



**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ  
FAKULTA**  
Univerzita Karlova

**Dětství a dospívání v církvi Křesťanská  
společensví**

**Childhood and Adolescence in the Church Christian  
Fellowship**

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

doc. Pavlína Janošová, Ph.D.

Autor:

Anna Marie Feřteková

Praha 2020

### **Poděkování**

V první řadě děkuji paní doc. Pavlíně Janošové, Ph.D. za její odborné vedení, trpělivost, vstřícný přístup a cenné rady. Dále chci poděkovat všem respondentům za jejich věnovaný čas a ochotu sdílet se mnou své vzpomínky.

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci „Dětství a dospívání v církvi Křesťanská společenství“ vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Podpis autora

## **Anotace**

Tato práce se zabývá dětstvím a dospíváním ve sborech Církve Křesťanská společnost. Cílem je zjistit, jak vnímají dětství a dospívání členové či bývalí členové této církve. První část se zaměřuje na informace získané studiem literatury a zabývá se kořeny charismatického hnutí, vznikem Církve Křesťanská společnost a psycho-spirituálním vývojem dětí a adolescentů. Druhá část obsahuje kvalitativní výzkum ve formě osmi polostrukturovaných rozhovorů s respondenty, kteří v této církvi strávili dětství a alespoň část dospívání.

Klíčová slova: religiozita, dětství, dospívání, Církev Křesťanská společnost

## **Annotation**

This thesis deals with childhood and adolescence in The Church Christian Fellowship. The aim is to find out how members or former members of this Church perceive childhood and adolescence. The first part is based on the information obtained from the study of literature and focuses on the roots of the charismatic movement, the establishment of the Church Christian Fellowship and the psycho-spiritual development of children and adolescents. The second part contains qualitative research that includes eight semi-structured interviews with respondents who spent their childhood and at least a small part of adolescence in this Church.

Keywords: religiosity, childhood, adolescence, The Church Christian Fellowship

# Obsah

## Seznam použitých zkratk

Úvod	8
<b>TEORETICKÁ ČÁST</b>	<b>9</b>
<b>1 Kořeny evangelikalismu</b>	<b>9</b>
1.1 Evangelikální hnutí	9
1.2 Pentekostální hnutí	13
1.3 Charismatické hnutí	14
<b>2 Církev Křesťanská společenství</b>	<b>16</b>
2.1 Vznik a vývoj	16
2.2 Specifika CKS	18
<b>3 Věřící a jeho psycho-spirituální vývoj</b>	<b>21</b>
3.1 Činitelé psychického vývoje	21
3.2 Pojmový aparát v perspektivě psychologie náboženství	21
3.2.1 Náboženství	22
3.2.2 Religiozita	22
3.2.3 Spiritualita a posvátno	22
3.3 Celoživotní vývoj člověka a teorie vývoje spirituality	24
3.3.1 Osm stádií celoživotního vývoje E. H. Eriksona	25
3.3.2 Vývojové stupně religiozity podle Jamese W. Fowlera	27
3.4 Rodinné vztahy, výchova, a jejich vliv na religiozitu	29
3.4.1 Teorie připoutání (attachment)	29
3.4.2 Zprostředkovatelé tradice podle Sundéna	30
3.4.3 Problematika „božích vnoučat“	31
3.5 Náboženská zkušenost	32

<b>VÝZKUMNÁ ČÁST</b>	<b>34</b>
<b>4 Cíl výzkumu</b>	<b>34</b>
4.1 Charakteristika zkoumaného vzorku . . . . .	35
4.2 Použité metody . . . . .	35
4.2.1 Metoda sběru dat . . . . .	35
4.2.2 Metoda analýzy dat . . . . .	36
4.3 Výsledky výzkumu a jejich interpretace . . . . .	36
4.3.1 Vývoj religiozity a jeho determinanty v dětství a dospívání . . . . .	37
<b>Závěr</b>	<b>56</b>
<b>Seznam použité literatury</b>	<b>58</b>
<b>A Přílohy</b>	<b>61</b>
A.1 Ukázka rozhovoru . . . . .	61

# Seznam použitých zkratk

<b>KS</b>	Křesťanské společenství
<b>CKS</b>	Církev Křesťanská společenství
<b>ČCE</b>	Českobratrská církev evangelická
<b>CB</b>	Církev bratrská
<b>ICF</b>	International Christian Fellowship

# Úvod

Tématem této práce je dětství a dospívání v Církvi Křesťanská společnost. Hlavním cílem je prozkoumat, jak vnímají vlastní dětství a dospívání členové či bývalí členové této církve, kterou jsem si vybrala jako reprezentanta charismaticky orientovaných náboženských uskupení v České republice. Zajímá mě, jak děti charismaticky věřících rodičů prožívají své členství v charismatické komunitě. Chci prozkoumat, jak respondent vnímal poměry v rodině a vztahy se členy svého sboru. Zaměřím se na to, jak se u dítěte formuje náboženské prožívání a jaké benefity či rizika výchova v charismatickém prostředí přináší. Výběr tématu podnítily mé rozhovory s bývalými i soudobými členy CKS a jiných charismatických společností. Všimla jsem si, že část lidí si z dob strávených v tomto prostředí nese zranění ovlivňující jejich náboženské prožívání. To mě dovedlo k položení otázky - zda tato zranění nesouvisí s příslušností k charismatické církvi. Mou hypotézou je myšlenka, že příslušnost k charismatickému společenství s sebou nese určitá rizika právě proto, že tato společenství kladou důraz na silné náboženské prožívání a intenzivní sdílení těchto prožitků. Dále jsem předpokládala, že tato rizika se nejvíce projeví na členech, kteří v takovém prostředí vyrůstali, a to především v dětském věku, do dvanáctého roku jejich života. Z vývojové psychologie víme, že děti v tomto období jsou plně závislé na vztazích a atmosféře v rodině, jejíž podněty přijímají bezprostředně, bez kritického odstupů. Po dvanáctém roku věku, kdy se dítě individualizuje a socializuje v kruhu vrstevníků, je k podnětům svého okolí kritické a začíná se vůči nim vymezovat. Proto jsem do výzkumného vzorku vybírala respondenty, kteří se do charismaticky orientované rodiny narodili, a v době, kdy jsem s nimi vedla výzkumný rozhovor, jim bylo obvykle mezi dvaceti až třiceti lety. Tedy měli již na tuto etapu svého života náhled, zároveň ale časový dostup od dospívání nebyl tak velký, aby docházelo k výraznému zkreslení, případně idealizaci dětství. Práce je rozčleněna do čtyř kapitol. První tři kapitoly čerpají z odborné literatury z oblastí religionistiky, psychologie náboženství a vývojové psychologie. První kapitola popisuje historii evangelikálního hnutí, z jehož tradice Církve Křesťanská společnost vychází. Druhá kapitola se zaměřuje na vznik a formování Církve Křesťanská společnost, její specifika a vize. Třetí kapitola je zaměřena na psycho-spirituální vývoj člověka a jeho determinanty. Čtvrtá kapitola se skládá z kvalitativního výzkumu ve formě osmi polostruktovaných rozhovorů s respondenty, kteří v CKS strávili dětství a alespoň část dospívání.



# 1. Kořeny evangelikalismu

## 1.1 Evangelikální hnutí

Než se pustím do popisu historie vzniku Církve Křesťanská společenství, považuji za důležité stručně popsat, z jakého prostředí a za jakých podmínek se zrodily hodnoty, na nichž CKS vznikla. Zaměřím se tedy na historii evangelikalismu, jenž je naddenominačním hnutím, jehož hodnoty zastávají miliony křesťanů různorodých denominací i samostatných sborů všude po světě.

Evangelikální hnutí není jasně věroučně ohraničeno. Charakteristické jsou pro něj především specifické techniky a metody evangelizace, styl modlitebního života a inovativní obsah a způsob vedení bohoslužeb (Macek, 2008). Pavel Hošek ve svém článku Kdo jsou Evangelikálové v bodech představuje jako typické znaky evangelikalismu: „svrchovanost Písma, výsostné postavení Krista, panství Ducha svatého, nezbytnost obrácení, priorita evangelizace a důležitost společenství“ (Hošek, 2006, s. 50). Je nutné podotknout, že tyto znaky zdaleka nevystihují všechny evangelikály, ale jsou pouze jejich společným základem. Předtím, než se zaměřím na původ a vysvětlení těchto znaků evangelikalismu, je potřeba vysvětlit samotný pojem „evangelikální“, jehož definice je dnes na akademické půdě jistě jasně definována a ustálena, z vlastní zkušenosti však vím, že mimo tuto sféru nemá jasné vymezení.

