

Humanistická psychologie jako sekularizovaná teologie?

Vít Machálek

Tento článek je tematicky inspirován významnou knihou *Psychologie a kult „já“*, která nedávno konečně vyšla v českém překladu, i když v originále byla pod názvem *Psychologie jako náboženství* poprvé vydána již v roce 1977.¹ Jejím autorem je Paul C. Vitz (*1935), emeritní profesor psychologie na New York University, jehož odborná a životní dráha je spojena právě se vztahem mezi psychologií a vírou. Vitz v šedesátých letech pohlížel na křesťanství očima sekulárního psychologa, ale v roce 1979 se stal katolíkem a už předtím začal v průběhu své pozvolné konverze „vidět z úplně jiného pohledu“ i samotnou psychologii.²

Jádro jeho v této době zformulované kritiky se týká humanistických psychologů, kteří podle Vitze radikálně problematizovali koncept vědecké neutrality a pojem „věda“ roztáhli „do té míry, aby se pod tuto společensky, politicky a hospodářsky mocnou hlavičku vešla jejich práce – umožnit tytéž výhody tradičním náboženstvím však nemají v úmyslu“.³ Jde tedy o problém spočívající v tom, že psychologie vycházející z humanistického světového názoru, resp. spojená s humanistickou spiritualitou má být pokládána za vědeckou, ale např. křesťanská či židovská psychologie nikoliv.

V tomto článku se budu problematikou vztahů mezi teologií a psychologií zabývat v rámci vytyčeném Vitzovou knihou. Po uvedení do problematiky těchto vztahů a do místa humanistické psychologie v dějinách psychologie a v dějinách náboženství se v něm zaměřím na tři autory, jejichž kritika stojí ve středu Vitzovy monografie: Ericha Fromma (1900–1980), myslitele stojícího na pomezí mezi psychoanalýzou a humanistickou psychologií, Carla R. Rogerse (1902–1987), nejvlivnějšího z hu-

¹ Rozšířené druhé vydání, nyní přeložené do češtiny, vydalo roku 1994 pod názvem *Psychology as Religion: The Cult of Self-worship* nakladatelství William B. Eerdmans Publishing Company v Grand Rapids, Michigan.

² Paul C. Vitz, *Psychologie a kult „já“*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017, s. 17.

³ Tamtéž, s. 218.

manistických psychoterapeutů, a Abrahama H. Maslowa (1908–1970), spoluzakladatele humanistické i transpersonální psychologie.

Stranou záměrně ponechám jak další vývoj humanistické psychologie po smrti uvedených tří osobností, tak i jejich současníky, které lze sice také označit za humanistické psychology, ale nikoliv za představitele snah o vytváření alternativy k biblickým náboženstvím. Z těch bude zmíněn jen Viktor E. Frankl (1905–1997), představitel pod humanistickou psychologií někdy řazené logoterapie, a to v rámci diskuse o vztahu mezi psychologií a teologií. Cílem článku nebude představení celého spektra postojů spojených s humanistickou psychologií, ale jen té části tohoto širokého proudu, která je největší výzvou pro teologii, tj. právě Fromma, Maslowa a Rogerse jako průkopníků nejen humanistické psychologie, ale i humanistické spirituality.

I když se dílo těchto tří psychologů uzavřelo už před několika desetiletími, potřeba kritického vyrovnávání se s ním je bezesporu aktuální, a to zvláště v české společnosti, v níž se teprve nedávno začaly šířit ideové proudy typu feminismu či ideologie genderu, k jejichž průkopníkům uvedení autoři patřili.⁴ Některá jejich stěžejní díla jsou do češtiny překládána teprve nyní,⁵ přičemž v jim věnované české a slovenské literatuře popularizace jejich myšlenek převažuje nad kritickým přístupem a jejich rozbor z pohledu teologie chybí úplně.

1. PSYCHOLOGIE A TEOLOGIE

Vztah mezi psychologií a teologií představuje široké a komplikované téma. Jeho součástí je i vztah mezi praktickými aplikacemi obou těchto disciplín, tj. mezi psychoterapeutickou a pastorační „péčí o duši“. Na tomto poli se díky Viktoru Franklovi stalo běžným konstatování různých cílů: v psychoterapii jde o duševní zdraví, zatímco cílem pastorační péče je

⁴ Srov. např. Rogersovo úsilí o genderově neutrální jazyk třeba i za cenu střídavého používání vždy ženského a vždy mužského rodu v jednotlivých kapitolách jeho knihy (Carl R. ROGERS, *O osobnej moci*, Modra: Persona, 1999, „Zvláštní poznámka,“ s. 12).

⁵ Např. stěžejní práce Abrahama Maslowa z psychologie náboženství, *Religions, Values and Peak Experiences*, Ohio State University Press, 1964; české vydání: Abraham MASLOW, *Náboženství, hodnoty a vrcholné zážitky*, Brno: Nadační fond Holar, 2017.

spása duše, o kterou někdy kněz musí zápasit bez ohledu na nebezpečí, že uvrhne svého věřícího do jen ještě většího emocionálního napětí.⁶

Frankl považoval „teologii za dimenzi, která přesahuje antropologickou dimenzi“, tj. i psychoterapii a psychologii.⁷ Jím zastávaný přístup lze tedy označit za oddělování obou disciplín, ve kterém psychologie respektuje kompetence teologie a nezasahuje do nich.

Hans Küng, patřící k teologům usilujícím o dialog s psychologií, s Franklem polemizuje slovy, že rozlišování mezi „léčbou duše“ a „spásou duše“ by se nemělo přehánět, protože „oba obory chtějí sloužit trpícímu člověku“⁸ a mohou se při tom vzájemně doplňovat. Z psychologických škol má k tomuto komplementárnímu přístupu do jisté míry blízko analytická psychologie. Její zakladatel Carl Gustav Jung (1875–1961) zpochybňoval možnost jednoznačného oddělení psychoterapie a náboženství poukazováním na to, že psychoterapie někdy nemůže být úspěšná bez toho, že by při ní byly pacientovy nabídnuty hodnoty náboženského rázu.⁹ K Bohu, jehož přítomnost v psychoterapii pro něj nebyla tabu, ovšem Jung v některých svých textech odkazoval způsobem, ze kterého je zřejmá problematičnost překračování hranic kompetencí psychologa.¹⁰

V dějinách psychologie ovšem k tomuto překračování kompetencí nejčastěji docházelo ve spojení s ateismem, resp. s protináboženským redukcionismem psychologů tvrdících, že náboženství lze plně vysvětlit jen v psychické rovině bez jakéhokoliv vztahu k transcendenci. Nejznámějším představitelem tohoto konfrontačního přístupu je zakladatel psychoanalýzy Sigmund Freud (1856–1939), označující náboženské představy za pouhé iluze splňující nejnaléhavější přání lidstva a víru v Boha za iluzorní naplnění potřeby bezpečí, které člověku skýtá ochranná otcovská postava.¹¹

⁶ Viktor E. FRANKL, *Der unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion*, München: Kösel, 1974, s. 60.

⁷ Viktor E. FRANKL – Pinchas LAPIDE, *Bůh a člověk hledající smysl*, Brno: Cesta, 2011, s. 37.

⁸ Hans KÜNG, *Freud a budoucnost náboženství*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 104.

⁹ Olga KOLAŘÍKOVÁ, „Pohledy na psychologii náboženství,“ *Religio* 4 (1996): 8.

