätnosti týchto javov (škála 1 až 5) priemer pri náboženskej oblasti bol 3,78 a pri prírode 3,00. Vzťah medzi PSQ a pocitmi posvätna sa nepreukázal (Stríženec, 2007).

Záver

Stručný pohľad na známejšie zahraničné škály spirituality ukazuje, že stále tu vplyva neostrá hranica medzi religiozitou a spiritualitou, čo pôsobuje, že termín spiritualita sa používa príliš voľne.

Analýza dimenzií a najmä konkrétnych položiek vo väčšine doteraz používaných škál spirituality potvrdzuje názor B. Spilku et al. (2003), že ich autori často zamieňajú spiritualitu a religiozitu. Nedostatok položiek špecifických pre spiritualitu je dôsledkom nedostatočného teoretického vymedzenia konštruktu spiritualita, najmä pokiaľ ide o jej náboženskú formu. Okrem toho sú veľké odlišnosti medzi autormi v dôraze na špecifické dimenzie spirituality.

Napriek tomu treba konštatovať značnú snahu o vedecký prístup k rôznym aspektom psychiky, súvisiacim so spiritualitou. Ako vidieť z popisov škál, zameriavajú sa na špecifické dimenzie spirituality (skúsenosti, intenzívne zážitky, pohoda, kognitívna orientácia, univerzalita ap.). Z hlbšie prepracovaných prístupov možno vyzdvihnúť multidimen-

ziónálne chápanie spirituality u D. A. MacDonalda (2000) a u P. Řičana (2004b) ako aj koncepciu spirituálnych snažení R. A. Emmonsa (1998, 1999).

Pre ďalšie rozvíjanie metodických prístupov k skúmaniu spirituality bude potrebné rozpracovať teoretické východiská empirických výskumov. Podľa údajov z literatúry pripravuje sa vydanie osobitného kompendia o škálach spirituality. To umožní cielenejšie pristupovať k jej skúmaniu.

V každom prípade však považujeme za potrebné venovať sa komplexu otázok súvisiacich so zisťovaním spirituality. Získanie validných nástrojov v tomto smere (vrátane kvalitatívnych prístupov k zberu a analýze údajov) bude znamenať nielen metodické obohatenie psychológie náboženstva, ale i hlbšie poznanie duchovného rozmeru súčasného človeka.

V našich podmienkach bude nutné pri využívaní existujúcich zahraničných škál, resp. vytváraní domácej škály brať do úvahy odlišnosti vyplývajúce zo špecifickej religiózno-spirituálnej situácie (vrátane vplyvu jednotlivých vierovyznaní) ako aj z kultúrno-spoločenských podmienok súčasného obdobia.

9. SPIRITUÁLNA INTELIGENCIA

Otázku existencie spirituálnej inteligencie rozvíril v poslednom období R. A. Emmons (2000). Kriticky sa k tejto otázke vyjadrilo viacero autorov, ako sme na to už poukázali v našej práci (Stríženec, 2001a).

Pokúsime sa na tomto mieste prispieť k doterajším diskusiám o spirituálnej inteligencii a jej meraní. Názory na jej vymedzenie sa stále dosť líšia a niektoré problémy spirituálnej inteligencie sa často diskutujú aj v rámci skúmania kognitívnej dimenzie religiozity. Je však známe, že hranica medzi religiozitou a spiritualitou je neostrá, ich vzťah je značne diskutabilný, ako na to najnovšie poukázali W.R. Miller a C.E. Thoresen (2003) v súvislosti so skúmaním vplyvu religiozity a spirituality na zdravie. Ťažkosti sú aj s komplexným vyjadrením zákonitosti inteligentného správania. Okrem abstraktnej inteligencie sa dnes skúma aj praktická, sociálna, emočná a morálna inteligencia.

I. Ruisel (2004) uvádza, že explicitné teórie inteligencie vychádzajú z údajov získaných konvenčnými testmi inteligencie. Pri diferenčných teóriách ide o opis pojmov prostredníctvom schopností, zatiaľ čo kognitívne teórie sa zameriavajú na mentálne procesy, ktoré ovplyvňujú výkony v poznávacích úlohách.

Doterajšie prístupy

Najznámejším zástancam multidimenzionálneho prístupu k inteligencii je H. Gardner (1999), tvorca teórie mnohonásobných inteligencií. Na základe obsahu vymedzil pôvodne sedem inteligencií: jazyková, hudobná, logicko-matematická, priestorová, telesne-pohybová, intrapersonálna a interpersonálna. Neskôr sa zoberal aj myšlienkou, či neexistuje aj nejaká forma „duchovnej inteligencie“.

O ďalšom druhu inteligencie uvažuje R. A. Emmons (2000) a síce o spirituálnej inteligencii. Vyvolal tým rozsiahlu diskusiu (publikovanú najmä v *International Journal for Psychology of Religion*, 10, 2000, no. 1).

Za charakteristiky spirituálnej inteligencie R.A. Emmons (1999) považuje transcenciu telesného a materiálneho, prežívanie zvýšených stavov vedomia, posväcovanie každodennej skúsenosti, schopnosť využiť spirituálne zdroje na riešenie problémov. Riešenie problémov je základom adaptívneho správania, charakterizujúceho inteligenciu. Autor konštatuje, že adaptívne spracovanie spirituálnej informácie je súčasťou

inteligencie a individuálne rozdiely v spôsobilostiach, zúčastňujúcich sa na tomto spracovaní sú jadrom osobnosti. Adaptívnosť zahŕňa koordináciu viacerých cieľov vzhľadom na princípy vyššieho poriadku, zvyšovanie pravdepodobnosti dosiahnutia cieľa a efektívne využívanie maxima dostupnej informácie.

Treba poznamenať, že k charakteristikám spirituálnej inteligencie R. A. Emmons pôvodne zaraďoval aj čnosti, ale tie je ochotný vypustiť (Emmons, 2000) a to v dôsledku kritiky H. Gardnera (2000). V otázke optimálnej úrovne spirituálnej inteligencie zastáva R. A. Emmons názor, že jej prílišné rozvinutie na úkor ostatných zložiek môže mať aj negatívne dôsledky (napr. pasívny únik z bežného života).

Zásadnú kritiku Emmonsovej koncepcie podal H. Gardner (2000). Vychádzal pritom zo svojich kritérií na rozlíšenie nezávislých intelektových kapacít (identifikovateľné operácie, evolučná plauzibilita, charakteristická schéma vývinu, potencionálna izolácia pri poškodení mozgu, existencia osôb, líšiacich sa výnimočnou prítomnosťou alebo neprítomnosťou spôsobilosti, možnosť zakódovania do symbolického systému, overenie experimentom či psychometrickými údajmi). R. A. Emmons (2000b) v svojej odpovedi naznačil splnenie týchto kritérií, avšak považuje za predčasné robiť záver o nespochybniteľnosti existencie spirituálnej inteligencie. Vyžaduje to ďalší výskum a diskusiu.

H. Gardner (1999, 2000) poukazuje na tri prejavy spirituálnej inteligencie (chápanie posledných otázok a zmyslu života; spirituálne stavy – napr. meditácia; ovplyvňovanie iných ľudí čo sa týka spirituality). Za problematicky však považuje „obsah“ spirituálnej inteligencie (vzhľadom na jej vzťah k religiozite). Autorovými názormi na spirituálnu inteligenciu sme sa podrobnejšie zaoberali na inom mieste (Halama, Stríženec, 2004).

K latentnému konštraktu, akým je aj spirituálna inteligencia možno pristúpiť pomocou jednotlivých dimenzii tohto konštraktu (značne odlišných u jednotlivých autorov).

Z faktorov modelu spirituality, ktoré uvádza L. L. Lapierre (1994) sa podľa nášho názoru týkajú spirituálnej inteligencie dva, a to „cesta“ a „transcendentnosť“. Pri „ceste“ ide o hľadanie zmyslu, smeru a prekonávania prekážok na tejto ceste. Pritom hľadanie môže byť zamerané na osobu Boha, ale i na ideál univerzálnej pravdy. Pri stretnutí s „transcendentnom“ ide o presvedčenie o existencii transcendentnej dimenzie života (úroveň skutočnosti, prevyšujúcej limity bežnej ľudskej skúsenosti). Autor považuje svoj šesťzložkový model za východisko pre vytvorenie kvalitatívnych i kvantitatívnych spôsobov opisu spirituality.

Pokiaľ ide o všeobecnú atribučnú teóriu, na jej prínos pre psychológiu náboženstva poukázali B. Spilka, P. R. Shaver a L. A. Kirkpatrick (1997). Z hľadiska spirituálnej inteligencie ide o chápanie príčin udalosti súvisiacich s transcendentnou oblasťou. Atribúcia súvisí nielen so samotnou udalosťou a jej kontextom, ale aj s intelektovými a osobnostnými vlastnosťami jednotlivca, ktorý sa snaží vysvetliť si najmä neobvyklé spirituálne zážitky.

V súvislosti so spirituálnou inteligenciou treba prihliadať aj na kritéria zdravého myslenia, ktoré podľa I. Ruisela (2000) zahrňujú identifikáciu problému, relativistické a dialektické myslenie, kontextualizmus, prekonanie neistoty, integráciu emócií a kognície.

S nami rozoberanou témou o spirituálnej inteligencii súvisí aj koncepcia D. Wulffa (1999) o prístupoch k náboženstvu. Rôzne prístupy zobrazil v dvojrozmernom priestore, kde na osi x sa zachytáva spôsob interpretácie náboženskej viery (doslovná – symbolická) a na osi y transcendentnosť náboženských objektov (zapojenie – vylúčenie transcendentnosti). Takto potom ich kombináciou dostaneme doslovné potvrdenie a doslovné odmietanie ako i rekonštrukčnú interpretáciu a redukčnú interpretáciu. Doslovné potvrdenie sa prejavuje najmä v náboženskom fundamentalizme, doslovné odmietanie – v antireligióznej orientácii. Pri rekonštrukčnej interpretácii sa potvrdzuje existencia náboženskej oblasti. Pri redukčnej interpretácii sa popiera existencia náboženskej oblasti a uprednostňuje sa skrytý zmysel náboženských mýtov a rituálov.

S duchovným rozmerom psychiky podľa P. Sochu (2000) súvisia viaceré aspekty života človeka. Z autorom menovaných – podľa nášho názoru – súvisia so spirituálnou inteligenciou najmä: múdrosť, citlivosť v rozumovej oblasti, tvorivosť a svetonázor, poznávací proces súvisiaci s vierou (vnímanie, fantázia, myslenie).

Inteligenciu duše popisuje A. S. Wittemann (2000) v súvislosti s metódou sebapoznania, ktorá spočíva v dialógu s vnútornými hlasmi. Autor rozlišuje päť kontinentov duše – čiže osôb vo vnútornom svete (muž, žena, dieťa, zviera, boh). Každý z kontinentov má podľa tohto autora svoju vlastnú inteligenciu.

Pri skúmaní spirituality a spirituálnej inteligencie treba prihliadať aj na koncepciu kultúrnej psychológie náboženstva (Belzen, 2001), ktorá upozorňuje na formatívne pôsobenie kultúry a vplyv špecifických foriem religiozity, ktoré regulujú psychické fungovanie človeka. S tým súvisia aj metodické prístupy k výskumu – uprednostňovanie zúčastne-

ného pozorovania, rozhovoru, analýzy osobných dokumentov a iných ekologicky validných techník.

F. Vaughanová (2002) pri rozbere spirituálnej inteligencie vychádza z transpersonálnej psychológie. Podľa autorky spirituálna inteligencia sa týka vnútorného života mysle a ducha, schopnosti hlbšieho chápania existenciálnych otázok, uvedomovania si ducha ako základu bytia. Pri skúmaní spirituálnej inteligencie navrhuje aplikovať šesť stupňov vývinu religiozity, ako ich popísal J. Fowler.

Otázky náboženského poznávania a posudzovania, komplexnosti myslenia, iracionálnych presvedčení sme rozobrali v inej našej štúdií (Stríženec, 2002a). So spirituálnou inteligenciou úzko súvisí intelektová dimenzia religiozity ako aj uvedená špecifická zložka náboženskej orientácie – hľadanie. Výskumy ukázali tiež súvislosť hľadania s atribúciou úspechu a neúspechu.

Náboženskú kogníciu vymedzil N. Gibson (2006) ako kognitívne procesy a reprezentácie obsiahnuté v poznatkoch, presvedčeniach a postojoch, správaní a skúsenostiach súvisiacich s náboženstvom. Náboženská kognícia je ovplyvňovaná emóciami, náladou, motiváciou, excitovanosťou. Je dynamická a ovplyvnená kontextom; vyskytuje sa na vedomej i nevedomej úrovni. Na jej meranie nie sú vhodné výpoved'ové miery (najmä pri koncepte Boha). Sociálnej žiadateľnosti odpovedí sa možno vyhnúť experimentálnymi technikami na meranie postojov a presvedčení. Z rýchlosti a presnosti vykonania úlohy sa usudzuje na štruktúry a procesy obsiahnuté v ľudskej kognícii. Klinické výskumy sa tu týkajú vzťahu kognície a emócií. Výsledky výskumu autora naznačujú, že meranie neúmyselnej pamäti a rýchlosti posudzovania pri náboženskom materiáli môže odhaliť rozdiely, ktoré sa nedajú zistiť priamym meraním. Zistilo sa to napr. pri porovnávaní obrazu Boha u skupín evanjelikálnych a neevanjelikálnych kresťanov. Pri metodike papierceruzka sa zistili podobné osobné presvedčenia. Pri nepriamom meraní sa neevanjelikálni málo líšili od ateistov, zatiaľ čo evanjelikálni mali dobre vypracované schémy o Bohu.

Na niektoré aspekty vzťahu inteligencie a spirituality sme poukázali na inom mieste (Stríženec, 2006a).

Spirituálnu inteligenciu za univerzálny znak osobnosti považuje F. MacHovec (2003). Porovnal charakteristiky tradičného IQ a spirituálneho IQ (posledne menovaný je nešpecifický, nepriamy, symbolický, zjednocujúci, sebaaktualizujúci, kvalitatívny). Autor vychádza z toho, že subjektívne prežívanie človeka s vysokou spirituálnou inteligenciou sa prejavuje ako meditatívne uvedomenie, osvietenie, kozmické vedo-

mie, sebaaktualizácia, inšpirácia, extáza, kontemplácia, údiv. Uvádza, že behaviorálne vedy ignorovali bohaté zdroje závažných údajov z umenia a humanitných disciplín. V psychológii spirituálna inteligencia prekračuje hranice viacerých špeciálnych disciplín. Spirituálna inteligencia sa odráža v každodenných životných situáciách, je zjednocujúcou silou. Prejavuje sa viac v osobnom hľadaní a v osobnom vzťahu k ľuďom z rôznych náboženstiev. Autor porovnáva zameranie spirituálnej inteligencie na Východe a na Západe, pričom zastáva hypotézu o vysokej spirituálnej inteligencii u zakladateľov veľkých svetových náboženstiev. Pobáda k interdisciplinárnemu a kroskultúrnemu výskumu spirituálnej inteligencie (tento názov považuje za úspornejší než názvy metafyzická, mystická, morálna).

P. Říčan, (2003) upozorňuje, že niektorí autori do popisu spirituality zahrňujú okrem iného vňad a porozumenie, zmysel pre kontext a perspektívu, vedomie vzájomnej spojitosti vecí, jednotu v rámci rozličnosti, schémy v rámci celku. Podľa nášho názoru sú to charakteristiky vzťahujúce sa na spirituálnu inteligenciu. P. Říčan popisuje charakteristiky hypotetického šiesteho faktora osobnosti. Usudzujeme, že z nich so spirituálnou inteligenciou súvisia najmä: otvorenosť voči posvätnu, hľadanie zmyslu života a zmysel pre tajomstvo.

Príliš špekulatívnym prístupom k novším neurologickým poznatkom sa vyznačuje kniha I. Zoharovej a I. Marshalla (2003). Ide najmä o nový model ľudského ja, tzv. „mozgové centrum Boha“, synchronne neurovové oscilácie ako základ spirituálnej inteligencie.

Vzťah existenciálnej a spirituálnej inteligencie (Halama, Striženec, 2004) možno zobrazit ako čiastočný prienik dvoch neostrých množín. Zatiaľ čo centrálnym konceptom existenciálnej inteligencie je schopnosť spoznať zmysel svojho života, pri spirituálnej inteligencii je v popredí riešenie problémov pomocou spirituálnych zdrojov (Absolútno, Univerzum, Boh) a to spirituálnymi prostriedkami (napr. adaptívne spracovanie spirituálnej informácie, rozšírené vedomie, meditácia, poznanie posvätna, hľadanie odpovedí na najhlbšie otázky, mystika, chápanie problému dobra a zla, chápanie transcendentných skutočností). Spoločnou oblasťou oboch uvedených druhov inteligencie je zameranie na „posledné skutočnosti“ (Boh, Príroda, Jednota ap.). Na rozdiel od religiozity nejde tu o inštitucionalizovanú formu náboženstva. Podobne ako spiritualita môže mať však aj spirituálna inteligencia formu náboženskú, ktorej základom je prirodzená spiritualita (pozri napr. Benner, 1988, Reich, 2000), resp. sa uvádza aj termín nenáboženská, sekulárna spiritualita, kde transcendentným objektom (na ktorý sa viaže subjektívny zážitok

„posvätná“), môže byť Príroda, Vesmír, ale i vlast', mier a i. (Emmons, Chi Cheung, 1998).

J. D. Mayer (2000) v súvislosti so spiritualitou uprednostňuje koncept spirituálne vedomie pred spirituálnou inteligenciou. V jeho charakteristikách zdôrazňuje zameranie na jednotu sveta a prekročovanie vlastnej existencie, vedomé prechádzanie do vyšších spirituálnych stavov, venovanie pozornosti posvätnu v každodenných činnostiach, štrukturovanie vedomia (t. j. zameranie vedomia na určité mentálne javy) tak, aby sa životné problémy videli v kontexte „posledných záležitostí“. Z čnosti uvádza odpúšťanie, vďačnosť, pokoru a spolucítenie. Autor intelektový základ spirituality zužuje – podľa nás neoprávnené – na abstraktné usudzovanie.

Empirické výskumy

Teoretickú koncepciu D. Wulffa začal empiricky overovať kolektív autorov (Fontaine et al., 2003) pomocou Škály postkritického presvedčenia (autor D. Hutsebaut). Pri použití 33 položkovej verzie škály sa zistilo, že dimenzia doslovné – symbolické chápanie súvisí s kognitívnymi premennými (otvorenosť mysle, tolerancia viacznačnosti, prihliadanie na perspektívu, sebatranscendujúce hodnoty). Ďalšie výskumy s touto škálou prebiehajú v súčasnosti v rôznych krajinách sveta.

Prínosom pre zisťovanie spirituálnej inteligencie môže byť aj 12. kategória škály „Personal Striving Assessment Packet (PSAP), ktorej autorom je R. A. Emmons (1999). Ide o „Spirituálnu sebatranscendenciu“, spirituálne snaženia týkajúce sa cieľov nad – a mimo seba. Znamená to rozširovanie sa navonok smerom k iným (horizontálna transcendencia) a/alebo k „poslednej skutočnosti“ (vertikálna transcendencia). Pritom spiritualitou autor rozumie proces, ktorým osoba uznáva nemateriálnu skutočnosť, ktorá ju presahuje alebo je väčšia ako ona sama a snaží sa pripojiť svoj život k tejto skutočnosti. Uvedený autor prístupuje ku spiritualite z kognitívno-motivačnej pozície. Pokiaľ ide o prejavy sebatranscendencie, môže ísť o:

1. uvedomenie si vyššej sily (Boha), túžbu po vzťahu s ňou;
2. univerzálnu rovnosť (sociálna zodpovednosť, zmysel pre rovnosť, prispôsobenie sa sociálnym a morálnym pravidlám);
3. zjednotenosť (integrácia jednotlivca do komplexnejších celkov).

Z dimenzií náboženskej orientácie, ktoré skúmali mnohí autori je to dimenzia hľadanie, ktorá obsahuje výraznú intelektovú zložku. Hľadanie

vyjadruje dialóg s existenciálnymi otázkami, sebakritickosť, pozitívne chápanie náboženských pochybností a otvorenosť pre zmeny. Na skúmanie hľadania vytvorili Batson a kol. (1993) 12 položkovú škálu. Ukázalo sa, že pochybovanie je dôležitým činiteľom pri zvládaní problémov.

Z doteraz známych nástrojov na zisťovanie spirituálnej inteligencie upozorňujeme najmä na niektoré subškály „Škály spirituálnej transcencie“ (R. L. Piedmont), „Dotazníka prejavov spirituality“ (D. A. MacDonald). Podrobnejšie sme ich popísali na inom mieste (Stríženec, 2003a, 2004a).

V rámci týchto subškál poukážeme na tie položky, ktoré podľa nášho názoru najviac súvisia so spirituálnou inteligenciou. Pokiaľ ide o škálu „Spirituálna transcencia“ R. L. Piedmonta, je to subškála Univerzalita (presvedčenie o jednotnej podstate života), kde so spirituálnou inteligenciou súvisia napr. položky: „Všetok život je prepojený“, „Verím, že život má vyšší zmysel“, „Poriadok univerza presahuje ľudské myslenie“. Druhou subškálou je Prepojenosť (presvedčenie, že človek je súčasťou väčšieho ľudského „orchestra“), kde sú napr. položky: „Som ohnivkom v reťazci môjho rodinného dedičstva, mostom medzi minulosťou a budúcnosťou“, „Hoci existuje u ľudí dobro a zlo, verím, že ľudstvo ako celok je v základe dobré“.

Škála prejavov spirituálnej inteligencie MacDonalda (2000) obsahuje subškálu COS (kognitívna orientácia na spiritualitu), ktorá má najvyššiu reliabilitu (0,94) spomedzi ostatných subškál. Pre nás sú zaujímavé položky ako „Spiritualita je podstatnou zložkou ľudskej existencie“ (v našom výskume mala najvyššie hrubé skóre z celej škály), „V dôsledku svojej spirituality si viac uvedomujem voľbu môjho životného štýlu“, „Prv ako sa rozhodnem, snažím sa brať do úvahy všetky prvky problému, vrátane jeho spirituálnych aspektov“.

Okrem vyššie uvedených dvoch škál, novšie bola publikovaná aj ďalšia Škála spirituálnej transcencie (STS-24), ktorej autorom je G. T. Reker (2003). Zo subškály „Vnútornej spojitosti“ (hľadanie zmysluplnej integrácie v rámci seba) uvádzame položky „Keď mám ťažkosti obrátim sa na moju spiritualitu, aby som dosiahol pokoj mysle“, „Moja spiritualita mi pomôže postaviť sa voči budúcim výzvam“, „Moje spirituálne vedomie prispieva k môjmu pocitu celostnosti“.

Podobne F. MacHovec (2002) vytvoril „Škálu spirituálneho uvedomenia“ (obsahuje 20 položiek), ktorá však podľa jeho autora nie je určená na testovanie spirituálnej inteligencie. Obsahuje však zaujímavé položky ako napr. „Robiť dobro, pozitívne myslieť je rovnako spirituálne

ako morálne a sociálne“, „Inšpiračné myšlienky a skúsenosti sú pre mňa väčšinou spirituálne“, „Spiritualita je spojená s univerzom a poznaním“.

P. Řičan (2005) v svojej pôvodnej širšej verzii dotazníka spirituality (PSQ) uvádza aj výroky týkajúce sa širšie chápanej spirituálnej inteligencie. Sú to napr. „Často prežívam tajomnosť sveta, života a ľudskej existencie“, „Silne cítim, že existuje najvyššia Pravda i keď ju nemôžeme úplne poznať“, „Existuje poriadok univerza, ktorý transcenduje (prevyšuje) ľudské myslenie“.

Záver

Teoretické prístupy ku skúmaniu spirituálnej inteligencie poukazujú na rozdielnosť prístupov jednotlivých autorov a to tak v otázke oprávnenosti tohto konštruktu ako osobitného druhu inteligencie, tak aj v jeho vymedzení. Pri špecifikácii spirituálnej inteligencie nejasnosti spôsobuje už neostrá hranica medzi religiozitou a spiritualitou, ale najmä určenie charakteristík či dimenzií tohto druhu inteligencie. Podľa nášho názoru popri dôraze na transcendentné zameranie je to najmä využívanie spirituálnych zdrojov na riešenie problémov a s tým súvisiace adaptívne správanie, čo tvorí základnú charakteristiku spirituálnej inteligencie. Podrobnejšie objasnenie si vyžaduje otázka vzťahu existenciálnej a spirituálnej inteligencie. H. Gardner (2000) uprednostňuje konštrukt existenciálna psychológia, pričom táto zahŕňa aspoň časť toho, čo sa rozumie spirituálnou inteligenciou. Napriek tomu mnohí autori používajú termín spirituálna inteligencia, ba dochádza aj k príliš voľnému zaobchádzaniu s týmto termínom.

V stručnej forme sme tu naznačili možnosť využívania aj škál, resp. dotazníkov zameraných všeobecne na spiritualitu za účelom zachytenia jej intelektových zložiek. Z uvedených metodík sme niektoré aj overovali na menších súboroch osôb. Perspektívnou sa nám javí dimenzia Kognitívna orientácia na spiritualitu z škály ESI (MacDonald). Avšak cesta k vytvoreniu metodiky zachytávajúcej komplexnejšie rôzne aspekty spirituálnej inteligencie bude ešte dlhá. Je to dôsledok nejednotného chápania spirituálnej inteligencie, jej nedostatočného vymedzenia voči emočnej a sociálnej inteligencii a nutnosti prihliadať na kultúrno-sociálny kontext a odlišné duchovné či náboženské hnutia v jednotlivých krajinách. Napriek tomu objasnenie intelektových zložiek spirituality môže prispieť k rozvoju nielen psychológie náboženstva a spirituality, ale aj ku komplexnému chápaniu samotného intelektu.

10. SPIRITUÁLNE ZÁŽITKY

Na niektoré aspekty tejto oblasti sme poukázali v našom príspevku (Stríženec, 2005c). Uvedieme jeho časti doplnené o novšiu literatúru z tejto oblasti. Nezaobráame sa tu však bežnou náboženskou skúsenosťou, súvisiacou s náboženskými úkonmi a obradmi.

Spočiatku je potrebné poukázať na doterajšie teoretické i výskumné prístupy najmä zahraničných autorov. V ich prácach sa používa širšie chápaný termín náboženská skúsenosť (v angličtine experience, čo prekladáme podľa kontextu ako skúsenosť alebo zážitok). Podľa S. Glaza (1996) náboženská skúsenosť znamená proces bezprostredného získavania informácií o náboženskej skutočnosti, ako aj subjektívne prežívanie určitého spojenia s Bohom, poslednou skutočnosťou, transcendentnou autoritou. Náboženský zážitok je vyšším stupňom prežívania, imanentnou skúsenosťou transcendentného absolútna. V psychológii sa skúsenosť týka individuálneho poznania, zatiaľ čo pri zážitku je v popredí emočno-pocitová stránka. Doteraz sa však nedospelo k jednotnej definícii náboženskej skúsenosti a je nedostatok empirických výskumov zameraných na analýzu štruktúry náboženskej skúsenosti. Špecifickou formou náboženskej skúsenosti je mystická skúsenosť (pozri Merkus, 2001).

Náboženskú skúsenosť podrobne analyzoval W. James (1930), G. Allport (1960). (podrobnosti pozri Stríženec, 2001), P. Řičan (2002), S. Kuczkowski (1993). Z novších autorov sa podrobne náboženskou skúsenosťou zaoberal poľský jezuita S. Glaz (1996). Poukázal na to, že k tejto oblasti významne prispeli filozofi, ako E. Steinová, R. Guardini, G. Marcel, z teológov najmä W. Kasper, H. Urs von Balthasar, H. de Lubac, J. Danielou, K. Rahner. Zo známych mystikov uvádza sv. Jána z Kríža (kontemplatívna mystika), sv. Ignáca z Loyoly (apoštolsky zameraná mystika) a sv. Pavla z Kríža (mystika utrpenia). Z psychologických vysvetľovaní náboženskej skúsenosti uvádza najmä psychoanalýzu, existencialistické a humanistické prístupy. Podáva tiež prehľad výsledkov zahraničných (najmä angloamerických) výskumov skúsenosti (zážitku) prítomnosti Boha, ako aj skúmania vzťahu medzi vlastnosťami osobnosti a intenzitou religiozity. Ukazuje sa, že náboženská skúsenosť predstavuje zložitý a mnohoaspektový problém; možno analyzovať jej priebeh, štruktúru, genézu, intenzitu, súvislosť a osobnosť človeka.

Za náboženskú skúsenosť sa považuje taká skúsenosť, ktorá sa identifikuje v rámci tradícií viery. W. James dával náboženskú skúsenosť do

súvislosti s nespokojnosťou a jej riešením. Doterajšie psychologické smery (počínajúc hlbinnou psychológiou a končiac transpersonálnou teóriou) nepodali empiricky overiteľnú teóriu náboženskej skúsenosti. Podľa niektorých autorov náboženskú skúsenosť vyznačuje úspešné riešenie vnútorného konfliktu, definovaného v transcendentných pojmoch. Je veľmi krátkozraké stotožňovať náboženskú skúsenosť s emočnou skúsenosťou. Špekulácie o neurofyziologickom aspekte dramatických náboženských zážitkov si vyžadujú ďalší empirický výskum. Neurofyziologický výskum (pomocou PET) náboženských zážitkov ukázal, že osoby čítajúce žalm mali väčšiu mozgovú aktivitu súvisiacu s kognitívnym procesom v porovnaní s osobami, ktoré čítali detskú rýmovačku alebo telefónny zoznam. Toto podporuje názor, že náboženská skúsenosť je kognitívne atribučný jav.

V súvislosti s náboženskou predstavivosťou treba uviesť, že napr. diagnostický manuál (DSM-IV) nepovažuje halucináciu za automatický ukazovateľ duševnej choroby. Treba totiž prihliadať na kultúrne prostredie dotyčnej osoby. Viaceré výskumy ukázali, že náboženské zjavenia a vízie majú tendenciu vyskytovať sa v kultúrach, ktoré podporujú komunikáciu s božstvom. V schopnosti prijímať zjavenia sa prejavujú individuálne rozdiely. Pri vhodných religiózných podmienkach drogy môžu uľahčovať náboženské zážitky.

Mystické a iné zážitky

Jednou z foriem mysticizmu je podľa B. Spilku a R. W. Hooda Jr. (2003) tendencia po osobnej zbožnosti a emočnej realizácii viery u jednotlivca. Ďalšou formou je mysticizmus ako reakcia na cirkev so snahou o nezávislé filozofické zdôvodnenie.

Širšie chápaný mysticizmus nachádzame vo všetkých náboženských systémoch. V užšom zmysle je mysticizmus v princípe nezávislý na náboženstve, neakceptuje žiadne obmedzenie. Mysticizmus je normálny jav, o ktorom vypovedajú zdravé osoby. Je prístupný empirickému výskumu prednostne s interdisciplinárnym prístupom.