Přídavné jméno „evangelikální“ mělo původně synonyma ve slovech evangelijní a evangelický. Tyto termíny vycházely ze slova „evangelium“ (řecky euangelion, v českém překladu dobrá zpráva), a jejich význam Hošek formuluje „mající kvalitu či bytostné rysy evangelia“ (Hošek, 2006, s. 50). Význam těchto přídavných jmen se však v průběhu dějin začal lišit. Český výraz „evangelický“ je v dnešní době synonymem pro „protestantský“ a vychází z Lutherova německého „evangelisch“. V anglofonních zemích však tyto dva výrazy (angl. evangelical a protestant) neznamenají totéž. Výraz „evangelical“ nabyl nového významu při vzniku nové protestantské zbožnosti a začal být používán spolu s výrazem „Evangelicals“, jež označuje uskupení křesťanů (dnes v češtině označovaných termínem „evangelikálové“), kteří se začali lišit povahou své víry od hlavního proudu „protestantů“ (angl. Protestants, na území Spojených států amerických se pro protestanty hlavního proudu uchýlil termín mainline Protestants) (Vojtíšek, 2014). Shrnu-li tento pojmový vývoj, má dnes český termín „evangelický“ německý překlad evangelisch, anglický překlad zní „protestant“ či „mainline protestant“ a termín „evangelikální“ překládáme německým „evangelikal“ a v angličtině podobným „evangelical“.

Vznik evangelikalismu sahá do dob industrializace a urbanizace 18. a 19. století. Jeho počátky jsou spojeny s oblastmi Velké Británie a Severní Ameriky. Vojtíšek dává za násle-

dek procesu modernizace západního světa mimo jiné „rozpad dosavadních společenských struktur, a tedy i značné oslabení role majoritních náboženských institucí i oslabení role náboženství v osobním životě“ (Vojtíšek, 2014, s. 26). Taková situace na poli náboženství paradoxně vedla ke vzniku různých obrodných hnutí, která mají za následek dnešní bohatou náboženskou pluralitu.

Kořeny evangelikalismu vycházejí z pietismu, puritánství a probuzenectví, hnutí snažících se prohloubit reformaci na půdě tehdejšího protestantismu. Pietismus (z lat. pietas - zbožnost) vnikl na poli německých protestantských církví v 17. a 18. století. Jeho stoupenci se snažili oživit tehdejší ustrnulé církve zaměřením se na osobní zbožnost, studium Bible, intenzitu modliteb a misijní činnost (Filipi, 2008). Vliv pietismu se postupně rozšířil i do britských kolonií Severní Ameriky.

Hnutí puritanismu (z lat. purus - čistý) vzniklo v církvi anglikánské v 16. století. Stoupenci tohoto hnutí přispěli do obrodného procesu především v oblasti mravní, liturgické a ústavní. Prosazovali samostatnost církevních obcí, rovnost mezi jejich příslušníky a kladli důraz na osobní odpovědnost ve všech oblastech života věřícího. (Vojtíšek, 2014). Vliv puritánů se v důsledků pronásledování v 17. století přesunul z Británie do evropských zemí (Švýcarska a Německa) a britských kolonií v Severní Americe. Toto pietismem a puritánstvím vytvořené podhoubí později otevřelo dveře Severní Ameriky pro první vlnu „velkých probuzení“ (tzv. Great Awakenings).

Vojtíšek (2014) vzniku probuzenectví přikládá především příčiny sociální. Průmyslová revoluce osmnáctého století ve Velké Británii vytvořila dělnickou třídu a vytrhla tak část populace z venkovských farností. Díky rychlému vývoji industrializace a urbanizace však tato nová společenská vrstva nestihla zcela ztratit svou křesťanskou identitu a měla za následek místo postupného vymizení náboženství probuzení k aktivnímu křesťanství. Velká Británie zažila počátky probuzenectví ve 30. a 40. letech 18. století. Během 50. let se rozšířilo po celé Velké Británii a dostalo se i do britských kolonií v Americe. Hlavním charakteristickým rysem probuzeneckých hnutí je osobní prožitek obrácení, tedy znovuzrození ve víře. Důraz se kladl na osobní vztah s Bohem, autoritu písma, „životní praxi, podtržení role laiků, zejména v činnosti misijní, evangelizační a sociální.“ (Filipi, 2008, s. 113). První „velké probuzení“ v Severní Americe proběhlo ve 30. letech 18. století. Probuzenecká hnutí na půdě Severní Ameriky dala vzniknout emotivním kázáním a masovým křesťanským shromážděním. Promlouvala k davům povětšinou již pokřtěných lidí, které přesvědčovala k cestě pokání a následování Ježíše Krista. Probuzenectví přichází s postojem obráceného člověka, jakožto svědka a evangelizátora pro své okolí. Boří tak tradiční církevní hierarchii a dává v evangelizační činnosti prostor laikům. Nově vzniká také práce s dětmi a mládeží, která je silným rysem evangelikálních hnutí, jak je známe dnes (př. evangelizační tábory pro mládež, teen challenge, mládežnické skupinky). Filipi (2012) probuzenecká hnutí popisuje jako „nadkonfesní, me-

zinárodní, překračující hranice historických církví a hranice národů“. Vlivem probuzenectví došlo ke vzniku nových samostatných sborů a církví. Pro další vývoj evangelikálního hnutí je stěžejní hnutí metodistů.

Metodistické hnutí vzniklo uvnitř anglikánské církve v počátcích probuzenectví ve 30. letech 18. století. Jeho hlavními představiteli byl John Wesley, jeho bratr Charles Wesley a Georg Whitefield. Inspirováni pietismem, společně zakládali křesťanské skupinky k prohloubení duchovního života a doufali v duchovní obnovu v rámci anglikánské církve. Působili především mezi britským dělnictvem a později i v britských koloniích, kde měli svého stoupence v Jonathanu Edwadowi, který je spolu s Whitefieldem spojován s první vlnou „velkých probuzení“. Zakládala se malá křesťanská společenství a konala masová shromáždění s velice emotivními kázáními takzvaných „cestujících evangelistů“ (hlavní řečníci masových shromáždění, jednalo se o evangelisty především z řad metodistů a baptistů). Metodisté byli také iniciátory pro probuzenectví typických táborových shromáždění. Jednalo se o několikadenní evangelizační setkání konající se ve stanech. Vojtíšek k těmto shromážděním říká: „Právě období těchto setkání (evangelizací) s emotivními kázáními, bohatou písňovou složkou a důrazným apelem na pokání a odvrácení od hříšného způsobu života se staly typickým jevem pro probuzenecké hnutí v následujících staletích.“ (Vojtíšek, 2004, s. 61). Filipi popisuje strategii stoupců metodismu jako „metodické pěstování osobní zbožnosti cestou modlitebních kroužků“ (Filipi, 2008, s. 156). Z toho má prý vycházet i název metodismus, který byl podle Filipiho původně myšlen ironicky. Přesto se později ujal a je dokonce oficiálním názvem metodistické církve, která z toho hnutí vzešla. K přerodu metodistického hnutí v církvev došlo v Americe roku 1784, kdy se metodisté oddělili od anglikánské církve a vznikla Metodistická episkopální církev, ke které se v průběhu 19. století přidaly další silné metodistické skupiny a spojili se v Církev Metodistickou. Skrze misie se metodismus později během 19. století rozšířil v Německu a dalších evropských státech. Do Čech se dostal po 1. světové válce. Co se týče křesťanského učení, přichází s metodisty důraz na osobní rozhodnutí k obrácení (konverzi), učení o ospravedlnění pouhou milostí, které je však doplněno „aktivní snahou o dosažení křesťanské dokonalosti, a to nejen ukázněným („posvěceným“) osobním životem, nýbrž i angažovaností v úkolu evangelizace a misie, k níž není zapotřebí žádného formálního pověření“ (Filipi, 2008, s. 100). Dalším výrazným prvkem metodismu je silné zaměření na sociální práci. Právě na poli metodismu později vznikla ve Velké Británii nyní světově rozšířená Armáda spásy.

Probuzenecká hnutí tedy šla dále za obrodu uvnitř tradičních církví a zasloužila se o vznik nových samostatných sborů a církví (kromě metodistických např. baptistické, uřednické atd.), a zasloužila se o christianizaci nově osídlených území amerického západu. Vnesla do křesťanského života nové důrazy a věřícího pověřila větší aktivitou jak v osobním, tak komunitním životě. Výše jsem zmiňovala první „velké probuzení“, které přineslo velké změny v křesťan-

ském životě zprvu především obyvatelům Severní Ameriky. Spojené státy však podobných vln zažily několik. Druhé velké probuzení mělo intenzivnější průběh a zasáhlo větší masu amerického obyvatelstva. Vojtíšek uvádí nárůst podílu církevních příslušníků v letech 1776 - 1860 z 17 na 37 procent. Zatímco kongregacionalistické, episkopální a presbyteriánské církve (tzv. „koloniální“) zažívaly pokles, baptistické a metodistické církve byly ve fázi rychlého růstu právě díky druhé probuzenecké vlně (Vojtíšek, 2014).<sup>1</sup>

S počátky druhé vlny velkých probuzení je spojován Edwardsův vnuk Timothy Dwight a později evangelizace misionáře Charlese G. Finneyho, který aktivně evangelizoval na přelomu 20. a 30. let 19. století. Na základě jeho působení se probuzenecká hnutí stále více vzdalovala od kalvínského učení o predestinaci a postupně přejala učení arminiánů (stoupenci teologa Jacoba Arminia) o vlastní zodpovědnosti věřícího v otázce spasení. Záleží na rozhodnutí jednotlivce, zda boží milost přijme, nebo ji odmítne (Vojtíšek, 2014). Evangelikalismus tohoto období zaznamenal i značné změny v oblasti kázání. Vojtíšek k Finneyho posunu k arminiánství zmiňuje: „Kázání tak byla plná optimistického důrazu na možnost spásy pro každého a poskytovala dojem živého, bezprostředního kontaktu kazatele s naslouchajícím.“ (Vojtíšek, 2004, s. 62) Další velký posun v kazatelské činnosti přišel později s Dwightem L. Moodym, jehož kázání byla značně dramaturgicky promyšlená a doplňovala je svědectví obrácených a profesionálně provedené písně (Vojtíšek, 2004).