¹⁰ Podle Junga je zlo přítomné nejen v lidské psyché, ale i v Bohu (Carl G. JUNG, „Odpověď na Jóba,“ in *Výbor z díla C. G. Junga*, sv. IV., Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, s. 405).

¹¹ Sigmund FREUD, „Budoucnost jedné iluze,“ in *Nespokojenost v kultuře*, Praha: Hynek, 1998, s. 30.

Za protiklad konfrontačního přístupu může být považován integrační přístup propojující psychologii a náboženství. Autoři typu hlavního představitele transpersonální psychologie Stanislava Grofa (*1931) i humanistických psychologů, o kterých bude pojednáno v dalších částech tohoto článku, sice na rozdíl od redukcionistů projevují zájem o náboženské fenomény, ty si však vybírají a interpretují tak, aby zapadaly do jejich předem daných tezí. Jedná se tedy o instrumentalizaci náboženství, dobře patrnou například v Grofově psychologii, zaměřující se na změněné stavy vědomí dosahované prostřednictvím drog či metody holotropního dýchání. Stanislav Grof se ve vztahu k nim odvolává na údajně ústřední roli stavů a technik tohoto druhu v duchovních tradicích všech náboženství.¹² Všechny tyto tradice podle jeho tvrzení také odkazují k „poznání, jež odhaluje, že jedinec je totožný s božským principem“.¹³

Je zřejmé, že v moderní psychologii lze najít široké spektrum náboženských i ateistických výpovědí. Tyto výpovědi zjevně vyjadřují spíše postoje jednotlivých autorů než empirické závěry psychologické vědy. Neexistuje empirická metoda, s jejíž pomocí by mohla psychologie „zkoumat Boha“. Ve vztahu k člověku jako bytosti překračující sebe sama a vztahující se k Bohu jsou pro teologii závěry některých směrů moderní psychologie bezesporu zajímavé,¹⁴ jiné směry však zase skutečně či domněle přinášejí argumenty pro ateismus. Jedná se o problém související s propojením psychologie s různými filozofickými pozicemi.

Toto propojení se projevuje i u psychologů spojených se spiritualitou bez Boha. Těmto autorům není třeba vyčítat jejich inspirovanost ateistickou filozofií, nelze se však obejít bez reflexe jejího vlivu na psychologii náboženství, která by teoreticky měla být „neutrální“. Na požadavku neutrality se vesměs shodují dnešní teoretikové tohoto oboru, kteří uvádějí, že „psychologie náboženství se setkává s různými filozofickými a světonázorovými otázkami“, přičemž je pro její rozvoj „nejužitečnější neutrální, objektivní, otevřený postoj badatele k nim“.¹⁵ Tento postoj lze zdůvodnit skutečností, že „psychologie vytyčuje vzhledem k náboženství podstatně jiné otázky než filozofie a teologie“,¹⁶ takže se může

¹² Srov. Stanislav GROF, „Holotropní stavy vědomí a historie lidstva,“ in *Psychologie budoucnosti: Poznatky a poučení z moderního výzkumu vědomí*, Praha: Perla, 2004, s. 15–24.

¹³ Tamtéž, s. 302.

¹⁴ Srov. Vít MACHÁLEK, „Víra v Boha a psychologie náboženství,“ *Pantheon* 1 (2006): 100–103.

¹⁵ Michal STRÍŽENEC, *Súčasná psychológia náboženstva*, Bratislava: Iris, 2001, s. 13.

¹⁶ KOLAŘÍKOVÁ, „Pohledy na psychologii náboženství,“ s. 5.

zabývat např. otázkou prospěšnosti či škodlivosti různých náboženských postojů pro duševní zdraví, ale nikoliv otázkou jejich pravdivosti, kterou musí přenechat filozofii a teologii s její tomu odpovídající kriticko-normativní reflexí.¹⁷ I z tohoto hlediska je tedy legitimní kritické zamýšlení se nad tím, zda psychologie náboženství některých humanistických psychologů není ve skutečnosti spíš něčím na způsob sekularizované teologie.

2. HUMANISTICKÁ PSYCHOLOGIE V KONTEXTU DĚJIN PSYCHOLOGIE

Vznik americké humanistické psychologie na přelomu padesátých a šedesátých let byl spojen s vymezením se proti do té doby převažujícím přístupům spojeným s behaviorismem a psychoanalýzou. Abraham Maslow v této souvislosti jako první hovořil o „třetí síle v psychologii“, přičemž se podle něj jednalo o třetí teorii lidské přirozenosti, prosazující se proti teorii „experimentálně-pozitivisticko-behaviorální“ a „freudovské“.¹⁸

Carl Rogers vztáhl toto rozlišení i na lidské chování, jehož změna by měla vycházet od vlastního já jako zdroje moudrosti a síly, a ne být vynucována zvenčí, k čemuž podle humanistické psychologie tíhnou obě jí kritizované školy.

Humanistický důraz na lidskou důstojnost se zdá být křesťanství bližší než behaviorismus hlásající „jednotící schéma živočišné reakce“, stejným způsobem určující chování člověka a chování zvířete.¹⁹ Představitel (neo)behaviorismu B. F. Skinner však v diskusi s Rogersem humanistické schéma, podle kterého existují jen alternativy plně autonomního jedince a vnějšíkové manipulace, zpochybnil způsobem dávajícím smysl i z pohledu morální teologie. Konstatoval totiž, že cílem není měnit lidské chování vnějším donucováním, ale dosáhnout toho, aby se člověk sám chtěl chovat dobře.²⁰

¹⁷ Bernard GROM, *Religionspsychologie*, München: Kösel, 1992, s. 369.

¹⁸ MASLOW, *Náboženství, hodnoty a vrcholné zážitky*, s. 95.

¹⁹ Srov. programový text behaviorismu z roku 1913: John B. WATSON, „Psychology as the Behaviorist Views it,“ <https://psychclassics.yorku.ca/Watson/views.htm> [cit. 22. 1. 2020].

²⁰ Carl R. ROGERS, *Rozhovory s Carlem R. Rogersem: M. Buber, P. Tillich, B. F. Skinner, M. Polanyi, G. Bateson*, ed. Howard Kirschenbaum – Valerie Land Henderson, Praha: Portál, 2016, s. 75–76.

Nejednoznačný je z křesťanského pohledu i rozdíl mezi chápáním člověka v psychoanalýze a v humanistické psychologii. Ani zde nelze říci, že by byl optimistický pohled humanistů na lidskou přirozenost a směřování lidstva k dobru křesťanství jednoznačně bližší než Freudovo vnímání člověka jako bytosti determinované nevědomými pudovými faktory a dějin lidstva jako dramatického zápasu mezi pudem lásky a pudem smrti, jehož výsledek lze sotva předvídat.²¹ Nesmiřitelný odpor k tomuto Freudovu konceptu ze strany od psychanalýzy k humanistické psychologii směřujícího Ericha Fromma²² je naopak možné označit za projev vzpoury proti „pochopení pro tragiku lidské existence, obsaženou ve starozákonním pojetí hříchu i ve Freudově pudu smrti“.²³

Takovouto „vzpuru“ představuje i americká humanistická psychologie. Její různé podoby se sice shodují jen v několika málo základních východiscích, ta jsou však každopádně spojena s optimistickým vnímáním člověka. Při založení Společnosti pro humanistickou psychologii z roku 1962 byla shrnuta do těchto čtyř bodů: Zaměření na prožívající osobnost (chápání a popisování lidí z hlediska jejich vlastního subjektivního pohledu na svět), označování volby člověka, kreativity a seberealizace za hlavní témata výzkumu, zaměření na důležité lidské a sociální problémy i za cenu používání méně přesných metod a považování důstojnosti člověka za nejvyšší hodnotu (ve spojení s představou, že lidé jsou v zásadě dobří).²⁴

Humanistická psychologie se nezaměřuje na negativní a destruktivní projevy, ale na to, co pokládá za nejlepší kvality člověka. Ty ovšem mohou být chápány různě. V průběhu šedesátých let začaly být spojovány s transpersonálními, tj. empiricky daný rámec zkušenosti překračujícími zážitky.

