

Vzťahové ja v psychológii náboženstva

Marek Forgáč

Úvod

Od prvopočiatkov filozofického bádania sa myslitelia zapodievali otázkou „Kto vlastne som?“ V čase, keď sa psychológia formálne objavila ako veda, táto otázka sa stala kľúčovou predovšetkým v psychológii osobnosti. V súvislosti s krízou identity človeka v postmodernej dobe, ktorá je charakteristická individualistickým postojom k riešeniu problémov a neistotou spôsobenou nespočítanými ponúkanými možnosťami, spomínaná otázka ešte viac naberala na dôležitosť. Jedným zo spôsobov, ako na ňu odpovedať, je skúsiť pochopiť človeka prostredníctvom jeho interpersonálnych vzťahov. Psychológia na to používa termín *vzťahové ja*.¹ Tendenciu chápať človeka cez jeho vzťahy badáme aj v súčasnej psychológii náboženstva a nakoniec aj v teológii. Môže nám koncepcia chápania človeka založená na interpersonálnych vzťahoch pomôcť vysvetliť psychologické dynamiky náboženskej skúsenosti jednotlivcov?

1. SPOLOČENSKO-KULTÚRNY KONTEXT VZŤAHOVÉHO JA

Predovšetkým v západnej civilizácii pohľad človeka na seba samého prechádzal v posledných desaťročiach zložitými zmenami. Dôvodom boli početné zmeny, ktoré sa diali hlavne v spoločenskom živote. V nedávnej modernej histórii ľudstva by sme mohli rozlíšiť tri osobitné obdobia vývinu chápania koncepcie človeka.² V polovici šesťdesiatych

¹ *Vzťahové ja* (alebo *relačné self*) je prekladom anglického termínu „Relational Self“. Je náročné nájsť slovenský ekvivalent k anglickému výrazu „Self“. Vo väčšine slovenských prekladov sa toto slovo neprekladá (porov. Calvin S. HALL – Gardner LINDZEY, *Psychológia osobnosti*, Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1997). Niektoré české publikácie ho prekladajú slovom „jáství“ (porov. Vladimír SMĚKAL, *Pozvání do psychologie osobnosti*, Brno: Barrister & Principal, 2007). Anglický termín „Relational“ možno preložiť aj ako „vzťahový“ alebo „týkajúci sa vzťahov“.

² Hans ZOLLNER, „The Self – Its Nature and Its Mystery,“ in *Formation and the Person: Essays on Theory and Practice*, ed. Alessandro Manenti, Stefano Guarinelli a Hans Zollner,

rokov minulého storočia vnímanie osobnej identity a chápanie seba bolo spojené s navonok pozorovateľnými charakteristikami človeka ako napríklad pohlavie, spoločenský status, zamestnanie, roly v spoločnosti alebo náboženské denominácie. V takomto pomerne stabilnom svete sa rozvinul statický koncept *ja*. Očami tej doby sa človek stával zrelým vo svojej identite, keď sa dokázal adaptovať na svoje prostredie a prezentovať akceptovateľné správanie. Avšak okolo roku 1970 sa v západnej spoločnosti rozvinuli tendencie odmietania všetkého, čo by mohlo byť vnímané ako reštriktívne a obmedzujúce osobnú slobodu. V súvislosti s rozvojom masmédií sa začali rozširovať rôzne ideológie a svetonázory a zrazu sa ľudia mohli rozhodnúť zvoliť si jednu z mnohých možností ako vnímať seba samého. Svet seba-ovládania sa zmenil na svet seba-realizácie. Nekonformné správanie a vyjadrovanie vlastnej individuálnosti sa stali dôležitejšími. Do popredia sa dostali výrazy ako „autenticnosť“ alebo „originálnosť“. Situácia sa zvýraznila ešte viac po kolapse ideologických režimov okolo roku 1990, kedy globalizácia a rozšírenie internetu zohrávali kľúčovú úlohu. Koncom tisícročia mnoho ľudí opúšťalo svoje tradície, spoločenské normy a životné záväzky a vychádzali v ústrety novým životným skúsenostiam. Spoločnosť bola charakterizovaná spoločenskou a kultúrnou uvoľnenosťou. Zdá sa, že nikdy predtým ľudstvo ešte nebolo tak seba-determinujúce a nezávislé od obmedzení vyvstávajúcich z vonkajšieho prostredia. Konceptu *ja* v tomto období charakterizuje nekonečný príbeh hľadania a kontinuálnej zmeny, v ktorej ľudia nachádzali potešenie.

Niektorí psychológovia a sociológovia však tvrdia, že spoločnosť založená na individualizme už dosiahla svoj vrchol, pretože to vyčerpalo ľudstvo a prinieslo neistotu a dezorientáciu a spoločnosť je teraz na zstupe.³ Ak ľudia stratia oporu v hodnotovom systéme tým, že stratia svoj svetonázor, náboženské presvedčenie, spoločenský štandard a normatívne kritériá, potom sa stávajú nestabilnými a sú nútení neustále robiť rozhodnutia, čo môže byť únavné. Ak má totiž niekto stále veľa možností, podstupuje riziko, že urobí zlé rozhodnutie.⁴ Následne sa v človeku

Leuven: Peeters, 2007, s. 47–66.

³ Heinz WELSCH, „Freedom and Rationality as Predictors of Cross-National Happiness Patterns: The Role of Income as a Mediating Variable,“ *The Journal for Happiness Studies* 3 (2003): 295–321; Eric WEINER, *The Geography of Bliss: One Grump's Search for the Happiest Places in the World*, New York: Twelve, 2008.

⁴ Ruut VEENHOVEN, „Freedom and Happiness: A Comparative Study in 46 Nations in the Early 1990s,“ in *Culture and Subjective Wellbeing*, ed. Ed Diener a Eunhook M. Suh,

stále viac rozvíja túžba po konformite, priateľstve, opore a zmysle pre stabilnú identitu. Inými slovami povedané, neustála tendencia k individuálnosti, jedinečnosti, pozornosti a atraktívnosti privádza ľudské bytie k opustenosti a samote, a preto ľudia stále viac túžia po úprimných a uzdravujúcich vzťahoch. Zdá sa, ako uzatvára Zollner,⁵ že v nasledujúcom období bude v hľadaní odpovede na otázku „Kto vlastne som?“ dominovať túžba po autentických ľudských vzťahoch.

2. VZŤAHOVÉ JA V PSYCHOLÓGII

V systematickej psychológii mal pojem *vzťahové ja* vždy svoju relevantnosť. Nielen výskumníci, ale aj ľudia každodenného života môžu potvrdiť, že interpersonálne vzťahy majú enormný dopad na to, ako vnímame seba samých, ako žijeme svoj život a nakoľko sme spokojní a šťastní. Medziľudské vzťahy navyše slúžia aj ako základ pre definovanie a ohodnotenie seba samých.⁶ Ako príklad môžeme uviesť definovanie vlastnosti čestnosti ako osobnostnej charakteristiky. Ak by sme chceli niekoho charakterizovať ako čestného, nemohli by sme to urobiť bez ohodnotenia jeho medziľudských vzťahov. Povedať o nejakom človeku, že je čestný, môžeme prostredníctvom pozorovania jeho samého v kontexte početných situácií v jeho interpersonálnom živote. Podobne je to aj s inými aspektmi ľudského *ja*, ktoré zahŕňa fyzické, osobnostné charakteristiky, seba-vnímanie, pocity o sebe, seba-úctu, vnímanie životných cieľov a pod. Všetky tieto aspekty sú podstatne ovplyvnené interpersonálnymi vzťahmi.

Koncom 19. storočia William James teoretizoval o tom, ako ľudia vnímajú seba, a zadefinoval dva špecifické aspekty *ja*:⁷ *ja* ako subjekt našej skúsenosti (ide o aktívny komponent pozorovania, ktorý nazýval „I-Self“) a *ja* ako objekt skúsenosti (ide o komponent pozorovania, na

Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press, 2000, s. 257–288.