Vzkvétající evangelikalismus 30. let 19. století utlumila občanská válka. Spojené státy, procházející velkými společenskými změnami, si žádaly další křesťanskou obnovu. Ta přišla skrze hnutí svatosti, které je spojováno s třetí velkou probuzeneckou vlnou. Jeho představitelkou je metodistka Phoebe Palmerová, jejímž působením byl důraz na obrácení rozšířen na „druhé požehnání“ (tzv. posvěcení), tj. křest Duchem svatým. Palmerová považovala křest Duchem svatým za prostředek plného posvěcení, skrze který může být křesťan očištěn od hříšné přirozenosti. Takto posvěcený křesťan již nemusí být vláčen každodenním zápasem s pokušením a může zažít „křesťanskou dokonalost“. Křesťanskou dokonalostí však není myšlena schopnost žít naprosto bez hříchu. Stále je počítáno s hříchem z nevědomosti i s jeho důsledky (Olson, 2012). Vojtíšek (2014) „druhé požehnání“ popisuje jako celoživotní perspektivu cesty ke svatosti a tuto perspektivu považuje za hlavní inovaci tehdejšího evangelikalismu, která se s postupným rozšířením hnutí svatosti stala normou pro všechny evangelikály. Vliv hnutí svatosti se postupně rozšířil do dalších částí světa a jako předchodí hnutí dal vzniknout novým denominacím (např. Církev Nazaretského, Armáda spásy). Probuzenecká tradice podle Olsona „udělala z evangelismu něco, co někteří historikové nazvali jako „americké lidové

---

<sup>1</sup>Druhá probuzenecká vlna dala vzniknout dalším hnutím a církvím, která se postupně rozšířila za hranice amerického kontinentu. Mezi hlavní jsou řazeny například sbory učednického hnutí, zastávající postoj, že mezi Ježíšem a jeho následovníky není třeba mít jakékoli další prostředníky v podobě kněžích, stejně tak jako není třeba žádných dogmat či tradic. Tyto zprvu nezávislé sbory se ve 30. letech 19. století spojily v církev, která se v další polovině téhož století dále štěpila. (Vojtíšek, 2004)

náboženství“. Z evangelikalismu se stalo mezidenominační hnutí tvořené miliony obyčejných lidí různých životních stylů a třídní příslušnosti, kteří přijali základní články víry s dvěma ústředními tématy: Bible jako boží neomylné, autoritativní slovo a spasení skrze osobní prožitky obrácení ke Kristu, který ústí do osobního vztahu s Ježíšem Kristem v každodenním životě“ (Olson, 2012, s. 50)

Pro evangelikalismus jsou typické nové obrozené vlny. Další významná vlna - Pentekostalismus - vzešla z hnutím svatosti na konci 19. století.

## 1.2 Pentekostální hnutí

Hnutí pentekostalismu - označení pentekostalismus vychází z řeckého překladu svátku Letnic (řec. pentekosté), nazýváno též letniční hnutí, má počátek na přelomu 19. a 20. století. Pentekostalisté nově uchopili důraz, který stoupenci hnutí svatosti kladli na druhé požehnání, tedy na „křest Duchem svatým“, a otevřely nadpřirozenou stránku této události. Křest Duchem svatým začal být doprovázen obdržením takzvaných charismat (darů Ducha svatého), která mají odkaz v událostech „vylití Ducha“ na Ježíšovy učedníky během prvních Letnic (Sk 2). Mezi tyto dary se řadí uzdravování, glosolálie (modlení se neznámými jazyky), výklad jazyků, prorokování, výklad proroctví, konání zázraků apod. Pentekostalisté, stejně jako stoupenci hnutí svatosti, věřili v příchod druhých Letnic. Obdržení charismat skrze „vylití Ducha“ tak pro ně bylo důkazem, že nastává čas druhého příchodu Krista a blíží se vstup do božího království. Projevy působení Ducha svatého v podobě charismat silně odlišili pentekostalisty od ostatních proudů evangelikalismu. Proměnil se například průběh bohoslužby, při které se začal těmto projevům dávat značný prostor (tleskání, křičení, padání, vyhánění démonů, záškuby končetin, pochodování kolem stěn modlitebny - tzv. Jericho march, - (Remeš, 1999), spontánní kázání, zpěv, glosolálie, proroctví, apod. (Vojtíšek, 2014). Pro letniční hnutí je také charakteristický doslovný výklad Bible. Bible je letničními považována za neomylnou a je hlavním zdrojem jejich nauky. Filipi zmiňuje, že v letničních kruzích došlo k „demokratizaci zvěstování božího slova, jež v tomto prostředí není svěřeno jen nositelům úřadu anebo teologickým odborníkům, nýbrž každému, kdo s ním učinil živou zkušenost.“ (Filipi, 2008, s. 52). Pentekostalisté přicházejí s novými hodnotami a důrazy, kterými se odlišuje od hlavního proudu evangelikalismu a tvoří tak samostatné odvětví. Hlavním rozdílem, překračujícím dosavadní hranice evangelikální nauky jsou výše zmíněná charismata. Pro prvotní pentekostalisty je symbolickým charismatem glosolálie. Právě ta stojí u vzniku tohoto hnutí. Modlitbu v jazycích údajně poprvé zažila 1. ledna roku 1901 jedna ze studentek biblické školy kazatele Charlese Fox Parhama. Parham tento způsob modlitby považoval za projev křtu Duchem svatým a tento názor rozšiřoval dále mezi americké evangelikály. Druhou událostí rozšiřující poselství pentekostalismu je probuzení v losangeleské ulici Azusa Street 9. dubna

1906 vedené afroamerickým kazatelem Williamem Seymourem. Toto probuzení, projevující se sérií „vylití Ducha“ trvalo několik měsíců a zúčastnilo se ho tisíce křesťanů (Olson, 2012). Zkušenosti z Azusa street se rychle rozšířily po USA a dále za hranice kontinentu do Evropy (skrže evangelizaci norských misionářů) a dále do Afriky a Asie (Vojtíšek, 2004). Způsob pentekostální zbožnosti postupně přijaly různé evangelikální denominace. Například Církev Boha v Kristu, původně vzniklá v rámci hnutí svatosti, ještě téhož roku přijala letniční učení. Dalším velkým představitelem pentekostalismu je církev Shromáždění boží, vzniklá roku 1914 spojením menších denominací. Nutno říci, že i přes rychlé rozšíření a skokový nárůst příznivců, letniční hnutí narazilo u některých evangelikálů na odpor (například v německém městě Kassel bylo zakázáno probuzenecké shromáždění policií a to na popud pořadatelů, kterým některé letniční projevy přišly skandální). Kritika letničnických ze strany evangelikálů podle Vojtíška pokračovala ještě několik desítek let (Vojtíšek, 2014).

### 1.3 Charismatické hnutí

Charismatické hnutí jakožto druhá vlna pentekostalismu vzniklo v 60. letech 20. století. Jeho charakteristickým rysem je snaha o duchovní obrodu především uvnitř tradičních církví. V USA se charismatická obnova dotkla episkopální církve, presbyteriánů a luteránů. Po II. vatikánském koncilu se dostala i do katolické církve (Vojtíšek, 2004). S počátkem charismatického hnutí je spojován Dennis J. Bennett, duchovní episkopální církve v Los Angeles. V roce 1959 Bennett a další členové tamější farnosti přijali křest Duchem svatým a začali se modlit v „jazycích“. Bennett spolu s touto zkušeností nadále zůstal členem episkopální církve a inspiroval tak další křesťany k přijetí pentekostální nauky v rámci své tradiční denominace. Dalším z hlavních představitelů charismatické obnovy je jihoafrický letniční pastor David du Plessis, který navázal kontakt se světovou radou církví a dostal pentekostalisty na půdu ekumenismu (Vojtíšek, 2014).