Roku 1968 byla v USA založena Společnost pro transpersonální psychologii. K jejím zakladatelům se opět zařadil Abraham Maslow, jenž patřil k hlavním průkopníkům humanistické psychologie, ale současně prohlašoval, že ji považuje „za přípravu k ještě ‚vyšší‘ ‚čtvrté psychologii‘, transpersonální a transhumánní, která se nesoustředí na lidské zájmy

²¹ FREUD, „Nespokojenost v kultuře,“ in *Nespokojenost v kultuře*, s. 142.

²² Srov. Frommova kritika Freuda in Erich FROMM, *Anatomie lidské destruktivity: Můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Praha: Lidové noviny, 1997, s. 430–461.

²³ Pavel ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, Praha: Portál, 2007, s. 231.

²⁴ Rita L. ATKINSONOVÁ – Richard C. ATKINSON et al., *Psychologie*, Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 557.

a potřeby, ale spíše na vesmír, která překračuje hranice lidskosti, identity, sebeaktualizace a tak dále“.²⁵

O deset let později vznikla Mezinárodní transpersonální společnost, v jejímž čele stanul Čechoameričan Stanislav Grof. Ten svým úsilím o vytvoření nového paradigmatu vědy spojeného se spiritualitou dovršil rozchod s tím, co označoval za „západní mechanistickou vědu“, v duchu myšlenek Freuda aj. poznamenanou sklonem „vidět jakýkoliv duchovní zážitek jako patologický jev“.²⁶

Zatímco ve spojení s behaviorismem či Freudovou psychoanalýzou mohla psychologie náboženství jen skomírat, nástup humanistické a transpersonální psychologie přinesl mnoho impulsů pro rozvoj tohoto oboru. Posun z hlediska většího respektu k religiozitě jako součásti lidské psyché lze snad i z teologického hlediska vnímat pozitivně, byť zároveň i s přihlédnutím ke kontextu šedesátých let, v nichž se náboženský zájem obracel jinam než ke křesťanství.

Také humanistický posun od redukce člověka na pouhý objekt zkoumání k uznání jeho neredukovatelné důstojnosti je možné z křesťanského pohledu ocenit, avšak s vědomím toho, že chápání této důstojnosti v humanistické psychologii se liší od biblického. Zatímco židovskokřesťanská tradice vede člověka k poznání jeho důstojnosti Boží obrazu a současně i k uznání vlastní hříšnosti, humanistická tradice hovoří o dobré lidské přirozenosti a o svobodě člověka chápaného jako autonomní bytost, nikoliv jako bytost závislá na Bohu. Zde vyvstává potřeba zařazení humanistické psychologie do širšího kontextu duchovních a náboženských dějin Západu.

3. HUMANISTICKÁ PSYCHOLOGIE V KONTEXTU DĚJIN NÁBOŽENSTVÍ

Zatímco v době před renesancí byly ostatní vědy podřízeny teologii a tak či onak spojeny s teocentrickým obrazem světa, v průběhu novověku docházelo k emancipaci jednotlivých oborů od teologie a k vymezování se vůči ní. Pro novověké dějiny filozofie, jejíž součástí byla až do 19. století i psychologie, je typický posun od teocentrického obrazu světa k antropocentrickému.

²⁵ Abraham H. MASLOW, *O psychologii bytí*, Praha: Portál, 2014, s. 44.

²⁶ Stanislav GROF, *Za hranice mozku*, Praha: GEMMA89, 1993, s. 249.

Humanismus, z něž přinejmenším po sémantické stránce vychází humanistická psychologie, nelze ovšem spojovat jen s antropocentrismem. Pro biblické humanisty doby renesance v čele s Erasmem Rotterdamským (1465/7–1536) bylo samozřejmostí, že člověk může být plně lidský (*humanus*) jen ve spojení s Bohem, resp. Kristem. Ve vztahu k Erasmově polemice s Martinem Lutherem ohledně svobody lidské vůle se však dnes i katolická teologie může hlásit k Lutherovi, který v tomto sporu *de facto* uchoval „katolickou tradici proti humanistickému pojmu svobody“.²⁷

Na humanistickou vizi lidské svobody, rozumu a sebeurčení později navázalo osvícenství. Ve své francouzské verzi ji dovedlo k úplnému rozchodu s křesťanstvím, na jehož místo nejprve u Jeana-Jacquese Rousseaua (1712–1778) a pak ve Velké francouzské revoluci začala nastupovat kvazináboženství.

Rousseau může být nazván „zakladatelem a prorokem nové víry – náboženství demokracie“. Individuální ani společenské zlo podle ní nesouvisí s lidskou hříšností, ale se zkažením dobré lidské přirozenosti špatným uspořádáním společnosti a zkažeností umělé civilizace. Kdyby se člověk mohl vrátit k přírodě a řídit se instinkty vlastního srdce, bylo by všechno v pořádku a vizi nové, bratrské společnosti by nic nestálo v cestě.²⁸

Tato vize není nepodobná ideálu, který o dvě stě let později začali hlásat někteří humanističtí psychologové. V obou případech – a v mnoha dalších podobách sekularizovaných verzí Božího království, hlásaných v dějinách postkřesťanského Západu – se jedná o fenomén kvazináboženských jevů.

Kvazináboženské směry lze dělit na kryptonáboženské, které se samy za náboženství nepovažují, ale vykazují některé náboženské prvky, a pseudonáboženské, u kterých je tomu spíše obráceně: hlásají či připouštějí svůj náboženský charakter, ale jejich cíl – nejčastěji rozvoj předpokládaného lidského potenciálu – je v zásadě chápán jako imanentní. Slovo „transcendence“ přitom může být používáno, ale jen v tom smyslu, že člověk překračuje svá omezení a odvažuje se tvořit novou skutečnost.²⁹

²⁷ Otto H. PESCH, *Cesty k Lutherovi*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 132.

²⁸ Christopher DAWSON, *Bohové revoluce*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 47–48.

²⁹ Ivan O. ŠTAMPACH, *Přehled religionistiky*, Praha: Portál, 2008, s. 37 a 144.