⁵ ZOLLNER, „The Self – Its Nature and Its Mystery,“ s. 47–66.

⁶ SERENA CHEN, „Self-Concept and Relationships,“ in *Encyclopedia of Human Relationships*, zv. 3, ed. Harry T. Reis, Susan Sprecher, London: Sage Publications, 2010, s. 1413–1417.

⁷ JOE P. FORGAS – KIPLING D. WILLIAMS, „The Social Self,“ in *The Social Self – Cognitive, Interpersonal, and Intergroup Perspectives*, ed. Joe P. Forgas a Kipling D. Williams, London: Psychology Press, 2003, s. 1–18.

ktorý sa sústreďí naša pozornosť a ktorý nazýval „Me-Self“). Bol to práve druhý spomínaný komponent, v ktorom rozlíšil tri rôzne aspekty: materiálne *ja*, spoločenské *ja* a spirituálne *ja*. Pod spoločenským *ja* chápal časť tej osobnosti človeka, ktorá bola vnímaná v kontexte interpersonálnych vzťahov a obsahovala v sebe charakteristiky a kvality, ktoré vnímame a skusujeme v medziľudských vzťahoch.

O niečo neskôr George Herbert Mead a jeho kolegovia rozvinuli teóriu symbolickej interakcie.⁸ Podľa tejto teórie sa ľudia odlišujú od zvierat preto, lebo sú schopní vnímať seba a zakomponovať do svojho *ja* to, ako nás vidia a pozorujú druhí. Ináč povedané, naša percepcia seba samých je podstatne založená na tom, ako ľudia vnímajú nás. Teda ak poznáme reakcie ľudí na naše správanie, vieme si vytvoriť oveľa kompletnejší pohľad na seba samých. Mead zastával názor, že myseľ jednotlivca môže existovať iba vo vzťahu k mysliam iných ľudí. Avšak teória symbolickej interakcie bola značne ovplyvnená behavioristickými ideami a bola to práve behavioristická škola, ktorá redukovala ponímanie ľudských vzťahov na iba navonok pozorovateľné správanie.

Humanistická psychológia na rozdiel od behaviorizmu priniesla viac slobody do vnímania ľudského bytia a otvorila nové horizonty na poli koncepcie identity človeka vyjadrené najmä pojmami ako sú spontánnosť, hodnota, existencia alebo sloboda. Odrazilo sa to aj na chápaní medziľudských vzťahov. Na druhej strane však humanistická psychológia bola vo svojej ortodoxnej tradícii až príliš zameraná na samotného jedinca, a teda bola orientovaná značne individualisticky.⁹ Za dobré a užitočné považovala to, čo slúžilo sebarealizácii či seba-aktualizácii. Z tohto pohľadu interpersonálny vzťah môže hrať druhoradú úlohu. Avšak ako už bolo spomenuté, spoločensko-kultúrny kontext súčasného sveta pobáda človeka zameriavať sa na hľadanie svojej identity prostredníctvom autentických vzťahov.

Ku komplexnejšiemu pohľadu na problematiku vnímania vzťahového charakteru človeka prispela predovšetkým psychológia ovplyvnená fenomenológiou a existencializmom. Filozofický personalizmus, ktorého dôležitým predstaviteľom bol Martin Buber, zohrával dôležitú úlohu pri prekonávaní individualistického ponímania osoby, pretože deklaroval,

⁸ David G. MYERS, *Social Psychology*, London: McGraw Hill, 2008, s. 40.

⁹ Ako príklad sústreďenia sa na jedinca možno spomenúť tzv. „Psychoterapiu zameranú na klienta“, ktorej autorom bol Carl Rogers. Calvin S. HALL – Gardner LINDZEY – John B. CAMPBELL, *Theories of Personality*, New York: John Wiley & Sons, 1998, s. 454–480.

že vlastné *ja* môžeme pochopiť len vo svetle „Ty“, teda druhého človeka. Ináč povedané, bez medziľudských spoločenských vzťahov nemôže byť žiadna osobnosť (persona).¹⁰ Alebo vyjadrené viac fenomenologicky, ľudské *ja* sa definuje prostredníctvom interakcie s tým, čo nie je ľudské *ja*. Fenomenologické *ja* teda podstupuje neustálu rekonštrukciu.¹¹ Fenomenologická tradícia sa v bohatej miere zaoberala myšlienkou uvedomenia si vlastného *ja* a v kontexte tejto tradície úloha druhého človeka pri uvedomovaní si seba samého je esenciálna.

V súčasnosti môžeme pozorovať dve rozdielne, avšak navzájom prepojené tradície v koncepciách ľudského *ja*.¹² Prvá tradícia zvýrazňuje intrapersonálne dynamiky a rozlišuje rôzne vrstvy či komponenty v ľudskej osobnosti, ktorých výsledkom je správanie človeka. Ako príklad intrapersonálnej dynamiky môžeme uviesť rozdelenie ľudskej osobnosti na reálne *ja* (to znamená, čo je človek teraz, v tejto chvíli) a možné *ja* (čo by človek mohol alebo chcel byť v budúcnosti). Medzi týmito dvoma komponentmi sa vytvára napätie, ktoré za normálnych okolností je konštruktívnym napätím. Druhý model sa orientuje skôr na procesy interakcie medzi jedincom a jeho prostredím a ponúka tri rôzne spôsoby, pomocou ktorých človek chápe seba: individuálne *ja*, vzťahové *ja* a kolektívne *ja*. Individuálne *ja* pozostáva z kvalít, ktoré sú jedinečné pre človeka a spoznáваме ho vtedy, keď sa porovnáваме s druhými. Individuálne *ja* je zdrojom sebaistoty. Vzťahové *ja* je zasa časťou osobnosti, ktorá pozostáva z tých aspektov, ktoré zdieľame s druhými, pre nás významnými osobami. Seba-poznanie alebo seba-definovanie cez vzťahy má pre nás natoľko význam, nakoľko sú pre nás dôležité konkrétne vzťahy, cez ktoré sa definujeme. Nakoniec je tu kolektívne *ja*, ktoré odhaľuje našu identitu v zmysle spolupatričnosti k nejakej skupine alebo spoločenstvu. Kolektívne *ja* obsahuje tie kvality, ktoré sú spoločné aj pre ostatných členov skupiny a odlišujú túto skupinu od iných skupín.

Spomínané modely nám môžu pomáhať hľadať odpoveď na otázku „Kto vlastne som?“ Nejde tu len o „statickú“ odpoveď, ale hlavne o odpoveď zohľadňujúcu dynamicky sa meniaci svet človeka aj prostredia: „Kto vlastne som vo vzťahu k neustále sa meniacej spoločnosti? Ako mô-

¹⁰ Stanley J. GRENZ, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, London: Westminster John Knox Press, 2001, s. 11.

¹¹ Ernesto SPINELLI, *The Interpreted World: An Introduction to Phenomenological Psychology*, London: Sage Publications, 2005, s. 94–95.

¹² ZOLLNER, „The Self – Its Nature and Its Mystery,“ s. 47–66.

žem chápať seba v súvislosti s premenlivými vzťahmi k významným postavám môjho života? Ako môžem vnímať seba vo vzťahu k Najvyššiemu Bytiu?“

3. VZŤAHOVÉ JA A NIEKOTRÉ SÚVISIACE KONCEPTY

Vzťahové ja je termínom, ktorý vyjadruje tie aspekty nášho ja, ktoré zohrávajú dôležitú úlohu v kontexte interpersonálnych vzťahov.¹³ *Vzťahové ja* zahŕňa určité pamäťové stopy alebo schémy, ktoré sú uložené v našej myslí a sú výsledkom interakcií medzi našim ja a druhými. Obyčajne si totiž vytvárame nejaké typické spôsoby interakcie s inými ľuďmi, najmä s tými, ktorí sú pre nás dôležití. Tieto spôsoby sa uchovávajú v našej pamäti ako špecifické schémy, ktoré nás charakterizujú. Napríklad nejaký chlapec sa cíti menejcenný, keď komunikuje so svojím otcom a správa sa submisívne. Tento spôsob správania sa pre neho stáva typickým a vytvára schému v jeho myslí, takže nakoniec môžeme povedať, že vo vzťahu k svojmu otcovi tento chlapec má osobitnú charakteristiku či vlastnosť, ktorú nazývame submisívnosť. Týmto spôsobom sa naše ja prekrýva s inými a nachádza svoju identitu prostredníctvom interakcie s inými.