Mystika sa vysvetľuje buď ako chybná atribúcia (vysvetlenie pomocou transcendentných objektov je mylné – ide o fyziologické, psychické procesy – napr. Freud, Durkheim), ako zvýšené vedomie alebo ako rozvinuté vedomie (potenciálne spoločné všetkým ľuďom). Empirický výskum v tejto oblasti sa musí vysporiadať viacerými otázkami: ako operacionalizovať a merať mystickú skúsenosť; aký je vzťah medzi

skúsenosťou a jej interpretáciou; aké sú charakteristiky osôb, ktoré vypovedajú o mystickej skúsenosti; čo spúšťa takéto zážitky.

Uvedení autori v svojom príspevku sa podrobne zaoberajú spôsobmi merania a rozoberajú podrobne doterajšie výskumy v tejto oblasti (realizovali sa pomocou otvorených odpovedí i anketami). Popisujú svoju vlastnú škálu mysticismu (M) a zistili, že jej výsledky korelujú so zvrtnou religiozitou.

Pokiaľ ide o teórie mysticismu, rozlišuje sa cirkevná a necirkevná mystika. Ukazuje sa, že mystické zážitky interpretované v rámci náboženskej tradície majú najväčší význam a transformačnú silu. Empirická veda nemôže poprieť, že náboženské vysvetlenie je pravdivé, ale nemôže ani ponúknuť „dôkazy“ v prospech takéhoto vysvetlenia.

V svojom prehľade prístupov k náboženskej, mystickej a spirituálnej skúsenosti vychádza R. W. Hood, Jr. (2005) z mnohoúrovňovej multidisciplinárnej paradigmy. Poukazuje na skúsenosti (zážitky) ľudí, ktorí sa prehlasujú za „religiózných aj spirituálnych“. Pre nich spiritualita predstavuje najmä zážitkovú zložku ich viery. Za „spirituálnych ale nereligiózných“ sa považuje 25–30 % obyvateľov USA. U nich je vysoký výskyt spirituálnych zážitkov (vrátane mystických zážitkov). Paranormálne (anomálne) zážitky (napr. UFO, únos mimozemšťanmi) sa líšia od bežných zážitkov alebo od bežne akceptovaných vymedzení skutočnosti. Majú podobnú predhistóriu a štruktúru ako iné zážitky extázy, akceptovanej v náboženstve. Takéto paranormálne výpovede možno vysvetliť prebujnenou fantáziou alebo nedostatkom chápania hraníc skutočnosti. Vyvolávajú ich kultúrne podmienené scenáre z filmov, z iných médií, ďalej konfúzia subjektívnych zážitkov z objektívne reálnych udalostí, sugestibilita, poruchy spánku a v niektorých prípadoch aj psychózy. I keď výskumy psychodelických drog sú veľmi početné, veľmi málo sa tu využívali náboženské premenné, resp. hodnotenie náboženskej dôležitosti týchto drog (novší názov enteogézy). Pri vhodných náboženských podmienkach tieto drogy môžu uľahčovať náboženské zážitky. Je však naivné tvrdenie, že náboženské zážitky sú účinnok špecifických drog. Často sa dávajú do protikladu numinózne a mystické zážitky. Prvé spočívajú v uvedomení si iného posvätna presahujúceho prírodu a v pocite, že človek je v spoločnosti s týmto iným posvätnom. Vedecky možno skúmať numinózne zážitky, pričom z hľadiska veriaceho je to odpoveď na transcendentný objekt prežívaný ako reálny. Ak objekt sa prežíva ako neosobný (napr. absolútne), hovoríme o mystériu fascinans a ak objekt je osobou (Boh, Alah), ide o mystérium tremendum.

Otázke mysticizmu sa venoval aj D. Merkur (2001) a stotožňuje ho s náboženskou extázou. Prejavuje sa v šamanizme, posadnutosti duchom, pri prorokovaní, veštení, víziách. Obsah a pozážitkovú interpretáciu mystických skúseností ovplyvňujú nielen osobnostné činitele, ale aj kultúrne a historicky podmienené náboženské tradície. Mystika môže byť nábožensky, resp. sociálne konzervatívna, iná zase revolučná. Niektorí mystici uprednostňujú jediný typ mystického spojenia (identita s Bohom, ničotou), iní dávajú prednosť komplexnému systému rôznych typov náboženskej extázy. Výskum ukázal, že 90 % spoločenských stavov má inštitucionalizované náboženské využívanie zmenených stavov vedomia. V západnej kultúre tretina až polovica populácie mala jeden alebo viackrát mystickú skúsenosť. Extázy možno rozdeliť do dvoch kategórií: rozprávačská (slová, zrkovité obrazy, sny, posadnutosť) a zážitky zjednotenia (elastické Ja – spolujestvovanie s Bohom, fyzikálnym kozmom, konečnou ničotou, paranormálne javy).

Mystický zážitok má spoločné jadro „jednotu“ a to bez ohľadu na jazyk, ktorým sa tento zážitok vyjadruje. Rozlišujú sa introvertné (nediferencovaná jednota), extrovertné (jednota uprostred rozmanitosti) a interpretačné faktory mysticizmu. Mystické zážitky sú často spojené aj s výpoveďami o paranormálnych javoch (vyskytujú sa u polovici populácie v skúmaných krajinách).

S. Glaz (1996) podáva aj charakteristiky náboženskej (mystickej) skúsenosti v nekresťanských náboženstvách. Hinduizmus sa opiera na vnútornú skúsenosť boha a rozlišujú sa v ňom tri hlavné prúdy: mystika absolútna (zážitok vlastnej identity s absolútnom), mystika duše (skúsenosť opravdivej podstaty duše je podmienkou vyslobodenia sa z utrpenia pozemskej existencie) a teistická mystika (intímna jednota medzi mystikou a posvätnom, očistená myseľ je trvale zameraná na boha). V budhizme sa rozlišuje imanentná mystika (absolútnou hodnotou je vnútro človeka s jeho svedomím), kozmická mystika (zjednotenie sa s prírodou, kozmom) a teistická mystika (stretnutie s inou osobou). Budhista dosahuje mystické stavy pomocou meditácie, pričom cieľom je prebývanie vo svete nirvány (transcendentné šťastie). V judaizme je mysticizmus značne závislý od historických udalostí. V hebrejskej mystike možno vyčleniť tri smery: kabala (tajomná veda, zameraná na podstatu Boha; novšie sú tu mesiášske prvky, apokalyptické vízie konca sveta), chasidizmus (nadväzovanie intímneho kontaktu s Bohom, pokora a modlitba) a talmudizmus (dodržiavanie náboženských a mravných predpisov, ich doslovné chápanie). V islame je Boh osobným Bohom, ktorý má byť centrom snaženia. Pomocou meditácie, recitovania úryv-

kov Koránu a neustáleho vzývania mena Allaha sa usilujú moslimi vytvoriť mystický vzťah medzi dušou a Bohom. Cieľom je zjednotenie v sebe, seba s Bohom, jednota s Bohom prežívaná skrze Boha v duši mystika. Sufizmus považuje lásku za podstatu mysticizmu. Tento smer si zachoval svoj význam dodnes (v svojej ľudovej i intelektuálnej forme). Askéza ako liek na oslabenú lásku k Bohu môže mať charakter aktívneho (duchovné cvičenie) alebo pasívneho (priatie utrpenia, ktoré zoslal Boh) očisťovania.

Extázu u charismatickej spirituality skúmal D. Ulland (2003).

Neuropsychologické aspekty náboženskej a spirituálnej skúsenosti analyzovali A. B. Newberg a S. K. Newberg (2005). K takejto skúsenosti dochádza pri skupinových rituáloch a pri individuálnej kontemplácii. Uvedení autori vypracovali neurofyziologický model súvisiaci so stavmi meditácie. Poskytuje informáciu o rozličnej senzorickej, kognitívnej a afektívnej skúsenosti a zameriava sa na úlohu prefrontálneho kortexu, thalamu a limbického systému mozgu. Autori modelu poukazujú na to, že mystické a meditatívne zážitky sú prirodzenými a pravdepodobne merateľnými procesmi, vyskytujúcimi sa u rôznych rás, náboženstiev a kultúr. Neurofyziologické poznatky umožnia odlišiť „normálne“ spirituálne zážitky od patologických stavov. Keďže modlitba a meditácia zlepšujú telesné a psychické ukazovatele, pochopenie ich neurofyziologických korelátov umožní využiť takéto zážitky v klinickej praxi. Ide o pomoc klientom v ich osobnom a spirituálnom raste pomocou meditatívnych a spirituálnych praktík.

Modlitbe bolo v minulosti venované málo empirických výskumov. V poslednom čase sa však v USA a Holandsku rozvíjajú výskumy v tomto smere.

Ako uvádza S. Bänziger (2006), napriek rozsiahlej sekularizácii v Holandsku približne polovica mládeže praktizuje modlitbu. Celkovo sa z holandských obyvateľov 60 % modlí, hoci len 35 % je členov cirkví. S inštitucionalizovanou religiozitou súvisia náboženská prosebná modlitba, zatiaľ čo meditatívna modlitba je viac individualizovaná, resp. modliaci sa nie sú členmi cirkvi. Pretrvávanie modlenia v sekularizovanej spoločnosti možno vysvetliť psychickou funkciou-zvládaním. Tradičné spôsoby modlitby súvisia s tradičným náboženským zvládaním (štýl spolupráce a podriaďovania Bohu), zatiaľ čo receptívne štýly zvládania súvisia s meditatívnou modlitbou (typické je tu imanentné chápanie Boha). Pokiaľ ide o rozdiely medzi pohlaviami (Roukema-Koning, 2006) je známe, že ženy sa modlia častejšie, modlitba je pre nich dôležitejšou hodnotou, častejšie uvádzajú intenzívne náboženské zážitky, cítia

väčšiu blízkosť Boha a častejšie sa zúčastňujú na modlitebných skupinách. Výskum u 500 praktizujúcich holandských protestantov ukázal, že rozdiely (v prospech žien) boli v komunikácii, blízkosti k Bohu, vyslyšani prosby a častosti modlenia. Ukazuje sa, že hlavným motívom žien, či už pri interpersonálnych vzťahoch alebo pri vzťahoch s posvätnom bolo snaženie sa o späťosť (prepojenosť).

V rámci neuropsychologických výskumov náboženstva sa používa modlitba alebo meditácia ako prostriedok na vyvolanie fyziologických zmien (Ladd a kol., 2006). Boli vytvorené spoľahlivé a validné nástroje na kvantifikáciu sebavýpovedí o modlení sa. Interdisciplinárny výskum v tejto oblasti je vzájomne osožný. Sebavýpovede sa rozširujú o fyziologické údaje a na druhej strane neuroveda náboženstva má osoh z používania z psychologicky overených definícií skúmaných javov.

Škálu na meranie bežných spirituálnych zážitkov (DSES) vytvoril L. G. Underwood (2006) a to v súvislosti so skúmaním telesného a duševného zdravia. Má 16 položiek a vznikla na základe rozhovorov autora s ľuďmi z rôzneho prostredia (religióznymi a nereligióznymi), s mníchmi a so študentmi. Všetky položky boli podrobené rozsiahlemu overovaniu pomocou kvalitatívnych metód. Boli zahrnuté aj do všeobecného sociálneho prieskumu v USA. Položky sa týkajú bázne, vďačnosti, milosrdenstva, pocitu spojenia s transcendentnom, súcitu a túžby po blízkosti k Bohu. V polovici položiek sa uvádza termín Boh, pričom v inštrukcii sa uvádza, že respondent si ho môže nahradiť termínom, ktorý pre neho predstavuje božské alebo posvätné. Škála bola preložená do viacerých jazykov, pričom preklad prihliadal na výsledky rozhovorov s ľuďmi daného prostredia. Z výsledkov v USA možno uviesť napr. že 37 % respondentov pociťuje prítomnosť Boha veľa krát cez deň po väčšinu dní a 22,4 % nikdy alebo takmer nikdy. Prosby o Božiu pomoc veľa razy denne po väčšinu dní uvádza 40,5 % a nikdy neprosí 22,3 %. Vďakvyzdávanie uvádza len 11,2 % respondentov. Súciť viac razy denne uviedlo 29 % osôb. 17 % uviedlo, že sa cítiä čo najbližšie k Bohu. Škála umožňuje nepriame odpovedania na otázku, ako prežívajú spiritualitu v každodennom živote. Podáva to presnejší obraz než priama otázka, či respondent je spirituálny, resp. religiózný.

Vzťahu náboženstva a výskumu mozgu sa na príslušnom paneli konferencie (Program... 93–96) venovali traja autori. M. Aletti (2006) konštatuje nárast výskumov o koreláciách medzi neurologickými zložkami a religiozitou. Pokiaľ ide o metodológiu, zisťuje sa tu nedostatok experimentálnych prístupov a obmedzovanie sa na pozorovanie mozgovej patológie, prejavov „zmeneného“ vedomia (meditácia, mystika).

Zanedbáva sa „normálny“ každodenný náboženský život. Obzvlášť konfúznym je pojem „neuroteológia“ (vychádza z predpokladu o „zážitku Boha“ na mozgovej úrovni). Podľa autora neurónové procesy sú nešpecifické a „religióznosť“ zážitku je daná objektmi a reprezentáciami, na ktoré sa jednotlivec zameriava v určitej kultúre. Mnohúrovňová paradigma umožní lepšie skúmanie javov bez nároku na získanie všetkých poznatkov o subjekte. Otázkou „emočného mozgu“ a spirituálnymi praktikami sa zaoberal A. Bisschops (2006). M. Farlas a kol. (2006) skúmali vplyv náboženského presvedčenia na zážitok telesnej bolesti (konceptné otázky o nervových a psychických korelátoch religiozity, kognitívna modulácia telesnej bolesti, vlastný výskum vplyvu bolestivých podnetov u religióznych a nereligióznych osôb).

V súvislosti s mystikou možno uviesť extrémne kozmologické názory M. Foxa (2004). Do kozmológie zahrňuje vedeckú výpoveď o počiatkoch nášho vesmíru, mystiku a umenie. Kritizuje, že v modernej dobe kresťania odhodili celú kozmológiu (anjeli, kozmický Kristus ako ukrižovaná vzkriesená Matka Zem). Popieranie mystiky vedie k rôznym formám patologického pseudomysticizmu. Autorov výpočet 21 experimentálnych definícií mystiky siaha od zážitku, panenteistického chápania (Boh je v nás a vo všetkých veciach a my sme v Bohu) cez ženský pohľad na mystiku (autor vyčíta kresťanstvu potlačenie materského princípu) až po spravodlivosť duše a pravé Ja. Pomocou týchto definícií bude možné preveriť, či mystické zážitky sú autentické alebo falošné.

Podobný ráz majú aj práce E. Páleša, propagujúceho návrat angelo-lógie medzi vedy (siedmi archanjeli, striedajúci sa ako vládnúci duchovia času, inšpirujúci určité špecifické duchovné podnety). Názory tohto autora v stručnej podobe sú obsiahnuté napr. v K. Zalka (2000).

Analyzovala sa špecifičnosť náboženskej skúsenosti v katolicizme (Donahue, 1995) a v protestantizme (Hopson, Openlander, 1995). Náboženskou skúsenosťou sa tu rozumie skúsenosť bežného veriaceho, nie neobvyklé, mystické stavy. Ide o pozorovania platné v anglicky hovoriacich krajinách. Pre katolicizmus je charakteristický analogický či sviatočný obraz Boha (je prítomný vo svete, kult Márie) a v protestantizme Boh je radikálne iný než svet (dialektický obraz Boha). „Hĺbkovú štruktúru“ katolicizmu charakterizujú: autorita, hriech, rituál, zázraky, prispôsobovanie tradície rôznorodým kultúram a prostrediam, svätci ako vzory kresťanského života. Určujúcim symbolom protestantizmu je Biblia, zdôrazňuje sa autorita jednotlivca pri interpretovaní vzťahu k transcendentnu. Inštitucionalizmus má nedostatky v poskytovaní adekvátnych flexibilných symbolov pre súčasný život plný stresov.

V súčasnosti narastá počet fundamentalistických protestantov, ktorí zdôrazňujú konverziu. Spása predstavuje najvyššiu hodnotu u protestantov (nižšia je u katolíkov a židov). Protestantizmus nadobudol v USA rôzne formy (kongregationisti, presbyteriáni, episkopálni, baptisti, kvakeri, reformovaní, luteráni). Aj vznik náboženstva v Amerike súvisel s dôrazom protestantov na náboženskú skúsenosť. Podľa C. Junga protestantská reformácia umožňuje rozšírenie životnej skúsenosti založenej na doktríne a ospravedlnení samotnou vierou (odstraňujú sa štruktúry ako spoveď, odpustky). Protestantická reformácia viedla k vzniku 108 denominácií. V dôsledku desakralizácie vzrastá počet nových protestantských hnutí, neinštitucionálnych náboženských spoločenstiev, ktoré sa snažia o znovuobjavenie náboženských symbolov (evangelikálne, charizmatici).

Mystickú skúsenosť religióznych židov v Izraeli skúmali A. Lazar, S. Kravetz (2005) pomocou Škály mysticizmu (autor škály R. W. Hood). Multidimenzionálne modely sa ukázali byť vhodnejšie na vyjadrenie vzťahov medzi položkami tejto škály. Autor škály v jednofaktorovom modeli zahrnul tieto zložky: noetická kvalita, kladný afekt, náboženská posvätnosť, jednota v odlišnosti, vnútorná subjektivita, bezčasovosť a bezpriestorovosť, strata Ja, nevýslovnosť. Dvojfaktorový model rozlišuje medzi skúsenostným mystickým zážitkom (patrí sem napr. jednota v odlišnosti, strata Ja) a interpretačným mystickým zážitkom (noetická kvalita, náboženská posvätnosť). Pri trojfaktorovom modeli sa rozlišuje aj introvertná a extrovertná mystická skúsenosť. Univerzálnosť jednoty je nezávislým aspektom mystickej skúsenosti.

Novšie empirické prístupy

Z výskumov, ktoré so 107 osobami (členovia náboženských spoločenstiev, väzni) pomocou psychologických metodík uskutočnil S. Glaz (1996), vyplynulo, že 91 % osôb aspoň raz v živote prežilo „prítomnosť Boha“. U 67 % osôb k tomu došlo počas modlitby, účasti na sviatosťiach. Náhle sa tento zážitok vyskytol u 35 % osôb, zatiaľ čo u 24 % bol dôsledkom modlitby. U 88 % bol zážitok religiozity spojený s radosťou. „Nepřítomnosť Boha“ prežilo 55 % osôb a dôsledkom toho bol u nich pocit smútku. Ťažkosti spojené s náboženskými zážitkami nesúviseli s pohlavím, ani s intenzitou náboženského života. Avšak pri vysokej intenzite náboženskej skúsenosti mali častejšie zážitok „nepřítomnosti Boha“ než osoby s nízkou intenzitou náboženskej skúsenosti. Autor zistil veľké rozdiely v štruktúre osobnosti u ľudí s vysokou a nízkou

intenzitou náboženskej skúsenosti. Ľudia s vysokou intenzitou mali vyššiu úroveň výkonu, dominancie, vytrvalosti a zodpovednosti, seba-pochopenia a menšie agresívne správanie, menšiu potrebu zmeny a pod. Potvrdilo sa, že náboženská skúsenosť prispieva k vývinu zrelej osobnosti.

Na rôzne formy spirituálnych zážitkov poukazujú aj výsledky, ktoré získal P. Řičan pomocou škály spirituality, čo sám vytvoril (pozri Řičan, Jánošová, 2004). Zistil tri druhy či faktory spirituality. Prvý nazval pohansko-ekologická spiritualita (patrila sem napr. kladná odpoveď na otázku: Mávam chuť objasť strom ako svojho brata alebo sestru?), druhú nazval spolupatričnosť (Aj pri rozhodovaní, ktoré sa týka môjho súkromného života, beriem do úvahy svoju zodpovednosť k druhým ľuďom?) a tretiu transcendentno-mystická spiritualita (Cítil som niekedy, že som v kontakte s poslednou či najvyššou skúsenosťou?).

Ako príklad výskumnej metodiky zameranej na spirituálne skúsenosti možno uviesť Index jadrových spirituálnych skúseností (INSPIRIT), jeho autormi sú J. D. Kass a kolektív (podľa L. Hinebaugh-Igoe, 1999). Autori sa zameriavajú na identifikáciu intenzívnejších skúseností, než je beztvárna „viera v Boha“. Charakteristikami jadrových spirituálnych skúseností sú výskyt zvláštnej udalosti a kognitívne zhodnotenie vedúce k osobnému presvedčeniu o existencii Boha, ako aj vnímanie vysoko zvnútorňeného vzťahu medzi Bohom a osobou. Analýza položiek tohto dotazníka však ukazuje, že je tu v popredí kognitívny dôsledok spirituálnej skúsenosti. Podrobne to zachytáva posledná, siedma položka uvedenej škály, kde skúmaná osoba mala uviesť, či mala niektorú skúsenosť z predloženého zoznamu (napr. zážitok božskej energie, anjelov, komunikácie so zomrelým, jednoty so zemou) a či táto skúsenosť ovplyvnila jej vieru v Boha.

Pomocou kvalitatívnych metód sa uskutočnil výskum zameraný na to, ako veriaci (išlo o fundamentalistickú charizmatickú skupinu) interpretujú svoju skúsenosť v náboženských pojmoch, aby dali zmysel určitým udalostiam v svojom živote (Hovi, 2004). Autor zdôrazňuje, že interpretácia je podstatnou časťou náboženskej skúsenosti.

Vychádzajúc zo snahy vedecky analyzovať spiritualitu P. M. Socha (2006) vytvoril – ako sme to už uviedli - „Škálu pocitu posvätna“. Umožňuje skúmať tak náboženskú skúsenosť ako aj spiritualitu v širokom zmysle. V prvých dvoch verziách škály išlo o hodnotenie posvätna vo forme zoznamu. Definitívna verzia škály má nasledujúcu formu: V inštrukcii sa vysvetlí, čo sa rozumie posvätnom a potom osoby majú vymenovať aspoň 10 objektov, ktoré u nich vyvolávajú pocit po-

svätina. Na druhej strane formulára majú oceniť nimi uvedené objekty pomocou škály 1 až 5 (malá až najvyššia posvätnosť). Získané údaje od vysokoškolákov diaľkového štúdia v Poľsku sa spracovali kvalitatívnou metodológiou. Zisťoval sa tiež vážený index oboch ukazovateľov (frekvencia výskytu, poradie podľa úrovne posvätnosti). Výskum ukázal, že na prvom mieste bola láska, ďalej rodina, pápež (bolo to za života Jana Pavla II), cirkev ako spoločenstvo, priateľstvo, Boh, príroda ap. Zo 41 spontánne uvedených kategórií objektov posvätna bolo 31 nenáboženských objektov, čo poukazuje na to, že spiritualita je značne širšia kategória ako religiozita.

Náš výskum

Naším cieľom bolo zmapovať výskyt a charakteristiky spirituálnych zážitkov. Výskum (uskutočnený anonymne) bol súčasťou komplexnejšieho výskumu religiozity a spirituality, tu sa však obmedzíme len na výpovede o spirituálnych zážitkoch (podrobnejšie pozri Striženec, 2005c).

Skúmanú vzorku tvorilo 61 poslucháčov 3. a 4. ročníka psychológie (FF TU) v r. 2004 a 2005. Predložili sme im písomne nasledujúci text a požiadali sme ich, aby po prečítaní textu na ten istý papier opisali svoj najsilnejší spirituálny zážitok.

„Spiritualita ako dimenzia osobnosti znamená hľadanie osobného spojenia s transcendentnom (s tým, čo nás presahuje, prevyšuje). Najčastejšie môže súvisieť s náboženstvom, avšak na rozdiel od religiozity, ktorá sa spája s presvedčením a rituálmi organizovaného náboženského spoločenstva, pri spiritualite ide skôr o individuálny jav, v popredí sú určité hodnoty (najmä Boh, božstvo), duchovná skúsenosť. Pri tzv. prirodzenej, sekulárnej spiritualite transcendentným objektom (s ktorým sa viaže subjektívny zážitok „posvätna“) môže byť príroda, vesmír, resp. podnety ku spiritualite vychádzajú zvnútra človeka.“

Použitie metodiky voľných výpovedí sme v tejto orientačnej fáze výskumu pokladali za optimálnejšie ako dotazník či škálu. V budúcnosti však možno uvažovať napr. aj o použití „Dotazníka štruktúry náboženskej skúsenosti“ S. Glaza (1996).

Získané výpovede sme spracovali kvalitatívnym i kvantitatívnym spôsobom.

Pokiaľ ide o základné kvantitatívne údaje, len štyri osoby uviedli, že nemali nijaký spirituálny zážitok. Neznamená to však, že všetky ostatné opísané zážitky možno pokladať za spirituálne v striktnom zmysle. Ako

sme už uviedli, nie je totiž dostatočne jasne určená hranica medzi náboženskými a spirituálnymi zážitkami a tiež medzi bežnými emočnými a spirituálnymi zážitkami (najmä pri zážitkoch súvisiacich s prírodou, hudbou). Napriek tomu sa pokúsime načrtnúť konkrétny obraz o výskyte zážitkov súvisiacich so spiritualitou v našom skúmanom súbore osôb.

Počet uvádzaných zážitkov jednotlivcov je rozdielny, ide o zážitky s rozdielnou intenzitou, a preto nemá zmysel vypočítavať tu striktné kvantitatívne ukazovatele (obmedzíme sa na percentuálny výskyt). Zo skúmaných 57 osôb so zážitkami 56 opísalo svoje zážitky (jedna osoba uviedla, že zážitky sa nedajú opísať a nemá zmysel dať ich na papier). Väčšina osôb (42) opísala jeden zážitok, 10 osôb opísalo 2 zážitky a 4 osoby uviedli 3 zážitky.

Pri spracovaní údajov o zážitkoch sme využili kvalitatívnu metodológiu – obsahovú analýzu. Postupovali sme tak, že po preštudovaní všetkých opisov zážitkov sme – s prihliadnutím na doterajšie poznatky z literatúry – určili kritériá ich klasifikácie.

Vyčlenili sme štyri oblasti:

- vonkajšie podmienky a vykonávaná činnosť,
- charakteristiky zážitku (intenzita, obsah),
- sprievodné prejavy,
- účinky (dôsledky) zážitkov.

Každá z týchto oblastí obsahovala viac kategórií (ich názvy uvedieme pri kvantifikácii zážitkov).

V tejto fáze spracovania získaných údajov sa v záujme stručnosti a prehľadnosti obmedzíme na kvantitatívny ukazovateľ – percentuálny výskyt v jednotlivých kategóriách, a to osobitne v rámci každej z uvedených štyroch oblastí. Uvedieme tu v skrátenej forme typické ukážky v jednotlivých kategóriách (osobné vyjadrenia sú v úvodzovkách a potom nasleduje kód osoby). Zameriavame sa najprv na zážitky náboženského charakteru.

Vonkajšie podmienky a vykonávaná činnosť

Čo sa týka priestoru, kde došlo ku spirituálnemu zážitku, prevažuje kategória príroda (28 % zážitkov), ďalej kostol (21 %), doma (16 %), v spoločenstve (14 %), inde a neuvedené miesto (21 %).

Najviac zážitkov sa vyskytlo počas náboženských úkonov (47 % - najmä modlitba, čítanie Písma, duchovné cvičenia, omša), pobytu v prírode (28 % - najmä vysokohorská turistika, vnímanie krásy prírod-

ných javov, napr. východu mesiaca). V náboženskom spoločenstve sa zážitky vyskytovali pri spoločnej modlitbe, koncerte chvál, na púti.

„Pri modlitbách v plnom kostole mladých ľudí so zapálenými sviečkami.“ (T4/2004)

„...niekoľkokrát po sv. prijímaní som mala úžasný pocit z Boha, nemohla som potom nejaký čas rozprávať a chcela som zostať v tej chvíli ešte dlho...“ (T2/2004)

„...od obdobia, keď som spoznala osobného Boha, neustále prežívam veľmi intenzívne vzťah s Bohom pri modlitbe... pri eucharistickej adorácii... neuvedomovala som si... prítomnosť iných v miestnosti, vnímala som iba Krista... cítila som úžasný pokoj... vnútorné teplo.“ (T6/2004)

„Pri čítaní Svätého písma... Boh úplne presne odpovedal na to, čo som práve žila, isté moje problémy... v žalmoch nachádzam vyjadrenie pre to, čo cítim...“ (T19/2004)

„Na duchovných cvičeniach... som pocítila na mojom ľavom ramene ruku, hoci tam nikto nestál... vo svojom srdci som prehovorila k Ježišovi...“ (T29/2004)

„...v dôsledku duchovného vedenia spovedníkom spustil sa v mojom živote celý rad duchovných skúseností... vnímam Boha vstúpeného do môjho života hlbšie... počas duchovných cvičení sa mi snivali sny týkajúce sa aj môjho duchovného života...“ (T1/2005)

„...pri večernej modlitbe som po dobu dvoch týždňov intenzívne cítila, že Boh je so mnou a miluje ma...“ (T11/2005)

„...po meditácii pred bohostánkom ... sa ma moja priateľka nežne dotkla, no pre mňa sa ma cez jej ruky dotkol Boh ... premožená týmto silným dotykom lásky začal som plakať...“ (T13/2005)

„Stretnutia s osobným trojjediným Bohom prežívam každý deň v čase osobnej modlitby... dostávam milosť vnímať ho jasnejšie.“ (T18/2005)

„Po spovedi a prijatí Eucharistie som bol preniknutý silným pocitom slobody, obrovskej radosti a vďakou Bohu. Tento extázový stav trval približne osem hodín po spovedi... zažil som dar Ducha Svätého...“ (T36/2005)

„Na chate po jednej svätej omši som prežíval, že Boh ma drží vo svojich dlaniach a bezpodmienečne ma miluje ... celý ten čas som bol schopný reagovať len plačom...“ (T43/2005)

„Zo spovede u nového spovedníka som odchádzala, akoby som sa vznášala, a mala som konečne pocit pokoja... pocítila som v sebe silu.“ (T50/2005)

Okrem uvedených zážitkov, niektorí študenti uvádzali zážitky, ktoré možno zahrnúť do tzv. nenáboženskej (sekulárnej) spirituality. Uvedieme niekoľko príkladov:

„...v Alpách pri jazere, keď tesne pred polnocou začal vychádzať mesiac...“ (T9/2004)

„V Nórsku, na vrchole najväčšieho ľadovca som mala pocit, že veci, na ktorých mi doteraz záležalo, vôbec nie sú dôležité, a jediné, čo má skutočnú cenu, je naša existencia a zdravie.“ (T22/2004)

„Na prechádzke v prírode som mala pocit, že som úplne splynula s prírodou – spev vtákov, tečúca voda, jarný vánok, to všetko bolo súčasťou mňa.“ (T28/2004)

„Pri pohľade na nočnú oblohu mám pocit, že som súčasťou niečoho väčšieho, ako som ja... to „niečo“ je ťažké stotožniť s kresťanským pojmom Boh.“ (T42/2004)

Charakteristika zážitkov

V zameraní (obsahu) považoval Boh, resp. iná náboženská postava (57 %), potom to bola príroda, svet (23 %), nejaká vyššia sila (7 %) a ďalšie (smrť príbuzného, paranormálne javy, umenie). Pokiaľ ide o intenzitu spirituálneho zážitku, ako vysokú sme ju zhodnotili v 48 % prípadoch, strednú 31 % a nízku 21 %.