Podobně může dostat jiný význam i slovo „Bůh“, které se u řady autorů navazujících na německého filozofa Ludwiga Feuerbacha (1804–1872) stalo jen šifrou kultu člověka. Feuerbach, který tvrdil, že „pravým smyslem teologie je antropologie“, položil základy tohoto kultu tezí: „Každá bytost má svého *boha*, svou nejvyšší podstatu *sama v sobě*. Vyzýváš-li vznešenost boží, vyzýváš vznešenost vlastní podstaty.“³⁰

Feuerbachova kniha *Podstata křesťanství* ovlivnila mnoho významných intelektuálů od Nietzscheho po Marxe či Freuda. Jejich koncepty různými způsoby spojené s představou „smrti Boha“, na jehož místo musí v lidských duších nastoupit něco nového, pak stály u zrodu dalších kvazináboženství, k nimž lze počítat i psychoanalýzu. Při jejich vzniku hrál důležitou roli religiózní charakter moderní vědy, domněle přinášející „spásu“.³¹

Ve dvacátých letech 20. století vznikla frankfurtská škola navazující na Marxe a Freuda a podobně jako oni hlásající radikální společenskou reformu v duchu sekularizované verze židovského mesianismu.³² K jejím představitelům patřil Erich Fromm, který se pak jako jeden z uprchlíků před nacismem do zámoří podílel na šíření jejích myšlenek ve Spojených státech. I když se Fromm posléze z USA přestěhoval nejprve do Mexika a nakonec do Švýcarska, v době studené války byl vlivnou postavou americké levicové kontrakultury a mužem, který „seznámil americkou veřejnost s Marxem“ jako domněle humanistickým a se sovětskou realitou nesouvisejícím autorem.³³

Na rozdíl od Marxe či Freuda, kteří se prezentovali jako bojovníci proti náboženství, Fromm chápal náboženství jako obecně lidský fenomén a hledal jeho z humanistického pohledu optimální podobu. Náboženství definoval jako „jakýkoli systém myšlení a jednání sdílený skupinou lidí, který poskytuje jednotlivci rámec pro orientaci a předmět uctívání“.³⁴ Do této definice se pohodlně vejdu i kvazináboženství včetně těch, v nichž roli duchovních vůdců fakticky přebírají psychologové.

V Americe šedesátých let se jako nový fenomén na pomezí náboženství a psychologie rozvinulo takzvané hnutí lidského potenciálu.

³⁰ Ludwig FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954, s. 50 a 67.

³¹ Srov. Mary MINDGLEY, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*, London: Routledge, 1992.

³² Srov. Paul JOHNSON, *Dějiny židovského národa*, Řevnice: Rozmluvy, 1996, s. 459–461.

³³ Rainer FUNK, *Erich Fromm*, Praha: Lidové noviny, 1994, s. 109.

³⁴ Erich FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, Praha: Aurora, 2003, s. 31.

„Psycholog William Coulson, blízký spolupracovník humanistického psychologa Carla Rogerse, chápe toto označení jako synonymum humanistické psychologie“, přičemž za stěžejní doktrínu „považuje výpověď, že autorita, kterou má člověk poslouchat, je uvnitř každého jedince“.³⁵

Abraham Maslow obrátil pozornost humanistické psychologie k duchovním zkušenostem a změně stavů vědomí. To, co bylo tradičně chápáno jako nadpřirozené mystické zážitky, reinterpretoval jako zcela přirozenou součást vyššího potenciálu člověka. Z tohoto pojetí vzešla dvojí polemika humanistické psychologie, obracející se jak proti protináboženské „ortodoxní vědě typické pro 19. století“, tak proti církvím.³⁶

V této dvojí polemice pak pokračovala i transpersonální psychologie, v níž Stanislav Grof v návaznosti na Maslowův koncept vrcholných zážitků rozpracoval své pojetí transpersonálních zkušeností, ve kterém má důležité místo i prožívání „vzpomínek z minulých životů“; už tím byl dán jeho současný boj proti dvěma protivníkům, „křesťanské církvi a materialistické vědě“, shodně odmítajícím možnost reinkarnace. „Tradiční náboženství“ Grof zavrhoval mj. i proto, že jejich dogmata jsou podle něj „v zásadním rozporu s vědou“.³⁷

Aniž by došlo k opuštění představy o potřebě nahradit křesťanskou víru vědeckým poznáním, typické pro vědu 19. století, začaly být nové psychologické směry propojovány s prvky východních náboženství a s religiozitou typu New Age. Původně kontrakulturní hnutí se současně od sedmdesátých let stávalo součástí většinové společnosti.³⁸ Ta v rámci celého Západu dlouhodobě směřuje od tradičních podob religiozity k religiozitě spíše individualistického a antropocentrického rázu.

4. ERICH FROMM A BŮH JAKO SYMBOL VYŠŠÍHO JÁ

V části tohoto článku věnované Frommovi (podobně jako i v následujících kapitolách o Rogersovi a Maslowovi) nelze adekvátně představit celé myšlení tohoto významného psychologa, sociologa a filozofa, ale může jít jen o rozebrání jeho (kvazi)náboženského rozměru.

³⁵ Miloš MRÁZEK, „Potíže s pojmem ‚hnutí lidského potenciálu‘: Uctívání vlastního já,“ *Dingir* 8 (2005): 120.

³⁶ MASLOW, *Náboženství, hodnoty a vrcholné zážitky*, s. 72–73.

³⁷ GROF, *Psychologie budoucnosti*, s. 163 a 209–210.

³⁸ MRÁZEK, „Potíže s pojmem ‚hnutí lidského potenciálu‘,“ s. 120.

Erich Fromm pocházel z ortodoxní židovské rodiny a dlouho se připravoval na dráhu talmudisty a rabína. V této době však byl ovlivněn racionalistickými interpretacemi židovství, přes které postupně přešel od víry k pouhému humanismu. Jeho životopisec Rainer Funk zdůrazňuje roli rabína Rabinkowa, Frommova posledního učitele talmudu, který svého žáka silně a natrvalo ovlivnil výklady, podle kterých platí, že „princip svazku s Bohem“ neznamena v židovství nic specificky náboženského, ale „odráží se ve všech formách života společnosti v jeho úplnosti“ a že „všechna přikázání a zákazy židovského učení směřují jen a jen k přiblížení se cíli, vytyčenému autonomní etikou, a k odstranění překážek, stavějících se přitom do cesty“.³⁹

Po Rabinkowovi pak následoval vliv psychoanalýzy a symbolický rozchod s ortodoxním judaismem v době jejího studia. Frommův životopis vycházející z jeho vlastního líčení charakteristicky nechává stranou podstatnou otázku vztahu s Bohem a místo toho zdůrazňuje spíš anekdoticky působící příběh z roku 1926 o Frommově koupi klobásy jako okamžiku nastoupení nové cesty, na které již nebyl spoután náboženskými přikázáními.⁴⁰

Zatímco se Fromm nadále cítil být spojen s židovskou tradicí v její humanistické verzi, křesťanství roku 1930 ostře napadl esejem *Vývoj dogmatu o Kristu*. V návaznosti na Freuda v něm tvrdil, že člověk v dospělosti „přenáší něco ze své dětské lásky a strachu a také něco ze svého nepřátelství z otce a matky na fantazijní postavu, na Boha“, a současně v návaznosti na Marxe prohlašoval, že víra v Boha jen „potvrzuje autoritu vládnoucí třídy“.⁴¹ Fromm ovšem vycházel nejen z Freuda a Marxe, ale i z liberální teologie Adolfa von Harnacka a z Harnackem hlásané diskontinuity mezi raným křesťanstvím a křesťanstvím nicejského kréda.⁴² Prvotní křesťanství bylo podle Fromma spojené s adopcionistickou teologií, v níž „povýšení člověka (Krista) na Boha je projev vzpoury proti Bohu, autoritě“,⁴³ a teprve s postupnou proměnou křesťanství ve spojenec vládnoucí třídy mohlo dojít ke vzniku ortodoxní věrouky, podle níž se Bůh stal člověkem.⁴⁴

³⁹ FUNK, *Erich Fromm*, s. 30–31.

⁴⁰ Tamtéž, s. 33–34.

⁴¹ ERICH FROMM, „The Dogma of Christ,“ in *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, New York: Henry Holt and Company, 1992, s. 15–16.

⁴² Srov. nesčetné odkazy na Harnacka tamtéž, s. 37nn.