Vzťahové ja sa dostáva do vzťahu s druhými rôznymi spôsobmi a prostredníctvom rôznych psychologických procesov. Podobne aj koncepty, ktoré tieto procesy pomenúvajú, sa líšia. V psychoanalýze poznáme *identifikáciu*, ktorá je pomerne širokým pojmom. Všeobecne povedané ide o proces, v ktorom ja je v úzkom vzťahu k druhým a preberá niektoré ich charakteristiky a názory.¹⁴ Tento termín často používal Freud a v jeho teóriách mal osobitný význam. Podľa neho identifikácia sa uskutočňuje vo veľmi blízkych vzťahoch (ako napríklad vzťah matka–dieťa) a zvyčajne je podvedomá.¹⁵ Často ju považoval za obranný mechanizmus. Podobným, ale predsa odlišným termínom je *introjekcia*. Ide o proces, počas ktorého ja zakomponuje do seba mentálne reprezentácie externých objektov, takže vzťah medzi ja a externým objektom sa transformuje na vzťah medzi

¹³ Serena CHEN, „Self-Concept and Relationships,“ in *Encyclopedia of Human Relationships (Volume 3)*, ed. Harry T. Reis a Susan Sprecher, London: Sage Publications, 2010, s. 1413–1417.

¹⁴ Ray CORSINI, *The Dictionary of Psychology*, New York: Brunner – Routledge, 2002, s. 467.

¹⁵ HALL – LINDZEY – CAMPBELL, *Theories of Personality*, s. 47–48.

ja a mentálnou reprezentáciou introjektovaného objektu.¹⁶ Introjekcia v porovnaní s identifikáciou predstavuje „hlbší zásah“ do ľudského ja. Keď je introjektovaný objekt akceptovaný a stáva sa súčasťou psychologickkej štruktúry osobnosti, hovoríme o *internalizácii*.¹⁷ Vtedy sa človek stotožňuje s nadobudnutými charakteristikami.¹⁸

Oveľa špecifickejším konceptom, ktorý má tiež psychoanalytické pozadie, je *interpenetrácia*. Tento pojem používala Rizzuto na vyjadrenie integrácie organizmu so svojím prostredím.¹⁹ Termín pochádza z biológie a pôvodne znamená proces, v ktorom vajíčko a spermia splynú a vytvoria novú existenciu. Podobne aj na psychologickej rovine človek prichádza do kontaktu s prostredím na spôsob interpenetrácie, takže prostredie nielenže stváraňuje náš psychologický život, ale táto interakcia doslova „zrodí“ nové psychologické štruktúry a organizácie. Napríklad v procese interpenetrácie, ktorá sa uskutočňuje vo vzťahu medzi dvoma blízkymi ľuďmi, sa v každom z nich vytvára niečo nové, čo predtým ešte neexistovalo – nové funkcie, štruktúry alebo interné obrazy. Zdá sa, že okrem toho, čo sa udeje medzi oboma ľuďmi, si akoby obaja vytvorili aj svoje prívátne verzie toho druhého v sebe samých a vytvárajú k nim vzťah. Tento proces sa uskutočňuje predovšetkým v emotívnom rozmedzí.

Inou konceptualizáciou vzťahu medzi ľudským ja a druhými ľuďmi je teória *seba-expanzie a zahrnutia druhého v sebe samom*, ktorá nehovorí iba o mentálnych schémach správania sa človeka, ale tvrdí, že ľudia sú do istej miery schopní prevziať a zahrnúť do seba niektoré aspekty druhých ako svoje vlastné, takže akoby sa ich mentálne schémy prekrýva-

¹⁶ Umberto GALIMBERTI, *Psicologia*, Milano: Garzantini, 2004, s. 544.

¹⁷ Tamtiež, s. 542.

¹⁸ Sociálna psychológia používa niektoré už spomenuté termíny. Identifikácia v sociálnej psychológii znamená druh správania, ktoré je vyjadrené v zhode s cieľmi určitej skupiny alebo organizácie a tým determinuje spoločenskú interakciu. Introjekcia je zasa chápaná ako implementácia spoločenských noriem a hodnôt do štruktúry motivácie a správania jedinca. Je to odlišný termín od konformity, kde k akceptovaniu správania dochádza iba navonok. David G. MYERS, *Social Psychology*, London: McGraw Hill, 2008, s. 11.

¹⁹ Ana-Maria RIZZUTO, „Development from Conception to Death: Reflections of a Contemporary Psychoanalyst,“ in *Formation and the Person: Essays on Theory and Practice*, ed. Alessandro Manenti, Stefano Guarinelli a Hans Zollner, Leuven: Peeters, 2007, s. 31–46.

li.²⁰ Arthur Aron, autor teórie, sformuloval túto terminológiu s cieľom lepšie pochopiť blízkosť a intimitu v medziludských vzťahoch. V každom ľudskom vzťahu je totiž tendencia expandovať vlastné *ja* a zahrnúť druhého do seba. Ide o spontánny a recipročný proces, v ktorom ľudia porovnávajú seba s druhými a zisťujú, že ich vlastný svet je pre nich nedostačujúci. Následne objavujú potrebu a túžbu participovať na svete tých druhých a preto sa snažia zakomponovať isté prvky druhých do seba samých (svetonázor, identita, viera, psychologické zdroje a pod.). Týmto spôsobom zahrnú druhých do seba, čo sa deje v určitej rovnováhe, kde hľadajú optimálnu blízkosť bez straty vlastnej individuálnosti a jedinečnosti.

Možno ešte spomenúť známu a rozšírenú teóriu *pripútanosti*, ktorá sa v poslednom polstoročí stala dosť rozšírenou. Táto teória, ktorej autormi sú John Bowlby a Mary Ainsworth, konceptualizuje emotívne putá v blízkych spoločenských vzťahoch. Vo veľmi širokom slova zmysle je pripútanosť akýmkoľvek druhom spojenia medzi dvoma objektmi. Avšak v Bowlbyho perspektíve ide o špecifický vzťah, ktorý v sebe obsahuje silnú túžbu človeka (predovšetkým dieťaťa) byť v prítomnosti druhej osoby. Ak táto osoba nie je prítomná, človek prežíva úzkosť prameniaku zo separácie.²¹ Na základe skúmania mentálneho zdravia detí z detských domovov Bowlby zistil, že pripútanosť človeka k druhému ľudskému bytiu je centrálnou osou celého života a že ľudia môžu získať psychickú energiu a komfort z ich emotívnych pút.

Existujú aj iné koncepty súvisiace so *vzťahovým ja* (napríklad interdependencia²² alebo intersubjektivita²³), nie je však možné všetky vymeno-

²⁰ Arthur ARON – Elaine ARON, „Self-expansion and Including Other in the Self,” in *The Social Psychology of Personal Relationships*, ed. William Ickes a Steve Duck, New York: John Wiley & Sons, 2000, s. 109–128.

²¹ John BOWLBY, *Attachment (Attachment and Loss Series, Vol 1)*, New York: Basic Books, 1983, s. 198.

²² Interdependencia (angl. „interdependence“) popisuje silu a kvalitu efektov, ktorými na seba pôsobia osoby vytvárajúce vzťah. Ide hlavne o vplyv pôsobiaci predovšetkým prostredníctvom motivačného systému človeka. Caryl ROSBULT – Ximena ARRIAGA, „Interdependence in Personal Relationships,” in *The Social Psychology of Personal Relationships*, ed. William Ickes a Steve Duck, New York: John Wiley & Sons, 2000, s. 79–108.