Extrémnym prípadom silného zážitku bola extáza, ktorá podľa výpovede osoby trvala osem hodín, ďalej dôsledkami silného zážitku bola neschopnosť rozprávať, mystické spojenie s Bohom, splynutie s prírodou. Ku stredne silným zážitkom patrili vyslyšanie modlitby (konkrétne v jednom prípade išlo o Božiu pomoc pri prijímacích pohovoroch), sen o príchode zomrelého príbuzného, paranormálne javy (nečakané odbíjanie hodín). Ako slabú intenzitu zážitku sme hodnotili nevýrazné opisy modlitieb v kostole, pozorovania prírodných javov, výskyt „náhod“, v skutočnosti riadených nejakým vyšším princípom.

V niektorých prípadoch bolo ťažké rozhodnúť, či ide o spirituálny zážitok, alebo o prejavy bežných estetických či náboženských citov.

Sprievodné prejavy

Vysoko prevažovali psychické – 85 % (z toho polovica emočné a polovica kognitívne) a zvyšok boli telesné. Z emócií to bola radosť, bázeň, smútok, estetické zážitky. Ku kognitívnym prejavom možno zaradiť poznanie, že „niekto“ nad nami bdie, poznanie o „prítomnosti“

Boha, čerpaní energie z prírody. Ako telesné sprievodné javy sa uvádzali: plač (ako prejav radosti, vzrušenia), nemožnosť pohybu a rozprávanie, pocit vznášania sa.

Účinky

Konkrétne boli uvedené len v malom počte opisov. Najčastejšie sa uvádzal vplyv na emócie (38 % prípadov), kognitívnu oblasť (25 %), potom na správanie (16 %), duchovné prehĺbenie (13 %) a iné (sociálne vzťahy, životná opora, navodenie pokoja, vyriešenie osobného problému).

„Mal som pochybnosti, či moje dievča je naozaj to „pravé“... modlili sme sa... prišlo mi na myseľ číslo Príslovia z Písma... vyhľadal som text a našiel som: „Budem ťa chrániť pred zlou ženou“... po tomto ubezpečení sme dnes už zasnúbení a onedlho sa vezmeme.“ (T 16/2004).

Emočné aspekty

I keď v databázach psychologickej literatúry je veľa citácií o náboženstve i o emóciách, citácie spájajúce oba tieto termíny sú ojedinelé.

R. A. Emmons (2005) pri diskusii o náboženstve a emóciách vychádza z rozlišovania afektívnych znakov (stabilné zložky osobnosti), emócií (intenzívne, krátke psychofyziologické zmeny ako odpoveď na zmysluplné zmeny v prostredí) a nálad (jemné, stúpajúce i klesajúce stavy menej dostupné vedomiu). Rozdielnu úlohu emócií v náboženskom živote možno vidieť na porovnaní charizmatického hnutia (intenzívne pozitívne emócie a kolektívne rituály) a kontemplatívnej tradície (stíšenie vášní, emočný klud). Náboženské a spirituálne významy vplyvajú na emócie rôznymi spôsobmi. Napr. náboženstvo určuje čo sú vhodné a nevhodné emócie; viera vo vlastnosti Boha vedie k špecifickým emóciám; náboženstvo je príležitosťou k jedinečným emočným zážitkom v náboženskom prostredí, sú vyvolávané náboženskými aktivitami a prežívajú ich ľudia, ktorí sa považujú za religióznych alebo spirituálnych a ďalej sú to také emócie, ktoré pestujú náboženské systémy u svojich príslušníkov a tiež emócie, ktoré prežívajú ľudia pripisujúci spirituálny význam sekulárnym aspektom svojho života. K špecifickým posvätným emóciám zaraďuje autor vďačnosť (podrobne ju rozobrali v zborníku R. A. Emmons, McCullough (2004). Predstavuje emočnú odpoveď na dar a má viaceré morálne funkcie. Kladne koreluje s mierami religiozity a spirituality. Ďalej sem patrí bázeň a úcta, údiv, nádej.

K postupom na reguláciu záporných emócií vychádzajúcich z náboženstva patrí odpúšťanie. Má kladný vplyv v niektorých prípadoch depresie a anxiety. Dlhodobým problémom v psychológii náboženstva je jedinečnosť náboženských emócií – podľa W. Jamesa ide o bežné emócie v situáciách, kde vystupuje Boh alebo vyššia sila. Budúce výskumy by sa mali zamerať na účinky praktizovania náboženstva. Vyžaduje si to spoluprácu s odborníkmi z evolučnej biológie, neurovedy, antropológie a kognitívnej vedy.

Úlohe náboženstva pri sebakontrolle sa venovali A. Geyer a R. F. Baumeister (2005). Sebakontrolu považujú za hlavnú čnosť, pretože pre morálne konanie je dôležité ovládnuť vlastné impulzívne tendencie, aby človek konal to, čo je najlepšie alebo správne. Pri väčšine priestupkov ide o zlyhanie sebakontroly a väčšina čností zahrnuje efektívnu sebakontrolu. Náboženstvo uľahčuje sebakontrolu tým, že poskytuje jasné normy (špecifikuje, čo je dobré a čo je zlé). Avšak kultúrne zmeny a vyzdvihovanie Ja môžu znižovať účinok náboženstva. Ďalej náboženstvo poskytuje motiváciu pre morálne správanie (napr. Božia vôľa, dôsledky po smrti) a uľahčuje sledovanie vlastného správania (sebaskúmanie, spoveď). Pomáha tiež zvládnuť necnostné túžby (impulzy) a stres (pomocou presvedčenia o vyššom zmysle, spáse). Náboženské presvedčenie ovplyvňuje aj odpoveď na zlyhanie (prežívanie viny – pomáha vyhnúť sa rovnakému zlyhaniu). Kresťania očakávajú úspešnejšiu sebakontrolu ak veria, že Boh požehnáva ich úsilie.

Záver

Usilovali sme sa (na základe novej literatúry i vlastného výskumu) ukázať, ako aj psychológia môže konkrétne prispieť k analýze spirituálnych zážitkov, ktorým sa venuje predovšetkým teológia duchovného života. Je však zrejmé, že psychológia nemôže plne zachytiť osobné, intímne stretnutie človeka a Boha. Môže však vypovedať o osobnosti človeka a jeho reakciách na stretnutie s Bohom, o spôsoboch, ako človek prežíva toto stretnutie. Spirituálne zážitky sú dôležité pri formovaní religiozity i osobnosti. Pri zisťovaní vplyvu týchto zážitkov treba brať do úvahy, že skúsenosť Boha je veľmi individuálna, subjektívna, a najmä to, že táto skúsenosť má v sebe niečo tajomné – stretnutie Boha s človekom je dar Boha. V dôsledku toho psychológia nemôže dostatočne vysvetliť toto stretnutie – presahuje to kompetenciu psychológie ako vedy. Preto je tu nevyhnutná spolupráca s teológiou.

Pri budúcich výskumoch spirituálnych zážitkov treba prihliadať na požiadavky, ktoré formuloval D. O. Moberg (2002). Ide najmä o utvorenie odlišných metodík pre rôzne náboženské vyznania, starostlivé vymedzenie skúmaných javov i formulácií použitých pri dotazníkoch a škálach, použitie kvantitatívnych i kvalitatívnych metód, snahu odhaliť ďalšie dimenzie, zdroje či dôsledky spirituality. Okrem toho treba ďalej hľadať optimálne kritériá na klasifikáciu spirituálnych zážitkov.

11. OSOBNOSŤ A RELIGIOZITA/SPIRITUALITA

V poslednom období došlo k rozpracovaniu viacerých teoretických prístupov v tejto oblasti, ako aj k empirickým výskumom zahrňujúcim široký rozsah tém od hodnotovej orientácie až po fundamentalizmus. V tejto kapitole sa podrobnejšie budeme zaoberať týmito problémami.

Teoretické otázky

Päť rozličných modelov osobnosti, ktoré sa využívajú v súvislosti s religiozitou a spiritualitou popísal R. L. Piedmont (2005). Teória objektových vzťahov môže poskytnúť vysvetlenie, ako sa u človeka vyvíja vzťah k transcendentnu. V tejto súvislosti osobitný vzťah k Bohu skúmala napr. A. M. Rizzuto. Skúmanie štýlov pripútania (bezpečný, vyhýbavý, úzkostno-ambivalentný) sa zameriava na vzťah dieťaťa k rodičovi, ktorý vzťah potom ovplyvňuje vzťah jednotlivca k Bohu. Uvedené dve teórie sa zameriavajú na to, ako naše spôsoby vzťahu k sebe a k iným sa prejavujú v našom vzťahu k posvätnu. K širšie koncipovaným modelom osobnosti patrí Eysenckova biologická typológia (neurotizmus, extroverzia, psychotizmus), ktorá sa využíva najmä pri skúmaní neurologického substrátu spirituálnych aktivít (najmä meditácie). Ďalej je to jednotná biosociálna teória C. R. Cloningera, spájajúca systémy mozgu so špecifickými neurotransmitermi (napr. serotonín) a znakmi osobnosti (charakterom v zmysle reorganizácie vlastného Ja). Tento model zahrňuje aj spiritualitu (sebatranscendenciu chápanú ako geneticky vrodenu kvalitu). Posledným z modelov je Päťfaktorový model osobnosti. Vzhľadom na to, že tento model nezachytáva všetky aspekty spirituality, R. L. Piedmont považuje spiritualitu za šiestu dimenziu osobnosti. Tento autor vidí užitočnosť Päťfaktorového modelu osobnosti pre psychológiu náboženstva v tom, že poskytuje metódy na popis motivácie ľudí sledujúcich spirituálne či religiózne ciele, vnímaných motivačných charakteristík náboženských postáv, ako aj na vytvorenie nových škál religiozity a spirituality, zachytávajúcich motivácie nezahrnuté v piatich dimenziách.

Prínos päťfaktorového modelu osobnosti pre psychológiu náboženstva skúmali V. Saroglou a J. M. Jaspard (2000). Zistili, že vyššia religiozita (najmä u mužov) je typická pre ľudí s vysokou svedomitosťou. Ženská religiozita jasne súvisí s vysokou emočnou stabilitou. Pri religiozite je tendencia k vysokej extroverzii, altruizmu a tvorivosti. Otvo-

renosť mysle nesúvisí s religiozitou. Päťfaktorový model umožňuje tiež skúmať rozličné osobnostné profily špecifických náboženských skupín (fundamentalisti, charizmatici, konvertiti), ako aj neveriacich. Treba však prihliadať aj na rodovú orientáciu.

V súvislosti s osobnosťou vymedzuje P. Cagaš (2003) spiritualitu ako vnútorný duchovný zážitok, ktorý sa nemusí nutne týkať náboženského výkladu. Spiritualita je vrcholom vo vývojovom modeli osobnosti, môže sa rozvinúť potom, ako človek prijal zodpovednosť za samého seba. Autor poukazuje na názory z odbornej literatúry, podľa ktorých ľudia praktizujúci kontempláciu a meditáciu obvykle dosahujú vyššiu integráciu osobnosti (J. Faber), sebatranscendencia je súčasťou rozvoja charakteru a na vyššej úrovni jednoznačne vystihuje zrelú osobnosť (R. C. Cloninger). Spiritualitu možno rozlíšiť na translatívnu (poskytuje útechu a osobnostný vývoj spomaľuje) a transformatívnu - podnecuje postup do vyšších vývojových štádií (K. Wilber).

Vzťah medzi psychologickými typmi (získované pomocou Meyers Briggs Type Indicator) a postojmi voči kresťanstvu (Francis Scale of Attitude toward Christianity) skúmali L. J. Francis, S. H. Jones a Ch. L. Craig (2004). U vysokoškolákov zistili, že posudzovacie typy majú kladnejší postoj ku kresťanstvu než percepčné typy. Neboli zistené rozdiely v postojoch medzi introvertmi a extrovertmi, pocitovými a intuitívnymi typmi alebo medzi myšlienkovými a citovými typmi.

Trojzložkový model osobnosti (telo-duša-duch) znovu popísal v novšej práci u nás L. Košč (2006).

Budúce výskumy by sa mali zamerať na osobnostné aspekty škál religiozity a spirituality, zvýšenie validity týchto škál, ich štruktúrne vlastnosti (napr. mnohodimenzionálnosť, prekrývanie sa religiozity a spirituality), na kauzálne vzťahy medzi spiritualitou a religiozitou a fungovaním psychiky a konečne na skúmanie spirituality a religiozity aj mimo kontextu kresťanstva. Zvýšený záujem o spirituálne a religiózne javy u širšej verejnosti i u profesionálov (medicína, antropológia, umenie) súvisí s tým, že spiritualita je jedinečnou ľudskou kvalitou.

Zmysel života a konverzia

Vzťah medzi religiozitou a zmyslom života skúmal P. Halama (2003) u gymnazistov katolíckeho gymnázia pomocou zahraničných škál, ako aj vlastnej škály zmyslu života. Religiozita najsilnejšie korelovala s kognitívnou dimenziou zmysluplnosti, menej s afektívnou a najslabšie s motivačnou dimenziou. Autor podáva nasledujúcu charakteris-

tiku religióznej osoby s vysokou úrovňou zmyslu života: veľká dôležitosť náboženstva pre vlastný život, istota náboženského presvedčenia, snaha previesť svoje presvedčenie do svojho správania a postojov, prejavovanie náboženstva pred inými ľuďmi, uskutočňovanie náboženských aktivít individuálne i v spoločnosti, podpora od svojho náboženstva a náboženského spoločenstva, relatívne stabilné náboženské presvedčenie. Religiózna osoba s malým zmyslom života má vonkajškovú náboženskú motiváciu, slabo prenáša náboženské presvedčenie do správania, koná podľa okolností, relativizmus.

Na pozitívnu úlohu náboženstva v súvislosti so zmysluplnosťou života poukázal J. Křivohlavý (2006). O zmysluplnosti činnosti hovoríme vtedy, keď je vedomé ľudské konanie a rozhodovanie zamerané na určitý, pre daného človeka hodnotný cieľ. V doterajšej literatúre relatívne najviac pozornosti bolo venované náboženským cieľom. Náboženstvo ponúka nielen jeden najvyšší, najhodnotnejší cieľ, ale aj dielčie ciele, ktoré usmerňujú myslenie i aktivitu človeka v rôznych oblastiach. Autor si všíma najmä kresťanské chápanie človeka.

Popis vzťahu náboženstva a zmyslu obsahuje príspevok C. L. Parka (2005). Náboženstvo – podobne ako iné systémy zmyslu – ovplyvňuje presvedčenia, ciele a emócie. Rozlišujú sa dva základné aspekty zmyslu. Celkový zmysel (týka sa ideálov, objektov, ktoré ľudia považujú za najdôležitejšie v živote a snažia sa ich dosiahnuť) má tri aspekty: presvedčenia, ciele a subjektívne pocity. Vytváranie zmyslu je proces znovunadobudnutia celkového zmyslu života, keď tento je narušený ohrožujúcou životnou udalosťou. Ide o hodnotenie tejto stresovej udalosti a určenia, nakoľko jej zmysel je odlišný od celkového zmyslu. Výskumy ukazujú, že náboženstvo je v širokom rozsahu zapojené do celkového zmyslu života. V porovnaní so systémami sekulárneho zmyslu je náboženstvo viac existenciálne uspokojujúce. Prináša konečnú motiváciu a ovplyvňuje aj iné celkové presvedčenia, ktoré nie sú explicitne náboženské. Dochádza k posväcovaniu sekulárnych objektov, t. j. priraduje sa im spirituálny význam. Náboženstvo je silným zdrojom hodnôt pre jednotlivcov, ako aj pre celé kultúry. Pritom zvnútornená religiozita silnejšie kladne súvisí so zmyslom života než vonkajšková religiozita. Náboženstvo ovplyvňuje interpretáciu každodenných udalostí, osobné snaženia, zvládanie stresu a subjektívnu pohodu. Vedie k pozitívnemu prehodnoteniu udalostí. Pri traumatických udalostiach dochádza k dramatickej zmene presvedčení (napr. strata viery v Boha, náboženská konverzia), ako aj k spirituálnemu rastu. Ďalší výskum v tejto oblasti by sa mal zamerať na to, ako náboženstvo špecificky ovplyvňuje rôzne

aspekty celkového zmyslu, na úlohu náboženstva a zmyslu v stresových situáciách (kladný i záporný vplyv náboženstva na zvládanie). Pri výskumoch treba prihliadať na silný vplyv kultúry, špecifického náboženského učenia (napr. hriech, posmrtný život). Venovať sa treba aj systémom zmyslu u ľudí, ktorí sa prehlasujú za „spirituálnych, ale nie náboženských“ a u ateistov.

V obsiahlej kapitole venovanej náboženskej konverzii P. Halama (2006) popísal jej vymedzenie, psychologické prístupy k náboženskej konverzii (psychodynamické, biologické a patologizujúce, zvládanie, sociálne vplyvy), jednotlivé typy náboženských konverzií (náhla-postupná, intelektuálna-mystická, experimentálna, afektívna, revivalistická, vynútená a pod.), časovú sekvenciu procesu konverzie, zmeny osobnosti po konverzii, súvislosť konverzie a životnej zmysluplnosti.

Náboženskou konverziou a spirituálnou transformáciou sa zaoberal R. F. Paloutzian (2005). Náboženská konverzia patrí do širšej kategórie nazwanej spirituálna transformácia. K posledne menovanej dochádza vtedy, ak „ľudia sú konfrontovaní s rozpormi v živote, ktoré vyžadujú vytvárať nový systém zmyslu, pretože starý systém už nefunguje“ (s. 334). Pri konverzii ide o unikátnu zmenu (na rozdiel od procesu socializácie a iných vývinových zmien), kedy konvertita môže identifikovať čas, ktorý predchádza akceptovaniu náboženstva a čas po jeho akceptovaní. Kľúčovým prvkom konverzie alebo transformácie je určitá pochybnosť, tlak alebo motivácia na zmenu. Pochybnosťou sa rozumie nielen intelektový, ale aj emočný proces (napr. strata emočného základu alebo pocitu bezpečia). Transformácia sa môže prejaviť ako vzostup alebo pokles príslušnosti k danému náboženstvu, zmenou náboženstva na úplne odlišné, zmenou v špecifických prvkoch v rámci toho istého náboženstva, prijatím odlišných celkových cieľov popri pridržaní sa dotyčného náboženstva, zmenou sebaobrazu, prijatím nových prvkov definujúcich zmysel života v najvšeobecnejšom zmysle. Vyššie uvedený autor vytvoril pracovný model spirituálnej transformácie, ktorý vychádza zo systému zmyslu a procesov jeho zmeny.

Náboženský fundamentalizmus

Charakteristiky náboženského fundamentalizmu týkajúce sa prakticky každého náboženstva popísal poľský teológ T. Weclawski (2002) vo forme 12 téz:

1. Fundamentalizmus je také zaujatie jedinou pravdou, ktoré robí zbytočnými otázky po akejkoľvek inej pravde.

2. Fundamentalisti odmietajú fundamentalizmus ako všeobecne zdieľaný postoj.
3. Fundamentalizmus ľahko vedie k značnej spoločenskej angažovanosti.
4. V náboženskom živote je značný rozdiel medzi fundamentalistami a tradicionalistami (správanie fundamentalistov je reakciou na stav sveta, jeho chaos, tradicionalista prežíva pravdu ako stále prítomnú, ako dedičstvo minulosti, ktoré prevzal).
5. Fundamentalizmus nachádza svoju identitu v rozhodnutí sa pre neotrasiteľnú pravdu.
6. Fundamentalista má odvahu prežívať pravdu všade tam, kde táto pravda raz navždy zodpovedá jasne prejavenej Božej vôli.
7. Viera fundamentalistov spája vlastné pocity s Božím slovom.
8. Vo chvíli obrátenia sa vlastné pocity plne zhodujú s Božou pravdou.
9. Vo chvíli rozhodnutia prežíva fundamentalista nekonečnú závažnosť svojej viery.
10. Vlastné rozhodnutie sa fundamentalistovi stáva stredom, okolo ktorého sa utvára celý svet.
11. Ak napätie medzi tým, čo si praje Boh a vlastnými pocitmi sa stáva neznesiteľným, utieka sa fundamentalista k okamihu svojho rozhodnutia (obrátenia) alebo sa pustí do boja s neverou v svojom okolí.
12. Svoju identitu a istotu vo viere prežívajú fundamentalisti za cenu náboženského preháňania.

Fundamentalizmom sa dlhodobo zaoberajú B. Altemeyer a B. Hunzberger (2005). Fundamentalizmom rozumejú nie súbor doktrín, ale postoj k presvedčeniam. Termín fundamentalizmus sa objavuje v rôznych kontextoch (napr. teologický, kultúrny, náboženský). Výskumy ukazujú vysoké skóre fundamentalizmu u protestantov (baptisti, evanjelikáni, Svedkovia Jehovovi, turičné hnutie). Fundamentalistické presvedčenie je obvykle veľmi dôležité pre fundamentalistov a majú tendenciu obracať iných na svoju vieru. 96 % vysoko fundamentalistických rodičov chce, aby ich deti vyznávali tú istú vieru. Z ateistov len 40 % rodičov chce, aby ich deti boli ateistami. Autori vytvorili škálu Zealot (horlivec) na meranie toho, nakoľko sú ľudia zapálení pre svoje presvedčenie (môže sa týkať náboženstva, feminizmu, environmentalizmu a pod.). Škála zachytáva 12 rôznych spôsobov horlivosti. Zistilo sa, že najväčšiu horlivosť prejavili náboženský fundamentalisti.

Ďalej je tu dogmatizmus, ktorý sa vymedzuje ako relatívne nemaná, neopodstatnená istota. Meria sa 20 položkovou škálou D0G (napr. „Tak som si istý o mojej pravde v dôležitých životných veciach, že niet dôkazu, ktorý by ma presvedčil o opaku.“). Škála neobsahuje položky o náboženstve. Zistilo sa však, že najviac dogmatickí ľudia boli vo vzorke náboženských fundamentalistov. Fundamentalizmus kladne koreluje s nepriateľstvom voči homosexuálom a mierny vzťah je aj s rasizmom. Vznik fundamentalistického postoja len čiastočne možno vysvetliť vplyvom rodičov. Výskum ukázal, že len 64 % Kanadčanov vo veku okolo 50 rokov vyznávali to isté náboženstvo ako ich rodičia. Pokiaľ ide o vznik fundamentalistického postoja konverziou, dochádza k nej u mládeže s emočnými problémami, ktorí vyrastali v nenáboženskej rodine a sú priťahovaní láskou a spoločenstvom mládežníckej skupiny. Ďalej niektorí dospelí sa pripájajú k fundamentalistom v dôsledku sobáša. Konvertiti tiež pochádzajú z veľkých kresťanských náboženstiev v dôsledku toho, že sú nespokojní s „liberalizáciou“ týchto náboženstiev. V USA sa za „fundamentalistov“ (ako protiklad „liberálov“) prehlasuje 31 % obyvateľov. Určité vysoké skóre fundamentalizmu je vo všetkých náboženstvách, avšak najviac v protestantských denomináciách. Fundamentalisti majú vysoko ortodoxnú vieru v Boha a v kresťanstvo, ktoré im prináša väčší komfort a radosť zo života.

Skúmanie autoritárskej osobnosti uvedenými autormi ukázalo, že treba rozlišovať autoritárskych vodcov (títo sú sociálne dominantní a nemajú veľkú náklonnosť k náboženstvu) a autoritárskych nasledovníkov (majú tendenciu k náboženskému fundamentalizmu). Posledne menovaní sa nazývajú aj pravcoví autoritáni (pravcoví nie v politickom zmysle, ale v sociálno-psychologickom – podriaďovanie sa autoritám, ktoré považujú za nastolené a legitímne v spoločnosti). Ide tu o tri spolu sa vyskytujúce postoje: autoritárske podriaďovanie, autoritárska agresia a konvenčnosť. Revidovaná škála pravcového autoritárstva má 20 položiek, zachytávajúcich uvedené postoje. Na vznik autoritárstva vplyvajú rodičia, avšak po príchode na univerzitu sa študenti stávajú menej autoritárskymi. Pri vysokom autoritárske je tendencia k relatívne obmedzenej skúsenosti a preberaniu názorov od autorít. Spoliehajú sa na sociálnu oporu a obkolesujú sa priateľmi, ktorí súhlasia s ich názormi. Dve tretiny osôb, ktoré majú vysoké skóre v pravcovom autoritárstve, majú tiež vysoké skóre v náboženskom fundamentalizme. Životné skúsenosti však robia ľudí menej autoritárskymi.

Podrobnejšie sa u nás náboženským fundamentalizmom zaoberala L. Adamovová. Poukázala (2004a, 2006) na implicitné teórie fundamen-

talizmu u našej populácie (na vzorke 146 respondentov prevažne s vysokoškolským vzdelaním a vo veku do 30 rokov). Analýza odpovedí týkajúcich sa obsahu pojmu náboženský fundamentalizmus ukázala, že podľa respondentov sú fundamentalistickí jedinci rigidní, jednostranní, s nekritickým myslením, agresívni, extrémni v presvedčení i správaní. Čo sa týka viery v existenciu zla, boja proti satanovi – čo je viac charakteristické pre amerických fundamentalistov – u nás sa zdôraznil boj proti všetkým, čo sa odlišuje od presvedčenia fundamentalistov. Pri skúmaní náboženského fundamentalizmu v kontexte osobnostných a kognitívnych charakteristík L. Adamovová (2004, 2006) použila známu Škálu náboženského fundamentalizmu (B. Altemeyer, B. Hunsberger), NEO-PI-R (osobnosť), TSI (intelektové štýly), IPA (škála iracionálnych presvedčení) a SWLS (životná spokojnosť). Výsledky získala od 173 respondentov (študenti bohosloveckých fakúlt, členovia náboženských spoločenstiev). Zistilo sa, že katolíci a protestanti sa neodlišujú v celkovej úrovni náboženského fundamentalizmu. Skúmanie osobnostných charakteristík ukázalo, že náboženský fundamentalizmus je v pozitívnom vzťahu s úprimnosťou, skromnosťou, prosociálnym správaním, s poddajnosťou, rozpačitosťou. Je v negatívnom vzťahu s asertivitou, fantáziou, reflexiou vlastného prežívania a s cieľavedomosťou. Nezistil sa vzťah s úzkosťou, vrelosťou, altruizmom, s úrovňou hodnotenia vlastnej kompetencie pri riešení životných situácií. Osobnostné vlastnosti a fundamentalizmus sa do istej miery prekrývajú. Jedinci s nízkou otvorenosťou voči hodnotám a voči zážitkom a jedinci s vysokou mierou poddajnosti majú predispozíciu k osvojeniu si fundamentalistického postoja k náboženstvu.

Pokiaľ ide o intelektové štýly, náboženský fundamentalizmus štatisticky signifikantne pozitívne koreluje s konzervatívnym a s exekutívnym štýlom a negatívne koreluje s legislatívnym a liberálnym štýlom. Čo sa týka iracionality, korelácia medzi fundamentalizmom a celkovým skóre iracionality je prakticky nulová. Ďalšie údaje z výskumu ukázali, že fundamentalizmus nesúvisí so životnou spokojnosťou a že je štatisticky významný negatívny vzťah medzi fundamentalizmom a celkovým záujmom o kultúrno-politické dianie u nás.

Pri skúmaní anxiety L. Adamovová (2001) zistila, že medzi skupinami vysokých a nízkych fundamentalistov neexistujú signifikantné rozdiely v úrovni anxiety. Náboženský fundamentalizmus nekoreluje s neurotizmom, avšak vysoká úroveň fundamentalizmu eliminuje zvedavosť a spája sa s nízkou mierou otvorenosti voči zážitkom.

Pri skúmaní vzťahu náboženského fundamentalizmu, autoritárstva a diskriminačných tendencií L. Adamovová (2004b) na vzorke kresťanov zistila, že k diskriminačným postojom prispieva viac autoritárstvo než fundamentalizmus. Pri diskriminácii (zistovanej otázkou, koho by respondent nechcel mať za suseda) išlo o negatívny postoj najmä voči homosexuálom a príst'ahovalcom.

Hodnotová orientácia a motivácia

Otázkam vzťahu medzi obsahom religiozity a hodnotovou preferenciou sa venovali C. Gennerich a S. Huber (2006). Vychádzali z koncepcie hodnôt S. H. Schwartza. Zahrňuje dve dimenzie religiozity: sebatranscendencia verzus sebazameranosť a otvorenosť voči zmene verzus konzervativizmus. Výskumy so škálou hodnôt tohto autora uskutočnené v rôznych krajinách a u rôznych náboženstiev ukázali, že religiozita väčšinou kladne koreluje s hodnotami z oblasti tradície, konformity a bezpečnosti. Nadväzujúc na výskumy, ktoré uskutočnil J. R. J. Fontaine, autori tejto štúdie sa zamerali na osem alternatívnych obsahov religiozity (náboženský pluralizmus, reflexívnosť, záujem, všeobecná religiozita, účasť na pobožnostiach, sociálna sila náboženstva, morálny dualizmus, náboženský exkluzivizmus), ktoré vybrali zo škály S-R-T autora S. Hubera. Pri výskume vyše 600 osôb (katolíci, protestanti, evanjelikálne cirkvi) použili dotazník preferencie osobných hodnôt (H. Strack) a škálu S-R-T a ďalšie škály. Zistilo sa, že konzervatívna religiozita koreluje s hodnotami tradícia, bezpečnosť a religiozita typu „hľadanie“ koreluje so sebariadením, univerzalizmom a dobroprajnosťou. Ukazuje sa, že preferencia hodnôt závisí od obsahu religiozity. Náboženstvo môže podporovať celý rad hodnôt (napr. od sebariadenia až po tradíciu). Osoby, ktoré sa považovali za viac religiózne vyvažujú otvorenosť a stabilizáciu systému (prejavujú dobroprajnosť i tradičné hodnoty).