⁴³ STRÍŽENEC, *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 203.

⁴⁴ FROMM, „The Dogma of Christ,“ s. 89.

Po svém odchodu před nacismem z Německa začal Fromm publikovat anglicky psané a freudiánským či marxistickým schémataům poněkud méně poplatné práce, které se staly vlivnými bestsellery. První z nich byl *Útěk ze svobody* (1941), později známý spíše pod názvem *Strach ze svobody*, ve kterém Fromm zformuloval opak křesťanského učení o dědičném hříchu a vykoupení. V jeho humanistickém pojetí člověk dosahuje osvobození vlastními silami, a to právě prostřednictvím hříchu. O vzpouře Adama a Evy proti Bohu Fromm říká, že „ze stanoviska církve“ představovala hřích, „z hlediska člověka to však byl počátek svobody. Jednat proti božím příkazům znamená osvobodit se od donucování, vydělit se z nevědomé existence života předlidského období na úroveň člověka.“⁴⁵

V knize *Člověk pro sebe sama* (alternativními názvy *Psychoanalýza a etika* či *Člověk a psychoanalýza*) z roku 1947 Fromm používá teologický pojem „pádu“, který ovšem podle něj spočívá v tom, „že se člověk podrobuje moci = nadvládě“ a tím „ztrácí svoji moc = potenci“. Za základ etického chování označuje „racionální“ víru ve vlastní moc a sílu, která je protikladná „iracionální“ víře v autoritu stojící nad člověkem.⁴⁶

Na tento výklad navazuje spis *Psychoanalýza a náboženství* (1950), ve kterém Fromm rozlišil dva druhy náboženství: autoritativní a humanistické. V humanistickém náboženství je Bůh „symbolem vyššího Já, jímž se člověk může a má stát“, zatímco v autoritativním náboženství si „člověk promítá své nejlepší kvality do Boha, který je bohatý jeho láskou, spravedlností a moudrostí – a člověk je na něm otrocky závislý“.⁴⁷ Toto rozlišení, zjevně vycházející z Feuerbacha, Fromm ještě více radikalizuje tezí, že stoupenci autoritativního náboženství jsou modláři (přičemž není podstatné, zda uctívají modly politických náboženství, či se pro ně „stal modlou Bůh“), zatímco představitelé humanistického náboženství, k nimž podle Fromma patří mj. Izajáš, Ježíš a „určité proudy v židovství a křesťanství (zejména mystické)“, se vyznačují chápáním Boha jako „symbolu moci člověka“.⁴⁸

Skutečné biblické víře, v níž Bůh není ani modlou, ani pouhým symbolem, ale osobním protějškem člověka, Fromm zřejmě nerozumí nebo ji nebere na vědomí. To se projevuje i v knize *Budete jako bohové* (1966). Fromm v ní hlásá, že hlavním trendem biblického a pobiblického židov-

⁴⁵ Erich FROMM, *Strach ze svobody*, Praha: Naše vojsko, 1993, s. 28.

⁴⁶ Erich FROMM, *Člověk a psychoanalýza*, Praha: Svoboda, 1967, s. 193 a 164.

⁴⁷ ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 229.

⁴⁸ FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, s. 123 a 47.

ství je „idea radikálního humanismu“, přičemž pojem „Bůh“ označuje za jeden z mnoha poetických výrazů pro nejvyšší hodnoty tohoto humanismu.⁴⁹ Současně se zde pouští i do diskuse s křesťanskou teologií, které se opětovně snaží dokázat, že neexistuje ani prvotní hřích, ani hřích jako takový, ale jen vzpoura a neposlušnost jako pozitivní projev lidské cesty ke svobodě a že hříchem neporušení lidé nakonec dosáhnou naplnění ne ve spojení s Kristem, ale v mesiášském království, které sami nastolí na zemi.⁵⁰

Pro Ježíše nicméně Fromm nalézá slova obdivu. V *Mít, nebo být?* (1976) například píše: „Byl hrdinou lásky, hrdinou bez moci, který ne-užíval moci, který nechtěl vládnout, který nechtěl *nic mít*. Byl hrdinou bytí, dávání, sdílení.“⁵¹

Pokud bychom za jádro Frommovy psychologicko-filozofické teorie považovali toto zaměření na život spojený s láskou, dáváním a sdílením, může být jistě také z křesťanského hlediska považována za inspirativní. Frommem se lze inspirovat například i ve vztahu k potřebě rozlišovat mezi následováním Krista s religiozitou prožívanou svobodně a beze strachu a nutkavou „autoritativní“ religiozitou. Jen částečně lze však dát za pravdu Hansi Küngovi, podle kterého je třeba Frommovi přiznat také to, že „i Bůh se může stát idolem“.⁵² Je totiž třeba dodat, že modlou může být právě také „Bůh“ chápáný jen jako symbol člověka vlastního vyššího Já.

5. CARL ROGERS A „SMRT BOHA“

Rogersův životní příběh je podobný Frommovu, protože v něm jde o opuštění víry – v tomto případě protestantské – u člověka, který se měl stát duchovním, ale místo toho dospěl k vytvoření humanistického myšlenkového systému, do něhož se některé teologické koncepty promítly v reinterpretované podobě.

Podobně jako u Ericha Fromma, i v případě Carla Rogerse životopisy vycházející z jeho vzpomínek hovoří o „tlaku náboženských norem“,

⁴⁹ Erich FROMM, *Budete jako bohové*, Praha: Lidové noviny, 1993, s. 12–13 a 16.

⁵⁰ Tamtéž, s. 19 a 92–93.

⁵¹ Erich FROMM, *Mít, nebo být*, Praha: Aurora, 2001, s. 164.

⁵² KÜNG, *Freud a budoucnost náboženství*, s. 94.

kterému byl od dětství vystaven a od kterého se později osvobodil,⁵³ aniž by v nich byla řeč o osobním vztahu s Bohem. To je o to nápadnější, že Rogers jako psychoterapeut zdůrazňoval zaměření na vztah „já – ty“ v duchu židovského náboženského filozofa Martina Bubera, přičemž však ignoroval buberovský vztah „já – absolutní Ty“.⁵⁴

Carl Rogers pocházel ze zbožné protestantské rodiny z amerického Středozápadu, jež kladla důraz na důsledný život podle Písma a mravní kázeň. V odmítání svodů okolního světa při tom zacházela poněkud do extrémů a v její zbožnosti by se dal identifikovat problém „neosobního zákonictví“.⁵⁵ Roku 1922 Carla jako studenta teologie silně ovlivnil několikaměsíční pobyt na World Student Christian Federation Conference v Číně. Setkání s náboženskou pluralitou a pocit nezávislosti jej přivedly k revoltě proti tomu, co mu bylo vštěpováno v rodině.⁵⁶

O dva roky později Rogers odešel na Union Theological Seminary v New Yorku, nejliberálnější seminář ve Spojených státech. Tehdy už jej podle jeho pozdějších vzpomínek nezajímaly otázky spojené s křesťanskou vírou, ale řešil „svoje vlastní otázky“. Rezignoval na dráhu duchovního, odmítl závaznost jakékoliv „konkrétní náboženské doktríny“ a začal hledat obor, v němž by si mohl být jist, že svoboda jeho myšlení „nebude nijak omezována“. Toto hledání vyústilo v přechod od teologie k psychologii. Později se však začal cítit omezován i na poli psychologie, v níž tehdy převládaly psychoanalytické a behaviorální přístupy, a vydal se svou zcela osobní cestou. Za jedinou autoritu, před níž nesmí dostat přednost „Bible ani proroci, Freud ani výzkumy, zjevení Boha ani člověka“, označil vlastní zkušenost.⁵⁷

I když se Rogers později stal univerzitním profesorem psychologie, jím definovaná humanistická psychologie a psychoterapie nebyla nikdy akceptována zastánci tradičnějších přístupů, kteří nesdíleli jeho světonázorová východiska a na nich založené vizionářství. V kritice Rogersova chápání člověka se s psychologickými školami typu psychoanalýzy sho-

⁵³ Alena PLHÁKOVÁ, *Dějiny psychologie*, Praha: Grada Publishing, 2006, s. 43.