²³ Intersubjektivita (angl. „intersubjectivity“) predstavuje subtilnejší pojem a znamená zdieľanie subjektívnych stavov dvomi alebo viacerými osobami. Má špecifický význam vo fenomenológii, kde druhú osobu neskusujeme len ako nejaký objekt z mnohých objektov, ale skôr ako subjekt. V tomto zmysle intersubjektivita pripravuje cestu empatii. GALIMBERTI, *Psicologia*, s. 545.

vať. Všetky tieto koncepty nám pomáhajú vnímať ľudské bytie pomocou vzťahových formulácií vytváraných k iným osobám alebo aj k Najvyššiemu Bytiu. O tomto druhom type vzťahu budú pojednávať nasledujúce časti.

4. VZŤAHOVÉ JA A PSYCHOLÓGIA NÁBOŽENSTVA

Psychológia náboženstva je systematickou aplikáciou psychologických teórií a metód na obsah náboženskej tradície a s tým súvisiace skúsenosti, postoje a aktivity jednotlivcov.²⁴ Odkedy však existuje psychológia náboženstva, môžeme v nej vybadať veľmi odlišné prístupy k tomu, ako aplikovať psychologické metódy a poznatky na náboženskú skúsenosť človeka. Prví autori psychológie náboženstva boli veľmi negatívni voči náboženskému fenoménu ako takému, a tak ich cieľom často bolo demonštrovať iracionálnosť náboženstva. Sigmund Freud bol jedným z tých známych kritikov náboženstva, ktorí sa vyhlasovali za ateistov. Freud tvrdil, že náboženstvo je pokusom privolať si späť v čase našej zraniteľnosti zdanlivo vševediaceho a všemohúceho otca nášho detstva.²⁵ Podľa neho náboženstvo je defenzívnym manévrom ako neuróza. Podobne aj William James bol značne kritický k náboženskej skúsenosti, avšak napriek tomu priniesol do vedeckého skúmania náboženstva systematickosť. James sa zaoberal výskumom osobných a spoločenských korelátov vplyvujúcich na rozmanitosť náboženských postojov a zážitkov.²⁶ Následne po ňom niekoľko autorov prezentovalo tento systematický vedecký postoj v psychologickom skúmaní náboženského fenoménu (Pratt, Otto, Heiler a pod.).

Napriek veľkým snahám spoločenské, ekonomické a politické okolnosti po prvej svetovej vojne nepriali rozvoju tejto systematickej perspektívy. Z pohľadu teológie psychológia náboženstva bola považovaná za prehnane redukcionistickú a z pohľadu psychológie silnejúce hnutie behaviorizmu nedávalo priestor pre diskusiu o subjektívnych stavoch človeka, ktoré sú podstatným obsahom náboženskej skúsenosti. Beha-

²⁴ David M. WULFF, *Psychology of Religion – Classic and Contemporary*, New York: John Wiley & Sons, 1997, s. 4.

²⁵ Ana-Maria RIZZUTO, *Why Did Freud Reject God (A Psychodynamic Interpretation)*, New Haven: Yale University Press, 1998, s. 156–185.

²⁶ WULFF, *Psychology of Religion – Classic and Contemporary*, s. 482–503.

vioristické hnutie totiž nikdy nebolo prívetivé ku skúmaniu náboženstva.²⁷ Až po roku 1950, keď behavioristický prúd v psychológii oslabil, psychológia náboženstva začala prežívať renesanciu. Bol to Gordon Allport, ktorého zaujímala jedinečná integrujúca úloha náboženského sentimentu v živote človeka. Spolu so svojimi kolegami vypracoval psychometrické nástroje (ako napríklad Škála náboženskej orientácie) s cieľom kvantitatívne ohodnotiť náboženskú orientáciu respondentov.²⁸ Takto sa začala nová éra v empiricky orientovanom prístupe k psychológii náboženstva. Tento prístup má svoje miesto v psychológii náboženstva až dodnes a využíva rozmanitosť psychometrických nástrojov merajúcich rôzne aspekty náboženského života a skúsenosti. Empiricky orientovaný prístup v psychológii náboženstva sa zameriava najmä na samotného jedinca, avšak treba poznamenať, že okrem toho máme v psychológii náboženstva aj množstvo iných kvantitatívnych prístupov, ktoré dokážu merať náboženskú skúsenosť v jej vzťahovej dimenzii.

Osobitným prínosom pre vnímanie náboženskej skúsenosti prostredníctvom vzťahov bol fenomenologický prístup rozvíjajúci sa začiatkom 20. storočia, ktorý ľudskú skúsenosť chápal ako interakciu medzi samotnou realitou a našimi mentálnymi schopnosťami. Človek totiž nikdy nevníma len čistú realitu alebo len čistú myseľ, ale naša skúsenosť je vlastne interpretovaním reality, ktorá pochádza zo vzájomného vzťahu týchto dvoch.²⁹ Môžeme teda povedať v „buberovskom“ zmysle, že naša skúsenosť sveta je vyjadrená vzorcom „Ja-Ono“ a samotné „Ono“ nemôže existovať bez „Ja“. Podobne naša skúsenosť druhého človeka je vyjadrená vzorcom „Ja-Ty“, a keď poviem „Ty“, súčasne vyslovím dvojicu „Ja-Ty“.³⁰ V tomto zmysle všetko pochádza zo vzájomnosti, ktorej najvyššia forma je láska. Láska je totiž vzájomnosťou, ktorá nie je založená na vzťahu k parciálnym častiam či charakteristikám, ale na vzťahu k bytosti v jej samotnom bytí.³¹ Takéto filozofické nazeranie na vzťahový charakter nášho ja sa odzrkadlilo v dielach autorov psychológie náboženstva s existenciálnou perspektívou. Nájdeme ho predovšetkým v diele Viktora Frankla, pre ktorého láska je to najvyššie, prečo človek môže

²⁷ Tamtiež, s. 15.

²⁸ Tamtiež, s. 593.

²⁹ SPINELLI, *The Interpreted World: An Introduction to Phenomenological Psychology*, s. 12.

³⁰ Martin BUBER, *Já a Ty*, Olomouc: Votobia, 1995, s. 7–11.

³¹ Jan PATOČKA, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 238–239.

žiť a vo svojej najväčšej hĺbke sa viaže na duchovnú bytosť osoby.³² Láska je najhodnotnejším ľudským zážitkom, v ktorom je človek vnímaný ako nenahraditeľná, neopakovateľná a jedinečná bytosť. Láska otvára svet v jeho hodnotovej rozmanitosti a je zdrojom poznania.³³ Tento existencializmus v psychológii náboženstva možno považovať za určitý most medzi psychológiou a náboženstvom, ktorý začal viac spájať dovtedy menej zjednotené oblasti: svet psychológie a svet náboženstva. A hoci poznatky psychológie orientovanej existencialisticky nie je jednoduché empiricky dokázať, možno na nich aplikovať kritérium existenčnej validity – teda ich pravdivosť spočíva v tom, nakoľko sú efektívne pri docelení zmeny života.³⁴

Predmetom nasledujúceho zhodnotenia budú dve psychologické teórie, ktoré vnímajú náboženskú skúsenosť prostredníctvom interpersonálnych vzťahov ľudského bytia a ktoré – ako sa zdá – sú často používané vo vedeckých výskumoch v súčasnosti. Ide o teóriu pripútanosti aplikovanú na náboženstvo a teóriu objektových vzťahov aplikovanú na náboženstvo.