Výskum motivácie náboženského správania židov v Izraeli (Lazar a kol., 2002) ukázal, že 15-25 % sa považuje za ortodoxných (religiózných), 40-45 % za tradičných (neinštitucionalizovaná umiernená religiozita) a 34-45 % za sekulárnych (identifikujú sa s etnickými a nacionalistickými prvkami judaizmu). Na základe literatúry sa odvodilo 10 nezávislých dimenzií správania, relevantných pre náboženskú motiváciu: náboženská viera, rodinná výchova, identita, sociálna dimenzia, morálno-etická dimenzia, rodina, normatívna dimenzia, afektívna dimenzia, sebazdokonaľovanie, inštrumentálna dimenzia.

Dotazník s 111 položkami dostalo 323 osôb, ktoré odpovedali na 5-stupňovej škále (vôbec nie dôležitý-veľmi dôležitý). Faktorová analýza motívov náboženského správania ukázala:

1. faktor – viera v božský poriadok (mať vzťah k Bohu, získať večnú odmenu, svätosť)
2. faktor – etnická identita (mal najvyššie skóre)
3. faktor – sociálny motív (najnižšie skóre)
4. faktor – rodinný motív
5. faktor – motív výchovy.

Porovnanie hodnôt v r. 1992 a 1997 (pomocou Schwartzovho dotazníka) u slovenských učiteľov a študentov (Bianchi, 1998) ukázalo, že dôležitejšími sa stali sebariadenie, individuálna bezpečnosť a dobroprajnosť. Spomedzi 57 hodnôt sa viera umiestnila u učiteľov na 53., resp. 49. mieste a u študentov na 52., resp. 46. mieste.

Hriech a odpúšťanie

Na neprítomnosť pojmu hriech v súčasnom svete poukázal L. Turner (2006). Vracia sa k nemu teológia a prispievajú k tomu aj sekulárne vedy o človeku. V tejto súvislosti sa dáva do vzťahu obraz Boha v teológii so vzťahovým psychologickým chápaním človeka. Otázka hriechu vo vzťahu k psychopatológii zaujíma súčasnú teologickú antropológiu. Táto sa dostáva do kontaktu s modernými individualistickými a postmodernými psychologickými teóriami Ja. Napriek veľkému počtu popisov Ja, cenným je chápanie hriechu ako narušenia vzťahového Ja. Autor naznačuje aj nové možnosti preštruktúrovania psychických korelátov hriechnosti.

Sonda u malej vzorky našich poslucháčov psychológie (realizovala Z. Mayerová) ukázala, že na otázku „Čo je podľa vás z uvedených 18 skutkov hriechom“, 100 % respondentov uviedlo, že je to vražda, 94 % krádež, 87 % násilie, 62 % krivá prisaha, 25 % interrupcia, 12 % fajčenie, ďalej predmanželský sex a pod.

Náboženským a spirituálnym zápasom sa venovali J. J. Exline a E. Rose (2005). Rozlišujú tu štyri typy: utrpenie, snaha o cnosti, vnímanie nadprirodzeného zla a sociálne napätie. Skúmanie tejto oblasti umožní prekonať zjednodušujúce predstavy o výlučne pozitívne úlohe náboženstva, ale tiež poukazuje na to, ako utrpenie pomáha spirituálnemu rastu. Čo sa týka utrpenia, často vedie k zlosti voči Bohu, pochybnostiam o jeho existencii. Negatívne city sa prekonávajú modlitbou, meditáciou, povzbudením zo strany iných ľudí. Pri kultivácii cnosti a vyhýbaní sa

hriechu dochádza k podriadeniu sa Božej autorite, pokore, akceptovaniu zodpovednosti za vlastné previnenia, snahe o odpustenie zo strany Boha (napr. u katolíkov pomocou spovede, pôstu). K spirituálnym zážitkom útokov zo strany zlých síl (satan, zlí duchovia) patrí posadnutosť (dochádza tu k dramatickej zmene osobnosti), pripisovanie ľudského utrpenia zlým silám (niektoré údaje poukazujú na kladný vplyv exorcizmu, rituálov oslobodzovania pri prekonávaní takýchto vplyvov). Náboženský zápas sa týka aj interakcie s inými ľuďmi (napr. predsudky, ataky spoluveriacich, násilie a prenasledovanie zo strany ľudí mimo náboženskej komunity).

Konstruktívne a nekonštruktívne reakcie viny u vysokoškolákov skúmali P. Walinga a kol. (2005) pomocou škálového hodnotenia podaných 6 výrokov o vine a náboženstve. Zistilo sa, že katolíci mali konštruktívnejšie reakcie viny než protestanti. Môže to byť spôsobené tým, že katolíci používajú viac rituálov, vyrastajú v doktrinálnom systéme, ktorý je menej negatívny, čo sa týka viny a hriechu.

Odpúšťanie sa začalo vedecky skúmať až začiatkom 21. storočia, uvádzajú M. E. McCullough a kol. (2005). Vzhľadom na novosť problematiky uvedieme tu podrobnejšie ich názory. V popredí záujmu sú viaceré aspekty odpúšťania: vývin uvažovania o odpúšťaní, aplikácia odpúšťania v poradenstve a psychoterapii, sociálno-psychologické faktory uľahčujúce alebo sťažujúce odpúšťanie, osobnostné koreláty odpúšťania, súvislosť odpúšťania s duševným a telesným zdravím. V definovaní odpúšťania sa bádatelia rozchádzajú. Podľa niektorých odpúšťanie sa vyskytuje vtedy, keď terč (poškodený) interpersonálneho narušiteľa (vinníka) je schopný pozerat' na zlo pôsobiaceho so súcitom, dobrostnosťou a láskou a uznáva, že úmyselne sa vzdal svojho práva voči vinníkovi. Ľudia prežívajú odpúšťanie, keď majú menší sklon k vyhýbaniu a odplate voči narušiteľovi a súčasne sú dobroprajnejší voči vinníkovi. Odpúšťanie je univerzálny náboženský jav, vyskytujúci sa vo väčšine kultúr, a jeho pozitívnu hodnotu pre spoločnosť je, že zachováva stabilitu v medziľudských vzťahoch, v prírode a v duchovnom svete. V USA 80 % dospelých pociťovalo, že ich náboženská viera im pomáhala odpúšťať iným, sebe, ako i Bohu. Náboženstvo uznáva odpúšťanie ako hodnotu, povzbudzuje emócie ako spolicítenie a empatiu, poskytuje modelové situácie odpúšťania. Avšak ľudia môžu aj zmeniť svoje náboženské presvedčenie v dôsledku ťažkých dilem súvisiacich s odpúšťaním. Výskumy ukazujú, že nábožensky angažovaní ľudia majú väčší sklon k odpúšťaniu. Čo sa týka hľadania odpustenia od iných ľudí, ide tu o akceptovanie morálnej zodpovednosti a snahu o nápravu

medziľudských vzťahov, narušených morálnou vinou. Zistilo sa, že religiozita vedie k hľadaniu odpustenia. Platí to najmä o zvnútornenej religiozite. Pri hľadaní odpustenia skúmané osoby pociťovali zvýšenú nádej, zníženie zlosti, viny. Pokora nabáda ľuďi hľadať odpustenie, keď spôsobili zlo iným.

Otázka odpustenia Bohu naráža na teologické problémy (dokonalý Boh nemôže robiť zlo), avšak nezaslúžené utrpenie vedie ľudí k tomu, že neodpúšťajú Bohu. Súvisí to najmä s presvedčením, že Boh úmyselne spôsobil ťažké utrpenie a vyskytuje sa pri malej blízkosti k Bohu, vysokom sebedomí, neistom pripútaní k rodičom, pri veľkom emočnom a spirituálnom strese v živote. Ťažkosti pri odpúšťaní Bohu súviseli s úzkostnou a depresívnou náladou a s nízkou subjektívnou pohodou. Pri pocitoch odpustenia zo strany Boha sa zistilo, že starší dospelí v porovnaní s mladšími dospelými mali viac takýchto pocitov. Tí, ktorí pociťovali takéto odpustenie, v menšej miere očakávali ľútosť zo strany ľudí, ktorí im ublížili.

Zistil sa aj vplyv veku na odpustenie – starší ľudia viac odpúšťali ako mladší. Mladší dospelí viac odpúšťali z osobných a sociálnych motívov než starší dospelí. Starší ľudia vychádzali z presvedčenia, že odpúšťanie má byť bezpodmienečné. Odpúšťanie im pomáhalo udržať emočne uspokojivé vzťahy. K niektorým priaznivým vplyvom náboženstva na zdravie a pohodu dochádza preto, lebo náboženstvo povzbudzuje ľudí k odpúšťaniu v ich vzťahoch s priateľmi a rodinou.

Vplyv kresťanskej náboženskej viery na odpúšťanie skúmala A. Macaskill (2007). Porovnanie katolíckych a anglikánskych kňazov so vzorkou bežných kresťanov a vzorkou ľudí bez náboženskej príslušnosti ukázalo, že kňazi mali vyššie skóre v odpúšťaní sebe, iným ako aj v situačnom odpúšťaní, ďalej vyššie hodnotili odpúšťanie v porovnaní s kresťanmi a s ľuďmi bez náboženskej príslušnosti. Kresťania viac kladne hodnotili odpúšťanie ako ľudia bez náboženskej príslušnosti, avšak neodpúšťali viac.

Ako ukazujú A. B. Murray – Swank et al. (2007) napriek tomu, že duchovné vyznanie (jednou z jeho foriem je napr. spoveď) má dôležitú úlohu v mnohých náboženských a spirituálnych tradíciách, doteraz sa málo skúmalo. Toto vyznanie vymedzujú ako verejné alebo súkromné slovné vyjadrenie, v ktorom jednotlivci uznávajú, že porušili normu so spirituálnym významom a žiadajú o odpustenie za toto porušenie. Spirituálne vyznanie môže mať rôzne formy (napr. dialóg dvoch ľudí, súkromná modlitba, skupinová modlitba). Motívmi vyznania sú redukcia viny a hanby, obnovenie sociálnych kontaktov, hľadanie zmyslu, vyvo-

lanie priaznivých reakcií zo strany druhých ľudí. Spirituálne vyznanie má duchovný význam pre jednotlivca a to v súvislosti s chápaním Boha, vyššej sily. Uľahčuje proces znovuspojenia s Bohom, posvätnom. Autori článku uskutočnili výskum spirituálneho vyznania pomocou písania listu Bohu o svojom previnení a žiadaní odpustenia (náboženská skupina), resp. napísania vyhlásenia, že ľutujú svoje previnenie (sekulárna skupina). Psychické funkcie a spirituálne pohoda sa zisťovali pred, po a 2 týždne po napísaní listu. Zisťovanie po dvoch týždňoch ukázalo, že spirituálne vyznanie viedlo k zvýšeniu viny, poklesu záporného afektu a k zvýšeniu pohody. Pri budúcich výskumoch v tejto oblasti je potrebné zamerať sa na špecifické výsledky vyznania a ich príčiny, ďalej na odpúšťanie sebe, na zistenie či účinky vyznania sú krátkodobé alebo dlhodobé. V praxi sa výsledky skúmania vyznania uplatnia pri terapii, pastoraálnom poradenstve, činnosti kňazov.

Odpúšťaniu sa venoval aj J. Křivohlavý (2002, 2003). Popísal oblasti, v ktorých je možné stretnúť sa s potrebou odpúšťať a odpustiť (rozvod, psychická trauma, obeť kriminálnych činov, manželstvo a pod.) a tiež prečo je dôležité venovať pozornosť odpúšťaniu. Autor uvádza viaceré definície odpúšťania (napr. ochota vzdať sa práva na zlosť, odpor voči človeku, ktorý ma nespravodlivo zranil). Znázorňuje proces odpúšťania a zmierovania, kde z psychologického hľadiska je kľúčovou otázkou zmena postoja (u postihnutého i u vinníka). Uvádza aj javy, ktoré nie sú odpustením: zabudnutie, zatvorenie očí nad tým, čo sa stalo, pardonovanie, popretie, kompenzácia, ospravedlnenie.

Novšie E. Klčovanská (2006) popísala rôzne aspekty odpúšťania (jeho vymedzenie, druhy, proces odpustenia). Odpustenie v partnerských vzťahoch vysokoškolákov skúmala V. Bajtošová (2002). Odpúšťanie a religiozita sa zisťovali pomocou zahraničných dotazníkov. Pokiaľ ide o typ zranenia (emocionálneho i kognitívneho), boli ponúknuté tieto alternatívy: nepochopenie, rozchod, nesplnené očakávanie, nevera, hádka, odmietnutie, klamstvo, sklamanie, egoizmus, bezradnosť. Celkovo sa ukázalo, že odpustenie je konštruktívne pre partnerský vzťah – vysoká miera odpustenia sa spája s trvaním vzťahu. Kresťania s vysokou zvnútorňovanou religiozitou rozumejú odpusteniu v kontexte kresťanského učenia. Najmenej sa odpúšťala nevera. Pre ženy bola najmenej zraňujúca hádka, pre mužov nepochopenie.

Rituál

Praktizovanie viery je podľa B. Spilku (2005) v podstate rituálom (predpísanou formou správania). Náboženské ceremónie sú špeciálnou formou rituálu. Zameraný je na nadprirodzený objekt v snahe dostať sa s ním do kontaktu a ovplyvniť ho. Náboženské rituály vykonávajú členovia špecifického náboženského zboru. Prejavom osobnej spirituality je zapojenie sa do verejnej alebo súkromnej bohoslužby a modlitby. Možno identifikovať tri hlavné funkcie náboženského rituálu: zapojenie nadprirodzenej sily do bežného sveta, výzva, aby božská sila pomohla jednotlivcovi v ťažkostiach, identifikácia človeka s Bohom, vedúca k zážitkom. Bohoslužba zvyšuje pripútanie človeka k viere. Len sledovanie bohoslužieb v televízii má v porovnaní s osobnou účasťou v kostole menší úžitok (chýba účinok komunity, často sa ľudia súčasne venujú aj domácim prácam, sú tu chudobnejšie zážitky). Modlitba predstavuje individualizovaný rituál a má blahodarné účinky na človeka (znižuje napätie, napomáha emočnú adaptáciu v chorobe, znižuje depresívne pocity). Klasifikácie foriem modlitby uvádzajú až 100 kategórií. Niektorí autori rozlišujú štyri hlavné formy: rozhovor, prosba, rituál, meditácia (zážitková komunikácia s božstvom). Avšak len v posledných dvoch dekádach dochádza k empirickým výskumom v tejto oblasti. Skúma sa vzťah modlitby so životnou spokojnosťou, kvalitou života, celkovou pohodou, zvládaním, zmyslom života.

Záver

Snahy o teoretické ukotvenie vzťahu osobnosť-religiozita sa koncentrujú na Eysenckovu typológiu a na Päťfaktorový model osobnosti. V tejto súvislosti niektorí autori považujú spiritualitu za šiesty faktor osobnosti. Veľmi aktuálna problematika náboženského fundamentalizmu sa rieši vymedzovaním tohto konštruktu, skúmaním vplyvu rodičov na fundamentalistické postoje, ako aj empirickým výskumom (u nás L. Adamovová). Otázkami zmyslu života a rôznymi charakteristikami procesu náboženskej konverzie sa u nás zaoberá P. Halama. Ďalšie výskumy sa venujú hodnotovej orientácii, odpúšťaniu a spirituálnemu vyznaniu.

Celkove však v tejto oblasti stále prevládajú užšie zamerané projekty. Žiaduce je však vypracovanie teórie o vzťahu osobnosti a religiozity, spirituality aspoň na strednej úrovni.

12. RELIGIOZITA A ZDRAVIE

Už pred 80 rokmi americký lekársky časopis poukázal na vplyv náboženstva na zdravie. Uvádzajú to D. Oman a C. E. Thoresen (2005) a z ich práce čerpáme nižšie uvedené poznatky. Upozorňujú, že dnes je k dispozícii viac než tisíc publikovaných štúdií na túto tému. Napr. sledovanie 20.000 dospelých Američanov ukázalo, že je rozdiel 7 rokov v dĺžke života medzi tými, čo navštevujú bohoslužby viac ako raz týždenne, a tými, ktorí nenavštevujú bohoslužby. Riziko úmrtia súvisí s nenavštevovaním bohoslužieb takmer tak výrazne ako s častým fajčením. Najmä po 2. svetovej vojne sa zvyšoval počet a kvalita štúdií na tému náboženstvo-zdravie.

Telesné zdravie

Pokiaľ ide o telesné zdravie, väčšinu výskumov realizovali sociológovia, epidemiológovia a lekári. V poslednom období americká psychologická asociácia publikovala rad kníh o dôsledkoch spirituality alebo náboženstva na zdravie a klinickú prax. K najčastejšie uvádzaným mechanizmom pôsobenia náboženstva na zdravie patria: zdravá životospráva (odsudzovanie fajčenia, alkoholu, nabádanie k telesným cvičeniam), psychické stavy (zvyšovanie radosti, nádeje, spolucítenie), zvládanie stresu (efektívne spôsoby zvládania) a sociálna opora (pevnejšie sociálne siete). Mnohí bádatelia naznačujú pôsobenie aj „nadempirického“ faktora. Uvedené mechanizmy môžu pôsobiť súčasne. Hlavné ochranné mechanizmy pôsobia vo väčšine náboženstiev, avšak v niektorých náboženských skupinách sa prejavujú aj špecifické faktory (napr. vegetariánstvo). Čo sa týka fyziologických mier, náboženská angažovanosť vedie k nižšiemu tlaku krvi. Sprostredkujúcimi faktormi medzi náboženstvom a telesnou kondíciou môžu byť meditácia, odpúšťanie, služba iným, cnosti (altruizmus, sebakontrola, múdrosť, láska), vzdialené ciele. Najviac výskumov sa zameralo na meditáciu, kde napr. neurologické výskumy ukázali, že meditácia zvyšuje aktivitu v ľavej prefrontálnej oblasti mozgovej kôry, čo súvisí s pozitívnymi emóciami. Výskum u starých osôb ukázal, že meditácia viedla k väčšej dlhovekosti než relaxačný tréning.

Pri ďalšom výskume vzťahu náboženstva a telesného zdravia – ako upozorňujú uvedení autori (Oman, Thoresen, 2005) – je potrebné zamerať sa na kauzalitu tohto vzťahu, špecifické náboženské a spirituálne

faktory, viac používať kvalitatívne metódy a experimentálnu zmenu podmienok, prihliadať na kultúrne podmienky, sledovať vyššie stavy vedomia, spirituálnu sebareguláciu, štýly pripútania, ako aj možné negatívne účinky náboženstva (napr. odmietanie lekárskej starostlivosti niektorými sektami).

Výsledkom celoživotného skúmania vzťahu viery a zdravia je kniha J. Levina (*God, Faith and Health*, Wiley, N.Y., 2001), ktorú recenzoval J. Krivohlavý (osobné oznámenie). V knihe sa rozoberá súvislosť medzi verejnou náboženskou aktivitou a zdravím, súkromným duchovným životom a zdravím, ako aj medzi vedomím, svedomím, mystickými zážitkami a zdravotným stavom. J. Levin sformuloval sedem princípov vzťahov medzi vierou a zdravím:

1. Začlenenie človeka do náboženského života cirkvi vplýva na jeho životný štýl.
2. Pravidelná účasť na bohoslužbách prináša aj sociálnu oporu od spoluveriacich a podporu správania posilňujúceho zdravie.
3. Kladný emocionálny život veriaceho (v súvislosti s účasťou na bohoslužbách a s modlitbou) vplýva na fyziologické procesy.
4. Je určitá podobnosť medzi súborom náboženských presvedčení a súborom zdravotných doporučení.
5. Náboženská viera vedie k pozitívnemu mysleniu (nádej, optimizmus).
6. Mystické skúsenosti aktivujú uzdravujúcu životnú energiu.
7. Experimentálne zistený pozitívny vplyv modlitieb za určitých vzdialených chorých vedie k otvorenej otázke o priamom Božom zásahu.

Celkove kniha ukazuje, že zdravá viera má kladný vplyv na zdravotný stav človeka, čo dokazujú stovky publikovaných seriózných výskumných prác.

Výskumy vzťahu náboženstva a zdravia začali narastať v sociológii náboženstva v 90. rokoch, najmä v USA. Ako vo svojom prehľade prác z tejto oblasti uvádza E. L. Idler (2002), tento vzťah môže byť dvojaký: náboženstvo ako psychosociálny faktor môže ovplyvňovať zdravotný stav (prevencia) a na druhej strane k náboženstvu sa obracajú aj ľudia s vážnou chorobou (religiozita môže byť ovplyvnená vekom alebo zdravotným stavom). Výskumy v USA a v Izraeli ukázali, že náboženstvo znižuje riziko úmrtnosti. Porovnanie dvoch štátov v USA (Utah-Nevada) viedlo k poznatku, že dôležitým je tu odlišný životný štýl – v Utahu tvoria väčšinu mormoni (majú prísne morálne predpisy), čo spôsobuje

nižšiu úmrtnosť. Druhým faktorom sú sociálne podporné siete – náboženské spoločenstvá poskytujú emočnú a inštrumentálnu oporu (najmä v chorobe). Využívajú sa aj skúsenosti od spoluveriacich alebo z príbehov náboženskej tradície. Spomenúť tu treba aj rozširovanie hospicov, poskytujúcich aj spirituálnu starostlivosť. Overovanie teoretických vysvetlení uvedených javov však predpokladá zlepšenia v oblasti merania religiozity a spirituality.

Podľa údajov z tlače kanadskí a izraelskí neurológovia zistili, že náboženská prax spomaľuje proces Alzheimerovej choroby.

Duševné zdravie

Nejednoznačné výsledky empirických výskumov o vzťahu religiozity a duševného zdravia pripisuje B. Grom (1992) tomu, že rôzni autori pristupovali nejednotne k zisťovaniu religiozity i k definovaniu duševného zdravia. Ukazuje sa, že nie každý druh religiozity má u každej osoby v každej situácii rovnaký účinok. Religiozita nepôsobí priamo, ale kognitívne utvrdzuje a zosilňuje určité motívy a stratégie zvládania, ktoré sa vytvorili v priebehu života človeka. Religiozita je len jedným z mnohých faktorov (k nim patria aj osobnostné predpoklady), ktoré ovplyvňujú psychickú pohodu.

Na to, ktoré aspekty náboženstva i duševného zdravia sa zúčastňujú na kladnom vzťahu medzi náboženstvom a duševným zdravím, sa zamerali F. Janssen a kol. (2005). Pri použití veľkého počtu mier zistili, že treba rozlišovať medzi tým, či osoba verí, a tým, ako osoba verí. Pri symbolickom prístupe k viere (na rozdiel od doslovného) sa zistili väčšie kladné aspekty duševného zdravia. Medzi zvnútorňovanou religiozitou a depresiou sa zistil záporný vzťah. Podľa autorov výskumy ukazujú kladný vzťah medzi náboženstvom a duševným zdravím. Nejasným však zostáva, ktoré aspekty náboženstva, ako i duševného zdravia sa zúčastňujú na tomto vzťahu.

Na vzťah psychopatológie a náboženstva novšie poukázal P. Říčan (2002). K náboženstvu sa často uchylujú aj ľudia s duševnými problémami, vrátane psychiatrických pacientov. Napr. pri depresii môže byť snaha ovplyvniť vlastný citový stav náboženskými prostriedkami. Schizofrenik pri tvorbe svojich halucinácií a bludov môže použiť náboženské predstavy. Emočne labilný pacient nachádza v náboženských skupinách príležitosť k exaltovaným citovým prejavom. Prehnaná sebadôvera (ako nevedomá obrana voči pocitom menejcennosti) môže viesť k tomu, že dotyčný človek sa stane zakladateľom nového náboženského smeru.

Teda duševné poruchy sa niekedy prejavujú náboženským prežívaním a správaním, čo skresľuje štatistiky vzťahu náboženstva a duševných porúch. Avšak aj niektoré spôsoby náboženského života a výchovy môžu viesť k duševným poruchám (napr. sexualitu tabuizujúca rodinná výchova, výchova detí izolujúca ich od vrstovníkov v niektorých sek-
tách). P. Řičan uvádza, že C. G. Jung proklamoval náboženstvo ako psychoterapiu. Dnešná psychoterapia má mnohé podobnosti s nábo-
ženstvom (spoveď ako katarzia, pravidelná účasť na rituáloch umožňuje zvládanie problémov, posilnenie Ja pri prežívaní Božieho oslovenia).

Interakcii religiozity a spirituality s duševným zdravím a psychopa-
tológiou sa venujú L. Millerová a B. S. Kelley (2005). Uvedieme tu
podrobnejšie ich názory. Autori sa zameriavajú najmä na metodologic-
ko-koncepčné otázky a na ontogenetický aspekt. Poukazujú na to, že
„duševné zdravie“ je značne relatívny konštrukt a že kultúra má dôležitý
vplyv na vyššie uvedenú interakciu. Pokiaľ ide o mechanizmus vplyvu
religiozity a spirituality, niektorí autori tvrdia, že náboženské presved-
čenie a praktizovanie predstavuje špecifickú kvalitu, presahujúcu seku-
lárne premenné. Iní redukujú náboženské premenné na sekulárne faktory
(napr. pozitívne emócie, socializácia). Korelačné údaje naznačujú neli-
neárny vzťah medzi náboženskými premennými a duševným zdravím
v priebehu života. Neveriaci i extrémne veriaci majú omnoho tesnejší
vzťah s duševným zdravím. Otáznym je tu smer kauzality – či šťastnejší
a zdravší ľudia viac inklinujú k uznávaniu božstva, k zbožnosti alebo či
religiozita a spiritualita spôsobujú väčšiu subjektívnu pohodu. Longitu-
dinálne výskumy potvrdzujú druhú alternatívu. Jednotlivé dimenzie
religiozity odlišne vplyvajú na duševné zdravie. Napr. sociálna religiozi-
ta, vďačnosť chráni proti internalizácii porúch, zatiaľ čo všeobecná
religiozita (zapájanie Boha), odpúšťanie chráni proti externalizácii po-
rúch (napr. závislosti). Vonkajšková religiozita súvisí s väčším psychic-
kým stresom, menej efektívnym zvládaním, väčším výskytom predsud-
kov a spoločensky nevhodným správaním. Naopak, zvnútornená religio-
zita súvisí s väčšou pohodou, efektívnejším zvládaním a vhodnejším
správaním. Pri dimenzii „hľadanie“ sú výsledky zmiešané (neistota
môže viesť k úzkosti a pochybnosti k depresii, ale hľadanie tiež môže
skvalitniť spirituálnu cestu.) Uvedeným dimenziám sa však vyčíta prí-
lišná jednoduchosť a zanedbanie vplyvu kombinácie dimenzií. Dimenzie
okrem toho vychádzajú len zo židovsko-kresťanského kontextu. Pozitív-
ny vplyv náboženstva na duševné zdravie sa prejavuje nielen chýbaním
psychopatológie, ale aj pozitívnymi prejavmi, ako sú celkové šťastie,
spokojnosť so životom, vytváranie zmyslu a životných cieľov, ale aj

objektívnymi ukazovateľmi, ako je dlhší vek, vzdelanie a pod. Niektoré náboženské konštrukcie však môžu mať negatívny vplyv na duševné zdravie (napr. škodlivé pocity viny). Mystické stavy od patologických stavov možno rozlíšiť podľa dôsledkov (príjemné, zmysluplné – stresujúce, nekultivované).

Ako uvádzajú autori, je nedostatok empirických výskumov účinkov náboženstva a spirituality na duševné zdravie detí. Ukazuje sa, že depresia v detstve môže viesť k narušeným formám religiozity u dospelosti. Deti matiek, ktoré trpia depresiami, majú nižšiu úroveň religiozity. Ak dieťa vyrastá v prostredí, kde chýba nádej a šťastie, narušuje to jeho zmysel pre spirituálno. Empiricky sa overuje možnosť, že spiritualita či religiozita sú vrodené, najmä čo sa týka osobnej zbožnosti. Výskum vyše 14.000 dvojčiek ukázal, že náboženské postoje a praktizovanie sú mierne ovplyvnené genetickými faktormi presahujúcimi osobnostné znaky. Náboženské rodinné prostredie je efektívnym nárazníkom proti mnohým typom detskej psychopatológie. V adolescencii náboženské presvedčenie a angažovanie majú ozdravujúce účinky na psychiku (napr. pohoda, zdravý životný štýl). Religiózni adolescenti menej trpia depresívnymi alebo úzkostnými symptómami, je u nich menšie riziko samovraždy. Tieto účinky súvisia s formovaním identity a výberom rovesníckej skupiny, ktorá posilňuje prosociálny a zdravý životný štýl.

Ochranu proti depresii prináša v rozhodujúcej miere osobná zbožnosť, zatiaľ čo sociálne fungovanie má omnoho menší vplyv. Viera a modlitba sa vnímajú ako väčšia pomoc pri zvládaní depresie než sociálne náboženské mechanizmy. U patologického jedinca, ak je religiózny, často zapája náboženské prvky do prezentácie svojich symptómov. Vzťah medzi úzkosťou a religiozitou je menej výrazný – úzkostní ľudia môžu byť aj viac religiózni. Čo však neznamená, že religiózni ľudia sú náchylnejší k úzkosti. Pri schizofrénii sú relatívne časté náboženské bludy a halucinácie. Pôsobenie kultúrnych vplyvov vidieť na zistení, že nemeckí schizofrenici mali omnoho viac náboženských bludov než japonskí. V Egypte sa zistilo, že v obdobiach s väčšou religiozitou schizofrenici mali viac náboženských symptómov a v liberálnych obdobiach tento výskyt klesol.

Vzhľadom na závažnosť kultúrnych vplyvov pri interakcii religiozity a duševného zdravia treba pri liečení pacientov s rozdielnym náboženským presvedčením používať rozličné typy psychoterapeutických techník. V klinickej praxi už dochádza k väčšiemu akceptovaniu náboženskej dimenzie života, narušená spiritualita alebo náboženské pre-

svedčenie sa považuje za zložku etiológie mnohých psychiatrických porúch.

Ako uvádza Ch. E. Westgate (1996), zvyšovanie záujmu o holistický prístup k duševnému zdraviu spôsobilo, že sa začínajú skúmať aj spirituálne aspekty depresie. Pokiaľ ide o spiritualitu, autor rozlišuje štyri dimenzie: zmysel života, zvnútornené hodnoty, transcendencia, spirituálne spoločenstvo. Viaceré výskumy ukázali zápornú koreláciu zmyslu života a depresie a vyššiu úroveň psychickej pohody u ľudí s transcendentnou skúsenosťou. Účasť na náboženských obradoch súvisí s nízkou úrovňou depresie. Len málo výskumov sa zameralo na pochopenie mechanizmu, ako spiritualita môže pôsobiť ako nárazník voči stresu. Z kognitívneho hľadiska spiritualita poskytuje prostriedok na vytvorenie zmyslu traumatických životných udalostí. Emočná podpora sa týka starostlivosti Boha a iných zdrojov sociálnej podpory (kňaz, náboženské spoločenstvo). Otázku spirituality možno využiť pri rôznych fázach poradenského procesu.