Výše byl zmíněn záměr charismatického hnutí obnovit duchovní život křesťanů uvnitř tradičních denominací. To se podařilo například uvnitř Katolické církve, v rámci které se hnutí Katolické charismatické obnovy během sedmdesátých let „definitivně oddělilo od letniční terminologie a etablovalo se jako uznávaná složka katolické spirituality.“ (Remeš, 1999, s. 17). Remeš (1999) na druhou stranu poukazuje na charismatické skupiny, u kterých se objevily pocity výlučnosti a duchovní nadřazenosti, vedoucí některé ze stoupců charismatické obnovy k založení vlastních „mezidenominačních“ organizací. Mezi ty se řadí například Pastýřské hnutí, formující se začátkem sedmdesátých let 20. století. Jeho představitelé kladli důraz na autoritu takzvaných charismatických vůdců, jednotlivců povoláných ke službě „přímo Bohem“, a odklonili se tak od dosavadních autorit církve. Toto pojetí nejen vytváří vztahová napětí, ale zároveň značně zastiňuje autoritu denominací jako takových. Přestože bylo Pas-

týřské hnutí většinou charismatiků odmítnuto, koncept antidenominačního působení se stal impulsem k zakládání samostatných sborů. Velké misijní úspěchy těchto sborů jsou spojeny především s devadesátými lety minulého století v Africe, jihovýchodní Asii a Jižní Americe (Remeš, 1999). Mezi hlavní představitele Pastýřského hnutí je řazen také letniční kazatel Derek Prince, jehož vliv se skrze pašovanou literaturu dostal do tehdejšího ČSSR a ovlivnil tak scénu českého charismatického hnutí.

Jak jsme mohli vidět doposud, pro evangelikální hnutí jsou typické nové a nové vlny. Další pentekostální vlnou je diferencované neocharismatické hnutí. Vojtíšek ve své studii o evangelikalismu zmiňuje členění pentekostalismu Američana C. Petera Wagnera. Wagner spojil třetí vlnu s novými důrazy na misií skrze nadpřirozená znamení a zázraky (tzv. „evangelizace boží mocí“), především uzdravování a vymítání démonů. Vojtíšek však toto Wagnerovo označení považuje za nedostačující a značně ho rozšiřuje. K hnutím příklánějícím se k novému způsobu misie (především hnutí Vinice) připojuje také v 70. letech vznikající hnutí víry, a naopak pozdější hnutí nové apoštolské reformace (90. léta) (Nešpor, Vojtíšek, 2015). Vznik hnutí víry je spojován s „teologií prosperity“ amerického kazatele Kennetha Hagina, podle kterého Bůh chce, aby člověk ve všech oblastech svého života prosperoval. Jeho učení propojuje boží moc s lidským potenciálem a dává každému člověku možnost utvářet realitu, ve které žije skrze pozitivní vyznávání. „Věřící křesťan má být podle tohoto učení naprosto zdravý, bohatý a všestranně úspěšný, a pokud tomu tak není, je to chyba člověka, protože má malou víru, případně je to vliv démonů, jimiž je člověk posedlý“ (Remeš, 1999, s. 18). Hnutí nové apoštolské reformace rozvíjející se během 90. let, přináší změny hlavně ve struktuře sborů. Vznikají „postdenominační“ samostatné sbory nezatížené administrativními strukturami denominací. Tyto samostatné sbory, stejně tak jako starší (již v 80. letech zaniklé) Pastýřské hnutí, pracují s novým pojetím autority. Autorita vyplývající z „přímého povolání Bohem“ dává vyniknout jednotlivcům hrajícím na novém poli samostatných sborů různé role. Pastor mající zde roli silného vůdce se zodpovídá „apoštolovi“, který stojí většinou mimo jednotlivé kongregace (Vojtíšek, 2014). Apoštol zastává roli jakéhosi „kouče“, který pomáhá naplnit pastorovu vizi (Nešpor, Vojtíšek, 2015).

Výstižněji uchopit a popsat rozmanitost pentekostálního hnutí by vyžadovalo mnohem větší prostor, který tato práce neposkytuje. Je samozřejmě důležité brát v potaz, že na vývoj evangelikalismu se nedá pohlížet jako na kontinuální osu. Evangelikální historie je košatější, než zde bylo představeno. Tato kapitola zachycuje jednu linii evangelikální tradice směřující k Církvi Křesťanská společenství, která je hlavním předmětem této práce.

## 2. Církev Křesťanská společenství

### 2.1 Vznik a vývoj

Církev Křesťanská společenství (CKS) je sdružením samostatných sborů, hlásících se k Apoštolskému vyznání a Lausanskému hnutí. (Halasová, 2017) Zakladatel a první pastor CKS Dan Drápal napsal o historii sboru tři stostránkové publikace. První (Jak to všechno začalo, SKS, Praha 2008) se věnuje historii prvních kroků sboru ještě pod hlavičkou Českobratrské církve evangelické. Druhá (Léta růstu, SKS, Praha 2009) charismatickému období sboru Na Maninách do roku 1989. Třetí (Zlom, SKS, Praha 2011) pak oddělení se od ČCE v roce 1990 a postupné proměně jednoho charismatického sboru na mnohočetnou Církev Křesťanská společenství. Samotnou historii sboru lze shrnout velmi stručně. Sedmdesátá léta – snaha o probuzení neakčního evangelického sboru, osmdesátá léta – charismatická proměna sboru a jeho rychlý růst, devadesátá léta – změna společenských poměrů, rychlý růst a vznik nové církve CKS. Drápalovo líčení je, přes snahu odvrátit pozornost od vlastní osoby k dějinám sboru, silně subjektivní. Tedy dozvídáme se především o tom, jak vnímal život sboru on a jak vypadala proměna tradičního evangelického společenství v charismatickou skupinu „novokřtěnců“ z jeho pohledu. V knihách nezastírá i mnohé konfliktní situace a spory se spolupracovníky (především v osmdesátých letech), ale i nedůtklivou reakci na rozrůstání sboru ze strany ostatních církví, včetně těch nově vznikajících po změně režimu. Opět ale je nutné brát v úvahu, že zprávy o těchto konfliktech jsou především apologetikou vlastních postojů a názorů. Dan Drápal nastoupil do tehdy nejmenších pražského evangelického sboru ČCE Na Maninách v roce 1977 po studiu na evangelické teologické fakultě (1967–1972), vojenské službě a sérii „disidentských“ profesí; pracoval jako topič. Sám sebe v této fázi označuje jako „světského člověka, který se rád napil a hodně se vytahoval“. „Protože jsem neznal Pána, byl můj život prázdný a byl jsem v podstatě nešťastný, neboť jsem v hloubi tušil, že člověk by měl mít nějaké poslání.“ (Drápal, 2008, s. 9). Proto začal s překládáním raně křesťanské literatury a spisů apoštolských otců. Při nástupu do tohoto sboru byl také pokřtěn a v první fázi se snažil probudit téměř mrtvý a zanikající sbor k životu. To se mu zpočátku dařilo velmi omezeně a dá se konstatovat, že další čtyři roky (do roku 1981) zůstávalo sborové dění pro veřejnost víceméně neviditelné. Drápal byl v této fázi ovlivněn literaturou a nahrávkami přicházejícími ze zahraničí (především Derekem Princem) a kontakty s evangelickými sbory, které si vzaly za úkol „tajně“ evangelizovat v socialistickém Československu (Paul Wykov z americké evangelizační iniciativy Navigátoři, později návštěvy pastora Wolfharda Margiese z berlínského evangelického Gemeinde auf dem Weg – Sboru na cestě). Během tohoto období přicházeli postupně noví lidé a na konci roku 1981 měl maninský sbor zhruba padesát členů. V průběhu osmdesátých let nabýval sbor stále výraznějších charismatických rysů. Počtem



členů dosáhl hranice zhruba čtyř set dospělých a stovky dětí. Noví členové přicházeli nejčastěji tzv. „ze světa“. Pokud v té době mladý člověk, nespokojený s politickými poměry a hledající alternativu k tradičním církvím, začal jen trochu hledat, velmi pravděpodobně narazil na sbor Českobratrské církve evangelické v Praze 7 – Holešovicích. Ten se lišil především uvolněnou liturgií a hudbou, kterou sbor při bohoslužbách užíval. Ta byla ovlivněna tehdy silnou folkovou vlnou. Postupně také přibývalo projevů darů Ducha, především mluvení v jazycích. Právě kombinace jisté „nízkoprahovosti“, neoficiálnosti prostředí a vztahů ve spojení se silnou emocionalitou bohoslužeb, přitahovala do sboru lidi, kteří neměli zkušenost s církevním prostředím, případně je odpuzovalo svou formálností. Stále silnější důraz na křest Duchem svatým a charismata způsoboval průběžně napětí mezi vedením sboru, tedy Danem Drápalem a úzkým okruhem jeho spolupracovníků, a vedením ČCE. Toto napětí vyvrcholilo v roce 1990 oboustranně iniciovaným rozchodem. Vzniklo Křesťanské společenství Maniny. Spolu se změnou politických a společenských poměrů byla tato samostatnost hlavním impulzem pro další bouřlivý rozvoj sboru. Maninský sbor se účastnil velkých evangelizačních akcí (např. Steve Ryder, březen 1990), které přiváděly do sboru další lidi. Počet členů se během pouhých dvou let (1990–1992) zdvojnásobil a bylo nutné hledat nové podoby existence sboru a jeho vedení. Sbor se vydal cestou, kterou v malém započal už dříve, a to byl vznik regionů. Nejdříve v rámci Prahy, vzniklo Křesťanské společenství Praha se čtyřmi regiony, později začaly přibývat další sbory po celé České republice. Kladno, Brandýs nad Labem, Mělník, Kutná Hora, později Ostrava a další. Během začátku devadesátých set se nakonec k nově ustavené Církvi Křesťanská společenství (CKS) podle údajů Dana Drápala přidalo na šedesát skupin z celé republiky. Rychlý nárůst členů však přinesl mnoho nejrůznějších konfliktů uvnitř sboru, příchod i odchod mnoha lidí, často i celých skupin – některé sbory se osamostatnily v samostatné církve - a také nárůst organizační práce. Z hlediska mého tématu tento fakt zdůrazňuji především proto, že z paměti Dana Drápala (pastorem církve byl do roku 2004) je zřejmé, že většinu energie, zvláště v devadesátých letech, spotřeboval na zvládnutí organizační práce při rozrůstání sboru a obhajobou svého charismatického pojetí víry. Tedy zabývat se v detailu tím, jak rodiny nové příchozích členů ovlivňují svoje děti, jak vypadá „výchova mladého křesťana“, bylo mimo jeho rozlišovací schopnosti. Ostatně na zhruba třech stech stranách jeho „paměti“ není tomuto problému věnována ani jedna věta. Na Maninách i v celém pozdějším Křesťanském společenství Praha bylo zvykem organizovat nedělní školy – „nedělky“ a pravidelná setkání mládeže, ale reflexe této práce, natož způsobu, jak by mělo být vychováváno dítě v rodině charismaticky věřících křesťanů, to byly otázky mimo okruh a způsob uvažování členů sboru. To je jasně patrné i z rozhovorů vedených s lidmi, kteří v některém ze sborů CKS vyrůstali.