5. TEÓRIA PRIPÚTANOSTI APLIKOVANÁ NA NÁBOŽENSTVO

Už z praktickej skúsenosti ľahko zistíme, že rodinné zázemie so svojimi variabilitnosťami v oblasti vzťahov patrí medzi centrálné faktory pri vývine náboženskej dimenzie človeka. Mnoho náboženských postojov a praktík totiž často získavame práve prostredníctvom socializácie v rámci rodinného spoločenstva alebo nejakej komunity. Určite aj preto bola teória pripútanosti pomerne často aplikovaná na náboženstvo. Bowlby pozorovaním zistil, že deti si postupne vytvárajú väzby pripútanosti k tým osobám, ktorým dôverujú. V súlade so vzorcami správania aplikovanými vo vzťahu k deťom Mary Ainsworth identifikovala štyri typy kvality pripútania: bezpečná väzba, neistá – vyhýbavá väzba, neistá – ambivalentná väzba a neistá – dezorganizovaná väzba. Tieto typy sa rozpoznávajú podľa toho, akým správaním deti odpovedajú na separáciu od matky a na jej návrat. Spomínané vzorce správania majú potom

³² Viktor E. FRANKL, *A přesto říci životu ano*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 37–38.

³³ Peter TAVEL, *Zmysel života podľa V. E. Frankla*, Bratislava: Iris, 2004, s. 91–92.

³⁴ WULFF, *Psychology of Religion – Classic and Contemporary*, s. 624–625.

v dospelosti svoje zodpovedajúce formy vytvárania vzťahov: slobodné väzby, neisté – distancované väzby, neisté – zapletené väzby a neisté väzby s nevyriešenými stratami a traumami.³⁵

Podobne je to aj vo vzťahu k Bohu. Kirkpatrick svojím výskumom zistil, že nábožensky založení ľudia vnímajú Boha tiež ako figúru pripútanosti, ktorej prítomnosť pociťujú a ktorá na citovú náklonnosť odpovedá.³⁶ Boha tak považujú za špecifickú a významnú postavu, ktorej môžu dôverovať, ktorá môže slúžiť ako „bezpečný prístav“, ku ktorej sa môžeme obrátiť modlitbou a ktorá nám slúži ako „bezpečná základňa“ v zmysle priateľstva a dôvery.³⁷ Ľudia sa zvyknú obracať k Bohu modlitbou najmä v čase tiesne. Aplikovaním teórie pripútanosti na náboženstvo sa zistilo, že existuje určitá vzájomná závislosť medzi tým, aký typ pripútanosti si v raných fázach detstva jedinec vytvorí k ostatným ľuďom (najmä rodičom) a aký typ pripútanosti si človek neskôr v živote vytvorí k Bohu. Táto spojitosť sa často skúma prostredníctvom zisťovania charakteristík predstavy o Bohu, ktorú si človek postupne vo svojom živote vyformuje. Ľudia, ktorí si v detstve vypracovali typ bezpečnej pripútanosti, si Boha obvyčajne predstavujú ako blízkeho, milujúceho a ochraňujúceho, zatiaľ čo ľudia, ktorí si v detstve vytvorili vyhýbavý typ pripútanosti, si prisvojujú predstavu o Bohu, ktorý viac kontroluje než miluje.³⁸

V tomto zmysle môžu byť typy pripútanosti do istej miery prediktívne pre náboženský štýl, ktorý si konkrétna osoba vo svojom živote rozvinie a pre typ náboženskej skúsenosti, ktorý bude dominovať v jej náboženskom živote. Tak napríklad náhle náboženské konverzie sa zdajú byť pravdepodobnejšie medzi tými, ktorí majú neistý typ pripútanosti, kým postupné konverzie sa častejšie vyskytujú medzi tými, ktorí

³⁵ Jozef HASTO, *Vzťahová väzba (Ku koreňom lásky a úzkosti)*, Trenčín: Vydavateľstvo F, 2005, s. 132–133. Táto publikácia je jedinečným dielom v slovenskom jazyku, ktoré pojednáva o vzťahovej väzbe z pohľadu teórie pripútanosti. Autor vychádza predovšetkým z práce Johna Bowlbyho, ale aj mnohých ďalších autorov a komplexne sumarizuje pohľad na teóriu pripútanosti.

³⁶ Lee A. KIRKPATRICK, „An Attachment Theory Approach to the Psychology of Religion,“ in *International Journal for the Psychology of Religion* 2 (1992): 2–28.

³⁷ „Bezpečný prístav“ (angl. „safehaven“) a „bezpečná základňa“ (angl. „secure base“) sú kľúčové výrazy v teórii pripútanosti. Pochádzajú od autora teórie. BOWLBY, *Attachment* s. 201.

³⁸ Lee A. KIRKPATRICK – Phillip R. SHAVER, „Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion,“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990): 315–334.

majú bezpečný typ pripútanosti.³⁹ Avšak treba podotknúť, že vzťah medzi typom pripútanosti v detstve a dospelou náboženskou skúsenosťou je oveľa komplexnejší a nemožno ho chápať iba ako jednoduchý mentálny model. Tak napríklad s pomocou teórie pripútanosti aplikovanej na náboženstvo nedokážeme veľmi predpovedať, nakoľko bude človek aj aktívne participovať na náboženských aktivitách. Táto problematika už obsahuje množstvo ďalších aspektov osobnosti, ktoré sa týkajú predovšetkým vôle a ochoty jednotlivca.

V súvislosti s väzbou pripútanosti a náboženským životom Kirkpatrick formuloval dve hlavné hypotézy. Prvá je takzvanou hypotézou korešpondencie a hovorí, že náš vzťah k Bohu korešponduje s našim typom pripútanosti, ktorý sme si vypracovali k druhým ľuďom. Znamená to, že ľudia s bezpečným typom pripútanosti majú lepší vzťah k Bohu. Druhá hypotéza, takzvaná hypotéza kompenzácie hovorí o opaku, teda že ľudia, ktorí si v detstve nevyvinuli bezpečný vzťah pripútanosti k blízkym osobám, budú mať väčšiu tendenciu prikloniť sa k náboženstvu, pretože chýbajúci komponent vzťahovej väzby si potrebujú nahradiť vzťahom k Bohu.⁴⁰ Keďže obe hypotézy boli rôznymi empirickými výskumami potvrdené, Kirkpatrick potom tvrdil, že oba typy správania (korešpondujúce aj kompenzujúce) môžu byť prítomné v jednej osobe, avšak vyskytujúce sa v rôznych situáciách.

Všeobecne povedané, teória pripútanosti bola pomerne často aplikovaná vo výskume náboženskej skúsenosti a ako to ukázali početné teoretické štúdie aj empirické výskumy, ponúkla nové pohľady v psychológii náboženstva. Na druhej strane kritickým zhodnotením môžeme v nej nájsť niektoré nedostatky. Už samotný protagonista aplikácie tejto teórie na náboženstvo pripustil, že pripútanosť môže vysvetliť iba niektoré aspekty náboženstva a že vysvetlenia ďalších oblastí náboženstva treba hľadať v iných psychologických systémoch.⁴¹ Hoci teória pripúta-

³⁹ Pehr GRANQVIST – Jane R. DICKIE, „Attachment and Spiritual Development in Childhood and Adolescence,” in *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, ed. Eugene C. Roehlkepartain, Pamela E. King, Linda Wagner a Peter L. Benson, London: Sage Publications, 2006, s. 197–210.

⁴⁰ Lee A. KIRKPATRICK, „Evolutionary Psychology: An Emerging New Foundation for the Psychology of Religion,” in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. Raymond F. Paloutzian a Crystal L. Park, New York: The Guilford Press, 2005, s. 101–122.