Na možné pôsobenie duchovného zdroja pri vzniku telesných chorôb poukázal V. Smékal (2006b), vychádzajúc z viacerých autorov. Duchovné poranenie, ktoré nasleduje po duchovnej traume, sa odlišuje od psychospirituálnej krízy. Toto poranenie sa vyznačuje tým, že je vytesnené z vedomého prežívania. K jeho vyhojeniu môže pomôcť, ak je klient vedený k plnému uvedomeniu si jeho genézy. Výskumy ukazujú, že k poraneniu došlo, ak klient nebol prijatý v duchovnej rovine svojho bytia okolitým prostredím (rodina, kultúra). Duchovné poranenie treba odlišovať od psychosociálneho poranenia, ktoré sa väčšinou dá zvládnuť poskytovaním psychosociálnej opory. V. Smékal vychádza pri analýze duchovného poranenia z trojdimenzionálnej antropológie V. Frankla (telo-psyché-duch). Porovnáva duchovné a duševné poranenie z hľadiska teológie a psychologických vied. Duchovné poranenie je na duchovnej rovine dôsledkom straty spojenia s Bohom, dôsledkom hriechu, straty viery, nádeje a lásky. Na psychickej úrovni sa prežíva ako strata zmyslu života, oslabenie vedomia alebo stupňované výčitky svedomia ako pocity prázdnoty, bezmocnosti. V etiopatogenéze duchovných poranení je rozhodujúca neprítomnosť zmyslu, strata spojenia so základom nášho bytia, hriech či dlhy voči výzvam, ktoré dostávame od blízkych, od prírody, od Boha. V psychosociálnych poraneniach sú rozhodujúcimi vedomie krivdy, urážky, poníženia, frustrácie a stresy. Situácia ľudí nemôže byť vyriešená len pomocou bežných psychologických prostriedkov, najmä ak tu je obsiahnutý zjavný alebo skrytý duchovný problém. Treba vždy rozlišovať, či ide o skutočné duchovné poranenie alebo

len o zvýšenú senzitivitu na bežné traumy. Len skúsený lekár, kňaz, psychológ môže duchovné poranenia hojiť vhodnými psychospirituálnymi postupmi.

Z existujúcich vyše 3000 publikovaných prác o vzťahu spirituality a kvality života vybrali R. Sawatzky a kol. (2005) pomocou presných kritérií 51 štúdií, obsahujúcich primárny účinok spirituality. Pomocou kvantitatívnej metasyntézy zistili miernu koreláciu ($r = 0,34$) medzi spiritualitou a kvalitou života. Veľkosť uvedeného vzťahu závisela od rozdielnych operačných definícií spirituality a kvality života.

Písanie o vlastných traumatických zážitkoch môže mať uzdravujúci vplyv. V tejto súvislosti J. J. Exline a kol. (2005) skúmali zmenu nálady a stres u ľudí s takýmito zážitkami. Výskum sa uskutočnil počas troch sedení. Analýza popisov ukázala výskyt náboženského jazyka, ako aj kladných a záporných náboženských referencií. U jednotlivcov používajúcich náboženské pojmy pri popisoch sa pri treťom sedení zistil kladný vplyv na náladu. Tento kladný vplyv sa nevyskytoval, ak negatívne hodnotili náboženstvo. Jednotlivci teda ľahšie nachádzajú význam traumatizujúcich udalostí, ak sa povzbudia, aby sa obrátili k svojmu náboženskému presvedčeniu.

Väčšej pozornosti by si zaslúžilo objasnenie vzťahu religiozity a bolesti. Len okrajovo na to upozorňuje K. I. Pargament (1997). V súvislosti so starostlivosťou o chorých a pastorálnou starostlivosťou J. Křivohlavý (2000) popisuje kresťanské chápanie utrpenia.

Vzťah medzi religiozitou a telesným i duševným zdravím, šťastím a rozdielnym pohlavím skúmal A. M. Abdel-Khalek (2006), a to u vyše 2000 vysokoškolákov v Kuvajte. Šťastie alebo životná spokojnosť sa v literatúre vymedzuje ako stupeň, v akom človek posudzuje priaznivo kvalitu svojho života. Zložkami šťastia sú kladná emócia, uspokojenie, neprítomnosť záporných emócií, ako sú depresia alebo úzkosť. Pomocou sebakvety sa u mužov zistilo vyššie skóre v šťastí a duševnom zdraví v porovnaní so ženami, ktoré majú zasa vyššiu religiozitu. Hlavným prediktorom šťastia bolo duševné zdravie.

Vzťah religiozity a celkového zdravia u študentov skúmal E. J. Francis (2003).

Na skúmanie vzťahu spirituality a pohody H. F. Unterrainer (2006) vytvoril škálu vhodnú pre rakúske podmienky, ktoré sú odlišné od angloamerického kontextu. Škála zachytáva päť dimenzií: nádej, odpustenie, akceptovanie smrti a umierania, prežívanie zmyslu, rituály a symboly.

Praktickým aplikáciám psychológie náboženstva v klinickej a poradenskej psychológii sa venuje E. P. Shafranske (2005). Hodnotenie religiozity a spirituality klienta umožní pochopiť klientov svetonázor a zistiť, či jeho presvedčenia možno použiť ako zdroj pri uzdravovaní a raste. Terapia sa môže zamerať na nevyriešené spirituálne pochybnosti a potreby klienta. Po zistení, že náboženstvo a spiritualita sú klinickou premennou, sa pristúpi hlbšie k zhodnoteniu náboženského presvedčenia. Na to nadviaže integrácia náboženstva a spirituality do existujúcich terapeutických konceptov, a to až po informovanom súhlase klienta. V USA vyše polovica klinických pracovníkov sa klientov pýta na ich religiozitu alebo spiritualitu. Anketa u 200 psychológov ukázala, že podľa ich názoru spiritualita prispela k riešeniu 37 % prípadov. Zahnutie religiózných alebo spirituálnych intervencií nemá byť určované osobnou vierou psychoterapeuta, ale dôležitosťou náboženstva v živote klienta, ako aj oboznámenosťou klinického pracovníka s konkrétnym náboženstvom klienta. Avšak terapeuti sú málo oboznamovaní s hodnotením religiozity a spirituality ako klinických premenných. Podobne sa málo vyskytujú konzultácie a spolupráca s profesionálmi v náboženstve.

Otázkam stresu a „vyhorenia“ u kňazov sa venovali Ch. A. Lewis et al. (2007) a M. H. Miner (2007).

Vzťah medzi náboženstvom a paranormálnymi javmi je komplexný a výsledky výskumov sú niekedy protirečivé. Tejto otázke sa venovali D. S. Krull a E. S. McKebben (2006). Porovnávali náboženskú skupinu a študentov, čo sa týka presvedčenia o paranormálnych javoch (od astrologie až po UFO), o kresťanských dogmách, zisťovali poznatky o Biblii, o vedeckých javoch a o myslení založenom na dôkazoch. Ukázalo sa, že náboženská skupina mala nižšie paranormálne presvedčenia než študenti (títo zahrňovali tak účastníkov, ako aj neúčastníkov náboženských obradov). Rozdiely sa nezistili len pri dôvere v kryštály (nosené kvôli zdraviu). Pri väčšej účasti na bohoslužbách a lepších poznatkoch o Biblii boli menšie paranormálne presvedčenia. Väčšia znalosť náboženstva robí ľudí imúnnymi voči paranormálnym presvedčeniam. Vieru v paranormálne javy redukuje skôr kritické myslenie než vedecké poznatky.

Otázky smrti a zomierania

Uvedieme najprv niektoré všeobecné poznatky, získané z rôznych zdrojov.

Náboženstvo bolo historicky dominantným prostriedkom na zvládanie nevyhnutnosti našej vlastnej smrti, náboženstvo robí smrť zmysluplnou. Otázka smrti patrí k základným otázkam inštitucionalizovaného náboženstva. Očakávanie posmrtného súdu pobáda k sociálno-konformnému správaniu a dáva ľuďom pocit, že sú zodpovední za svoj konečný osud. Pre individualistickú, na výkon orientovanú spoločnosť v USA je však smrť „neamerická, urážkou práva občanov na život, slobodu a dosahovanie šťastia.“

Prieskum v USA v r. 1999 ukázal, že 89 % respondentov verí v posmrtný život (neznamená to však akceptovanie neba a pekla). Židov verí v posmrtný život 40 %, v nebo 19 %, v peklo 10 %. U protestantov sú čísla vyššie než u katolíkov (80-60-50 %). V Európe sa viera v posmrtný život pohybuje od 30 do 60 % (na Cypre a v Írsku 80 %). Ženy veria viac než muži v posmrtný život, nebo, peklo. Čo sa týka veku, najmenej verí v tieto skutočnosti skupina okolo 20. roku. Vzdelanie nemá vplyv na vieru v posmrtný život, avšak viera v nebo a peklo je najnižšia u vysokoškolsky vzdelaných (základné vzdelanie – 86, resp. 63 %, vysokoškolské 50, resp. 40 %). 46 % protestantov a 71 % katolíkov tvrdí, že to, čo robíme v tomto živote, predurčí náš osud v budúcom živote.

Možno rozlíšiť päť spôsobov prekonania smrti: biologický (žijeme v svojich potomkoch), náboženský (triumf ducha nad telesnou smrťou), kreatívny (prispějeme svojou prácou pre budúcnosť), prírodný (pokračujeme ako súčasť nesmrteľnej prírody) a mystický (intenzívny stav, kedy čas a smrť zmiznú). Náboženský spôsob prevláda u religióznych ľudí. Vnímajú smrť ako skúšku odvahy a veria v posmrtnú odmenu.

Zážitky pri klinickej smrti (near-death) – stali sa populárne v 70. rokoch minulého storočia (R. Moody: Život po živote). Niektorí autori usudzujú, že takéto zážitky majú veľa spoločného s mystickými zážitkami v tom, že ich vyvoláva extrémne ohrozenie života. Výskum ukázal, že 15 % respondentov uvádzalo tento druh zážitkov – častejšie boli u tých, ktorí mali aj náboženské zážitky, resp. u tých, ktorí verili v mimoriadne javy ako UFO, reinkarnácia. Z vedcov 32 % verilo v posmrtný život, ale len 3 % uviedli stretnutie s nadprirodzenom. Pochybnosti o nadprirodzenom pôvode zážitkov vyplývajú z toho, že sa menia v čase podľa miesta a podliehajú kultúrnym vplyvom. Zistilo sa, že takéto zážitky ovplyvnili život týchto osôb (väčšia sociálna angažovanosť, menší materializmus, väčšia vnútorná kontrola). Entuziazmus v záujme o túto problematiku však opadol. Interpretácie týchto zážitkov siahajú od dôkazu posmrtného života po fungovanie mozgu.

Kontakt so zomrelými – to je populárna myšlienka na Západe – v r. 2002 bolo vyše 2 milióny webovských stránok o tejto téme. Už Edison sa neúspešne pokúsil vytvoriť elektrický prístroj umožňujúci kontakt so zomrelými. V r. 1999 40 % dospelých v USA bolo presvedčených, že mali kontakt so zomrelou osobou.

Poznatky z empirických výskumov

Ako uzatvára T. Szaniawski (1998) postoj voči smrti je stabilnou predispozíciou, závisiacou od mnohých činiteľov, najmä od koncepcie života, hierarchie hodnôt a osobnostných čŕt. Autor v svojom výskume zistil, že jestvuje päť typov postojov voči smrti: ambivalentný, spokojný, religiózny, únikový, vystrašený. Podrobnosti o jeho typoch uvádza S. Hvozdič (2001). Poľský autor zistil, že únikový typ sú extroverti, ktorí tiež majú menší strach zo smrti. Ambivalentný a religiózny typ sa viaže s introvertom, kde je aj väčší strach zo smrti. Pri vyššom neurotizme je väčší strach zo smrti (najnižší neurotizmus bol pri únikovom type a najvyšší pri ambivalentnom). Ukázali sa aj rozdiely v niektorých charakteristikách osobnosti, zisťovaných Cattellom. Pokiaľ ide o hierarchiu hodnôt, ambivalentný typ preferuje zdravie a zabezpečenie rodiny. Náboženský typ uprednostňuje spasenie. Čiastočne sa potvrdila autorova hypotéza, že pri rôznych typoch postojov k smrti sa prejavuje odlišná hierarchia hodnôt.

Overovanie viacdimezióneho dotazníka o postoji smrti a zomieraní u katolíkov i evanjelikov (Frank et al, 1994), poukázalo na jestvovanie päť nezávislých dimezií tohto postoja (strach pred vlastnou smrťou, strach pred smrťou iných osôb a pred mŕtvymi, akceptovanie umierania a smrti vo vzťahu k vlastnej osobe i blízkym osobám, strach pred vlastným zomieraním, strach pred stratou blízkych ľudí následkom smrti). Zistila sa kladná korelácia medzi zvnútorňenou náboženskou orientáciou a akceptovaním zomierania a smrti.

Viacere práce o strachu zo smrti napísal V. Florian so spolupracovníkmi (Florian, Snowden, 1989; Florian, Mikulincer, Green, 1992, Florian Mikulincer, 1997). U 325 amerických vysokoškolákov rôzneho etnického pôvodu zisťoval faktory strachu zo smrti pomocou vlastnej škály (Personal Death Scale). Vychádzal z toho, že strach zo smrti má multidimezióny charakter. Vonkajšie prejavy strachu môžu byť spojené s intrapersonálnymi (strata seberealizácie, rozklad tela), interpersonálnymi (strata vlastnej sociálnej identity, strata pohody u členov rodiny) a transpersonálnymi (neznáma podstata smrti, trest po smrti)

zložkami. Dôležitý je vplyv kritických životných udalostí (smrť blízkych ľudí) – ukázalo sa, že dávne i novšie straty blízkych ľudí súvisia s vyšším strachom z osobnej smrti. Američania vietnamského pôvodu mali väčší strach zo straty sociálnej identity a dôsledkov pre rodinu (transpersonálna zložka je tu potlačená v dôsledku budhistického chápania smrti ako prechodu do inej kvality života). V Izraeli u dospelých židov sa zistilo, že religiózni jednotlivci sa menej zaoberali s trestom po smrti a viac so zničením seba. Porovnávali sa tiež osobnostné charakteristiky (MMPI) s faktormi strachu z osobnej smrti. Zistilo sa, že paranoja, psychastenja a schizofrénia kladne korelovali s viacerými faktormi strachu z osobnej smrti. Depresia súvisela s obavami zo sebazničenia, dôsledkov pre rodinu a stratu sociálnej identity.

Výskum u 40 kresťanov (Birkholz, 1992) pomocou pološtandardizovaného rozhovoru ukázal, že ľudia s „opravdovou“ vierou (t. j. takou, ktorá má pôvod i cieľ v Bohu) majú menší strach pred svojou vlastnou smrťou. Hranice života tu zrejme transcendujú zvnútra. Je otázne, či získané výsledky výskumu budú platné aj pri nekresťanských náboženstvách. Bude treba objasniť, ako takáto kladne orientovaná predstava o smrti vyrastá z „opravdivej“ viery.

J. Makselon (1994) sa zamerá na vzťah medzi strachom zo smrti a religiozitou. V súhrne svojho príspevku (s. 68) uvádza, že strach zo smrti je najčastejšie uvádzaným správaním človeka v situácii umierania a predstavuje zložitý psychologický jav. Niektorí autori tvrdia, že obava zo smrti je hlavnou príčinou religiozity. Treba však odlišovať skutočnú psychologickú príčinu religiozity od jej zdrojov, rozlíšiť fyziologické, psychické a duchovné aspekty strachu zo smrti a treba brať do úvahy štruktúrno-funkčnú viacdimeziálnosť religiozity. Výskumy autora ukázali, že úroveň strachu zo smrti nesúvisí s intenzitou náboženského postoja. Typ religiozity modifikuje obraz strachu zo smrti (napr. tzv. kognitívna religiozita vedie k zníženiu strachu z neznámeho, čo je dôležitým činiteľom obáv zo smrti).

Ďalší výskum bol zameraný na porovnanie skupiny 86 izraelských dospelých, ktorí zažili významnú stratu v detstve, alebo v adolescencii s 86 osobami, ktoré nezažili stratu. Pri dávnej strate strach zo smrti sa prejavoval v interpersonálnej zložke. Pri strate v posledných dvoch rokoch boli v popredí intrapersonálna a transpersonálna zložka strachu. Účinky strát boli silnejšie u žien než u mužov (neplatí to však pre všetky zložky strachu zo smrti).

Viaceré práce o otázkach smrti publikovali J. A. Thorson a F. C. Powell 1988, 1990, 1991, 1992, resp. J. A. Thorson et al., 1997. Pri skú-

maní adolescentov a dospelých pomocou Škály úzkosti zo smrti (autor D. I. Templer; 25 položiek) zistili vyššiu úzkosť zo smrti u žien a u mladých ľudí. Starší respondenti mali obavy o existencii posmrtného života a zo straty osobnej kontroly, ženy mali väčší strach z bolesti a rozkladu tela. Význam smrti je veľmi odlišný pre rôzne skupiny. V ďalšom výskume autori zistili významne nižšiu úzkosť zo smrti u starších ľudí a u ľudí s vyššou zvnútornenou religiozitou. Pre ľudí s vysokou úzkosťou zo smrti sa religiozita javí ako menej dôležitá. Pri skúmaní vzťahu medzi úzkosťou zo smrti a praktizovaním náboženstva, náboženským presvedčením sa zistilo, že pri nízkom praktizovaní a presvedčení je významne vyššia úzkosť zo smrti. Hĺbka náboženského presvedčenia silnejšie záporne súvisela s úzkosťou zo smrti než tomu bolo pri náboženských aktivitách. Porovnanie vzorky respondentov z USA a Kuvajtu ukázalo vyššiu úzkosť zo smrti i vyššiu zvnútornenú náboženskú orientáciu v Kuvajte. Vyššiu úzkosť mohlo vyvolať nedávne napadnutie Kuvajtu Irakom.

J. A. Thorson a F. C. Powell (1992) upravili pôvodnú Škálu úzkosti zo smrti (DAS), čím vznikla Revidovaná škála (RDAS) s 5 bodovou stupnicou, obsahujúca 25 položiek, pričom 17 položiek bolo formulovaných kladne a 7 záporne. Táto škála má dostatočnú reliabilitu. Faktorová štruktúra škály bola odlišná pri nízkej v porovnaní s vysokou úzkosťou zo smrti. Zistilo sa 7 faktorov úzkosti zo smrti (strach z neistoty, bolesti, disponovania svojím telom, bezmocnosti, posmrtného života, rozkladu tela, zanechania pokynov čo majú inírobiť po jeho smrti).

Objasneniu otázky o kauzálnej súvislosti medzi vyššou úzkosťou zo smrti u žien a vonkajškovou religiozitou sa venovali J. D. Pierce, Jr. et al. (2007). Pomocou Škály úzkosti zo smrti (Templer) a Allport-Rossovej škály zvnútornenej a vonkajškovej religiozity zistili u amerických vysokoškolákov (rôzne náboženstva i rasy) platnosť doterajších poznatkov o vyššej úzkosti zo smrti a vonkajškovej religiozite u žien v porovnaní s mužmi. Regresná analýza ukázala, že rozdiely v úzkosti zo smrti medzi pohlaviami možno čiastočne vysvetliť rozdielmi vo vonkajškovej religiozite medzi pohlaviami. Je možné, že ženy majú vyššie skóre vo vonkajškovej religiozite, lebo u nich je v popredí sociálny kontext náboženstva, resp. náboženstvo súvisí s komfortom a úľavou. Vzťah medzi náboženskou orientáciou a úzkosťou zo smrti závisí aj od druhu náboženstva.

V súvislosti s rozborom paliatívnej starostlivosti M. Juhásová (2003, 2004) poukázala na osobnosť a potreby zomierajúceho, strach zo smrti, fázy zomierania, sprevádzanie zomierajúceho. Pokiaľ ide o strach zo

smrti, uvádza zložky tohto strachu, ako ich popísali J. Křivohlavý a S. Kaczmarczyk (1995): strach z bolesti, opustenosti, zmeny vzhľadu, zlyhania, utrpenia, regresu, straty samostatnosti, o rodinu, z nedokončenej práce. V literatúre sa uvádzajú tieto fázy zomierania: šok/popieranie, vzburahnev, vyjednávanie, rezignácia/depresia, akceptácia/zmierenie.

C. M. N. Schultze (1994) upozornil, že pre poskytnutie podpory zomierajúcim a ich príbuzným je treba poznať ich prístup k smrti a jej reprezentáciu. Autor pomocou poloriadených rozhovorov uskutočnil výskum u chorých na rakovinu, ich príbuzných a u zdravých ľudí. Zistilo sa, že pacienti nie sú pripravení na konfrontáciu so smrťou. Muži ťažšie akceptovali smrť a zvládali bolesť než ženy.

U rôznych vekových skupín v Egypte skúmal úzkosť zo smrti S. Abdel-Baky (2000). Zisťoval vplyv veku, sociálno-ekonomického statusu, náboženstva, pohlavia a vážnej choroby na úzkosť zo smrti. Väčšia úzkosť bola u starších (60 a viac rokov). U mladých (21–35 rokov) bola nízka úzkosť u ekonomicky horšie situovaných (nemali čo stratiť). Vplyv veku sa nezistil. Väčšia úzkosť bola u žien. Pri vážnej chorobe v staršom veku bola väčšia úzkosť zo smrti.

Vzťah medzi návštevnosťou bohoslužieb a úmrtnosťou skúmali W. J. Strawbridge a kol. (1997).

Výskumy vojakov v Izraeli a Iráne ukázali, že najväčší strach bol u najmenej religióznych moslimov. Skúmanie homosexuálov s AIDS, ich ošetrovateľov a kontrolnej skupiny ukázalo najväčší strach u AIDS pozitívnych. Ošetrovatelia mali menší celkový strach a boli viac religiózni ako kontrolná skupina. Menší celkový strach mali ľudia so zvnútorňenou religiozitou, vierou v Boha a návštevníci bohoslužieb. Väčší strach zo smrti mali zástancovia doslovnej interpretácie Biblie. Pre ľudí vo finálnom štádiu AIDS hlavným zdrojom nádeje bolo náboženstvo.

Výskumy v oblasti úzkosti zo smrti si vyžadujú multidimenzionálne chápanie religiozity. Pri vonkajškovej religiozite je táto úzkosť vyššia. Tiež pri strachu zo smrti treba použiť viacdimezionálne miery. B. Minton a B. Spilka (1976) vymedzili 5 zložiek tohto strachu:

1. nedostatok strachu zo smrti
2. necitlivosť na smrť
3. strach z procesu zomierania
4. vedomie podstaty smrti
5. strata zážitkov a kontroly

L. D. Nelson a C. Nelson (1975 – podľa Thorson a Powell, 1988) uvádzajú 4 faktory úzkosti zo smrti:

1. vyhýbanie sa smrti
2. strach zo smrti
3. popieranie smrti
4. neochota byť v interakcii so zomieraním

B. Spilka et al. (1977 – podľa Thorson a Powell, 1991) a ďalší zistili kladné korelácie zvnútornenej a oddanej (angažovanej) religiozity s priaznivými pohľadmi na smrť (posmrtná odmena, odvaha). Záporné korelácie boli s nepriaznivými perspektívami smrti. Čiže náboženská angažovanosť poskytuje jednotlivcovi silu a dôvody, aby sa nebál smrti.

Postojmi k umieraniu a smrti sa podrobne u nás venoval S. Hvozdič (2001b). Analyzoval prístupy najmä poľských autorov (T. Szaniawski, J. Makselon), ako aj ďalšie zahraničné práce (J. A. Thorson, F. C. Powell a V. Florián). V svojom výskume u stredoškólkov a vysokoškólkov (použil Makselonov inventár postojov k smrti ISP, test MBTI na zisťovanie kongnitívnych štýlov, dotazník religiozity SROS II a COPE – zisťovanie stratégií zvládania) zistil, že väčšia časť respondentov patrila do skupiny „osvojenej smrti“ (nachádzala v téme smrti podnety pre poznávanie a hodnoty), zatiaľ čo menšia časť mala odmietavý alebo nezainteresovaný postoj k smrti. U vysokoškólkov je častejšie rozmyšľanie o smrti a je vyššia miera „osvojenie smrti“ v porovnaní so stredoškólkami. U stredoškólkov podskupina s tendenciou k „osvojenej“ smrti sa líšila od podskupiny odmietajúcej problematiku smrti. Kognitívne štýly len čiastočne ovplyvnili postoje k umieraniu a smrti. Veriaci a neveriaci sa líšili iba v charakteristike „tajomnosť smrti“. Stredoškólcovia s emočnou zvládacou stratégiou sa viac zaoberajú problematikou smrti.

V novšom príspevku (Hvozdič, 2006) sa zamerával na vzťah zmyslu života a postoja k smrti. U 50 respondentov použil ISP (Makselon) a existencionálnu škálu ESK (A. Längle) a zistil rozdiely medzi vekovými skupinami v niektorých aspektoch postoja k smrti. Neboli však podstatné rozdiely v postojoch ku smrti medzi skupinou s naplneným zmyslom života a skupinou s nenaplneným zmyslom života. V niektorých dimenziách (napr. Centrálnosť) a položkách sa zistili rozdiely.

*

Možno konštatovať, že väčšina zahraničných výskumov sa týkala vysokoškólkov, avšak tí majú len obmedzenú skúsenosť so smrťou. Metaanalýza doterajších výskumov ukázala nejednoznačnosť vzťahov medzi religiozitou a strachom zo smrti. Presnejšie výskumy ukázali, že

strach zo smrti sa znižuje so zvyšovaním religiozity. Vplýva tu aj viera v posmrtný život (znižuje úzkosť viac než religiozita), resp. aj spiritualita, to si však vyžaduje ďalší výskum. Experimentálny výskum zameraný na vplyv navodeného strachu zo smrti (nahrávky o pravdepodobnosti smrti u mladých ľudí, video o haváriách, vraždách) ukázal, že ľudia s nízkym presvedčením o posmrtnom živote (z experimentálnej i kontrolnej skupiny), nezmenili svoju vieru v posmrtný život. Naopak ľudia so silnou vierou v posmrtný život z experimentálnej skupiny prejavili výrazne zvýšenie presvedčenia o posmrtnom živote.

Chápanie smrti a vek

Vo veku 4 roky dieťa považuje smrť za osobu a cíti, že treba sa jej vyhnúť. Vo veku 9–10 rokov chápe ju ako univerzálny a nevyhnutný proces, ktorý sa týka každého. V dôsledku viery, rodičov, cirkvi 5-ročné dieťa spája náboženské idey so smrťou. Výsledky sú v zhode a Piagetovou koncepciou vývinu. Smrť je príliš vzdialená pre mladých a príliš blízka pre starých ľudí. Len 10 % starých ľudí prejavilo strach zo smrti, 45 % malo postoj očakávania smrti. Väčšina pacientov v konečnom štádiu rakoviny a chorôb srdca mala strach zo smrti. Týkalo sa to vedomých ukazovateľov aj nevedomých. Starší religiózni ľudia prejavujú nižšiu úroveň anxiety a zaoberania sa smrťou. Starí ľudia blížiaci sa k smrti prejavujú odpútanie od pozemských vecí. Náboženstvo hrá úlohu nárazníka voči úzkosti zo smrti, pretože prináša nádej, že smrť nie je posledným koncom. Pôsobí tu aj cirkevné spoločenstvo – diskusie v skupinách starých ľudí znižujú úzkosť zo smrti, vplyv cirkevných aktivít. Staroba je časom zaoberania sa základným zmyslom (múdrosť). Výskum ukázal, že viera v posmrtný život významne korelovala s menším strachom zo smrti, častejšou návštevnosťou kostola a čítania Biblie, väčšieho zapojenia do cirkevných aktivít, priaznivejšími postojmi voči náboženstvu, väčšou osobnou dôležitosťou náboženstva. Zistilo sa, že religiozita nesúvisí s dĺžkou života. Kresťania a židia mali menšiu úmrtnosť v období 30 dní pred veľkým náboženskými slávnosťami než po nich. Metaanalýza výskumov ukázala súvislosť, i keď nízku, medzi verejnou náboženskou aktivitou a dlhovekosťou. Vyžaduje si to však dôkladnejší výskum.

Je vysoká pravdepodobnosť, že pozostalí sa obrátia na náboženstvo ako prostriedok zvládania záťaže. V literatúre sa diskutuje o štádiách, stupňoch, modeloch, rituáloch zármutku, zármutku rodičov za deťmi, za manželským partnerom. V týchto záležitostiach má významnú rolu viera. Uvádza sa 10 štádií od „počiatočného šoku“ po „rast“. Bohu sa tu pripisujú rôzne role – od „prečo dovolil, aby dotyčný zomrel“ až po „Božiu milosť pri zotavovaní sa zo zármutku“. Centrálnou otázkou je zmysel straty a náboženstvo je hlavným zdrojom prinášajúcim zmysel. Väčšina výskumov potvrdzuje užitočnosť viery v tejto situácii. Smútenie (trúchlenie) je ovplyvnené aj druhom smrti (prirodzená, nehoda, dôsledok násilia, samovražda). Zistilo sa, že kňazi majú ťažkú úlohu pri utešovaní vdov, ktorých manžel spáchal samovraždu. U osôb s nízkou vierou v posmrtný život bola nižšia subjektívna pohoda a horšie zotavovanie sa zo zármutku. McIntosh (1993) zistil, že veriaci rodičia prostredníctvom náboženských kognitívnych štruktúr ľahšie zvládajú náhlu smrť dieťaťa. Podobne sa zistilo i pri zármutku za rodičmi a starými rodičmi. Čo sa týka vnímania roly Boha, zistilo sa, že rodičia cítia, že Boh nerobí zlé veci, mal dobré dôvody pre smrť dieťaťa, želá si, aby rodičia zmenili svoj život k lepšiemu. Tí, čo tvrdili, že náboženstvo tu nevpĺyva, mali vonkajškovú náboženskú orientáciu. Ďalej sa zisťovalo, ako náboženstvo vplýva na stres u rodičov, ktorí stratili dieťa (dve skupiny – strata menej než pred 2 rokmi a strata pred vyše 2 rokmi). U prvej skupiny s vyšším stresom spirituálna podpora záporne korelovala s depresiou a kladne so seba-hodnotením. Účinok je spôsobený emočnou podporou alebo kognitívne – kladným prehodnotením zápornej životnej udalosti. Pokiaľ ide o stratu manželského partnera po 50 rokoch spolužitia, je to najviac stresujúci faktor. Záleží aj na tom, či smrť je už očakávaná. Pri neočakávanej smrti sú somatické symptómy a depresia u manžela väčšie. Náboženská angažovanosť sa po smrti manželského partnera zvyšuje.