## 2.2 Specifika CKS

V následující kapitole popíši charakteristické rysy CKS pomocí citací z rozhovorů s respondenty a úryvků z knih Dana Drápal. Na závěr přiložím aktuální vize CKS, které jsou dostupné na webových stránkách církve.

### **Silný praktický důraz na charismata jako znak pravého křesťana.**

Charismata (glosolálie, uzdravování, prorokování) nejsou součástí ideologie církve, ale jedná se o prakticky žitou a pociťovanou ideu.

„Charismatické prvky byly v našem sboru přítomné od samotného počátku probuzení. Miluška a Boženka Bláhovy občas prorokovaly – zejména Boženka, i když mám obavy, že její prorocství (na rozdíl od Miluščiných) byla v řadě případů (nikoli ve všech) z duše, nikoli z Ducha. Prorocství a výklad jazyků s ozývaly především na nedělních večerních modlitebních. . . Právě modlitba v jazyku, kterou charismatičtí veteráni zpravidla nepovažují za vrchol života charismatického sboru (mnohem více by ocenili třeba dar konání mocných činů a dar uzdravování), přitahovala pozornost necharismatických křesťanů, kteří ji velice často, byť zcela nesprávně, považovali za něco, oč nám asi především jde.“ (Drápal, 2009, s. 22 - 23).

### **Silné ovlivnění zahraničními kazateli a vzory**

„Setkání s Navigátory mělo pro maninské obecenství zcela zásadní význam. . . . Je to jedna z paracírkevních organizací, jež vznikly ve Spojených státech, a věnuje se osobní evangelizaci. . . . Navigátoři postupně vyvinuli strategii osobní evangelizace, založenou na 2Ti 2,2: „Co jsi ode mne slyšel před mnoha svědky, svěř to věrným lidem, kteří budou schopni učit zase jiné.“ . . . Někdy v létě roku 1979 s námi uspořádali týdenní tajný seminář. . . . Z hlediska Boží strategie přišli v pravý čas. Kdyby přišli o půl roku dříve, asi bychom ještě nechápali, k čemu je jejich vyučování dobré.“ (Drápal, 2008, s. 44 - 45).

„V létě 1986 navštívil Prahu Derek Prince. Tohoto biblického učitele většina z nás znala z jeho trojdílných Základů, jež tehdy zdobily knihovničku téměř každého charismatika. . . . Schůzky byly přísně tajné. . . . Vzpomínám si, že jak Derek Prince poprvé vstoupil do místnosti, kde jsme byli shromážděni, připadal jsem si jako ve snách.“ (Drápal, 2009, s. 73).

### **Důraz na duchovní boj a uzdravování.**

„Často jsme zakoušeli i vymítání démonů. Ale několikrát to byla velmi dramatická a hlučná zkušenost. . . . V obou těchto případech dotyční vydávali tak děsivé a hlasité zvuky, až jsem měl pocit, že kdybychom je natočili na magnetofon a vysílali směrem k nepřátelské armádě, dala by se na útěk.“ (Drápal, 2009, s. 30).

„Když se Derek Prince modlil za Mariánku, díval jsem se ze vzdálenosti šedesáti centi-

metrů. Když jsem viděl, jak se noha natahuje, nemohl jsem věřit vlastními očima. . . . V prvním díle jsem popisoval, jak jsem byl rozvázán z okultismu a jak jsem prakticky okamžitě věděl, že budu sloužit stejným způsobem. Nyní se něco takového opakovalo. Tušil jsem, že jsem dostal tento dar také.“ (Drápal, 2009, s. 74 - 75).

### **Silné vymezení proti okultismu.**

„Ernst Lange byl obrácený člověk, který měl ve věcech okultismu rozeznání. Přijel tehdy svým trabantem se svou manželkou do Prahy a v našem bytě na Dukelských hrdinů jsme udělali takový malý soukromý seminář. Už si nepamatuji, jak tento muž demaskoval okultismus. Nicméně stejně rychle, jako jsem „skočil na špek“ a pochopil astrologii, jsem nyní pochopil, že okultismus je něco naprosto protibožského.“ (Drápal, 2008, s. 56).

„Je důležité, že hnutí New Age není materialistické – naopak, je duchovní. Amerika nikdy nepoznala státem vnucovaný materialismus. . . . U nás komunismus svým vnucováním materialismu této ideologii vlastně připravil půdu. Lidé byli duchovně vyprahlí a jakmile u nás začala vycházet literatura New Age, mnozí tuto ideologii velmi rychle přijali. Na rozdíl od křesťanství není náročná.“ (Drápal, 2011, s. 78).

### **Velké množství lidí „ze světa“ – nutnost silných pravidel pro nově příchozí.**

„Komunistické propagandě s podařilo zejména mezi mladými lidmi vytvořit dojem, že náboženství je jen pro staré babky. Náboženství je něco, co je pro naši dobu naprosto nerelevantní; něco, co patří do muzea nebo nějakého skanzenu. . . . Nu, a tu se stalo, že nic netušící mladý člověk, nasáklý těmito neurčitými názory, přišel na něčí pozvání na Maniny. Mnozí později vydávali svědectví o svých prvních dojmech. Většinou byl prvním dojmem šok.“ (Drápal, 2009, s. 17).

### **Správa sboru formou staršovstva.**

„Každý z nás je originál a máme různá obdarování. Jsou lidé, kteří se na praktické práci ve sboru příliš nepodílejí, protože mají třeba náročné zaměstnání. Přesto jsou pro mnohé autoritou a jejich slovo platí. . . . Skutečné vedení sboru se nemusí vždy překrývat s vedením „nominálním“. A tady je důležité, aby vedoucí byli především citliví na to, co Bůh dělá, a pojmenovali to až „ex post“. Opačný přístup je, kdy máme určitou představu o tom, jak má vypadat vedení „správného“ křesťanského sboru, a snažíme se svou teorii uskutečnit. Pak sice můžeme dát dohromady jakés takés staršovstvo, které ale vůbec nemusí být funkční.“ (Drápal, 2011, s. 53).

„Předně musím upozornit, že vedení jakéhokoli rostoucího sboru je problematické – už z principu věci. Pokud se někdo domnívá, že je možné budovat rostoucí sbor bez jakýchkoli napětí v jeho vedení, očekává nemožné. . . . Otázku poměru mezi nároky služby a nároky rodinného života nikdy naprosto uspokojivě nevyřešíte.“ (Drápal, 2011, s. 56).

„Jsou zde stále dvě krajní možnosti: kolektivní vedení nebo silný pastor, vybavený diktátorskými pravomocemi. Správná cesta je někde uprostřed – tedy pokud má sbor v čele pastora, jenž je silnou osobností. Žádný, ani ten nejlepší a nejobdarovanější pastor, by neměl být diktátorem. Formální pravomoci by ale měly co nejvíce odpovídat reálným vztahům, což je stav, který stále znovu hledáme.“ (Drápal, 2011, s. 57).

## **Vize CKS**

Následující text je převzat z webových stránek CKS (<http://kaes.cz/o-nas/vize/>).

Máme za to, že jako KS v současné době potřebujeme dát důraz na radikální následování Ježíše Krista, které se projevuje:

- Obětováním svých životů, nemilováním své duše, hledáním jeho vůle.
- Prohlubováním závislosti a poddanosti Ježíši Kristu.
- Životem naplněným Božím slovem, které má moc probouzet víru k vyslyšení modliteb.

Dále máme za to, že pro růst Církve potřebujeme v osobním i sborovém životě:

- Mít sdílení evangelia jako hlavní prioritu.
- Dávat více prostoru pro jednání Ducha svatého, kdy budeme zakoušet Boží moc v uzdravování, vymítání démonů, prorocké službě, uctívání a v modlitbách.
- Pracovat na vyučení další generace ke službě s důrazem na učednictví.