⁴¹ Lee A. KIRKPATRICK, *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, New York: Guilford Publications, 2005, s. 400.

nosti hovorí mnoho o tom, ako väzby pripútanosti rozvinuté v detstve ovplyvňujú náboženský život v dospelosti, málo hovorí o tom, ako pripútanosť ovplyvňuje náboženské prežívanie v samotnom detstve.⁴² Okrem toho štýly pripútanosti nemožno považovať za stabilné prototypy správania, pretože sa môžu meniť dokonca aj v relatívne krátkych časových úsekoch. Podobne sa môže pomerne rýchlo meniť aj charakteristika vzťahu k Bohu.⁴³ Nakoniec treba povedať, že ponímanie života nemožno redukovať len na typy pripútanosti, pretože by sme tým zanedbali iné dôležité faktory, ako je napríklad komunitný rozmer náboženského človeka. Z teologického pohľadu treba podotknúť, že by bolo užitočné teologicky hlbšie prepracovať a zadefinovať pojem pripútanosti k Bohu. Napriek týmto kritickým miestam by sa však dalo povedať, že táto teória je stále výzvou pre kresťanských autorov, ktorí sa zaujímajú o integráciu medzi psychológiou a náboženstvom.⁴⁴

6. TEÓRIA OBJEKTOVÝCH VZŤAHOV APLIKOVANÁ NA NÁBOŽENSTVO

Popri empirickom prístupe k psychológii náboženstva sa vo vedekom svete rozvinula aj takzvaná interpretatívna perspektíva, ktorej korene siahajú do začiatkov 20. storočia (James, Freud, Jung). Na rozdiel od empirického prístupu, ktorý sa zameriaval skôr na psychológiu náboženských osôb a na individuálne rozdiely v náboženskosti, sa interpretatívna perspektíva zaoberala skôr psychológiou náboženských obsahov, a teda zmyslom a funkciou predstáv, objektov, príbehov a rituálov, ktoré vytvárajú náboženskú tradíciu.⁴⁵ Medzi zástancami interpretatívneho prístupu sú najmä predstavitelia hlbinej psychológie. Paradoxne to bol práve Freud, verejne vystupujúci ako ateista, ktorý sa na náboženskú skúsenosť pozeral očami medziľudských vzťahov (podľa neho Boh pred-

⁴² James M. NELSON, *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York: Springer, 2009, s. 252–253.

⁴³ Ana-Maria RIZZUTO, „Discussion of Granqvist's Article 'On the Relation Between Secular and Divine Relationships: An Emerging Attachment Perspective and a Critique of the »Depth« Approaches',“ *The International Journal for the Psychology of Religion* 16, č. 1 (2006): 19–28.

⁴⁴ Napríklad Maureen H. MINER, „Back to the Basics in Attachment to God: Revisiting Theory in Light of Theology,“ *Journal of Psychology and Theology* 35, č. 2 (2007): 112.

⁴⁵ WULFF, *Psychology of Religion – Classic and Contemporary*, s. 329.

stavuje v našej mysli povzneseného otca z detstva). Pochopiteľne, jeho patriarchálny dôraz v ponímaní náboženstva a jeho ostentatívne odmietnutie náboženskej viery položilo zreteľné prekážky pre rozvoj jeho teórií v oblasti psychológie náboženstva. Až neskôr britská skupina odborníkov vytvárajúca teóriu objektových vzťahov, ktorá skúmala náboženskú skúsenosť tiež vo svetle psychoanalýzy, sa na fenomén náboženstva začala pozeráť oveľa pozitívnejšími očami. Kým totiž Freud považoval náboženstvo za neurózu a regresívny mechanizmus, teoretici objektových vzťahov ho vnímali ako istý druh psychoterapie, ktorá vedie k lepším a uspokojujúcejším interpersonálnym vzťahom.

Ako píše St. Clair, teória objektových vzťahov nie je nejakou systematickou vedeckou školou. Je to skôr dynamický organizmus poznatkov a myšlienok rozvinutý skupinou teoretikov a klinických odborníkov ako boli Fairbairn, Winnicott, Guntrip, Klein, Mahler alebo Kohut.⁴⁶ Objektové vzťahy predstavujú vzťahy k signifikantným ľuďom, ale predovšetkým vzťahy k interným reprezentáciám týchto ľudí, ktoré si v sebe vytvárame. Hoci termín „objekt“, pôvodne používaný Freudom, mal úzku súvislosť s biologickými inštinktmí a redukcíou psycho-biologického napätia, teória objektových vzťahov ho prevzala, ale dala mu iný zmysel. V teórii objektových vzťahov schopnosť vytvárať hlboké medziľudské vzťahy hrá kľúčovú rolu. Autori tejto teórie hovoria, že ľudské bytie má vrodenu tendenciu vyhľadávať medziľudské vzťahy ešte predtým, než uspokojí svoje inštinkty. Túžba vytvárať vzťah s druhými je základnou motiváciou osobnosti. Ľudské vzťahy predchádzajú jedinca, pretože nikto nemôže existovať bez medziľudských vzťahov. Teória objektových vzťahov teda predstavuje výskum prirodzenosti a pôvodu medziľudských vzťahov, ako aj štúdium prirodzenosti a pôvodu interných podvedomých štruktúr, vytvorených na základe interpersonálnych skúseností. Táto teória považuje prítomné vzťahy za reaktiváciu minulých internalizovaných vzťahov. Osobnosť človeka je formovaná prostredníctvom objektových vzťahov už v ranom detstve. V neskoršom detstve a v adolescencii sa tieto objektové vzťahy stabilizujú, až sa stanú fixnými v dospelosti. Čím sú objektové vzťahy zrelšie, tým je zrelšia celá osobnosť človeka.

V súvislosti s aplikovaním na náboženstvo teória objektových vzťahov tvrdí, že Boh je jedným z objektov, s ktorými sa dostávame do vzťahu.

⁴⁶ Michael St. CLAIR, *Human Relationships and the Experience of God (Object Relations and Religion)*, Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, 1986, s. 7–18.

Navyše, vzťah k Bohu (alebo k internému obrazu o Bohu, ktorý v sebe máme) je silne ovplyvnený inými signifikantnými vzťahmi nášho života, predovšetkým však vzťahmi k našim rodičom (alebo opatrovateľom) a osobitne vzťahom k matke. Ana-Maria Rizzuto bola jednou z tých, ktorí doširoka rozvinuli túto myšlienku. Jej tvrdenie spočívalo v tom, že existujú paralely medzi vzťahmi k rodičom v detstve na jednej strane a obrazom o Bohu a vzťahom k Bohu na druhej strane. Ďalej tvrdila, že spôsoby, akými človek zaobchádza so vzťahom k Bohu, sú také komplexné ako spôsoby, akými človek zaobchádza so vzťahmi k iným ľuďom – bez ohľadu na to, či ide o obdobie detstva alebo iné obdobie života. Podľa nej proces formácie individuálnej privátnej predstavy o Bohu počas detstva a tiež jej modifikácie a jej používanie počas zvyšku života sú podstatne podmienené osobnými medziľudskými vzťahmi. Výsledkom tejto medziľudskej interakcie je kompletne nová psychologická štruktúra, ktorá vzniká na spôsob interpenetrácie a presahuje ľudské vzťahy.⁴⁷ Rizzuto nazývala tento proces „zrodením živého Boha.“⁴⁸

Rizzuto rozlišuje dve rozdielne konceptualizácie:⁴⁹ jestvuje idea o Bohu, ktorá je určitým druhom pojmu na vedomej úrovni myslenia a ktorú si vytvárame, keď sa o Bohu učíme od iných autorít. Tento koncept o Bohu nemusí zasahovať do nášho emotívneho života. Na druhej strane jestvuje predstava o Bohu, ktorá je vytvorená z obrazov, pocitov a spomienok zo skorého detstva. Tento Boh súvisí s našim emotívnym životom. Predstava o Bohu sa vytvára prostredníctvom vzťahov k blízkym ľuďom a neskôr sa formuje cez pozorovanie rodičov pri modlitbe, počas návštev v kostole, participovaním na náboženských rituáloch alebo počúvaním, ako dospelí rozprávajú o Bohu. Čo je veľmi dôležité, tento „emotívny“ obraz o Bohu sa v človeku vytvára ešte predtým, keď sa ako dieťa stretá s oficiálnym náboženstvom, prostredníctvom ktorého prijíma vedomý pojem o Bohu. Práve z tohto dôvodu Rizzuto zdôrazňuje úlohu interpersonálnej dimenzie vo formovaní obrazu o Bohu. Inými slovami povedané, o náboženskej skúsenosti ľudského jedinca sa môže-

⁴⁷ Ana-Maria RIZZUTO, „Development from Conception to Death: Reflections of a Contemporary Psychoanalyst,“ in *Formation and the Person: Essays on Theory and Practice*, s. 31–46.