⁵⁴ Srov. Rogersův dialog s Buberem in ROGERS, *Rozhovory s Carlem R. Rogersem*, s. 5–37.

⁵⁵ Pavel RAUS, „Přístupy k pastoračnímu poradenství,“ *Evangelikální fórum*, 2004, č. 5, s. 34–35.

⁵⁶ Ladislav NYKL, *Carl Ransom Rogers a jeho teorie: Přístup zaměřený na člověka*, Praha: Grada Publishing, 2012, s. 23.

⁵⁷ Carl R. ROGERS, *Být sám sebou: Terapeutův pohled na psychoterapii*, Praha: Portál, 2015, s. 26–31 a 44.

dovali i autoři s židovskokřesťanskými východisky typu Martina Buber-
ra.

Rogerián Peter Kramer vysvětluje tuto skutečnost konstatováním, že freudiáni i Buber „měli nepochybně právo na svou skepsi ohledně Rogersova názoru, že člověku, ať už nemocnému či zdravému, je třeba důvěřovat“, že však obojí „byli zcela v zajetí hledisek Starého světa“, zatímco Rogers chtěl „vnést do psychoterapie nádech Nového světa“. V tomto Novém světě je podle Rogerse a jeho stoupenců „smrtelným hříchem v terapii, vyučování nebo rodinném životě vnucování autority“.⁵⁸

Rogersem hlásané zásady, postupně označované jako nedirektivní psychoterapie a psychoterapie zaměřená na klienta, nakonec pod označením přístup zaměřený na člověka pronikly i do neklinických oblastí jako je škola a rodina. Nejen v psychoterapeutické, ale i ve společenské praxi Carl Rogers předkládal lákavý koncept vytváření podmínek umožňujících rozvíjení lidské tendence k empatii, soucitu a altruismu.

Smysluplnost Rogersova přístupu je nicméně zřejmá pouze v rámci jeho přesvědčení, že člověk nepotřebuje nic víc než jen rozvíjet svou vlastní dobrou přirozenost, k čemuž dojde v případě, že se setkává s bezpodmínečným přijetím. To vyvolává nezodpověditelné otázky. „Není těžké pochopit, jak se člověk stane ‚zlým‘, když ho vychovávali v přísném prostředí podmíněného pozitivního ocenění. Ale kdy jsme poprvé sešli ze správné cesty a začali vychovávat celé generace nenaplněných jedinců?“⁵⁹

Rogersem zastávané představy typu existence původního ideálního stavu, který člověk ztratil, ale který mu může být znovu vrácen, lze interpretovat i jako pozůstatek teologického myšlení, se kterým byl spojen ve svém mládí. Z myšlení Rogerse jako psychoterapeuta se sice vytratil Bůh, ale nikoliv povědomí o tom, že člověk k uzdravení své duše potřebuje zkušenost lásky nezávislé na jeho výkonech a morálních kvalitách.⁶⁰

Bezpodmínečné přijímání člověka jako osoby je třeba nejen v křesťanství, ale i u Rogerse odlišit od schvalování jeho chování. Rogersovo vidění světa, které v sobě neslo rysy postmoderního myšlení ve smyslu důrazu nikoliv na objektivně platné normy, ale naopak na právo kaž-

⁵⁸ Peter D. KRAMER, „Úvod,“ in ROGERS, *Být sám sebou*, s. 11–12.

⁵⁹ Robert D. NYE, *Tri psychologie: Koncepcie Freuda, Skinnera a Rogersa*, Bratislava: Ikar, 2004, s. 151.

⁶⁰ Vůči Rogersovi kriticky vyhrocený rozbor náboženských prvků v jeho psychoterapii podává VITZ, *Psychologie a kult „já“*, s. 170–172.

dého člověka žít ve vlastním světě odpovídajícím jeho vnímání a prožívání,⁶¹ se nicméně projevovalo i schvalováním různých životních stylů. Ty by si podle Rogersova přístupu, zde zjevně neslučitelného s křesťanským, měla jmenovitě v oblasti manželství každá dvojice volit tak, jak je to „pro *ni* nejlepší“.⁶² Rogersova psychoterapie zaměřená na klienta zde akceptuje i jeho možnost „milovat současně víc než jednoho člověka“ a vstupovat do mimomanželských „satelitních vztahů“.⁶³

V protikladu k Frommovi se Rogers ve svých knihách o psychologii či psychoterapii vesměs nezabýval tématem náboženství. Lze z nich vyčíst jen jeho negativní postoj k institucionálnímu křesťanství či radost ze skutečnosti, že „institute“ typu katolické církve právě na poli sexuální morálky ztratily vliv.⁶⁴ Explicitně náboženské pasáže se objevily teprve v Rogersově poslední knize *Způsob bytí* z roku 1980, v níž ve vztahu ke „člověku zítřka“ zmínil jeho „touhu po spiritualitě“.⁶⁵ Také ve vztahu ke svým osobním zájmům a prožitkům zde hovořil o poznávání „jiné reality“ prostřednictvím spiritismu, šamanismu, jasnovidectví apod.⁶⁶ To ovšem jen potvrzovalo jeho celoživotní rozchod s křesťanstvím.

Snad jediným teologem, se kterým Rogers vedl dialog, byl nikoliv překvapivě Paul Tillich (1886–1965), před nástupem nacismu německý myslitel blízký frankfurtské škole a Erichu Frommovi a v šedesátých letech mediálně nejproslulejší teolog Spojených států.⁶⁷ Nejednoznačná pozice tohoto autora by se dala popsat jako pohybování se na hraně mezi apologií schopnou oslovit humanisty odmítající Boha teismu tezí, že zdrojem jejich odvahy být je „Bůh nad Bohem“ coby hlubinný základ existence,⁶⁸ a psychologizující destrukci ortodoxie.⁶⁹

⁶¹ Srov. Petr MIKOŠKA, *Člověk, psychoterapie a pedagogika v přístupu C. R. Rogerse*, Ostrava: Moravapress, 2014, s. 15.

⁶² NYE, *Tri psychologie*, s. 123. Srov. Carl R. ROGERS, *Becoming Partners: Marriage and its Alternatives*, New York: Delacorte, 1972.

⁶³ ROGERS, *O osobnej moci*, s. 43 a 50–51.

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 195.

⁶⁵ Carl R. ROGERS, *Způsob bytí: Klíčová témata humanistické psychologie z pohledu jejího zakladatele*, Praha: Portál, 1998, s. 288.

⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 88, 211–212 aj.

⁶⁷ Srov. Jan ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 320–323.

⁶⁸ Rosino GIBELLINI, *Teologické směry 20. století*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 100.

⁶⁹ K. Barth Tillicha vtipně vyzval, „aby se dal pomocí psychoanalýzy zbavit své zaryté zášti vůči orthodoxii“ (ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí*, s. 378).