## 3. Věřící a jeho psycho-spirituální vývoj

### 3.1 Činitelé psychického vývoje

Pro lepší pochopení vývoje religiozity člověka je nutné poukázat na proces psychického vývoje a faktory, kterými je ovlivňován. Vývojová psychologie pracuje se třemi oblastmi psychického vývoje: biosociální, kognitivní a psychosociální.

- **Biosociální** vývoj se týká především tělesných proměn. Ovlivňují ho především sociokulturní faktory (například kulturně podmíněné vnímání lidského těla).
- **Kognitivní** vývoj obsahuje poznávací procesy, ovlivněné dědičností a vlivy prostředí (především výchovou).
- **Psychosociální** vývoj je procesem socializace. „Zahrnuje proměny způsobu prožívání, osobnostních a sociálních charakteristik, rolí, mezilidských vztahů či sociální pozice.“ (Vágnerová, 2005, s. 12). Je sociokulturně podmíněn. Mezi hlavní vlivy patří rodina a vrstevníci.

Proces psychického vývoje probíhá skrze zrání a učení. Průběh zrání je určen geneticky a podmiňuje schopnost učení. Učení je procesem nabývání zkušeností, které mění psychické procesy a vlastnosti jedince (Vágnerová, 2005).

### 3.2 Pojmový aparát v perspektivě psychologie náboženství

Holm (1998) koncem dvacátého století psychologii náboženství definuje jako vědu zabývající se vztahy náboženských projevů k psychologickým pochodům a procesům. Náboženskými projevy myslí různé manifestace náboženství v životě člověka. Mezi hlavní manifestace řadí názory, způsoby chování a zážitky vztahující se k nějakému druhu nadsmyslové nebo metafyzické skutečnosti. Stríženec (1996) psychologii náboženství definuje jako aplikovanou disciplínu psychologických věd. Předmětem jejího zkoumání je člověk věřící v existenci a ve vlivy božstva či jiných nadpřirozených sil. Zkoumané jsou psychologické zákonitosti náboženského chování, náboženské zkušenosti, dále náboženské postoje a hodnoty související s jevem lidské religiozity. Náboženské jevy jsou popisovány a analyzovány jako objekty a obsahy lidského prožívání.

### 3.2.1 Náboženství

Říčan poukazuje na náboženství jakožto obecný pojem a jako na rozmanitý a historicky proměnlivý fenomén (Říčan, 2007). Pro potřeby psychologie náboženství pracuje s Mrázkovou definicí náboženství jakožto „souhrnu projevů kladného vztahu k numinózní transcenci“ (Říčan, 2007, s. 37). Stríženec (1996) poznamenává, že náboženství jako transcendentální realita je předmětem teologie a filozofie. Psychologie neposkytuje plné vysvětlení náboženských projevů a k pravdivosti náboženství se nevyjadřuje. Z psychologického hlediska „je třeba rozlišovat náboženství jako kulturní jev (zahrnující symbolický systém, sociální instituci a subjektivní aspekty) a religiozitu (náboženskost) jako psychologický a sociologický fakt (náboženství individuálně prožívané subjektem)“ (Stríženec, 1996, s. 19).

### 3.2.2 Religiozita

Religiozita vychází z latinského religio, které má různorodé interpretace. Jeden z výkladů pracuje se slovesem ligare „svázat“, tedy re-ligare „znovu svázat“ je možné vyložit jako vazbu člověka k Bohu (Heller, Mrázek, 2004). Stríženec (1996) religiozitu popisuje jako osobní vztah člověka k náboženství, jež je komplexem různých jevů - různých forem myšlení, prožívání a konání. Její vývoj je ovlivněn společensko-kulturním prostředím a zráním jednotlivce.

### 3.2.3 Spiritualita a posvátno

V psychologii je pojem spiritualita poměrně mladý. Humanistická psychologie s ním začala pracovat v druhé polovině 20. století (Říčan, 2007; Stríženec, 2001). My zde bude pracovat s definicí Kennetha Pargamenta, jak ji zprostředkoval Říčan (2007) a modelem spirituality Zdeňka Vojtíška (2010, 2013). Pergament považuje spiritualitu za klíčovou funkci náboženství, Vysvětluje ji jako „hledání posvátna“, kdežto náboženství definuje „jako hledání něčeho významného způsobu, které mají vztah k posvátnu“ (Říčan, 2007, s. 45) Kořeny má pojem „spiritualita“ v křesťanské tradici ve slově „spiritus“ (dech či duch). Je odkazem na Ducha svatého, na jeho působení v životě věřícího člověka. Její podoba je určována danou křesťanskou tradicí (Vojtíšek, 2010). Vojtíšek (2013) spiritualitou nazývá složku osobnosti člověka, která je tvořena vnímáním posvátnosti a vztahem k posvátnému je nadále rozvíjena. To, co je posvátné (předpokládanou transcendentní skutečnost), se nevztahuje pouze na Boha, ale i božstva, neosobní síly či Jsoucná, nadosobního ideálu, lidské pospolitosti, veškerenstva světa apod. „Posvátno je člověku protějškem přesahujícím (transcendujícím) jeho existenci, a zároveň skutečností, která jeho existenci určuje a která je jí v určitém smyslu nadřazená. Posvátné stojí v protikladu k obyčejnému, je to ‚jiné‘ nebo ‚odjinud‘, které stojí v protikladu

k tomu, co je ‚běžné‘ nebo ‚zdejší‘“ (Vojtíšek, 2013, s. 13). To, co odkazuje na Posvátno, to co člověka k Posvátnu přibližuje Vojtíšek nazývá jako „stopy“, které dále kategorizuje do 7 rovin vnímání - projevování spirituality:

- 1. rovina - Předpoklady, s nimiž člověk přistupuje ke světu. Jsou to naukové a filosofické koncepce, které člověku vysvětlují svět, poskytují orientaci v něm a dávají jeho životu uprostřed tohoto světa smysl.
- 2. rovina - Obřady (rity či rituály), které mohou mít kolektivní i individuální podobu. Jsou praktickým odrazem výše zmíněných koncepcí života jednotlivce i jeho společenství.
- 3. rovina - Posvátné normy a hodnoty, které jsou chápány jako dané „odjinud“ (příkázány Bohem, vetkané do všezahrnujícího Řádu apod.). Více než lidské konvence tedy zavazují svědomí.
- 4. rovina - Posvátná vyprávění, která bývají inspirací obřadů a zdrojem naukových koncepcí i etických pravidel. Tím jsou myšleny mýty, příběhy jedinečných osobností, legendy o svatých, zázračné a hrdinské příběhy, mudrosloví apod.
- 5. rovina - Zážitky, „doteky“ Posvátna. Mohou být spontánní či záměrně získané prostřednictvím poznávacího procesu a následného prozření k duchovním pravdám, prostřednictvím společných obřadů a osobní spirituální praxe, prostřednictvím posvátného vyprávění nebo jakkoli jinak.
- 6. rovina - Vědomí příslušnosti ke společenství, jehož význam je větší než význam pouhého souhrnu jednotlivců.
- 7. rovina - Umělecká tvořivost: vztah k Posvátnu je možné vyjádřit i tvorbou uměleckých děl ve formě hudby, obrazů, různých předmětů, které se mohou stát osobně posvátnými nebo posvátnými pro celé společenství, a sehrát tak roli v obřadech (Vojtíšek, 2013, s. 13-14).

Tento koncept můžeme dále demonstrovat na příkladu věřícího křesťana (Vojtíšek na tomto konceptu uvádí příklad buddhisty) (Vojtíšek, 2013, s. 14). Křesťan na sebe a svět hledí s jistými předpoklady (např. existenci Boha), koná určitou praxi (účast na večeři Páně, pravidelná modlitba), řídí se určitým mravním kódem (desaterem, Pavlovými epištolami), čerpá z určitých příběhů a inspiruje se jimi (např. příběhem o Ježíšově uzdravování), dosahuje určitých duchovních zážitků (například glosolálie, prorokování, uzdravování), cítí se být součástí určitého společenství (v tomto případě Církev Křesťanská společenství) a věnuje se třeba i určité duchovně inspirované materiální činnosti (zde volím činnost spíše uměleckou - chvály).