Rituál hrá dôležitú úlohu aj pri smútení. Oddľuže osobu od emócií a umožňuje návrat k svetu. Formálne ceremónie umožňujú smútiacemu prekonať bolesť zo straty. Príkladom je židovský 7-dňový rituál smútenia (shiva). Symbolickú úlohu náboženských rituálov využívajú pastoriálni poradcovia na psychoterapeutické pôsobenie. Katolíci majú votívne omše za zomrelých, v židovskom kalendári je osobitné obdobie na pripomienku, v japonskom budhizme je osobitný rituál.

Prežívanie smrti kňazmi

Na rozdiel od ostatných ľudí sú kňazi najviac zapojení do otázok zomierania a smrti (vedú rituály, modlia sa so smútiacimi, pomáhajú začleniť smrť do konečnej perspektívy). Moderný program hospicov rozšíril úlohy kňazov. Cieľmi práce so zomierajúcimi a pozostalými sú: 1. spraviť smrť zmysluplnou v rámci náboženského alebo spirituálneho systému, 2. transformovať proces smrti na obraz osobnej sily, sebaidentity, 3. presvedčiť všetkých, že smrť nie je koncom, ale novým začiatkom, bránou k nesmrteľnosti, osobnej trvácnosti. Od r. 1970 sa v zahraničí vytvorili programy na rozvoj pastorálnych spôsobilostí kňazov v tejto oblasti. Len 15 % kňazov sa cíti byť pripravenými na adekvátne zvládnutie problematiky smrti. Pri výchove kňazov sa kladie dôraz na ich zapojenie do zvládnutia bolesti, na podporu rodinnej atmosféry pri posteli, treba navodzovať odpúšťanie, pomáhať aj pozostalým. Ťažkou oblasťou pre kňazov je smrť detí a samovraždy mladých. Aj kňazi majú úzkosť zo smrti, pomáha im teológia ich cirkvi. Liberálni kňazi sa viac zaoberajú svojim psychickým stavom než stavom pacientov a rodín pri venovaní sa zomierajúcim. Ovdovení pozostali si najviac cenili pomoc členov rodiny a na druhom mieste nemocničných kaplánov. Kňaz sa pravdepodobne nikdy nestane imúnnym voči pocitom súvisiacim so smrťou. Výskum u pacientov s rakovinou a u rodičov detí s rakovinou ukázal, že cca 80 % bolo spokojných s návštevou kňaza v rodine alebo v nemocnici (ocenila sa napr. spoločná modlitba, ochota kňazov venovať čas tejto službe). Kritizovala sa zlá komunikácia, návšteva len ako plnenie povinnosti, nedostatočná citlivosť pre bolesť, vzdialenosť od pacienta. Problémom môže byť aj sťažená identifikácia kňaza (napr. ak je športovo oblečený).

*

Ukazuje sa, že vzťah k smrti a zomieraniu je komplexnejší, než sa domnievame. Chýba tu teoretický model, ako ľudia vysvetľujú a zvládajú smrť a zomieranie. Atribučný prístup umožní kauzálne vysvetlenie (smrť je prirodzená vec či dôsledok dedičného hriechu alebo trest za nie dobrý život). Produktívnou môže byť psychologická teória zvládania (coping). Celkovo došlo k veľkému rozvoju výskumu v oblasti smrti – prešlo sa od zjednodušeného pojmu strachu zo smrti a religiozity k multidimenzionálnym koncepciám v týchto oblastiach. Avšak veľa výskumov ešte stále používa jednodimenzionálne miery strachu či úz-

kosti zo smrti. Smrť iných a perspektíva vlastnej smrti prináša každému dve otázky zvládania: zmysel a kontrola (riadenie). Viera pravdepodobne tu najviac prispieva k adaptácii. Od jednoduchých dichotómnych odpovedí áno-nie treba prejsť k hlbším, premyslenejším úvahám, v ktorých má centrálnu úlohu inštitucionalizované náboženstvo. Smrť v modernom svete sa stala stále zložitejšou – je stále viac výzvou pre vieru a rolu kňaza, a to tak na individuálnej, ako aj na sociálnej úrovni.

Záver

O vzťahu religiozity a zdravia existuje dnes vo svete už veľké množstvo prác. Vo viacerých knižných publikáciách z novšieho obdobia vidieť snahu syntetizovať doterajšie poznatky, najmä objasniť mechanizmy či princípy pôsobenia náboženstva na zdravie. Všeobecne sa konštatuje kladný vplyv religiozity na zdravie. Treba však vysvetliť aj určitú nejednoznačnosť empirických výskumov v tejto oblasti. Špecifickými otázkami sú psychopatologické prejavy, ako aj vyrovnávanie sa so smrťou a zomieraním.

13. ĎALŠIE TÉMY ZO PSYCHOLÓGIE NÁBOŽENSTVA

Kognitívne aspekty

Okolo roku 1990 vznikla kognitívna veda zameraná na náboženstvo a odvtedy sa rýchle rozvíja (podľa Gibson, 2006a). Zaoberá sa tým, ako ľudia reprezentujú pojmy z nadprirodzenej oblasti, ako a prečo ich získavajú a ako odpovedajú na tieto pojmy náboženskou aktivitou, ako sú napr. rituály. Niektorí autori rozlišujú symbolickú „studenu“ kogníciu, obsiahnutú vo formálnych doktrínach náboženského presvedčenia a „horúcu“ kogníciu obsiahnutú v emočne charakterizovanej náboženskej skúsenosti (zážitkoch). Dialóg medzi kognitívnou vedou zameranou na náboženstvo a psychológiou náboženstva môže byť obojstranne užitočný (kognitívna veda sa obohacuje o otázky emócií a racionality, zatiaľ čo koncepcné otázky kognitívnej vedy prispievajú k rozvoju teórie v psychológii náboženstva).

Náboženskej kognícii sa v poslednom čase detailne venuje N. Gibson (2006a). Vymedzuje ju ako kognitívne procesy reprezentácie obsiahnuté v poznatkoch, presvedčeniach a postojoch, v správaní a zážitkoch súvisiacich s náboženstvom. Užší termín – náboženské poznávanie – používajú F. Watts a M. Williams (1988). Treba rozlišovať medzi obsahom náboženskej kognície a procesmi, ktoré sú jej základom. Náboženský obsah a spracovanie informácie sa vyskytujú tak na intelektovej, propozičnej úrovni ako aj na implikačnej, afektívnej úrovni. Možno sa zamerať na individuálne rozdiely v obsahu a operáciách náboženskej kognície ako aj na ich univerzálne charakteristiky. Pokiaľ ide o používané metodiky výskumu, nevystačí sa tu s dotazníkmi, ktoré nezachytávajú implikačnú (ako napr. schémy Boha) či propozičnú (koncepty Boha) náboženskú kogníciu. Preto N. Gibson (2006b) pri skúmaní týchto problémov použil metodiku emočný Stroop (menovanie farieb pri použití emočne významných hrozivých náboženských i nenáboženských slov) pri porovnaní kresťanov (evanjelických i neevanjelických) a ateistov čo sa týka schémy a konceptu Boha.

Kognitívne aspekty náboženstva popísala E. W. Ozorak (2005). Uvedieme podrobnejšie názory tejto autorky. Poukazuje na to, že psychologický výskum tejto témy je len sporadický. Náboženská kognícia je vytváraná tými istými procesmi ako iné druhy kognície. Viacerí autori kladú dôraz na vrodené kognitívne mechanizmy, ktoré sú dostačujúce na

vysvetlenie náboženského presvedčenia a skúsenosti. Niektorí teoretici považujú náboženskú kogníciu za odlišnú, pričom za pozorované schémy náboženskej kognície je čiastočne zodpovedná oblasť posvätna. Väčšina kognitívneho výskumu nepotvrďuje ani nepopiera túto možnosť. Pokiaľ ide o vnímanie, je možné, že ľudia s odlišnými štýlmi percepcie sú priťahovaní odlišnými prejavmi náboženskej viery (čiastočne to môže byť spôsobené selektívnou pozornosťou). Pamäť je podstatná pri prenose náboženských praktík, najmä u kultúr bez písomníctva. Skúsenosti majú tendenciu potvrdzovať naše očakávania, ktoré boli ovplyvnené kultúrnymi a osobne významnými udalosťami. Čo sa týka štruktúry poznatkov, náboženstvo sa popisuje ako schéma, ktorá organizuje novú informáciu a riadi rozhodovanie. Náboženské rámce nemusia byť racionálne, avšak aj iracionálne presvedčenia môžu viesť k motivácii. Podobné platí aj o náboženských alebo iných nadprirodzených kauzálnych atribúciách. Mnohé náboženské i niektoré nenáboženské filozofie pomáhajú veriacim získať odstup od svojich minulých zlyhaní a pozitívne pozeráť na budúcnosť. Pre ľudí s vysoko rozvinutými náboženskými schémami mnohé rozhodnutia sú odrazom náboženských hodnôt. Na náboženstve založené riešenie problémov sa najviac prejavuje pri zvládaní – pozitívne náboženské zvládanie je spojené s tendenciou hodnotiť problémy skôr ako výzvy než ako ohrozenia a straty. Jedinečnou formou náboženskej kognície je vŕhľad a intuitívne poznávanie. Náboženstvo vŕhľadom na svoju silnú afektívnu zložku môže viesť tak k mentálnej slepej uličke, ako aj k riešeniu problému. Bolo by cenné skúmať výpovede ľudí o aplikácii viery na riešenie problému. Zistilo by sa, ktoré faktory tu prevažujú (napr. orientácia na hľadanie, rigidita systému viery, skupinové normy pre pochybnosti a nesúhlas). Náboženské systémy, presvedčenia sa týkajú javov, ktoré nemožno vysvetliť bežnými prostriedkami. Asimilácia takýchto protiintuitívnych ideí je dôsledkom tzv. postformálnej kognície (pridržanie sa zdanlivo kontradiktorickej logiky). Kognitívna kapacita však nevysvetľuje, prečo určité presvedčenia vznikajú zo súboru možných presvedčení. Náboženstvo hrá svoju úlohu aj v sociálnej kognícii, ovplyvňuje sociálno-kognitívne procesy. Náboženské atribúcie (pripisovanie príčin) sa uprednostňujú pri udalostiach s ďalekosiahlymi dôsledkami, najmä pozitívnymi. Vytváranie atribúcií je ovplyvňované náboženskou orientáciou a konzervatívnosťou. Jednotlivci pri náboženských atribúciách často vnímajú vplyv nadprirodzených príčin skôr ako nepriamy (napr. prostredníctvom iných ľudí) než ako priamy zásah. Vzťahové schémy dané náboženskou tradíciou sa uplatňujú pri vzťahu jednotlivca a Boha, medzi jednotlivcom

a komunitou. Pri morálnom posudzovaní sa ukázalo, že náboženské posudzovanie bolo podobné nenáboženskému. Rozdiely sa ukázali medzi židmi a kresťanmi v morálnom posudzovaní hriechnej činnosti. Pokiaľ ide o vnímanie seba, u vysokoškolákov sa zistilo, že pri zvnútornej religiozite bola tendencia vnímať seba ako cnostnejšieho v porovnaní s inými. V psychológii náboženstva sa rozoberajú aj otázky jazyka, diskurzu, náboženského poznania odvodeného zo skúsenosti.

*

Budúce výskumy kognitívnych aspektov náboženstva sa majú zamerať na využitie sofistikovaných metód výskumu, analýzu diskurzu, použitie kognitívneho modelu vzťahu náboženstva a zdravia, subjektívnej pohody, vplyv náboženstva na politické aktivity. Dôvodom je skutočnosť, že niektoré náboženské presvedčenia vplyvajú na spracovanie informácie od jeho počiatočných štádií až po komplexné usudzovanie, najmä v sociálnom kontexte.

Sociálnopsychologické aspekty

Na sociálne dôsledky náboženstva poukázali M. J. Donahue a M. E. Nielson (2005). Konštatovali, že tejto oblasti (najmä pokiaľ ide o vzťah medzi hodnotami, postojmi a náboženstvom) sa doteraz nevenovala dostatočná pozornosť.

Náboženstvo ovplyvňuje sociálne postoje a správanie mnohými spôsobmi. Uvedení autori kladú dôraz na využitie dimenzií religiozity, ako sú zvnútornená, vonkajšková a hľadanie. Pokiaľ ide o teoretické prístupy, možno využiť poznatky sociálnej psychológie o konzistentnosti postojov a správania, teóriu sociálnej identity (vplyv náboženstva na identitu) a zo sociológie náboženstva teóriu sekularizácie (vplyv technického pokroku na pokles náboženskej príslušnosti). Z doterajších empirických poznatkov vyplýva, že zvnútornená religiozita nesúvisí s predsudkami, že spirituálne angažovaní ľudia sú ochotní viac pomáhať iným. V USA sa zistilo, že náboženská príslušnosť súvisí s väčším odsudzovaním mimomanželského sexu. Náboženský konzervativizmus súvisí s väčšími predsudkami voči homosexuálom. Ukazuje sa, že dve tretiny homosexuálov prežíva spirituálne konflikty. Fundamentalistické náboženské presvedčenie vedie k väčšiemu násiliu na deťoch. Chýbajú výskumy o tom, či často medializované zneužívanie detí katolíckymi kňazmi je početnejšie než u protestantov alebo u mužov v podobnom

postavení (napr. skautskí vodcovia). Skúma sa tiež vplyv náboženského presvedčenia na trestné činy a postoj k trestu smrti. Vzťah politiky a náboženstva možno ilustrovať na fakte, že pred rozpadom Sovietskeho zväzu len 15 % Ukrajincov sa hlásilo k pravosláviu, zatiaľ čo o 7 rokov po získaní nezávislosti Ukrajiny sa 70 % Ukrajincov hlásilo k tomuto náboženstvu. Táto veľká zmena náboženskej identity poukazuje na silnú väzbu medzi náboženskou, politickou a národnou identitou. Dôležitou otázkou je aj vplyv náboženstva na obhajobu vojen, mierové hnutie a budovanie mieru (napr. encykliky pápeža požadujúce rovnomerné rozdelenie svetových zdrojov a sociálnu spravodlivosť). Zistilo sa, že palestínski samovražední atentátnici sú vzdelaní, zo strednej triedy a bez hlbšej náboženskej oddanosti.

Rodina

Úlohou náboženstva v manželstve a rodičovstve sa zaoberali A. Mahoney a N. Tarakeshwar (2005). Uvádzajú, že v USA 65 % matiek a 57 % otcov považuje náboženstvo za veľmi dôležité v svojom živote. Osobná dôležitosť náboženstva súvisí s väčšou spokojnosťou v manželstve. Neplatí to však, ak manžel je „neurotický“. Väčšia individuálna religiozita súvisí s väčšou oddanosťou manželstvu a s konštruktívnejším riešením manželských konfliktov. Pri väčšej návštevnosti kostola sa zistil väčší počet detí. Pri konzervatívnych kresťanských denomináciách, a najmä pri fundamentalizme a doslovnom chápaní Biblie, je vyššia pravdepodobnosť používania telesných trestov u detí. Pokiaľ ide o adolescentov, väčšia religiozita rodičov súvisela s menšou delikvenciou dievčat, nie však chlapcov, a s lepšími vzťahmi rodičia-adolescenti. Mnohé štúdie ukázali, že náboženstvo znižuje riziko rozvodu (u častých návštevníkov kostola bola 44 % rozvodovosť, u zriedkavých návštevníkov 60 %). U dospelých, ktorí sa rozviedli, ich deti majú väčšiu tendenciu zriecť sa náboženstva. Pri väčšej návštevnosti kostola je menšia telesná agresivita medzi manželmi a väčšie odmietanie mimomanželského sexu. Mnohí rodičia uvádzajú, že náboženstvo im pomáha zvládať problémy súvisiace s postihnutými deťmi. Matky však môžu prežívať negatívne emócie (napr. Boh ma opustil). Chápanie manželstva ako posvätného vedie k lepšiemu fungovaniu rodiny i jednotlivca, prináša psychický i spirituálny úžitok. Reakcie na rozvod čiastočne závisia od spirituálneho významu pripisovanému tejto udalosti. Zistilo sa rôzne „zapájanie“ Boha do situácie rozvodu (napr. Boh je na strane jedného z partnerov, Boh je tu vinný), resp. do riešenia manželských konfliktov

(ako sprostredkovateľ, neutrálny činiteľ). Celkove empirický výskum ukázal, že pri väčšej religiozite je pozitívnejšie fungovanie manželstva a rodičovstva. Závisí to však aj od špecifičnosti náboženského presvedčenia. Psychológii náboženstva čakajú v tejto oblasti viaceré úlohy, napr. vplyv odlišného chápania Boha, resp. nadprirodzenej bytosti, integrácie náboženstva do fungovania rodiny, škodlivého pôsobenia niektorých náboženských praktík. Longitudinálny výskum umožní lepšie pochopiť vzťah náboženstva a rodiny v časovom priebehu.

Konflikty

Úlohou náboženstva ako jedinečného systému zmyslu pri národných a medzinárodných konfliktoch a ich riešení sa zaoberá J. Silberman (2005). Podáme tu podrobnejšie jeho názory. Pod systémom zmyslu rozumie jedinečné systémy presvedčení, ktoré si jednotlivci vytvárajú o sebe, o iných, o svete a o svojich vzťahoch so svetom. Tieto presvedčenia umožnia jednotlivcom pripísať zmysel okolitému svetu a svojim skúsenostiam, ako aj stanoviť si ciele, plánovať aktivity a usporiadať svoje správanie. Náboženstvo ako systém zmyslu sa zameriava na to, čo sa vníma ako posvätné a dáva osobitný obsah a hodnotu ľubovoľnému objektu. V súvislosti s národnými a medzinárodnými vzťahmi je dôležité brať do úvahy nielen jednotlivcov, ale aj náboženské a nenáboženské kolektívne svetonázory vzájomne pôsobiacich náboženských skupín. Kolektívne systémy zmyslu sa môžu vyvíjať vedomým i nevedomým spôsobom, a to z kultúrne determinovaných spoločných skúseností a prostredníctvom rôznych socializačných procesov. Tieto systémy sa udržiavajú so silným presvedčením, pretože daná skupina ich považuje za základné nespochybniteľné pravdy.

Náboženstvo môže ovplyvňovať národné i medzinárodné vzťahy viacerými spôsobmi. Napr. ovplyvňovaním svetonázorov a konaní politických vodcov, ovplyvňovaním politického a kultúrneho prostredia, v ktorom pôsobia politici, pomocou podpory alebo odporu voči politikom, náboženskými inštitúciami, cez preferencie voličov a obmedzenia dané presvedčeniami obyvateľov. Náboženstvo môže podporovať súčasný stav v politickej a sociálnej oblasti, ale aj uľahčovať aktivitu posväcovaním aktov odporu alebo revolúcie.

Pokiaľ ide o uľahčovanie násilia a terorizmu, môže sa to diať rôznymi cestami. Náboženstvo môže obsahovať idey uľahčujúce predsudky, nepriateľstvo, násilie (uvedomenie príslušnosti k privilegovanému spoločenstvu), morálne ospravedlňovať ľubovoľný cieľ jeho posväcova-

ním (legitimizácia násilných činov), považovaním deštruktívneho správania za službu sociálnemu dobru (sväté vojny). Násilie môže byť odvetou za znesväcovanie náboženských objektov (napr. prítomnosť cudzej armády na posvätných miestach) alebo dôsledkom náboženských mýtov znevažujúcich inak zmýšľajúcich.

Náboženstvo môže uľahčovať riešenie konfliktov a mier. Obsahuje hodnoty vedúce k mieru (posvätnosť života, nesebecká láska, empatia, odpúšťanie, sebakritickosť, dôraz na pozitívne vnútorné zážitky, náboženská disciplinovanosť, výslovné povzbudzovanie k nenásiliu). Predpisuje špeciálne rituály odpustenia a zmierenia, ktoré možno aplikovať tak v interpersonálnom, ako aj medziskupinovom kontexte.

Väčšina konfliktov je ovplyvňovaná zložitou kombináciou faktov. Na úlohu náboženstva pôsobí sociálny, politický, ekonomický a historický kontext, ako aj individuálne osobnostné rozdiely príslušných vodcov. Vedci i politici zväčša neberú do úvahy úlohu náboženstva tak pri vzniku, ako aj pri riešení konfliktov. Psychológovia môžu významne prispieť k pochopeniu a riešeniu takých konfliktov a to tým, že kombináciou doterajších poznatkov o konfliktoch a chápania náboženstva ako systému zmyslu vytvoria stratégie riešenia konfliktov prihliadajúce na náboženstvo účastníkov. Môžu pomôcť zhodnotiť existujúce programy interkonfesionálneho dialógu, ako aj efektívnosť zahraničnej politiky. K prevencii náboženského terorizmu môže prispieť odstránenie podmienok a predsudkov vedúcich k terorizmu, k objasneniu procesov rozhodovania u teroristov, zníženiu emočného a psychického dopadu terorizmu (napr. vyvinutie nových metód zvládania). Čo sa týka islamu, treba zdôrazniť, že vojna proti terorizmu nie je vojnou proti islamu a že väčšina moslimov nie je fundamentalistická a väčšina fundamentalistov nie sú teroristi.

*

Pri budúcom teoretickom prístupe a výskume úlohy náboženstva pri riešení konfliktov v medzinárodných vzťahoch sa ukazuje ako produktívny prístup z hľadiska systému zmyslu. Ďalej treba prihliadať na kontextové faktory a objasniť podmienky, ktoré vedú k tomu, že náboženské systémy sa vyvinú smerom k násiliu alebo smerom k mieru. Z presvedčení, ktoré vedú ku konfliktom, treba sa zamerať na povýšenosť, nespravodlivosť, zraniteľnosť, nedôveru a bezmocnosť.

Sekty

Problematike psychickej manipulácie v sektách sa u nás dlhodobo venuje T. Kintlerová-Rusnáková (2005, 2005 a,b, 2006). Poukázala na svoje skúsenosti s klientmi, ktorí podľahli kultovej závislosti. Kriticky sa vyjadruje k metóde deprogramovania (únos člena zo sekty a intenzívne rozhovory s ním) a popisuje výstupové poradenstvo (nenásilný spôsob získania človeka pre odchod zo sekty). Pri tzv. otvorenej intervencii sa preferuje priama a otvorená komunikácia s členom sekty. Začína sa oboznámením rodinných príslušníkov s otázkami psychickej manipulácie a nácvikom ich komunikácie s členom sekty. Procesu resocializácie napomáhajú podporné skupiny (zdieľanie si špecifických ťažkostí bývalými členmi sekty). Autorka uvádza strategický interakčný postup S. Hassana (popredného bádateľa v tejto oblasti). Základnými cieľmi tohto prístupu je vybudovanie dôvery medzi členom sekty a jeho rodinou, získanie informácií o predkultovom správaní člena, odhalenie dôležitých informácií o sekte jej členovi. Pri poradenstve možno okrem školených profesionálov použiť napr. aj duchovných. Treba sa snažiť o obnovu pôvodnej sociálnej siete člena sekty. Na každej úrovni poradenskej práce má sa uplatňovať nestrannosť a poskytovanie priestoru, v ktorom sa rešpektuje sloboda jednotlivca. Pri spolupráci s príbuznými sa naráža na chybné presvedčenia či mýty, ktoré blokujú dialóg s nimi. Napr. pochybuje sa o existencii psychickej manipulácie alebo sa všetko považuje za psychickú manipuláciu (napr. aj psychoterapia, vzdelávanie), preceňovanie účinnosti argumentácie pri styku s členom sekty, považovanie členov siekt za nevzdelaných, vyskytujú sa tvrdenia, že dotýčaný je dospelý, má právo veriť v to, čo chce, že člen sekty tvrdí, že je v nej šťastný, majú presvedčenie, že po krátkom pôsobení na člena tento odíde zo sekty alebo naopak beznádej v tomto smere.

Pokiaľ ide o prípravu príbuzných obetí siekt na efektívnu spoluprácu s ich blízkymi v sekte, ako prvý krok T. Rusnáková (2006) uvádza edukáciu (oboznámenie so špecifikami siekt, zlepšovanie komunikačných zručností, využívanie odbornej pomoci), písanie terapeutických listov (najprv len pre seba, a potom aj odoslanie členovi sekty), hranie rolí (nácvik adekvátnych reakcií), učenie sa vyjadrovať svoje emócie, prekonanie dysfunkčných modelov myslenia (súvisiacich s prežívaním negatívnych emócií – napr. sebaobviňovanie, racionalizácia, polarizované myslenie). Negatívne myšlienky možno odstraňovať odpútaním pozornosti, reštrukturalizáciou takýchto myšlienok, argumentáciou proti vlastným postojom. Ak sú klienti veriaci, často čerpajú veľkú silu

z pravidelnej modlitby (táto má aj relaxačný význam). Z uvedeného vyplýva, že klienta – príbuzného člena sekty čaká najprv určitá práca na sebe, kým začne spolupracovať s týmto členom sekty.

Predispozície pre členstvo v sekte skúmal D. Rohman (1999) na základe anamnestického dotazníka pre rodiny, ktoré sa obrátili s prosbou o pomoc na autora vo veci vstupu ich príbuzného do kultu. Väčšinou išlo o slobodných, vo veku 21-25 rokov a prežili pred vstupom do kultu viaceré záťažové situácie (v rodine, škole, práci). Len u malej časti osôb boli psychopatologické príznaky. Do kresťansko-fundamentalistických kultov vstupovali ľudia s túžbou po spoločenstve, záväznom učení a väčšom zmysle života. Do hnutia guru vstupovali najviac muži, introvertovaní, hľadajúci záväzné učenie. Ženy prevládali v skupine psychokultov a ezoteriky (prežili záťažové situácie, často boli z rozvedených rodín). Autor článku zdôrazňuje, že vstup do kultu je záležitosť komplexu faktorov (najmä hľadanie úľavy z neriešiteľných problémov).

Psychická manipulácia v sektách sa podľa B. Rakovského (2001) dosahuje riadením správania (prísny režim správania, obliekania, spoločné vykonávanie rôznych činností), riadením myslenia (precízne vštepovanie náuky, používanie špecifického jazyka, myšlienkové klišé) a riadením emócií (emócie sa považujú za znak slaboštvá, fobie, opustenie sekty povedie k tomu, že človek bude vydaný napospas temným silám, strach pred vonkajším svetom). Dôsledkami takejto manipulácie sú narušenie integrity osobnosti, neschopnosť vnímať a pochopiť realitu, samostatne sa rozhodovať, nedôvera k okolitému svetu a ľuďom. Vyskytujú sa aj ďalšie príznaky ako duševná a telesná vyčerpanosť, stavy depresie a úzkosti, neurotické a psychotické poruchy. Pri výchove detí v komunitách sa zámerne prehľbuje kultúrny a civilizačný rozpor medzi komunitou a ostatným svetom. Manželia majú uprednostňovať citový vzťah k božstvu, resp. k vodcovi a v totalitných kultoch sa pre členov často určujú pravidlá sexuálneho správania. B. Rakovský (2004) ďalej popísal vzťah náboženskej skupiny a závislosti.

Podrobnejšie niektoré otázky siekt rozoberá P. T. Nowakowski (2006). Analyzuje tiež metódy vstupu do siekt (Nowakowski, 2004), a to postupnosť získavania nového člena, náklonnosť (bombardovanie láskou), lichotenie, flirtovanie, zakladanie organizácií zdanlivo nezávislých na sekte – napr. Federácia rodín za svetový mier, Federácia žien za svetový mier.

Dnes sa šíri neodruidizmus (podľa Tager, 2003), ktorý je kultom, nadväzujúcim na keltské tradície (harmonické spolužitie človeka, prírody a božstva). Druidi boli starokeltskí kňazi, ktorých výsadou bola ne-

smrteľnosť. Na dnešných stretnutiach tohto hnutia je v popredí znovuoobjavenie sil Matky prírody (na zhromaždeniach sa vzývajú hviezdy, víly, stromy, lesík je posvätným miestom božstiev) a dnes je tu i módna vlna keltských piesní.

Na stredoveké legendy (kráľ Artuš) sa opiera kult svätého Grálu (pozri Sliwinski, 2001). Jeho svätou knihou je kniha „Vo svetle pravdy“, ktorú v r.1926 publikoval O. E. Bernhardt. V tomto mýte sa vyskytuje množstvo na seba nadväzujúcich kresťanských, moslimských a pohanských prvkov. Udalostí sveta sa tu podávajú v obrazoch typických pre gnosticizmus (ide o zmes kresťanskej viery a orientálnych náboženských predstáv, zameraný je na vyššie poznanie Dobra a Zla). Vo vízii sveta najvyššie miesto zaujme božské Svetlo. Na hranici božskej sféry je hrad Grálu. Z kalicha na tomto hrade na Deň svätého holuba vychádza určitá moc, chápaná ako láska. Aj nižšie sféry bytia majú svoje hrady, v ktorých sa uskutočňuje transmisia lásky. Liturgiu vykonáva toto hnutie v špeciálne zariadených svätyniach a podobá sa skôr magickým rituálom. Je tu zákaz fajčenia a odporúča sa vegetariánska diéta. Podľa štatistiky z r.1998 hnutie malo viac ako 10 tisíc členov alebo sympatizantov (silne je zastúpené v Nemecku).

Ateizmus

Ateizmus ako druh náboženskej skúsenosti chápe T. Halík (2004). Uvádza, že k rozhodnému ateizmu sa dnes hlási veľmi malé percento Európanov. V kníhkupectvách nájdeme veľmi zriedka knihu propagujúcu ateizmus. Bojovný ateizmus ustúpil agnosticizmu, ľahostajnosti a „difúznemu náboženstvu“. Psychologickou príčinou nepriateľského naladenia a hyperkritickosti voči cirkvám, vyhľadávania škandálov – k čomu ochotne napomáhajú médiá – môže byť snaha týchto ľudí uvaliť na cirkev všetku zodpovednosť za to, že oni nemôžu veriť. Starý ateizmus sa sám vyradil z hry na základe príliš urýchleného konštatovania smrti svojho oponenta – náboženstva. Druhý vatikánsky koncil znamenal obrat aj v otázke vzťahov medzi katolíckou Cirkvou a ateizmom. Nastalo jemné rozlišovanie medzi jednotlivými prúdmi ateizmu (prihliadame na historické, sociálno-kultúrne a psychologické podmienky jeho vzniku.) Uznávajú sa subjektívne čestné dôvody a motívy ateistických postojov a ich relatívna oprávnenosť, pretože v skutočnosti sú reakciou na „karikatúry Boha“ a na život mnohých kresťanov. Reakciou na globalizáciu a sekularizáciu bol návrat monoteistických náboženstiev do verejného života (napr. islam, evangelikálne cirkvi v USA).

V postkomunistických krajinách krátke obdobie náboženskej obrody vystriedal praktický ateizmus a materializmus ako forma konzumne orientovaného životného štýlu. P. Tilich tvrdil, že najdôležitejšia hranica nevedie medzi tými, ktorí sa považujú za veriacich a tými, ktorí sa označujú za ateistov, ale medzi tými, ktorí sú voči otázke k Bohu ľahostajní (to môžu byť konvenční veriaci i konvenční ateisti) a tými, ktorých táto otázka znepokojuje (sem patria „hľadajúci“ veriaci i vášniví ateisti).