⁴⁸ Ana-Maria RIZZUTO, *The Birth of the Living God (A Psychoanalytic Study)*, Chicago: The University Press of Chicago, 1979, s. 177–211.

⁴⁹ Ana-Maria RIZZUTO, *Why Did Freud Reject God (A Psychodynamic Interpretation)*, s. 233–270.

me dozvedieť viac, keď budeme poznať jeho medziľudské vzťahy v minulosti a v prítomnosti.

Prirodzene, aj voči aplikácii teórie objektových vzťahov na náboženstvo existujú námietky. Pri aplikovaní tejto teórie na náboženskú skúsenosť môže vzniknúť nebezpečenstvo, že si „vytvoríme“ Boha skôr na základe ľudských potrieb a ľudského chápania než podľa reality.⁵⁰ Taktiež táto teória môže zahmlievať iné dôležité prvky náboženskej skúsenosti, ako je napríklad spoločenský kontext alebo vnútorné inštinkty. Okrem toho chápanie ľudí ako objektov môže viesť k nesprávnemu záveru, že vzťahy k ľuďom sú to isté ako vzťahy k materiálным objektom. V skutočnosti však vnímame ľudí nie ako objekty, ale skôr ako subjekty.⁵¹ Skúsenosť vzájomnosti vo vzťahu nám totiž hovorí, že vnímanie druhého človeka je veľmi podobné vnímaniu nás samých, a preto máme tendenciu ponímať druhého človeka inter-subjektívne. Takéto chápanie vzťahu vytvára priestor pre empatiu.⁵² Všeobecne však treba povedať, že spomedzi iných prístupov psychodynamický prístup vo veľkej miere prispel k dialógu medzi psychológiou a náboženstvom. Podporuje to tvrdenie, že chápanie náboženského života si vyžaduje brať do úvahy nie iba individuálnu jedinečnosť, ale aj podstatne vzťahový charakter človeka. Preto tento prístup predstavuje takzvanú „vzťahovú ontológiu“,⁵³ ktorá tvrdí, že ľudia získavajú svoju identitu vo vzťahoch k druhým. Nakoniec môžeme súhlasiť, že aplikácia teórie objektových vzťahov na náboženstvo je veľkým krokom vpred v psychodynamickej tradícii.

7. INTERDISCIPLINÁRNY KONTEXT –

BOH ŽIJÚCI VO VZŤAHOCH A ČLOVEK STVORENÝ NA JEHO OBRAZ

Z pohľadu kresťanskej teológie by sme mohli tvrdiť, že tendencie zdôrazňovať vzťahové aspekty ľudskej osobnosti a ich dôležitosť pri pochopení niektorých psychologických dynamík, nevynímajúc dynamiku

⁵⁰ NELSON, *Psychology, Religion, and Spirituality*, s. 259–260.

⁵¹ Pehr GRANQVIST, „On the Relation Between Secular and Divine Relationships: An Emerging Attachment Perspective and a Critique of the ‚Depth‘ Approaches,“ in *The International Journal for the Psychology of Religion* 16, č. 1 (2006): 1–18.

⁵² Stephen A. MITCHELL, *Relationality (From Attachment to Intersubjectivity)*, London: The Analytic Press, 2000, s. 125–146.

⁵³ James M. NELSON, *Psychology, Religion, and Spirituality*, s. 259–260.

náboženskej skúsenosti, nie sú ničím novým ani prevratným. Ba naopak, len vyjadrujú kľúčovú myšlienku kresťanstva, a tou je vzťahová podstata kresťanského Boha a vzťahový základ ľudskej existencie, ktorá bola stvorená na Boží obraz. Ako píše Vanhoye,⁵⁴ katolícky teológ-biblista, význam, ktorý kresťanstvo pripisovalo vzťahom medzi ľuďmi, je jedným z kľúčových prínosov biblického zjavenia. Tento biblický pohľad sa radikálne odlišuje napríklad od starogréckej filozofie, v ktorej prví grécki filozofi v snahe pochopiť svet, obracali sa skôr k neosobným záležitostiam a príčinám, pomocou ktorých vysvetľovali podstatu bytia (napríklad voda, oheň a pod.). Avšak Biblia išla inou cestou a zaoberala sa ľudským bytím v jeho interpersonálnych vzťahoch. V tomto ohľade je to v súlade s modernou psychológiou, ktorá dáva dôraz na interpersonálnu dimenziu ľudskej osoby a ktorá vo svojej špecifickej disciplíne s názvom psychológia náboženstva stále viac zisťuje, že sú to práve medziľudské vzťahy, pomocou ktorých môžeme viac pochopiť dynamiku náboženskej skúsenosti. Podobne je to aj s inými vednými disciplínami, ako sú sociológia, etnológia alebo antropológia. Aj tieto stále viac poukazujú na to, že medziľudské vzťahy sú konštitutívnym prvkom ľudského bytia.

Človek v snahe nájsť svoje miesto na tomto svete nutne vytvára vzťahy k druhým. Medzi nimi sa môže nachádzať jeden vzťah, ktorý je koreňom existencie a vitality a od ktorého závisia všetky ostatné vzťahy – vzťah k Bohu. Je to vzťah odlišný od iných vzťahov, a to predovšetkým preto, že si od človeka vyžaduje totálne sebadarovanie. Vanhoye uvádza, že v odpovedi na túto radikálnu požiadavku vzťahu k Bohu človek môže zaujať tri rôzne postoje. Prvý postoj je kompletne negatívny a snaží sa poprieť existenciu Boha. Človek chce uniknúť z požiadaviek vzťahu k Bohu, a preto zapiera vzťah k nemu a nakoniec aj jeho existenciu (Žalm 14,1: Hlupák si hovorí: „Boha niet.“). Tento postoj má však devastujúce účinky na všetky ostatné ľudské vzťahy, ktoré sa stávajú falošnými a prevrátenými.⁵⁵ Ide o to, že človek nemôže zaprieť svoju náboženskú dimenziu. Vanhoye nazýva tento postoj ateistickým humanizmom, pretože človek rozvíja všetky ľudské vzťahy, ale popiera najfundamentálnejší vzťah.

⁵⁴ Albert VANHOYE, *Old Testament Priests and the New Priest – According to the New Testament*, Petersham (Massachusetts): St. Bede's Publications, 1986, s. 26–38.

⁵⁵ O tomto postoji a jeho devastujúcich dôsledkoch píše sv. Pavol v liste Rimanom 1,18–32.

Druhým typom postoja je náboženský individualizmus, teda postoj, v ktorom človek viditeľne prijíma najfundamentálnejší vzťah, avšak redukuje ho na svoj individuálny psychologický život a nedovolí, aby tento vzťah ovplyvňoval jeho ostatné vzťahy. Náboženstvo sa stáva privátnou záležitosťou, intímnym tajomstvom medzi ľudskou dušou a Bohom. Biblia odmieta aj tento postoj.⁵⁶ Vzťah k Bohu nemôže byť autentický, ak je udržiavaný na úkor iných ľudských vzťahov. Odtrhnúť vzťah k Bohu od ostatných vzťahov by znamenalo zabrániť mu v tom, čím on v skutočnosti má byť – fundamentálnym vzťahom, základom pre všetky ostatné oblasti života.