### 3.3 Celoživotní vývoj člověka a teorie vývoje spirituality

Počátek vývojových teorií v psychologii náboženství je spojen s méně známou prací Jeana Piageta o obrazu světa u dětí z roku 1926 (Ryšavý, 2006). Jeho úvahy o náboženství stály u zrodu strukturálně-genetického přístupu, který byl nadále modifikován Piagetovými žáky a dalšími badateli. Dalším významným příspěvkem je Eriksonovo pojetí „osmi věků člověka“, které je podle Říčana mostem mezi psychoanalýzou a židovsko-křesťanskou tradicí (Říčan, 2007). Sám Erikson ve své práci, zprvu modifikující a doplňující Freudovu pojetí psychosexuálního vývoje, později nachází náboženské aspekty (Říčan, 2007). Pro účely tohoto výzkumu zde budu uvádět teorii vývojových stádií religiozity Jamese W. Fowlera, který navázal jak na Eriksona, tak Piageta a jeho následovníky (inspiroval se také Kolbergovou teorií vývoje mravního úsudku). Každá z výše zmíněných teorií má části, kterým se dostalo kritiky od vědecké obce. Eriksonově teorii je vytýkána nedostatečná propracovanost genderových rozdílů. Kritici jí považují za výhradně „mužskou“ (Říčan, 2007). Říčan si na Eriksonově práci cení jejího „propojení psychoanalytického uchopení tělesnosti a těch složek osobnosti, jež tělesnost přesahují, ale jsou zakotveny, ať už jde o složky interpersonálně vztahové, nebo o 'inkorporované' ideály založené a kultivované společensko-historicky“ (Říčan, 2007, s. 239). Právě poznatky týkající se interpersonálních vztahů jsou pro tuto práci cenné. Jedním z pilířů Církve Křesťanská společenství je důvěrný vztah s Bohem a dalšími členy, se kterými má věřící své prožívání víry intenzivně sdílet. „Ve sborech KS usilujeme o co nejhlubší závazné vztahy. . . “<sup>1</sup>, „Jsi ochoten hledat domácí skupinku, kam bys podle svých možností pravidelně chodil a kde bys vědomě pěstoval úzké obecenství? Jsi ochoten budovat transparentní vztahy a dovolit těm, kdo jsou ti nejbližší, nahlédnout do svého života?“<sup>2</sup>. Eriksonova práce nám proto pomůže lépe pochopit vliv interpersonálních vztahů na vývoj religiozity jedince. Fowlerova teorie vývojových stádií religiozity je kritizována za jednostranný důraz na kognitivní vývoj, opomenutí emočních stránek religiozity a směřování psychologických a teologických prvků (Ryšavý, 2006). Ryšavý (2006) Fowlerovy vyčítá jistou vágnost formulací a různorodost jeho díkce, poukazuje na to rozdílností interpretací Fowlerovy teorie v sekundární literatuře. Pro tuto práci jsou cenné především Fowlerovy popisy potenciačních hrozeb u každého vývojového stupně.

---

<sup>1</sup>Církev Křesťanská společenství: Hodnoty CKS (2016). Dostupné z: <http://kaes.cz/hodnoty-cks/> [cit. 2020-07-01]

<sup>2</sup>Křesťanské společenství Praha: Vítej na palubě! (2018) Dostupné z: <https://www.kspraha.cz/wp-content/uploads/2018/09/Vítej-na-palubě-2018.pdf> [cit. 2020-07-01]



### **3.3.1 Osm stádií celoživotního vývoje E. H. Eriksona**

Eriksonovu vývojovou teorii zde představím v krátkém přehledu, jak ji uvádí Vágnerová (2005), a doplním ji o Říčanovo zpracování z perspektivy spirituálního vývoje (Říčan, 2007). Erikson přistupuje k jednotlivým stádiím jako k psychosociálnímu úkolu, který musí pro postup do následujícího stadia splněn (Vágnerová, 2005). Nezvládl-li jedinec překonat charakteristickou překážku jednotlivých stádií, dochází ke stagnaci ve vývoji.

#### **Základní důvěra proti základní nedůvěře**

(od narození do 1 roku, kojenecký věk) - fáze budování základní důvěry ve svět potřebné k rozvoji žádoucích osobnostních vlastností a způsobů chování. Prvotní vazba mezi dítětem a matkou ovlivňuje v dalším stádiích jeho emoční prožívání a sociální adaptabilitu. „Podstatnou složkou základní důvěry je otevřenost pro druhého, a v té je předznamenána budoucí otevřenost pro „transcendentní ty“ (Říčan, 2007, s. 240).

#### **Autonomie proti studu a pochybám**

(od 1 roku do 3 let, batolecí věk) - fáze první emancipace. Vývoj vědomí sebe sama a hranic svých možností. Jedinec si osvojuje pravidla chování, která si žádají neustálou vnější kontrolu. Objevují se tak první konflikty s rodiči, které doprovází pochyby o sobě samém. Dítě se proto přiklání k dodržování řádu, který mu zaručuje spravedlivou míru autonomie. Rizikem tohoto období je odmítnutí řádu či naopak obsedantní přizpůsobování se pravidlům.

#### **Iniciativa proti vině**

(od 3 do 6 let, předškolní věk) - fáze aktivity, kterou začínají korigovat společenské normy. Začíná se vyvíjet svědomí a s ním přichází první pocity viny. Velkým rizikem tohoto období je přecitlivělé svědomí, které vzniká napětím mezi iniciativou (Říčan iniciativu spojuje s podnikavostí, smělou průbojností, riskováním a dobýváním) a probouzejícím se svědomím. Jedinec s přecitlivělým svědomím má přehnané až úzkostné obavy z porušení normy určené autoritou. Vnitřní hlas svědomí takto úzkostného dítěte potlačuje iniciativu a nedává prostor pro chybu a následovné odpuštění. Příčinou může být přísná náboženská výchova. Bázeň vůči vnější autoritě je však podle Říčana (2007) až sekundární faktor. Dítě s takto přecitlivělým svědomím se vnější autority bojí, protože je pro něj projekcí jeho přísného „vnitřního hlídače“.

## **Příčinnost proti inferioritě**

(od 6 do 12 let, školní věk) - fáze snaživosti, usilování o dobrý výkon, uplatnění a prosazení. Začínají se rozvíjet rozumové schopnosti, především svědomitost. Podstatným faktorem tohoto období je nástup do školy. Školní prostředí je zdrojem nových zkušeností. Dítě kromě předškolní hry začíná vykonávat činnosti, které mu jsou uloženy, a jejich splnění přispívá k sebepotvrzení. Rizikem tohoto období je napětí mezi snaživostí a pocity méněcennosti či přílišná soutěživost. Další problém je dán sekularizací. Do mytologického obrazu světa, který mu zprostředkovává náboženská komunita, pronikají skrze učivo vědecké poznatky. Dítě tak získává dvě role - roli „světáka“ a roli „věřícího“, podle toho, v jaké skupině se právě nachází.

## **Identita proti konfuzi rolí**

(od 12 do 20 let, adolescence) - fáze rozvoje identity. Sebepojetí se během dospívání výrazně proměňuje. Začíná se vymezovat vůči dosavadním autoritám (rodina, učitelé), a orientuje se více na vrstevnickou skupinu. V oblasti myšlení se dospívajícímu otevírá svět abstraktních logických operací - začíná být schopen myslet „nezávisle na obsahu, myslet o myšlení, provádět hypotetické soudy, proniká do hloubky pojmů jako hmota, čas, příčina, ale i pravda, spravedlnost a právo“ (Říčan, 2007, s. 245). Rizikem tohoto období je ideologická ritualizace. Adolescent má v tomto období „silně disponován k přijetí ideologie, která je mu přesvědčivě nabídnuta. . . . a je často dychtivě nakloněn - cele se odevzdat a věrně uskutečňovat, k čemu se zavázal“ (Říčan, 2007, s. 246-247).

## **Intimita proti izolaci**

(od 20 do 25 let, raná dospělost) - fáze intimity - blízkosti, zejména milostné. Jedinec ustálen ve své identitě je připraven k intenzivní, hluboké a rozsáhlé vzájemnosti. Rizikem tohoto období je neschopnost navázat intimní vztah. Náboženská komunita má často pro navazování partnerských vztahů velice přísná pravidla. To může posílit strachu z intimity, tendenci se jí vyhýbat, a vést k izolaci. (myšleno ve věku, kdy náboženská komunita již od člena očekává přijetí životního partnera)

Poslední dvě stádia (zcela vynechávám 9. stadium) zde představíme jen letmo, jelikož zasahují mimo rámec našeho výzkumu. **Generativita proti stagnaci** (od 25 do 50 let, dospělost) je fází tvoření. Jedinec se v tomto období zaměřuje na profesní uplatnění nebo zakládání rodiny. Religiozita se v tomto období projevuje především skrze předávání duchovní tradice. Fáze **Ego integrity** proti zoufalství (Od 50 let) je obdobím osobní integrity, budování pozitivního postoje k dosavadnímu životu, akceptace změn (především stárnutí organismu a s ním spojené ubývání sil). Stárnoucí člověk žije vzpomínkami, hledá v nich smysl svého

života, nově nachází porozumění životních rolí (role dítěte, rodiče, partnera, apod.). Skrze rekapitulaci života - nalezení jeho smyslu, je stárnoucí člověk schopen lépe čelit zoufalství, které plyne z blížící se smrti.

### 3.3.2 Vývojové stupně religiozity podle Jamese W. Fowlera

Fowlerovy stupně víry stojí na principu invariantních sekvencí tvořící strukturovaný celek (Streib, 2001). Každou vývojovou fází-stupeň provází krize, která je podnětem k přechodu na vyšší stupeň. Prvnímu stupni předchází ještě nultý stupeň **nediferencované** víry, který je empiricky neprobádaný (Vojtíšek, 2005). Fowler (1981) ho spojuje s důvěrou, odvahou, nadějí a láskou, které jsou v zápasu s hrozbami opuštění, nevyrovnanosti a deprivace. Vznikající a rozvíjející se víra dalších stupňů stojí na základě důvěry a vzájemnosti s těmi, kteří poskytují primární lásku a péči, vycházející právě z nultého stupně.