Novoveký ateizmus pokladá za odpoveď na krízu kresťanstva aj V. Arbet (2002). Novoveká cirkev sa ocitá v kríze aj preto, lebo nevedela uspokojivo zvládnuť novú situáciu a s ňou spojené nové nároky. Ako uvádza J. B. Metz, narušila sa predošlá jednota náboženstva a spoločnosti v dvoch oblastiach: vo vzťahu viery a poznania a tiež vo vzťahu viery a spoločenskej praxe. Prvotným úmyslom prírodovedcov a filozofov nebolo bojovať proti viere. K ich odvratu od náboženstva prispelo aj správanie teológov, ktorí z článkov viery, z dogiem chceli urobiť meradlo pre rozumové poznanie. Teológia sa pokúsila brániť tzv. teóriou dvoch svetov – prirodzeného a nadprirodzeného - ktoré navzájom spolu nesúvisia. Ateizmus vznikol ako reakcia na odtrhnutie sveta viery od sveta, v ktorom žijeme. V spore medzi vierou a poznaním dnes môžeme pozorovať únavu na oboch stranách. Už nevznikajú – ako kedysi v minulosti – žiadne veľké a vášnivé ateizmy. Postmoderna predstavuje skôr ľahostajnosť k sporom, ktoré bezprostredne nesúvisia so životom. Možno nám kresťanom v istom ohľade aj chýba kritika primeraná dnešku, chýba nám protipól, výzva od konkrétneho protivníka. Riešením nie je útek pred svetom, ale ako nám to odporúčal koncil, hľadať nové cesty kresťanstva v dnešnom svete.

Záťaž

Mapovanie súčasnej situácie vo výskume a aplikácii otázok náboženskej dimenzie zvládania poskytuje príspevok K. J. Pargament a kol. (2005).

Počet výskumov vzťahu náboženstva a zvládania sa zvýšil v posledných dvoch dekádach. I keď mnohí ľudia sa v období stresu obracajú na náboženstvo, aby znížili svoju úzkosť a získali útechu, ukazuje sa, že náboženstvo nie je púhou obranou, nie je len defenzívne. Väčšina náboženských tradícií veľké životné krízy chápe ako príležitosť pre spirituálny rast, považuje ich za poučenie od milujúceho Boha. Empirické výskumy ukázali, že miery religiozity sa sústavnejšie spájajú s aktívnym zvládaním než s pasívnym zvládaním. Náboženské zvládanie možno

vymedziť a zisťovať pomocou stupňa, v akom je náboženstvo súčasťou pochopenia a zaobchádzania s kritickými životnými udalosťami. Treba brať do úvahy nielen ako veľá je náboženstvo zapojené do zvládania, ale tiež akým spôsobom, cez koho (kňaz, Boh), akou činnosťou (modlitba, čítanie Biblie), kedy (napr. pri akútnom či chronickom strese), kde (súkromne, na zhromaždení) a prečo (nájdanie zmyslu, nadobudnutie kontroly). Náboženské zvládanie môže byť nápomocné alebo škodlivé v závislosti od toho, aký typ stratégie náboženského zvládania sa použil. Nápomocné sú pozitívne stratégie, ktoré odrážajú bezpečný vzťah k Bohu a pocit spirituálnej spojitosti s ostatnými. Záporné stratégie (spirituálna nespokojnosť, hodnotenie Boha ako trestajúceho a mocného) súvisia so zápornými psychickými dôsledkami (napr. depresia, úzkosť, posttraumatický symptóm). Výskumy poukázali na súvislosť náboženského zvládania s mierami sociálnej, spirituálnej i telesnej pohody. Účinky náboženského zvládania sú ovplyvňované rôznymi faktormi. Je nápomocné u viac religióznych osôb, pri viac záťažových hraničných situáciách a odlišné účinky sú pri rôznych náboženstvách (napr. v dvoch výskumoch s pacientmi sa zistilo, že náboženské zvládanie viac pomáhalo protestantom než katolíkom). Praktické uplatňovanie poznatkov o náboženskom zvládaní je len v počiatkoch (napr. pri psychoterapii). Ukazuje sa, že spirituálna meditácia dáva lepšie výsledky než sekulárna alebo než skupinová relaxácia. Pri modlitbe sa zistil značný pokles úzkosti a v menšom stupni aj pokles depresie. Lepšie výsledky boli pri kresťanskej forme kognitívno-behaviorálnej terapii než pri štandardnej takejto terapii.

K. J. Pargament a kol. (2005) poukazujú tiež na potrebné budúce smery výskumu náboženského zvládania. Ide o integrovanie takéhoto výskumu do hlavných trendov bádania v sociálnych a lekárskejších disciplínach, skúmanie etnicky a religiózne rôznorodých vzoriek osôb, dôraz na longitudinálny prístup, používanie kvantitatívnych i kvalitatívnych metód, zameranie sa na špecifické metódy náboženského zvládania, využívanie viacerých kritérií subjektívnej pohody, ako aj na experimentálne porovnanie účinnosti nábožensky orientovaných liečebných postupov s inými, tradičnými sekulárnymi postupmi.

M. Aletti (2001) poukázal na to, že zvládaciu funkciu náboženstva nemožno zhodnotiť bez hlbšej analýzy dynamiky osobnosti a kultúrnych špecifik. Treba prihliadať na typ vzťahu, ktorý sa vytvoril medzi jednotlivcom a náboženstvom v jeho kultúrnom prostredí. Narušené reprezentácie Boha môžu viesť k obrannej roli jednotlivca a tiež k neuróze.

Pokiaľ ide o modlitbu, ak aj nie je účinná, samotný tento akt alebo presvedčenie, s ktorým sa človek modlí, má určitý dopad na psychiku jednotlivca, a to môže skúmať psychológia. Samotné náboženstvo nie je patogenetické, ale patologickí jednotlivci nachádzajú spôsoby na prejavenie svojej patológie nielen v každodennom živote, ale aj v náboženstve.

U vysokoškolákov humanitného zamerania J. Oravcová (2001) zistila, že boli rozdiely medzi religióznymi a nereligióznymi jednotlivcami v niektorých dimenziách osobnosti, ktoré nepriamo zvyšovali odolnosť voči záťaži u religióznych jednotlivcov. Títo viac prežívali svoj život ako zmysluplný v porovnaní s ostatnými a viac preferovali aktívne stratégie. U religióznych jednotlivcov boli najviac stresujúcimi situácie s medziľudskými vzťahmi (rodina, partnerské vzťahy), zatiaľ čo u ostatných prevládal stres súvisiaci so štúdiom.

Záver

V tejto kapitole sme uviedli niektoré ďalšie poznatky zo zahraničnej literatúry, ktoré tematicky nezapadali do predošlých kapitol. Považujeme ich však za podnetné pre ďalšie výskumy psychológie náboženstva. Platí to tak o kognitívnych, ako aj o sociálno-psychologických aspektov a záťaži.

14. ZÁVEREČNÉ ZHRNUTIE

Snažili sme sa poskytnúť záujemcom o psychológiu náboženstva prehľad najnovších závažných poznatkov z tejto oblasti. Naším cieľom nebolo podanie všeobecne platnej teórie ani metaanalýza výsledkov empirických výsledkov. Chceli sme ukázať rozvoj tejto disciplíny v posledných rokoch. Došlo k diferenciacii jednotlivých aspektov religiozity a ich skúmaniu z rôznych pozícií (kognitívna veda, existenciálna filozofia, psychoanalýza, evolučná psychológia, pozitívna psychológia). Výsledky výskumov sa podávajú nielen na špecializovaných konferenciách, resp. v časopisoch, ale prenikajú aj do časopisov a kongresov rôznych psychologických disciplín.

Upozornili sme na zameranie niektorých príbuzných disciplín v snahe podnietiť interdisciplinárnu spoluprácu (najmä so sociológiou náboženstva a teológiou).

V zahraničí – ale v poslednom čase aj u nás – sa zvyšuje záujem o otázky vedy a viery. Toto sa týka aj psychológie náboženstva ako vedy. Možno konštatovať, že najmä v USA sa presadzujú snahy o dialógový prístup v tejto oblasti.

Intenzívne sa autori zaoberajú vplyvom postmodernizmu na náboženstvo, resp. religiozitu a objavujú sa práce o sekulárnom či občianskom náboženstve.

Hľadisko veku pri religiozite bolo predmetom niektorých empirických výskumov.

Veľmi podrobne sme rozobrali otázky spirituality, jej odlišenia od religiozity, odlišenia náboženskej a nenáboženskej spirituality. V tejto súvislosti kľúčovým termínom je posvätno, ktorým sa zaoberá nielen religionistika, ale aj v psychológii náboženstva sú snahy o jeho empirické skúmanie.

Empirický prístup k spiritualite sa prejavuje v zahraničí vytváraním rôznych škál a dotazníkov. Niektoré z nich sme začali overovať aj v našich podmienkach (týka sa to aj škály PSQ P. Řičana) a zisťovali sme ich vzťah s osobnosťou.

Relatívne novú – v našich podmienkach úplne neznámu – problematiku predstavuje spirituálna inteligencia. V zhode so zameraním Ústavu experimentálnej psychológie SAV na kognitívne procesy snažili sme sa objasniť úlohy inteligencie v kontexte spirituality.

Skúsenosti či zážitky religiózneho či spirituálneho charakteru sú v psychológii náboženstva skúmané už dlhý čas. V súčasnosti sa podrobnejšie analyzujú najmä mystické stavy.

Pri skúmaní vzťahu osobnosti a religiozity/spirituality sa dnes uplatňuje najmä Päťfaktorový model osobnosti. Ďalší autori sa zameriavajú na otázky zmyslu života, konverziu, náboženský fundamentalizmus a pod. Nebola tu však doteraz vypracovaná širšia teória.

V kapitole o religiozite a zdraví sme uviedli poznatky svedčiace o tom, že zdravá viera má kladný vplyv na zdravotný stav človeka. Osobitnú pozornosť sme venovali psychologickým aspektom smrti, zomierania a smútenia za zomrelými.

Nakoniec možno konštatovať – v zhode s poprednými autormi (napr. Park a Paloudzian, 2005), že k prehĺbeniu poznatkov psychológie náboženstva je v budúcnosti potrebný intenzívnejší interdisciplinárny prístup a východiskom výskumu má byť adekvátna teória. Prínosom môže byť aj skúmanie neurologického substrátu náboženských zážitkov, ale aj celkového zmyslu života v súvislosti s náboženským presvedčením. Pokiaľ ide o metodológiu, treba prejsť od skúmania najmä kresťanských vysokoškolákov k ďalším vekovým a minoritným skupinám, a to v rôznych náboženstvách či spiritualitách. Dotazníky majú zachytávať jemnejšie náboženské koncepty. Kvalitatívna metodológia má aj v tejto oblasti zaujať patričné miesto. Zmeny náboženského správania v čase môžu zachytiť longitudinálne a epidemiologické prístupy. Pri spracovaní údajov sa dajú uplatniť analýzy rastových kriviek a techniky hierarchického lineárneho modelovania. Dôležité je zameriavať sa nielen na vzťahy medzi ukazovateľmi, ale aj na mechanizmy, zodpovedné za zistené vzťahy. V oblasti aplikácie poznatkov psychológie náboženstva dochádza k zvýšeniu úsilia najmä v klinickej psychológii.

Uvedomujeme si, že táto publikácia nezachytáva celú pestrú paletu teoretických prístupov a empirických poznatkov psychológie náboženstva. Napriek tomu dúfame, že podnieti záujem tak ďalších vedeckých pracovníkov o rozvoj tejto disciplíny ako aj praktikov v poradenskej a klinickej oblasti o využitie existujúcich poznatkov v prospech klientov.

LITERATÚRA

- ABDEL-KHALEK, A. M., 2006, Happiness, health, and religiosity: Significant relations. *Mental health, religion and culture*, 9, 1, 85–97.
- ABDEL-BAKY, S., 2000, Mutual visions of death anxiety among socio-economic segments of people. Paper at 21 st. Inter. Conf. of the Stres and Anxiety Research Society, Bratislava, July 20–22.
- ADAMOVOVÁ, L., 2001, Náboženský fundamentalizmus – prostriedok redukcie anxiety? In Sarmány Schuller, I. (ed.), *Psychológia pre bezpečný svet človeka. Zborník príspevkov z Psychologických dní*, Trenčín, 618-623.
- ADAMOVOVÁ, L., 2004a, Náboženský fundamentalizmus v kontexte osobnostných a kognitívnych charakteristík. (Dizertačná práca.) Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- ADAMOVOVÁ, L., 2004b, Diskriminačné tendencie – vplyv náboženského fundamentalizmu a autoritárstva. In Ruisel, I., Lupták, D., Falát, M. (eds.), *Sociálne procesy a osobnosť 2004*, Stará Lesná, Zborník z konferencie. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 5–13 (CD ROM).
- ADAMOVOVÁ, L., 2006, Náboženský fundamentalizmus z pohľadu osobnostných a kognitívnych charakteristík. In Halama, P. a kol., 55–103.
- ADAMOVOVÁ, L., STRÍŽENEC, M., 2007, Personality correlates of spirituality. Paper prepared for International Conference on Spirituality, Prague, Sept. 21-23, 2007.
- ALETTI, M., 2001, Coping with religion: From a psychic representation to a personal attitude towards God. Paper at XIV. Conference of the International Association for the Psychology of Religion. Soestberg, September, 28–30.
- ALETTI, M., 2005, Religion as an illusion: Prospects for and problems with a psychoanalytical model. *Archiv für Religionspsychologie*, 27, Leiden, Boston, Brill, 1-18.
- ALETTI, M., 2006, Neurobiology and psychology of religion: The part and the whole. In *Program*, 95–96.
- ALLPORT, G. W., ROSS, M., 1967, Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-442.
- ALLPORT, G. W., 1960, *The individual and his religion: An psychological interpretation*. N.Y: MacMillan.

- ALTEMEYER, B., HUNSBERGER, B., 2005, Fundamentalism and authoritarianism. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 378–393.
- ARBET, V., 2002, Novoveký ateizmus – odpoveď na krízu kresťanstva. *Listy*, 14, 5–6, 3–7.
- AVERILL, J. R., 2002, Emotional creativity: Toward „Spiritualizing the Passions“. In Snyder, C. R., Lopez, S. J. (eds.), *Handbook of positive psychology*: Oxford Press, Oxford, 172–188.
- BAJTOŠOVÁ, V., 2002, Odpustenie v partnerských vzťahoch vysokoškôľákov. Trnava, Katedra psychológie FHTU (diplomová práca).
- BÄNZIGER, S., 2006, Praying: An empirical study regarding praying practices in a secular society. In *Program*, 108–109.
- BELZEN, J. A., 2001, The future is in return: back to cultural psychology of religion. In: Jonte-Pace, D., Parsons, W.B. (eds.), *Religion and Psychology: Mapping the Terrain*. London: Routledge 43–56.
- BELZEN, J. A., 2005, In defense of the object: On trends and directions in psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 1, 1–16.
- BENNER, D. G., 1998, *Psychotherapy and the spiritual quest*. Grand Rapids, Baker Book House.
- BERGER, P. L., 2005, *Lé pluralisme religieux pour une époque pluraliste*. La Libre Belgique, Mardi 17 Mai, 14.
- BIANCHI, G., 1998, Values in Slovakia in 1992 and 1997: Effects of rapid social change? Paper at XVI. Int. Congress of International Association for Cross-Cultural Psychology Bellingham, USA, 3.–8. August.
- BIRKHOLZ, U.P.R., 1992, *Angst vor dem Tod in Abhängigkeit von religiösen Einstellungen und Fortlebenserwartungen – eine psychologische Untersuchung*. (Dissertation). Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln .
- BISSCHOPS, A., 2006, Modern brain research, psychological models of human disfunction and spiritual disciplines. In *Program*... 93–94.
- BLACK, D. M., (ed.), 2006, *Psychoanalysis and religion in the 21st century. Competitors or collaborators?* London, N. Y., Routledge.
- BOYATZIS, Ch. J., 2005, Religion and spiritual development in childhood. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 123–143.
- BRAUNSTEINER, G., 2006, *Výzva sociológie pre teológiu*. *Teologický časopis*, 4, 2, 27–34.
- BUNČÁK, J., 2001, Religiozita na Slovensku a v európskom rámci. *Sociológia*, 33, 1, 47–69.

- BUNKER, D. E., 1991, Spirituality and the Four Jungian Personality Functions. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 1, 26-34.
- CAGAŠ, P., 2005, Spiritualita a osobnostní vývoj. *Psychologie dnes*, 5, 35–37.
- CASEMENT, A., TACEY, D., 2006, The idea of the numinous. Contemporary Jungian and psychoanalytic perspectives. London, N.Y., Routledge.
- CATALAN, J. F., 1986, Psychisme et vie spirituelle. In M. Viller et al., *Dictionnaire de Spiritualité*. Fasc. LXXXIV-LXXXV, Paris, Beauchesne, 2578-2605.
- CORVELEYN, J., LUYTEN, P., 2005, Psychodynamic psychologies and religion. Past, Present, and Future. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 80–100.
- DINZELBACHER, P., 1989, *Wörterbuch der Mystik*. Stuttgart, Kroner.
- DONAHUE, M. J., 1995, Catholicism and religious experience. In Hood, R. W. Jr. (ed.), *Handbook of religions experience*. Birmingham/Alabama, Religious Education Press, 30–48.
- DONAHUE, M. J., NIELSEN, M. E., 2005, Religion, attitudes, and social behavior. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 274–291.
- DYSON, J., COBB, M., FORMAN, D., 1997, The meaning of spirituality: a literature review. *Journal of Advanced Nursing*, 26, 1183-1188.
- ELKINS, D. N., 2001, Beyond religion. Toward humanistic spirituality. In Schneider, K.J., Bugental, J.F.T., Pierson, J.P. (eds.): *The Handbook of humanistic psychology*. London, Sage Publications, 201-212.
- EMMONS, R. A., 1988, Religion and personality. In *Handbook of religion and mental health*. San Diego, Academic Press, 63-74.
- EMMONS, R. A., CHI CHEUNG, TEHRANI, K., 1998, Assessing spirituality through personal goals: Implications for research and subjective well-being. *Social Indicators Research*, 45, 391-422.
- EMMONS, R. A., CRUMPLER, Ch. A., 1999, Religion and spirituality? The roles of sanctification and the concept of God. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 1, 17-24.
- EMMONS, R. A., 2000, Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 3-26.
- EMMONS, R. A., 1999, *The psychology of ultimate concerns*. N. Y., Guilford Press.

- EMMONS, R. A., 2000, Spirituality and intelligence. Problems and prospects. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 57-64.
- EMMONS, R. A., 2005, Emotion and religion. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 235-252.
- EMMONS, R. A., PALOUTZIAN, R.F., 2003, The psychology of religion. In *Ann. Rev. psychol.*, 54, 377-402.
- EMMONS, R. A., McCULLOUGH, M. E. (Eds.), 2004, *The psychology of gratitude*. N. Y. Oxford University Press.
- EXLINE, J. J., ROSE, e., 2005, Religious and spiritual struggles. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 315-330.
- EXLINE, J. J., et al. (2005), Religious framing by individual with PTSD when writing about traumatic experiences. *International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 1, 17-33.
- FARIAS, M. et al., 2006, The study of religious belief and pain modulation: Conceptual problems and new empirical evidence. In *Program...* 93.
- FEARN, M., 2003, The impact of personality and religion on attitude toward alcohol among 16-18 year olds in Northern Ireland. In *The Psychology of Religion...*, 18.
- FERNGREN, G. B., 2001, Religion and science. In: Smelser, N. Y., Baltes, P. B. (eds.) *International Encyclopedia of the Social and Behavioral sciences*, vol. 4. Amsterdam, Elsevier.
- FIORES, S. de, GOFFI, T. (eds.), 1999, *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství.
- FISCHER, F., TESCHNER, M., 2006, Computer – assisted measurement, depiction, and evaluation of religiosity in psychotherapy. In *Program...*, 58.
- FLORIAN, V., SNOWDEN, L. R., 1989, Fear of personal death and positive life regard. A study of different ethnic and religious-affiliated American college students. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 20, 1, 64-79.
- FLORIAN, V., MIKULINCER, M., GREEN, E., 1994, Fear a of personal death and the MMPI Profile od middle – age men: The moderating impact of personal losses. *OMEGA*, 28, 151-164.
- FLORIAN, V., MIKULINCER, M., 1997, Fear of personal death in adulthood: The impact of early and recent losses. *Death Studies*, 21, 1-24.
- FONTAINE, J. R. et al., 2005, Consequences of a multidimensional approach to religion for the relationship between religiosity and va-

- lue priorities. *International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 2, 123-143.
- FONTANA, D., 2003, *Psychology, religion, and spirituality*. Blackwell, London.
- FOX, M., 2004, *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*. Brno. Centrum pro studium demokracie a kultury.
- FRANCIS, L. Y., 2003, Religiosity, and general health among undergraduate students: A response to O' Connor, Cobb and O' Connor (2003). In *The Psychology of Religion Conference*, Glasgow, August, 28–31.
- FRANCIS, L. Y., JONES, S. H., CRAIG, CH. L., 2004, The relationship between psychological type and attitude toward Christianity. *Archive für Religionspsychologie*, 26, 15–33.
- FRANK, D. et al., 1994, Die Beschäftigung mit Tod und Sterben und ihr Bezug zu Glaubensinhalten und religiöser Orientierung. In 39. Kongress Dgf Ps. Abstracts I., Hamburg, 177.
- FROESE, P., 2005, Secular Czechs and devout Slovaks: Explaining religious differences. *Review of Religious Research*, 46, 3, 269–283.
- GARDNER, H., 1999, *Intelligence reframed. Multiple intelligences for the 21st century*. New York, Basic Books.
- GARDNER, H., 2000, A case against spiritual intelligence. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 27-34.
- GENNERICH, C., HUBER, S., 2006, Value priorities and content of religiosity – New research perspectives. *Archiv für Religionspsychologie* 28, 253–267.
- GEYER, A. L., BAUMEISTER, R. F., 2005, Religion, morality, and self-control. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 412–432.
- GIACALONE, R. A., JURKIEWICZ, C. L., FRY, L. W., 2005, From advocacy to science. The next steps in workplace spirituality research. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 515–528.
- GIBSON, N. J. S., 2006a, *The experimental investigation of religious cognition*. (Unpublished doctoral dissertation). University of Cambridge, England.
- GIBSON, N. J. S., 2006b, Expanding the methodological toolbox: Innovations in the measurement of religious cognition. In *Program...* 12–13.
- GLAZ, S., 1996, *Intensywnosc doswiadczenia religijnego a koncepcja siebie*. Krakow, Wydaw. naukowe Pap. akad. teol.

- GREIL, A. L., 2001, Secular religions. In: Smelser, N. Y., Baltes, P. B. (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral sciences*. Vol. 4. Amsterdam, Elsevier, 13783–13786.
- GROFOVÁ, Ch., 1998, *Žízen po celistvosti*. Praha, Chvojko nakladatelství.
- GROM, B., 1992, *Religionspsychologie*. München, Kösel.
- GRŮN, A., DUFNER, M., 1997, *Spiritualita zdola*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství.
- HABERMAS, J., 2001, Veriť a vedieť. *Listy*, 6, 5–6.
- HALAMA, P., 2001, Problém religiozity v existenciálnej analýze a logoterapii V. E. Frankla. In *Studia Aloisiana*, Bratislava, Teologická fakulta TU, 93–104.
- HALAMA, P., 2003, On the relationship between religiosity and life meaningfulness. *Archive for the Psychology of Religion*, 24, 218–233.
- HALAMA, P., 2006, Osobnostné aspekty náboženskej konverzie. In Halama, P. a kol., 13–54.
- HALAMA, P., STRÍŽENEC, M., 2004, Spiritual, existential or both? Theoretical consideration on the nature of „higher“ intelligences. *Studia psychologica*, 46, 239–253.
- HALAMA, P., ADAMOVOVÁ, L., HATOKOVÁ, M., STRÍŽENEC, M., 2006, Religiozita, spiritualita a osobnosť. *Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva*. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- HALÍK, T., 2002, *Co je bez chvění, není pevné*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny.
- HALÍK, T., 2004, *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny.
- HALÍK, T., 2005, *Noc zpovědníka. Paradoxy malé víry v postoptimistické době*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny.
- HAMPSON, P., 2006, Psychology as sparring partner, critical friend or ancilla of theology: Conflict, compatibility and architectonics in the theology-psychology dialogue. In *Program...* 87.
- HARDY, D. S., 2001, Radical reductionism in the psychological study of religion. Prospects for an alternative critical methodology. Paper at the XIV Annual Meeting of the International Association for the Psychology of Religion. Soesterberg, September 29, 10.
- HARPER, CH. L. Jr. (ed.), 2005, *Spiritual information. 100 perspectives on science and religion*. Philadelphia and London, Templeton Foundation Press.

- HARRÉ, R., LAMB, R. (eds.), 1986, Dictionary of personality and social psychology. Oxford, Blackwell Ltd., 284–286.
- 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. In Halama, P., a kol., 104–140.
- HAVELKA, M., 1998, Sociologie náboženství a její základné problémy. In Weber, M., Sociologie náboženství. Praha, Vyšehrad, 19–46.
- HAY, D., SOCHA, P. M., 2005, Science looks at spirituality. Spirituality as a natural phenomenon; Bringing biological and psychological perspectives together. In *Zygon*, 40, 3 (September), 589–612.
- HEMMINGER, H., 2003, Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Freiburg, Herder.
- HENDL, J., 2005, Kvalitativní výzkum. Základní metody a aplikace. Praha, Portál.
- HILL, P. C., PARGAMENT, K. I., 2003, Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality. Implications for physical and mental health research. In *American Psychologist*, 58, 1, 64-74.
- HILL, P. C., PARGAMENT, K. I., 2003, Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality. Implications for physical and mental health research. In *American Psychologist*, 58, 1, 64-74.
- HILL, P. C., 2005, Measurement in the psychology of religion and spirituality. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 43–61.
- HINEBAUGH – IGOE, L., 1999, Index of core spiritual experiences. In Hill, P.C., Hood, R.W. Jr. (eds), Measures of religiosity. Birmingham, 360-363.
- HOOD, R. W., Jr., 2005, Mystical, spiritual, and religious experiences. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 348–364.
- HOOD, R. W. Jr., BELZEN, J. A., 2005, Research methods in the psychology of religion. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 62–79.
- HOPSON, R. E., OPENLANDER, K., 1995, Protestantism and religious experience. In Hood, R. W. Jr. (ed.), Handbook of religious experience. Birmingham (Alabama), Religious Education Press, 49–71.
- HOVI, T., 2004, Religious conviction shaped and maintained by narration. *Archiv für Religionspsychologie*, 26, 35-50.
- HUBER, S., 2006, The „Structure – of – Religiosity – Test“ (S-R-T). A comprehensive instrument for systematic research in the field of religion. In *Program...* 55–56.

- HUBER, O., W., HUBER, S., 2006, Contents of prayer and religion experience: Empirical tests of their multidimensional structure. In Program... 56–57.
- HVOZDÍK, S., 2001, Postoje stredoškólkov a vysokoškólkov k umieraniu a smrti. In Sarmány Schuller, I. (zost.), Psychologia pre bezpečný svet. Psychologické dni, Trenčín, 10.–12. 9. 2001. Bratislava, STIMUL, 269–273.
- HVOZDÍK, S., 2001, Osobnostné a kognitívne koreláty postojov adolescentov k umieraniu a smrti. In Zborník Sociálne procesy a osobnosť, 2000, Brno, AV ČR.
- HVOZDÍK, S., a kol., 2003, Rámce a roviny pastorálnej psychológie. Košice, Seminár sv. Karola Boromejského (2. doplnené vydanie vyšlo v r. 2004).
- HVOZDÍK, S., 2006, Naplnenosť existencie zmyslami a postoj k smrti. Referát na konferencii Sociálne procesy a osobnosť, Stará Lesná.
- IDLER, E. L., 2004, Religion and health. In: International Encyclopedia of the Social and Behavioral sciences, vol. 4. Amsterdam, Elsevier.
- INTERNATIONAL Psychology of Religion Conference, 2003, August 28th – 31 st. Abstracts. Glasgow.
- JAMES, W., 1930, Druhy náboženské zkušnosti. Praha: Melantrich.
- JÁNOŠOVÁ, P., ŘÍČAN, P., 2007, Dimenze eticko-spirituálního prožívání u adolescentů. In Psychológia a patopsychológia dieťaťa (v tlači).
- JANSSEN, F., BÄNZIGER, S., DEZUTHER, J., HUTSEBAUT, D., 2005, Religion and mental health: Aspects of the relation between religious measures and positive and negative mental health. In Archiv für Religionspsychologie, 27, Leiden, Brill, 19–44.
- JAURA, D., 2005, Inteligentný komentár. In .týždeň, 18. apríla 2005, 47.
- JONES, L. G., 1997, A Thirst for God or Consumer Spirituality? Cultivating disciplined practices of being engaged by God. Modern Theology, 13, January, 3-28.
- JUHÁSOVÁ, M., 2003, Paliatívna starostlivosť o terminálne chorých a zomierajúcich. In Hvozdič, S., Rámce a roviny pastorálnej psychológie. Teologická fakulta KU, Košice, 306-320.
- JUHÁSOVÁ, M., 2004, Úvod do paliatívnej starostlivosti pre dobrovoľníkov. In Príručka dobrovoľníka Dobrovoľníckej skupiny VŔBA. Dobrovoľnícka skupina VŔBA, Bratislava 27–38.
- JURINA, J., 2004, Postmodernizmus a jeho civilizačno-kultúrne konzekvencie. Bratislava, Dobrá kniha.