V rozhovoru s Rogersem z roku 1965 Tillich odkázal k paralele mezi Rogersovým obratem „moc přijetí jinou osobou“ a radostnou zvěstí křesťanství, což Carla Rogerse přimělo odkrýt karty a přiznat se k „sympatii vůči modernímu názoru, který je docela dobře symbolizován větou „Bůh je mrtvý““. Současně Rogers položil otázku, proč má Tillich v situaci, kdy je náboženství pasé, tendenci myslet pomocí teologického jazyka. Tillichova replika spočívala v rozlišení vertikální a horizontální dimenze lidského bytí s tím, že vertikální rovinu vztahu k nekonečnému potřebují mít humanisté popsánu novým „překladem“ náboženského symbolu (který však musí být právě jen přeložen, a nikoliv nahrazen, jak si zřejmě myslel Rogers).⁷⁰

I když mezi nejčastěji i nejzaslouženěji oceňované prvky Rogersových snah patří jeho úsilí naslouchat všem lidem a snažit se jim porozumět, právě ve vztahu k věřícím lidem se Carl Rogers žádnou zvláštní empatií nevyznačoval. Podobně paradoxním dojmem působí i skutečnost, že Rogers, známý svou nechutí k neměnným naukám, se samozřejmě přijímal sto let staré klišé o tom, že v moderní době je Bůh „mrtvý“. Jeho život a dílo ilustrují skutečnost, že sekulární humanismus a neteistická religiozita si mohou být blízké právě jako alternativy k víře.

6. ABRAHAM MASLOW A NATURALISTICKÁ MYSTIKA

Abraham Maslow nebyl na rozdíl od Rogerse představitelem humanistické psychoterapie, ale především teoretickým psychologem, který se po dlouhé akademické dráze nakonec stal i předsedou Americké psychologické asociace. Částečně odlišný byl i jeho náboženský vývoj, zřetelněji než v Rogersově případě potvrzující křesťanským psychoanalytikem Karlem Frielingsdorfem popsáný mechanismus úlevného odložení víry poté, co nevhodná náboženská výchova v dětství zapříčinila vytvoření falešného obrazu Boha.⁷¹

Maslow, syn židovských přistěhovalců z Ruska do New Yorku, měl spíše světsky smýšlejícího otce a nábožensky autoritativní matku, která jej „trestala za maličkosti a vyhrožovala mu boží odplatou“.⁷² Víru

⁷⁰ ROGERS, *Rozhovory s Carlem R. Rogersem*, s. 49–51.

⁷¹ SROV. KARL FRIELINGSDORF, *Falešné představy o Bohu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

⁷² Stanislav KRATOCHVÍL, *Základy psychoterapie*, Praha: Portál, 1998, s. 96.

v takto zneužívaného Boha brzy opustil a celoživotně pak vystupoval jako odpůrce teismu. Jeho postoj „militantního ateisty“ šel ruku v ruce s kvazináboženskou religiozitou: „s hloubkou až mystickou dovedl prožívat hudbu, umění a přírodu, později i četbu vědeckých časopisů“.⁷³

Maslowovo chápání mystiky či spirituality bylo dáno kontextem, ve kterém ji sám hledal a prožíval. Tato skutečnost je zřejmá z jeho na poli psychologie náboženství velmi vlivného díla *Náboženství, hodnoty a vrcholné zkušenosti* (1964).

Uvedená kniha, v jejímž středu stojí Maslowův pojem „vrcholné zkušenosti“ (*peak-experiences*), se sice odvolávala na empirický výzkum, ten však byl prováděn způsobem až bezelstně naivním. Maslow se při něm na respondenty obrátil s „návodným“ pokynem ohledně hledání jejich vrcholných zážitků: „Vzpomeňte si na nejšťastnější chvíle, na okamžiky vytržení a extáze – možná jste je prožívali v souvislosti s láskou, při poslechu hudby, možná vás náhle ‚zasáhla‘ kniha nebo obraz, mohl to být také úžasný tvůrčí okamžik.“⁷⁴

Jeho předem daným cílem bylo podepření teze, že mystická zkušenost nemá nic společného s vírou v Boha a že organizovaná náboženství se naopak „mohou stát hlavním nepřítelem náboženské zkušenosti a těch, kdo ji prožívají“.⁷⁵

To, čemu Abraham Maslow říká „náboženská zkušenost“, je součástí jeho konceptu přirozené a ryze individuální víry, v níž není místo pro věrouku, bohoslužbu a další projevy tradičních náboženství. Ty údajně představují jen druhotnou, zbytečnou a ve skutečnosti škodlivou nadstavbu nad zkušenostmi mystiků. Autoři typu Feuerbacha a Freuda podle Maslowa právem zavrhlí organizovaná náboženství, ale „ve svých zobecněních zašli příliš daleko“. V boji mezi sekulárním racionalismem a tradičním náboženstvím ani jedna strana nepochopila, že vývoj ve skutečnosti směřuje k syntéze, která „sekularizuje všechno náboženské“ a současně „všechno sekulární činí náboženským“. Z tohoto vývoje vzešla i „nová možnost ve vědeckém výzkumu transcendence“ spojená s psychedelickými drogami, umožňujícími umělé a kontrolovatelné navozování vrcholných zážitků.⁷⁶

⁷³ ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 231.

⁷⁴ MASLOW, *O psychologii bytí*, s. 127.

⁷⁵ MASLOW, *Náboženství, hodnoty a vrcholné zážitky*, s. 147.

⁷⁶ Tamtéž, s. 23 a 54.

V průběhu své odborné dráhy prošel Maslow vývojem od přírodovědně (behavioristicky) zaměřeného psychologa přes humanistickou psychologii až k „psychedelické“ transpersonální psychologii. I když v něm zdánlivě prodělal radikální obrat od chápání člověka jako součásti živočišné říše k důrazu na to, co je jedinečně lidské, ve skutečnosti i jako humanistický psycholog vycházel z biologické podmíněnosti člověka. To je zřejmé z jeho známé teorie lidských potřeb, kterou poprvé předložil v knize *Motivace a osobnost* (1954).

Maslow v ní sice výslovně odmítl, aby studium člověka navazovalo na studium zvířat,⁷⁷ přesto však lidské potřeby hierarchicky uspořádal způsobem vycházejícím z toho, že zvířata své potřeby uspokojují v určitém pořadí (například dýchání má přednost před pitím a pití před nasycením).⁷⁸ Také člověk musí nejprve uspokojit své fyziologické potřeby, aby pak mohl v pomyslné pyramidě potřeb postupovat k dalším základním potřebám typu bezpečí, lásky a úcty a posléze dospět i k probuzení vyšších potřeb směřujících k nadosobním cílům. Podle Maslowa například hladovějící člověk „žije jenom chlebem“ a teprve poté, co si zabezpečí možnost mít žaludek stále naplněný, „se objeví jiné (i vyšší) potřeby“.⁷⁹

Lidé, kteří naplnili tyto vyšší potřeby – konkrétně potřebu seberealizace či sebeaktualizace –, představují vzory plného rozvinutí lidského potenciálu, tvořivosti i schopnosti milovat a jsou něčím na způsob světců humanistického kvazináboženství. Podle Abrahama Maslowa „potřebujeme něco, co je ‚větší než my‘, abychom mohli žasnout a obětovat se v novém, naturalistickém, empirickém a nenáboženském smyslu, snad jako to udělali Thoreau a Whitman, William James a John Dewey“.⁸⁰ Co se týče víry v Boha, někteří „sebeaktualizovaní lidé“ se k ní sice hlásí, ale v takovém případě se podle Maslowa jedná o Boha chápaného „spíše jako metafyzický pojem než jako osobní postava“.⁸¹

Zatímco Carl Rogers v dialogu s Paulem Tillichem alespoň respektoval to, že Tillich zastává jinou pozici než on, Maslow se Tillicha rovnou dovolával jako jednoho ze svědků údajné skutečnosti, že „sofistikovaní

⁷⁷ Abraham H. MASLOW, *Motywacja i osobowość*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1990, s. 99.