Preto je nevyhnutné, ako vraví Vanhoye, nájsť taký postoj, ktorý by jednak odmietol ateistický humanizmus a zároveň sa vyhol falošnosti náboženského individualizmu. Autor nachádza vyjadrenie tohto postoja v starozákonnom kňazstve, ktoré potom našlo svoju plnosť v novozákonnom poslanstve Ježiša Krista. Starozákonní kňazi boli zodpovední za neustále nastoľovanie a obnovovanie vzťahu k Bohu. Zároveň sa však vyhýbali náboženskému individualizmu, pretože ich kňazstvo malo aj sociálnu funkciu. Starozákonní kňazi sa snažili privádzať do vzťahu k Bohu celé spoločenstvá ľudí a zároveň pôsobili ako prostredníci pre ľudí, keď im ľudia prinášali obetné dary, keď ich žiadali o radu či rozsúdenie alebo keď si od nich žiadali požehnanie.⁵⁷ V tom je biblické poslanstvo jedinečné – vzťah k Bohu kladie do bytostného spojenia so vzťahmi k ľuďom a akékoľvek odtrhnutie týchto dvoch vedie do slepej ulice.

Stanley Grenz, evanjelický teológ, v snahe zachytiť hlavné prúdy trinitárnej teológie ponúka určitý druh sociálno-personalistickej teologickej antropológie, keď píše o „sociálnom Bohu“.⁵⁸ Svojim štúdiom zistil, že je veľa teológov, ktorí sa intenzívne zapodieávajú trinitárnou koncepciou Boha a medzi nimi sú takí, ktorí rozvíjajú osobitný model Trojice ako sociálnej analógie, ktorý má svoje korene v patristickom období. Vzťahový aspekt, ktorý je evidentný v sociálnych koncepciách Trojice, má potom svoje konsekvencie v antropologických konceptoch človeka, pretože človek bol stvorený na Boží obraz. To, čo dnešný človek potre-

⁵⁶ Napríklad v Prvom Jánovom liste čítame: „Ak niekto povie: ‚Milujem Boha,‘ a nenávidí svojho brata, je luhár. Veď kto nemiluje brata, ktorého vidí, nemôže milovať Boha, ktorého nevidí“ (1 Jn 4,20).

⁵⁷ VANHOYE, *Old Testament Priests and the New Priest – According to the New Testament*, s. 26–38.

⁵⁸ GRENZ, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, s. 304–336.

buje, je lepšie pochopenie osoby nie iba ako individua, ale ako niekoho, ktorý nachádza svoje opravdivé bytie predovšetkým v spoločenstve s Bohom a s druhými. Grenz nazýva tento pohľad trinitárnou antropológiou ľudského *ja*. Taktiež potvrdzuje, že idea moderného ľudského *ja*, ktoré je chápané individualisticky, sebestačne a so zameraním na seba, nemôže viac prežiť. Práve preto vyvstáva nová koncepcia *ja*, ktorým je *vzťahové ja*. Avšak, cez trinitárnu antropológiu sa Grenz pozerá ešte ďalej a navrhuje nový koncept – „ekleziálne *ja*“. Podľa neho totiž vzťahový obraz o Bohu je naplno realizovaný v osobe človeka vtedy, keď vytvára eschatologickú komunitu v Cirkvi, kde sú ľudia ekleziálne previazaní láskyplnými vzťahmi.

Trinitárny pohľad na koncepciu človeka bol načrtnutý už Druhým vatikánskym koncilom. *Gaudium et Spes* na základe Ježišovej modlitby k Otcovi „aby všetci jedno boli...“ (Jn 17,21 – 22) hovorí o podobnosti medzi jednotou božských osôb a jednotou Božích detí v pravde a láske. Preto človek môže sám seba nájsť jedine v opravdivom darovaní seba samého.⁵⁹ Tajomstvo Trojice teda nie je „sterilné“ v zmysle, že by nám nemalo čo povedať pre praktický život. Idea Boha ako najvyššieho Bytia žijúceho v Trojici nevyhnutne determinuje chápanie ľudskej osoby a seba-poznanie každého veriaceho človeka a má svoj dosah na spoločenskú, politickú i ekleziálnu prax. Nejde tu o propagovanie Trojice ako nejakého „sociálneho programu“. Ide tu o pochopenie človeka v cirkvi ako koinonie, ako spoločenstva Ducha, v ktorom veriaci človek participuje na milosti Ježiša Krista a láske Boha Otca.⁶⁰ Takto sa celá cirkev prostredníctvom svojich partikulárnych spoločenstiev ukazuje ako ľud zjednotený pôsobením jednoty samej Trojice.⁶¹

Idea spoločenskej prirodzenosti ľudskej osoby je evidentná v myšlienkach mysliteľov na poli filozofie, teológie ako aj psychológie. Dalo by sa povedať, že tu vzniká určitá konvergencia medzi teologickými poznatkami o prirodzenosti Boha a človeka (alebo slovami Stanleyho Grenza ide o trinitárnu antropológiu ľudského bytia) na jednej strane a modernými vedeckými poznatkami v psychológii náboženstva na druhej strane. Možno je to aj preto, že v psychológii náboženstva máme autorov a výskumníkov, ktorí majú snahu pochopiť pravdu o nábožen-

⁵⁹ *Gaudium et spes*, čl. 24.

⁶⁰ Jürgen WERBICK, „Il Dio Trinitario, pienezza della vita,“ in *Nuovocorso di dogmatica* (2), ed. Theodor Schneider, Brescia: Queriniana, 2005, s. 573–684.

⁶¹ *Lumen gentium*, čl. 4.

ských aspektoch ľudskej osobnosti práve prostredníctvom pozorovania ľudského jedinca v jeho vzťahoch k druhým ľuďom (príkladom sú teória pripútanosti alebo teória objektových vzťahov aplikované na náboženstvo). Nakoniec môžeme skonštatovať, že konsenzus o tom, že človek je vzťahovým konceptom, nám našepkáva, že ďalším krokom v psychológii náboženstva môže byť práve venovanie väčšej pozornosti štúdiu medziľudských vzťahov, pretože tieto osobitným spôsobom odzrkadľujú veľmi osobnú náboženskú a duchovnú človeka.

ZÁVER

Čiastočnú odpoveď na otázku „Kto vlastne sme?“ nám ponúka štúdium interpersonálnej dimenzie ľudskej osobnosti. Odpoveď založená na individualizme by bola nedostačujúca. Pojmy individuálnosti, sebestačnosti či sebadeterminácie neponúkajú cestu k definícii identity človeka, a tak je ľudské bytie odkázané hľadať odpoveď niekde inde. Jednou z možností je pozorovať človeka v jeho túžbe po osobnej blízkosti, v emotívnom vyjadrení voči druhým a v stabilnom zakotvení v medziľudských vzťahoch. Tieto prejavy života ponúkajú mnoho informácií pre psychologické skúmanie a predovšetkým pre psychológiu náboženskej skúsenosti. Ide o výzvu tak pre teoretikov, ako aj empirických bádateľov, aby rozvíjali tie metódy, ktoré zdôrazňujú vzťahový aspekt ľudského ja. Pochopiteľne, vedecká (a predovšetkým empirická) psychológia nám ponúka hlavne niektoré čiastkové pohľady na vzťahový charakter ľudskej existencie, nemožno ju však stotožňovať s náboženskou tradíciou. Možno však na záver povedať, že psychologické skúmanie medziľudských vzťahov by mohlo prispieť k hlbšiemu pochopeniu náboženského prežívania človeka.

The Relational Self in the Psychology of Religion

Key words: Relational Self; Psychology of religion; Relationships; Attachment; Object relations; Image of God

Abstract: Modern society has been characterized by individualism which has led people to a certain identity crisis. In the postmodern age, the answer to the crisis is partially found in

the desire for authentic human relationships. This is why the way to a psychological understanding of the mystery of man is through an understanding of interpersonal relationships of the person. It is the same when we study the religious aspects of human existence. The aim of this article is to provide readers with an organized view on certain theories and related concepts that are used at present in the psychology of interpersonal relationships and particularly in the psychology of religion. Two particular theories are discussed above all: the Attachment theory and the Object relations theory – both applied to religion. Both of them suggest that we may learn more about the religious experience of an individual when we know more about his/her interpersonal relationships. From the interdisciplinary point of view it is concluded that the fact is correspondingly reflected in contemporary Christian theology.

PhDr. Marek Forgáč
Univerzitné pastoračné centrum
Alžbetina 14
040 01 Košice