- Katechizmus katolíckej Cirkvi, 1998, Trnava, Spolok svätého Vojtecha.
- KAY, W. K., FRANCIS, L. Y., 1996, *Drift from the Churches*. Cardiff, Univ. of Wales Press.
- KHALLILI, S., 2003, Psychology and religion: Towards theistic theories of psychology. In *The psychology of Religion...* 28.
- KINTLEROVÁ, T., 2003, Zo skúseností psychológa. *Rozmer*, 6, 4, 26–28.
- KINTLEROVÁ, T., 2005a, Cieľom je človek. *Rozmer*, 8, 1, 28–32.
- KINTLEROVÁ, T., 2005b, Mýty a fakty. *Rozmer*, 8, 2, 25–29.
- KIRKPATRICK, L. A., 2005, Evolutionary psychology. An emerging new foundation for the psychology of religion. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 101–119.
- KLČOVANSKÁ, E., 2006, Odpustenie ako psychologický jav. In Kol., *Pastorálna psychológia*, 43–49.
- KLUGER, J., 2004, Is God in our genes? *Time*, November 29, 50–60.
- Kol., 2006, *Pastorálna psychológia. Vybrané kapitoly*. Trnava, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity.
- KOMOROVSKÝ, J., 1997, Sacrum. In Komorovský, J. a kol., *Religionistika a náboženská výchova*, Bratislava, F.R.G.
- KOŠČ, L., 2000, Kresťanská psychológia v obsahu vzdelávania psychológov. In GRÁC, J., NANIŠTOVÁ, E. a i., *Vybrané kapitoly zo psychológie I*. Trnava, Katedra psychológie FH TU, 35–45.
- KOŠČ, M., 2003, *Pastorálna psychológia*. In Košč, L., Stráženeč, M. (eds.), *Kresťanstvo a psychológia*. Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 182–204.
- KOŠČ, L., 2006, *Pastorálno-psychologické poradenstvo*. In Košč, M., Košč, L., 123–193.
- KOŠČ, M., KOŠČ, L., 2006, *Pastorálno-psychologické poradenstvo*. Bratislava, Teologická fakulta TU.
- KREMPASKÝ, J., 2006, *Veda verzus viera?* Bratislava, Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- KRIVÝ, V., 1998, *Náboženstvo 1998 (sociologický výskum na Slovensku – materiály pre tlačovú konferenciu)*.
- KRIVÝ, V., 2001, Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti. *Sociológia*, 33, 1, 7–45.
- KRULL, D. S., McKIBBEN, 2006, Skeptical saints and critical cognition: On the relationship between religion and paranormal beliefs. *Archive für Religionspsychologie*, 28, 269–285.
- KŘIVOHLAVÝ, J., KACZMARCZYK, S., 1995, *Poslední úsek cesty*. Praha, *Návrat domů*.

- KŘIVOHLAVÝ, J., 2000, *Pastorální péče. Studijní texty Evangelikálního teologického semináře*, svazek 4, Praha, Oliva.
- KŘIVOHLAVÝ, J., 2002, *Víra, věda a psychologie odpouštění*. In Kováč D. (ed.), *Psychologické sondy do spirituálno-religiózne sféry života*. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 1–7.
- KŘIVOHLAVÝ, J., 2003, *Present day state of the psychology of forgiveness*. In *The Psychology of Religion...*, 29.
- KŘIVOHLAVÝ, J., 2006, *Psychologie smysluplnosti existence. Otázky na vrcholu života*. Praha, Grada.
- KUCZKOWSKI, S., 1993, *Psychologia religii*. Krakow: WAM.
- KVASNIČKOVÁ, A., 1998, *Proti stereotypom obrazu sociológie náboženstva a kresťanskej sociológie na Slovensku do r. 1948*. *Sociológia*, 30, 115-132.
- KVASNIČKOVÁ, A., 2005, *Náboženstvo ako kolektívna pamäť: prípad Slovenska a Čiech*. Bratislava, Univerzita Komenského.
- KYSELICA, J. S. J., 2006, *Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti*. Bratislava, Dobrá kniha.
- LADD, K. L. et al., 2006, *Toward best practices linking prayer psychometrics and neuropsychological investigations of religion*. In *Program...* 107–108.
- LAPIERRE, L. L., 1994, *A model for describing spirituality*. *Journal of Religion and Health*, 33, 153-161.
- LAZAR, A., KRAVETZ, S., 2005, *Responses to the Mystical Scale by religious Jewish persons: A comparison of structural models of mystical experience*. *International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 1, 51–61.
- LAZAR, A., KRAVETZ, S., FREDERICH-KEDEM, P., 2002, *The multidimensionality of motivation for Jewish religious behavior: Content, structure, and relationship to religious identity*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 3, 509-519.
- LEVENSON, M. R., ALDWIN, C. M., D'MELLO, M., 2005, *Religious development from adolescence to middle adulthood*. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 144–161.
- LEWIS, CH., A., et al., 2007, *Clergy work – related psychological health, stress, and burnout*. *Mental Health, Religion and Culture*, 10, 1, 1-8.
- LINDGREN, T., 2003, *Muslim identity in a postmodern society – a single case study of the particular in the universal and vice versa...* In *The psychology of Religion*, 31.

- LYON, D., 2002, *Ježiš v Disneylandu: Náboženství v postmoderní době*. Praha, Mladá fronta.
- MACASKILL, A., 2007, Exploring religious involvement, forgiveness, trust, and cynism. *Mental Health, Religion and Culture*, 10, 3, 203-218.
- MACHOVEC, F., 2002, *Spiritual intelligence, behavioral sciences, and the humanities*. Lewiston, Edwin Mellen Press.
- MACDONALD, D., 2000, Spirituality: Description, measurement, and relation to the Five Factor Model of Personality. *Journal of Personality*, 68, 153-197.
- MACDONALD, D.A., HOLLAND, D., 2003, Spirituality and the MMPI-2. *Journal of Clinical Psychology*, 59, 4, 399-410.
- MAHONEY, A., TARAKESHWAR, N., 2005, Religion's role in marriage and parenting in daily life and during family crises. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 177-195.
- MAKSELON, J., 1994, The fear of death and religiousness. In *Analecta Cracoviensia*, 26, 63-68.
- MALÝ, R., 2004, *Cirkev u nás – po patnácti letech*. *Katolický týdeník*, 49. Příloha *Perspektivy*, 30. 11. – 6. 12., I.
- Mapping of psychological knowledge society. Xth European Congress of Psychology, 3.-6. July, 2007, Prague. Abstracts (CD).
- MARKOVA, L. A., 2000, *Nauka i religija. Problemy granici*. Sankt-Peterburg, Aleteja.
- MCCULLOUGH, M. E., BONO, G., ROOT, L. M., 2005, Religion and forgiveness. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 394-411.
- MAYER, J. D., 2000, Spiritual intelligence or spiritual consciousness? *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 47-56.
- McFADDEN, S. H., 2005, Points of connection: Gerontology and the psychology of religion. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 162-176.
- McGRATH, A. E., 2003, *Dialóg prírodných vied a teológie*. Praha, Vyšehrad.
- McGRATH, A. E., 2005, Spiritual information and the sense of wonder. The convergence of spirituality and the natural sciences. In Harper, Ch. L. Jr., 3-7.
- MERKUS, D., 2001, *Mysticism*. In Smelser, N. Y., Baltes, P. B., *International. Encyclopedia of the Social and behavioral sciences*, Vol. 15, Amsterdam, Elsevier, 10270-10273.

- MILLER, W. R., THORESEN, C. E., 2003, Spirituality, religion, and health. A emerging research field. *American Psychologist*, January 24-35.
- MILLER, L., KELLEY, B. S., 2005, Relationships of religiosity and spirituality with mental health and psychopathology. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 460-478.
- MINER, M.H., 2007, Burnout in the first year of ministry: Personality and belief style as important predictors. *Mental Health, Religion and Culture*, 10, 1, 17-29.
- MINTON, B., SPILKA, B., 1976, Perspectives on death in relation to powerlessness and form of personal religion. *OMEGA*, 7, 261-267.
- MOORE, T., 1997, *Kniha o duši*. Praha, Portál.
- MOBERG, D. O., 2002, Assessing and measuring spirituality: Confronting dilemmas of universal and particular evaluative criteria. *Journal of Adult Development*, 9, 1, 47-60.
- MURRAY – SWANK, A. B., McCONNELL, K. M., PARGAMENT, K. I., 2007, Understanding spiritual confession: A review and theoretical synthesis. *Mental Health, Religion and Culture*, 10, 3, 275-291.
- NEWBERG, A. B., NEWBERG, S. K., 2005, The neuropsychology of religious and spiritual experience. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 199-215.
- NOWAKOWSKI, P. T., 2004, 2005, Rôzne tváre agitácie (1, 2). *Rozmer*, 7, 4, 23-25; 8, 1, 21-29.
- NOWAKOWSKI, P. T., 2006, Sekty a závislosť (2). *Rozmer*, 9, 2, 16-19.
- OMAN, D., THORESEN, C. E., 2003, Spiritual modeling: A key to spiritual and religious growth? *Int. J. for the Psychology of religion*, 3, 3, 149-165.
- OMAN, D., THORESEN, C. E., 2005, Do religion and spirituality influence health? In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 435-459.
- ORAVCOVÁ, J., 2001, *Religiozita ako prostriedok zvládania psychickej záťaže*. (Doktorandská dizertačná práca.) Bratislava, FFUK.
- OZORAK, E. W., 2005, Cognitive approaches to religion. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 216-234.
- PALOUTZIAN, R. F., 2005, Religious conversion and spiritual transformation. A meaning – system analysis. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 331-347.

- PALOUTZIAN, R. F., PARK, C. L. (eds.), 2005a, Handbook of the psychology of religion and spirituality. N. Y., London, The Guilford Press.
- PALOUTZIAN, R. F., PARK, C. L., 2005b, Integrative themes in the current science of the psychology of religion. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 3–20.
- PARGAMENT, K. J., MAHONEY, A., 2002, Spirituality. Discovering and conserving the sacred. In Snyder, C. R., Lopez, S. Y. (eds.), Handbook of positive psychology. Oxford, Oxford University Press, 646–659.
- PARGAMENT, K. J., 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.), 479–495.
- PARK, C. L., 2005, Religion and meaning. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 295–314.
- PARK, C. L., PALOUTZIAN, R. F., 2005, One step toward integration and an expansive future. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 550–564.
- PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBACH, B., 1998, Reason and religious belief. An introduction to the philosophy of religion. N. Y. Oxford Press, 43–61, 237–258.
- PIEDMONT, R. L., 2005, The role of personality in understanding religious and spiritual constructs. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 253–273.
- PIEDMONT, R. L., 2007, Cross-cultural generalizability of the Spiritual Transcendence Scale to the Philippines: Spirituality as a human universal. *Mental Health, Religion and Culture*, 10, 2, 89–107.
- PIERCE, J.D. Jr., et al., 2007, Gender differences in death anxiety and religious orientation among US high school and college students. *Mental Health, Religion and Culture*, 10, 2, 143–150.
- POPIELSKI, K., 2005, Noetický rozmer osobnosti. Psychologická analýza pocitu zmyslu života. Trnava, Trnavská univerzita, Filozofická fakulta.
- Program and Book of Abstracts. Conference 2006, August, 27–31. International Association for the Psychology of Religion. Leuven, Katholieke Universiteit.
- PUSS, A. (zost.), 2001, Teológia duchovného života. Bratislava, Dobrá kniha.
- PUSS, A., 2002, Spiritualita podľa Katechizmu katolíckej cirkvi. Trnava, Dobrá kniha.

- RAKOVSKÝ, B., 2001, 2002, *Otrokmi falošnej nádeje* (1, 2). Rozmer, 4, 4, 21–22; 5, 1, 21–23.
- RAKOVSKÝ, B., 2004, *Náboženská skupina a závislosť* (1, 2). Rozmer, 7, 3, 6–9; 7, 4, 6–9.
- RAMMSAYER, T. et al. (Hrsg.), 2004, 44. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie. Lengerich, Pabst.
- REICH, K. H., 2000, What characterizes spirituality? In: *Int. J. for the Psychology of Religion*, 10, 2, 125–128.
- REICH, K. H., 2004, Psychology of religion and neurobiology: Which relationship? *Archiv für Religionspsychologie*, vol. 26, Brill, Leiden 2004, 117–133.
- REICH, K. H., 2006, Quo vadis psychology of religion? Some observations and reflections. *Program...*, 104–105.
- REKER, G.T., 2003, *Provisional manual of the Spiritual Transcendence Scale /STS*. Peterborough: Student psychologists Press.
- ROUKEMA-KONIG, B., 2006a, The sacred connection. Empirical evidence for one general factor underlying gender-differences in prayer-practices. In *Program...* 106–107.
- ROUKEMA-KONIG, B., 2006b, Conceptualising prayer as a psychological phenomenon. Test of concept on the prayer life of members of a large protestant denomination in the Netherland (Concept for the *Inter. J. for the Psychology of Religion*).
- RICHARDSON, W. M., SLACK, G., 2001, *Faith in science. Scientists search for truth*. London, Routledge.
- ROBBINS, M., 2003, Religiosity, personality, and happiness: A study among Israeli male undergraduates. In *The Psychology of Religion*, 43.
- ROHMAN, D., 1999, *Prädisposition einer Sekten/Kultmitgliedschaft*. *Report Psychologie*, 10, 764–765.
- RUBIN, J. B., 2006, Psychoanalysis and spirituality. In Black, D. M. (ed.), *Psychoanalysis and religion in the 21st century. Competitors or collaborators?* N. Y. Routledge, 132–153.
- RUISEL, I., 2004, *Inteligencia a myslenie*. Bratislava, IKAR.
- RUSNÁKOVÁ, T., 2006, *Umenie návratu*. Rozmer, 9, 2, 20–24.
- ŘÍČAN, P., 2002, *Psychologie náboženství*, Praha, Portál.
- ŘÍČAN, P., 2003, Spirituality in psychology: The concept and its context. *Studia psychologica*, 45, 3, 249–257.
- ŘÍČAN, P., 2004a, *S náboženstvím na mně nechodte*. *Psychologie dnes*, 9, 1–3.

- ŘÍČAN, P., 2004b, Spirituality – the story of a concept in the psychology of religion. *Archiv für Religionspsychologie*, 26, 135–156.
- ŘÍČAN, P., JANOŠOVÁ, J., 2004c, Spiritualita českých vysokoškoláků - faktorově analytická sonda. *Československá psychologie*, 48, 2, 97–106.
- ŘÍČAN, P., JANOŠOVÁ, P., 2005, Spirituality: its psychological operationalization via measurement of individual differences: A Czech perspective. *Studia psychologica*, 47, 2, 157–165.
- ŘÍČAN, P., 2006a, Spiritualita jako klíč k osobnosti a lidským vztahům. *Československá psychologie*, 50, 2, 119–137.
- ŘÍČAN, P., 2006b, Spiritualita ako základ mravní výchovy. In *Pedagogika*, 56, 2, 119–131.
- ŘÍČAN, P., JANOŠOVÁ, P., TYL, J., 2007, Test spirituální citlivosti. *Československá psychologie*, 51, 2, 153–160.
- SAROGLOU, V., JASPARD, J. M., 2000, Personality and religion. *Archiv für Religionspsychologie*, 23, 41–70.
- SAWATZKY, R., RATNER, P. A., CHIN, L., 2005, A meta-analysis of the relationship between spirituality and quality of life. *Social Indicators Research*, 72, 153–188.
- SCOBIE, G. W., WAND E. D., 2003, Forgiveness and personality. In *The psychology of religion...*, 47.
- SHAFRANSKE, E. P. (ed.), 1996, Religion and the clinical practice of psychology. Washington, American Psychological Association.
- SHAFRANSKE, E. P., 2005, The psychology of religion in clinical and counseling psychology. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 496–514.
- SHELDAKE, P., 2003, Spiritualita a historie: Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury.
- SCHILLEBEECKY, E., 1995, Ponořit se do sebe nebo se obrátit k světu. In Kusthel, K. Y. (ed.), *Teologie 20. století*. Praha, Vyšehrad, 406–418.
- SCHNEIDERS, S. M., 2002, Biblical spirituality. In *Interpretation*, 56, 2, 133–142.
- SCHULZE, C.M.N., 1994, The social representations of death: A study with cancer patients, family members, and healthy individuals. In Brown, L.B. (ed.), *Religion, personality and mental health*. Springer, N.Y., 130–137.
- SCHÜTZ, CH. (Hrsg.), 1988, *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg, Herder.

- SILBERMAN, J., 2005, Religious violence, terrorism, and peace. A meaning-system analysis. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 529–549.
- SLIWINSKI, P. J., 2001, Kult svätého Grálu. *Rozmer*, 3, 7-9.
- Slovník súčasného slovenského jazyka, a–g. Bratislava: Veda, 2006.
- SMÉKAL, V. (1999), Psychologické aspekty duchovného života. In *Teologický sborník*, 4, 26–45.
- SMÉKAL, V., 2006a, Prítomnosť a perspektívy vzťahu psychológie a teológie. *Universum*, 2.
- SMÉKAL, V., 2006b, Zvládání duchovních poranění. I. Teorie, syndromologie a etiopatogeneze. In *Scripta bioetica*.
- SOCHA, P., 2000, Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia. In: P. Socha (red.): *Duchowy rozwój człowieka*. Krakow, Wydaw. Univ. Jagiellonskiego 15-44.
- SOCHA, P. M., 2003, Wybrane współczesne psychologiczne teorie duchowości. *Nomos*, 43/44, 19–39.
- SOCHA, P. M., 2006, Poczucie świętości jako rezultat przemiany poznawczej. In *Doktór, T. (ed.), Doświadczenie religijne*. Warszawa (v tlači).
- SOLIGNAC, A., DUPUY, M., 1989-1990, Spiritualite. In Willer et al., *Dictionnaire de Spiritualité*. Fasc. XCIV, XCV, Paris, Beauchesne, 1142-1173.
- SPIILKA, B., et al., 1977, Death and personal faith: A psychometric investigation. *Journal of Scientific Study of Religion*, 16, 169–178.
- SPIILKA, B., SHAVER, P. R., KIRKPATRICK, L. A., 1977, A general attribution theory for the psychology of religion. In: Spilka, B., McIntosh, D. N. (eds.), *The Psychology of Religion. Theoretical Approaches*. Boulder, Westview Press, 153-170.
- SPIILKA, B., HOOD, R.W. Jr., 2003, *The psychology of religion. An empirical approach*. 3 rd. edit. Guilford, N.Y.
- SPIILKA, B., 2005, Religious practice, ritual, and prayer. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 365–377.
- STRAWBRIDGE, W. J., et al., 1997, Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. *American Journal of Public Health*, 87, 957–961.
- STREIB, H., KELLER, B., 2003, The variety of deconversion experiences-Countours of a concept and emerging research results. In *The psychology of religion...* 48.

- STREIB, H., 2005, Faith development research revisited: Accounting for diversity in structure, content and narrativity of faith. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 2, 99–121.
- STRÍŽENEC, M., 1997, K otázke zisťovania religiozity pomocou dotazníkov a škál. *Československá psychologie*, 41, 5, 410-414.
- 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: J. GRÁC, E. NANIŠTOVÁ, E. KLČOVANSKÁ (Eds.), *Človek v centre psychologického skúmania a starostlivosti*. Trnava: Katedra psychológie FH TU, 50-57.
- STRÍŽENEC, M., 2001d, Spirituálna inteligencia? In: A. Potašová (zost.), *Inteligencia a osobnosť*. Ústav experimentálnej psychológie SAV, Bratislava, 188-194 (a).
- STRÍŽENEC, M., 2002a, Religiosity and cognitive process. *Dialogue and universalism*, 12, 8-10, 129-140.
- STRÍŽENEC, M., 2002b, Niektoré psychologické prístupy ku skúmaniu „zrelosti“ religiozity. In: *Studia Aloisiana*. Bratislava: Teologická fakulta TU, 239-244.
- STRÍŽENEC, M., 2003a, Škály spirituality. *Československá psychologie*, 47, 2, 548-553.
- STRÍŽENEC, M., 2003b, Overovanie Škály spirituálnej transcencie. In Ruisel, I. (ed.): *Inteligencia v rôznych kontextoch*. Ústav experimentálnej psychológie SAV, Bratislava, 101-110.
- STRÍŽENEC, M., 2004a, Empirical approaches to spirituality. *Studia psychologica*, 46, 2, 73-177.
- STRÍŽENEC, M., 2004b, Ako psychológia dnes chápe spiritualitu. *Teologický časopis*, 2, 1, 63-74.
- STRÍŽENEC, M., 2005a, Spiritualita a jej zisťovanie. *Človek a spoločnosť*, 8, 1, <http://www.saske.sk/cas/1-2005/titstr.html/>.
- STRÍŽENEC, M., 2005b, Budeme zisťovať spirituálnu inteligenciu? *Československá psychologie*, 49, 4, 367-373.
- STRÍŽENEC, M., 2005c, Spirituálne zážitky – možnosti empirického skúmania. *Teologický časopis*, 3, 2, 67-74.
- STRÍŽENEC, M., 2006a, Inteligencia v kontexte spirituality. In: RUISEL, I. a kol., *Úvahy o inteligencii a osobnosti*. Bratislava: Slovak Academic Press, 131-149.

- STRÍŽENEC, M., 2006b, Názory popredných psychológov na vzťah osobnosti religiozity/spirituality. In: HALAMA, P. – ADAMOVOVÁ, L. – HATOKOVÁ, M. – STRÍŽENEC, M. Religiozita, spiritualita a osobnosť. Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 5-11.
- STRÍŽENEC, M., 2006c, Prehľad niektorých u nás dostupných zahraničných mier religiozity a spirituality. In: HALAMA, P. – ADAMOVOVÁ, L. – HATOKOVÁ, M. – STRÍŽENEC, M. Religiozita, spiritualita a osobnosť. Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 141-148.
- STRÍŽENEC, M., 2006d, Múdrosť – spiritualita – vďačnosť. In: RUISEL, I. (red.), Múdrosť – inteligencia – osobnosť. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 50-57.
- STRÍŽENEC, M., 2007a, Even the Institute of Experimental Psychology evolves psychology of religion. *Studia psychologica*, 49, 2, 177-190.
- STRÍŽENEC, M., 2007b, Dimensions of spirituality and sense of sacred (Poster prepared for International Conference on Spirituality, Prague, Sept. 21-23, 2007).
- STROBEL, L., 2002, *Kauza viera*. Bratislava, Porta libri.
- SZANIAWSKI, T., 1998, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*. Krakow, Wydawnictwo Naukowe PAT.
- SZMYD, J., 1998, Sacrum. In Szewczuk, W. (red.), *Encyklopedia psychologii*, Warszawa, Fundacja innowacji, 725-730.
- TAGER, D. K., 2003, Druidi. *Rozmer*, 6, 2, 6-9.
- TAYLOR, E., 1994, Spirituality. *Psychology Today*. November/December, 56-68.
- The Psychology of Religion conference, Glasgow, August, 28-31, 2003, Abstracts.
- THORSON, J.A., POWELL, F.C., 1988, Elements of death anxiety and meanings of death. *Journal of Clinical Psychology*, 44, 5, 691-701.
- THORSON, J.A., POWELL, F.C., 1990, Meanings of death and intrinsic religiosity. *Journal of Clinical Psychology*, 46, 4, 379-391.
- THORSON, J.A., POWELL, F.C., 1991, Life, death, and life after death: Meanings of the relationship between death anxiety and religion. *Journal of Religious Gerontology*, 8, 1, 41-56.
- POWELL, F.C., 1992, A revised Death Anxiety Scale. *Death Studies*, 16, 507-521.

- THORSON, J.A., et al., 1997, Constructions of religiosity and death anxiety in two cultures: The United States and Kuwait. *Journal of Psychology and Theology*, 25, 3, 374-383.
- TÍŇO, J., 2006, Niektoré prístupy k dialógu medzi vedou a vierou. I. Inteligentný zámer; II. Emergence a Random design. *Radost' a nádej*, 9, 2, 3-8; 9-15.
- TÍŽIK, M., 2006, K sociológii novej religiozity. Bratislava, Univerzita Komenského.
- TLOCZYNSKI, J., KNOLL, Ch., FITCH, A., 1997, The relationship among spirituality, religious ideology, and personality. *Journal of Psychology and Theology*, 25, 2, 208-213.
- TOMKA, M., ZULEHNER, P. M. (Hrsg.), 1999, Religion in den Reformländern Ost (Mittel) Europas. Ostfildern, Schwabenverlag.
- TURNER, L., 2006, The broken self: Contemporary psychology and the concept of sin. In *Program...* 86-87.
- ULLAND, D., 2003, Charismatic spirituality – a study of ecstatic religious experiences. In *The Psychology of Religion*, 50.
- UNDERWOOD, L. G., 2006, Ordinary spiritual experience: Qualitative research, interpretive guidelines and population distribution for the daily spiritual experience scale. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 28, 181-218.
- UNTERRAINER, H. F., 2006, The concept of religious-spiritual well-being: The construction of a questionnaire and first results. In *Program...* 128-129.
- VAUGHAN, F., 2002, What is spiritual intelligence? *Journal of Humanistic Psychology*, 42, Spring, 16-33.
- VERGOTE, A., 1966, *Psychologie religieuse*. 2. edit. Bruxelles, Desart.
- VERGOTE, A., 1967, Analyse psychologique du phénomène de l'athéisme. In Girardi, J., Six, J. F., (eds.), *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*. Paris, Desclée de Brouwer, 213-250.
- VERGOTE, A., 2005, Recognition or erasing of religious identities. Psychology of a key conflict in religion. *Archiv für Religionspsychologie*, 27, 93-112.
- WECLAWSKI, T., 2002, Dvanáct tezí o fundamentalismu. *Katolický týdeník, Príloha Perspektivy*, 5, 1.
- WALINGA, P. CORVELEYN, J., van SAANE, J., 2005, Guilt and religion: The influence of orthodox protestant and ortodox catholic conceptions of guilt on guilt-experience. *Archiv für Religionspsychologie*, 27, Brill, Leiden, Boston, 113-135.

- WATTS, F., 2003, Interacting cognitive subsystems. In *The Psychology of Religion...*, 52.
- WATTS, F. N., 2005, The new cognitive science of religion. In Harper, Ch. L. Jr. (ed.), *Spiritual information*, 101–105.
- WATTS, F., 2006a, Relating theology and psychology. In *Program...* 84–85 (a).
- WATTS, F., 2006b, Two case studies on the interface of theology and psychology: Forgiveness and neurotheology. In *Program...* 85–86 (b).
- WATTS, F., DUTTON, K., GULLIFORD, L., 2006, Human spiritual qualities: Integrating psychology and religion. *Mental Health, Religion and Culture*, 9, 3, 277–289.
- WESTGATE, CH. E., 1996, Spiritual wellness and depression. *Journal of Counseling and Development*, 75, Sept./Oct., 26–35.
- WOLF, P., 2002, Rozlišovanie. Umenie dobre sa rozhodovať založené na spiritualite svätého Ignáca z Loyoly. Trnava, Dobrá kniha.
- WINK, P., DILLON, M., 2003, Religiousness, spirituality and psychosocial functioning in late adulthood: Findings from a longitudinal study. *Psychology and aging*, 18, 4, 916–924.
- WITTEMAN, A. S., 2000, *Intelligence duše*. Praha, Pragma.
- WULFF, D. M., 1999, *Psychologia religii klasyczna i współczesna*. Warszawa, WSIP (preklad 2. doplneného vydania anglického originálu z r. 1997).
- ZAJÍC, R., 1997, Co říkají fakta. Hodnotové postoje naší mládeže. *Katolický týdeník*, 42, Perspektivy, 3, 30. 3. 1997.
- ZAVALONNI, R., 1999, Psychologie (a spiritualita). In S. de Fiores, T. Goffi (eds.), *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 763-777.
- ZALKA, K., 2000, Návrat angelológie medzi vedy. *Kultúrny život*, 8, 3–4.
- ZINNBAUER, B. J., et al., 1997, Religion and spirituality: Unfuzzing the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 4, 549-565.
- ZINNBAUER, B. J., PARGAMENT, K. J., 2005, Religiousness and spirituality. In Paloutzian, R. F., Park, C. L. (eds.), 21–42.
- ZOHAR, I., MARSHALL, I., 2003, *Spirituální inteligence*. Praha, Mladá fronta.
- ŽALOUKOVÁ, L., 2001, Religiozita a náboženská participácia v súčasnej nemeckej sociológii. *Sociológia*, 33, 1, 71–84.

Príloha

Zoznam u nás dostupných (v origináli, resp. v slovenskom preklade) mier religiozity a spirituality

Pri tvorbe zoznamu sme vychádzali z dostupnej zahraničnej literatúry (najmä Hill~ Hood, 1999) a práce ďalších autorov, ktoré sú uvedené v M. Stríženec 1997, 2003a, b, 2004, 2005. Niektoré zo škál spirituality popisuje aj P. Řičan (2006). Podrobné bibliografické údaje možno nájsť v uvedených prácach, najmä v M. Stríženec, 2006c (tu sú obsiahnuté aj niektoré predbežné údaje o použití týchto škál u nás).

Religiozita

Škála náboženskej orientácie - ROS (Allport a Ross, 1967)
Švédska škála náboženskej orientácie (Hovemyrová, 1994)
Škála hľadania- Quest (Batson, 1993, 1999)
Škály na zisťovanie predstáv o Bohu, vzťahu k Bohu a citov voči Bohu (Petersen, 1943)
Škála vzťahu k Bohu (Jarosz, 2003)
Škála náboženského fundamentalizmu (Altmeyer, Hunsberger, 1992)
Krátka škála kresťanskej ortodoxnosti (Hunsberger, 1989)
Škála kresťanského konzervativizmu (Stellway, 1973)
Škála kresťanského liberalizmu (Stellway, 1973)
Škála na meranie náboženských postojov (Prezyna, 1968)
Škála zrelosti viery - FMS (Benson, 1993)
Škála náboženskej zrelosti - RMS (Dudlay, Cruise, 1990)
Škála immanentnosti (Burris, Tarpley, 1998)
Dotazník glosolalie (Samarin, 1972)
Francisova škála postojov voči kresťanstvu - FSAC (Francis, 1978)
Škála postojov voči cirkvi (Thurstone, 1929)
Škála odmietania kresťanstva (Greer, Francis, 1992)
Škála náboženského konfliktu (Funk, 1967)
Škála náboženskej skúsenosti - SDR (Glaz, 1996)
Škála mystiky - M. Scale (Hood, 1975)
Škála náboženských štýlov zvládania problémov (Pargament; 1988; komplexnejšia- RCOPE, Pargament, 2000)
Dotazník o osobnej smrti - PDQ (Florian, Kravetz, 1983)
Revidovaná škála strachu zo smrti - ROAS (Thorson, Powell, 1994)

Inventár postojov voči smrti - ISP (Makselon, 1983)
Škála ateizmu (Kim, 1988)

Spiritualita

Index spirituálnej skúsenosti (Genia, 1997)
Index spirituálnej zrelosti - SMI (Ellison, 1984)
Index jadrových spirituálnych skúseností - INSPIRIT (Kaso, 1991)
Test spirituálnych tém a religiózných odpovedí (Saur, 1993)
Súbor hodnotení osobných snažení - PSAP (Emmons, 1998)
Škála spirituálnej pohody- SWBS (Paloutzian, Ellison, 1982)
Index spirituálnej pohody - SIWB (Frey, 2005)
Dotazník spirituálnej pohody-SWB (Moberg, 1984)
Dotazník spirituálneho hodnotenia- SAI (Hall, Edwards, 1996)
Škála spirituálnej transcencie - STS 24 (Reker, 2003)
Dotazník spirituálneho uvedomenia- SAI (MacHovec, 2002)
Inventár spirituálnych prejavov- ESI (MacDonald, 2000)
Pražský dotazník spirituality - PSQ (Říčan, 2004, 2006)
Test spirituální citlivosti (TSC – Říčan, 2007)
Pocit posvätna (FSS 3 – Socha)
Škála spirituálnej transcencie (Piedmont, 1999)