⁷⁸ Noel SHEEHY, *Encyklopedie nejvýznamnějších psychologů*, Brno: Barrister & Principal, 2005, s. 148.

⁷⁹ MASLOW, *Motywacja i osobowość*, s. 75–76.

⁸⁰ MASLOW, *O psychologii bytí*, s. 44.

⁸¹ MASLOW, *Motywacja i osobowość*, s. 237.

teologové“ opouštějí představu osobního Boha a slovo „Bůh“ pro ně zůstává jen synonymem toho, co ateisté či agnostici definují „naturalistickým způsobem“ (neosobní síly, principu či tillichovské „dimenze hloubky“).⁸² Podle Maslowa už „i někteří nábožensky založení existencialisté“ souhlasí s tím, že „hledáme-li místo, kde jsou soustředěny hodnoty, nemůžeme se obrátit jinak než do sebe“.⁸³

Maslow nesporně patří k autorům, kteří přispěli k zamlžování rozdílu mezi křesťanskou či židovskou vírou na straně jedné a přirozeným či humanistickým (kvazi)náboženstvím na straně druhé. Pro teologii je v tomto ohledu varovná skutečnost, že snahy křesťanských myslitelů typu Paula Tillicha o dialog s humanisty přispěly ke stírání tohoto rozdílu i v samotných církvích.⁸⁴

ZÁVĚR

Problematika náboženského rozměru humanistické psychologie je složitá a jejím označením za sekularizovanou teologii se dá vystihnout jen do určité míry. Ve vztahu ke třem výše rozebíraným autorům lze však bezesporu konstatovat, že jejich myšlenkový svět vyrůstá ze židovskokřesťanských kořenů a současně se proti nim vymezuje.

Něco podobného ovšem platí i o celé západní kultuře, v níž se v průběhu moderních dějin z tohoto postoje zrodila četná kvazináboženství. K těm může být přiřazena i humanistická psychologie. Na první pohled by se dala označit za jednu z podob vědy nepřiznaně vykazujících náboženské prvky, tj. za kryptonáboženský fenomén, ve skutečnosti se však u Fromma a Maslowa objevuje explicitní hlásání humanistického, resp. přirozeného náboženství a jedná se tedy spíš o fenomén pseudonáboženský. I u Rogerse došlo v průběhu jeho veřejného působení k posunu od implicitní postkřesťanské religiozity k otevřeně projevovaným náboženským zájmům.

Skutečnost, že Rogers i Fromm ke svému zaměření na spiritualitu bez Boha dospěli téměř plynulým vývojem navazujícím na jejich studium spojené s křesťanstvím, resp. judaismem, nasvědčuje tomu, že vznik sakralizované psychologie či kultu „já“ usnadnily i některé podoby

⁸² MASLOW, *Náboženství, hodnoty a vrcholné zážitky*, s. 82–83.

⁸³ MASLOW, *O psychologii bytí*, s. 68.

⁸⁴ Srov. Tony LANE, *Dějiny křesťanského myšlení*, Praha: Návrat domů, 1996, s. 242.

moderního židovského a křesťanského myšlení. Humanistická psychologie částečně navázala na liberální teologii a obecně na posun od teocentrismu k antropocentrismu.

Křesťanství vyznávající víru, že Bůh se stal člověkem, ovšem teocentrismus a antropocentrismus nemusí stavět do protikladu. Je v něm prostor pro vyvážený přístup odmítající jak vyzvedávání člověka odděleného od Boha, tak i vyzvedávání Boha na úkor humánního přístupu k člověku. V tomto ohledu může pastorační teologie přijmout i některé podněty humanistické psychologie, resp. nechat si jimi připomenout vlastní křesťanská pravidla: „Napřed poslouchat, pak hovořit. Ten, kdo hledá radu, musí cítit *zásadní postoj přijetí a milosrdenství*. Toto mu umožňuje, aby se stal také přístupným pro korektury, které jsou v jeho životě nutné.“⁸⁵

Snahu humanistických psychoterapeutů typu Carla Rogerse poskytnout svým klientům tento zásadní postoj přijetí je ovšem z křesťanského pohledu možné akceptovat právě jen natolik, nakolik umožňuje tyto nutné korektury, resp. nakolik vyvádí člověka ze zajetí egocentrismu a nevštěpuje mu naopak ideologii sebestřednosti.

Východiska teologického pohledu na člověka se každopádně liší od východisek pohledu na člověka v humanistické psychologii. Podle ní je člověk dobrý a „problémem je jen vnější prostředí, které ho deformuje a brání jeho svobodnému vyjádření a rozvoji“, takže není zapotřebí nic jiného než nepotlačovat svou přirozenost a naopak uvolnit a rozvinout celý svůj potenciál. Křesťanská teologie naproti tomu vychází z toho, že „člověk je porušený a Bůh má představu o tom, co je dobré. My máme růst do podoby Kristovy, který jediný je normou toho, co je správné.“⁸⁶

Z christocentrického křesťanského pohledu se jeví jako falešné či nedostatečné alternativy antropocentrického „zaměření na člověka“ a jeho podrobování vnější autoritě, objevující se např. v Rogersově psychoterapii. Právě tak lze za falešné označit i Frommovy alternativy autoritativního a humanistického náboženství či Maslowovy alternativy náboženské zkušenosti a organizovaného náboženství.

Dialog teologie s psychologií, o který se snaží autoři typu Hanse Künga, je jistě možný i ve vztahu k humanistické psychologii. Ze strany

⁸⁵ Samuel PFEIFER, *Slabě nésti: Moderní psychiatrie a biblická duchovní péče*, Ostrava: Jupos, 1995, s. 34.

⁸⁶ Paul RAUS, „Modely vztahu teologie a psychologie: Může být psychologie pro pastorační v něčem užitečná?“ *Evangelikální fórum*, 2004, č. 5, s. 24–25.

teologie je ovšem jeho předpokladem vědomí vlastní identity a také vědomí toho, že humanistická psychologie minimálně v některých svých podobách není jen psychologickou školou, ale i vůči křesťanství alternativním (kvazi)náboženstvím.

Humanist Psychology as Secularized Theology?

Keywords: Humanist Psychology; Quasi-religion; the Cult of Self-worship; Erich Fromm; Carl Rogers; Abraham Maslow

Abstract: The aim of this article is to evaluate quasi-religious elements in humanist psychology with a special focus on Erich Fromm, Abraham Maslow and Carl Rogers. The study analyses concepts which may be denoted as a secularized "humanist theology". It refers to the fact that the authors of those concepts were originally connected with the Jewish or Christian faith and after their apostasy radically reinterpreted it or replaced it with a new religion. The humanist "cult of self-worship" explicitly or implicitly locates godhood into man and at the same time excludes the possibility of a personal relationship between man and God. The rise of this new religiosity connected with sacralised psychology was paradoxically made also easy by certain forms of modern Jewish and Christian thinking.

doc. Vít Machálek, Dr. Th.D.
machalek.vit@centrum.cz