**Intuitivně-projektivní víra** (přibližně v rozmezí 3 - 7 roku) je obdobím rozvíjející se imaginace, reagující na příklady, nálady, činy a příběhy viditelné víry úzkého okruhu dospělých. Imaginativní procesy, jež tvoří základ fantazie, jsou neomezené a netlumené logickým myšlením. V této fázi se objevuje sebeuvědomění, které je egocentrické, schopnost zaujmout perspektivu „druhého“ je ještě velmi omezená. Potenciálním rizikem tohoto období je vznik děsivých, destruktivních obrazů. Další „hrozbou je vědomé či nevědomého zneužití představivosti dítěte k posílení tabu a morálních či doktrinárních očekávání“ (Fowler, 1981, s. 134). Přesun do další fáze iniciuje příchod konkrétních myšlenkových operací.

**Mysticko-doslovná víra** (přibližně od sedmého roku) je fází osvojování obsahů víry a tradic komunity, ke které dítě náleží. Obraz světa je tvořen skrze mýty a příběhy, které oproti předchozímu stupni začínají získávat lineární, narativní strukturu. Příběhy jsou hlavním zdrojem osvojování si pravidel, postojů a hodnot, které jsou v tomto období chápány doslovně. Dítě se zajímá o konkrétní souvislosti mezi věcmi a událostmi. Myšlení se stává konkrétnějším a realističtějším (Říčan, 2007).

Pro tento stupeň je charakteristický nástup silného smyslu pro spravedlnost. Riziko tohoto období je spjato právě se smyslem pro spravedlnost a doslovností. Hrozba je zde dvojitá, buď ve vyvinutí nadměrné kontroly, ústící v nucený perfekcionismus, nebo naopak, v silný pocit hříšnosti, vycházející ze špatného zacházení či zanedbávání ze stran nejbližšího okolí (Fowler, 1981). Postup k dalšímu stupni iniciuje rozvoj systematickosti v formálních myšlenkových operacích. Doslovnost příběhů se hroutí pod nátlakem rozporů, které dítě nutí k zamyšlení se nad smyslem. Fowler uvádí příklad rozporu mezi biblickým popisem stvoření a evoluční teorií (Fowler, 1981).

**Synteticko-konvenční víra** vzniká v rané adolescenci (přibližně od 12 roku). Je spojena

s kognitivním vývojem formálních operací vytváří potřebu nové orientace ve světě, který začíná být vnímán hlouběji ve své složitosti. Doslovnost ustupuje abstraktnímu myšlení. Náboženský postoj se stává osobnějším, „interpersonální“. Těžiště reciprocit se z rodiny přesouvá na vrstevníky. Přijaté hodnoty a přesvědčení se stávají osobním mýtem, ideologií, která je samozřejmá a není dosud kriticky reflektována (Říčan, 2007). Adolescent „dosud nemá dostatečně jistou představu o své vlastní identitě a autonomním úsudku k vytvoření a udržení nezávislé perspektivy“ (Fowler, 1981, s. 173). Hledání vlastní identity je snazší, jak zmiňuje Vojtíšek, skrze skupinovou identitu. Příslušnost ke skupině je dospívajícímu oporou při překonávání nejistot, vyskytujících se během procesu osamostatňování (Vojtíšek, 2005) Rizika tohoto období jsou opět dvojího rázu. Prvním možností je zvnitřnění hodnot blízké osoby či osob - společenství jedince. Dalším rizikem jsou spory v interpersonálních vztazích, které mohou vést k „nihilistickému zoufalství (tento pojem Fowler ani Říčan nevysvětlují. Budeme s ním tedy pracovat v kontextu . . . ) nebo ke kompenzační intimitě ve vztahu k Bohu, jež ho bude izolovat od lidí“ (Říčan, 2007, s. 254). Podnětem pro přechod na vyšší stupeň jsou pozorované rozpory či střety mezi respektovanými autoritami. Jedinec tak poprvé zakouší relativitu náboženského přesvědčení a objevuje se kritická reflexe.

**Individuačně-reflexivní víra** (přibližně od dvaceti let - Fowler však upozorňuje, že mnoho dospělých zůstává u třetího stupně) je obdobím autonomie, individualizace, silné ideologie a odpoutání od hodnotových systémů ostatních (Streib, 2018). Objevuje se kritická reflexe vlastních názorů, postojů, ideálů. Dochází k demytologizování zatím nekriticky přijímané tradice (Ryšavý, 2006). Rizikem tohoto stupně je přílišné spolehnutí se na kritické myšlení a jeho zautomatizování, které utlumí sebereflexi. To může vést k tendenci přizpůsobovat pohled na druhé podle svých představ, ve prospěch své vlastní ideologie. Předpokladem k přechodu na další stupeň je napětí mezi externí autoritou a nově se formující zvnitřněnou autoritou. To vede k vytvoření dalšího pohledu - „perspektivy třetí osoby“. Vojtíšek spojuje čtvrtý stupeň s postformálním myšlením, jak ho definuje Vágnerová - „postformálně uvažující člověk je realistický, uvědomuje si mnohoznačnost většiny problémů a připouští relativitu různých názorů i časové omezení jejich platnosti. To znamená, že akceptuje kognitivní nejistotu“ (Vágnerová, in Vojtíšek, 2005, s. 102). Jedinec akceptující kognitivní nejistotu již není závislý na bezpečí a akceptaci skupiny, ke které náleží. Zastává vlastní hodnoty a principy, které nejsou závislé na externí autoritě (Vojtíšek, 2005).

**Spojující víra.** (vyskytuje se většinou až v období středního věku) S pátým stupněm přichází vnímání jednoty mezi paradoxy, rozpory a kontroverzemi náboženských obsahů. „Místo myšlení ve schématu „buď anebo“ (4.stupeň) se uplatňuje myšlení ve schématu „tak a současně onak“ (Ryšavý, 2006, s. 38). Zvyšuje se povědomí o historické a časové povaze porozumění. Jedinec připouští, že prožitek jeho transcendentální reality je relativní. Riziko je zde spojeno právě s vědomím relativity, které může člověka paralyzovat a dovést k samolibé

či cynické pasivitě.

Poslední stupeň víry směřující k univerzalitě stejně jako nultý stupeň, nestojí na empirických datech. Ti, kteří dosáhnou šestého stupně se odpoutávají od svých osobních zájmů a stávají se „inkarnací imperativů absolutní lásky a spravedlnosti“ (Fowler, 1981, s. 200).

### 3.4 Rodinné vztahy, výchova, a jejich vliv na religiozitu

„Tendence a schopnost podřizovat se, dychtivě se identifikovat s osobou zastávající určitou roli, brát na sebe odpovědnost, cítit vinu, bouřit se atd. - to vše může být vysledováno ke svým kořenům ve vztazích ke klíčovým osobám dětství.“<sup>3</sup> Duševní vývoj úzce souvisí se vtahy k nejbližším lidem, především rodičům. Rodinné prostředí a vztahy zásadně ovlivňují vývoj religiozity dítěte. Psychologie náboženství pracuje se vzorem otce a matky jako základní metaforou božství (Říčan, 2002). V následujících podkapitolách se proto zaměřím na teorie orientované na rodinu, rodinné prostředí a způsob předávání náboženské tradice rodiči.

#### 3.4.1 Teorie připoutání (attachment)

Teorii připoutání J. Bowlbyho vznikla na konci 60. let minulého století. Bowlby předpokládal, že citová vazba matky a dítěte je mechanismem, který dítěti eliminuje strach z neznámého a podněcuje tak zvědavost potřebnou pro získávání nových zkušeností (Vágnerová, 2005). Další výzkumy vedly k vytvoření modelu tří typů připoutání uvádí Halama (2006) a Stríženec (2001):

- **Jisté, bezpečné** - matka představuje dostupnost, bezpečné útočiště, kam se dítě uchyluje při pocitech ohrožení.
- **Nejisté, úzkostně-ambivalentní** - dítě si není jisté matčinou dostupností.
- **Nejisté, vyhýbavé** - matka nepředstavuje dostupnost, dítě se k ní ve chvílích ohrožení neobrací.

Tuto teorii v devadesátých letech aplikoval L. A. Kirkpatrick v psychologii náboženství. Jeho studie stojí na předpokladu, že v křesťanství jsou Bohu přikládány různé rodičovské vlastnosti. Představa Boha tak obsahuje všechny vlastnosti objektu připoutání, na který se člověk obrací jako k bezpečnému útočišti (Stríženec, 2001). Kirkpatrick pracuje se dvěma

<sup>3</sup>Říčan: Morální výchova v rodině (1997). Dostupné z: <http://rican.sweb.cz/clanky/06moraledu.htm> [cit. 2020-07-01]

protikladnými hypotézami - shodnou a kompenzační - které definují vztah religiozity dospělého v závislosti na typu vazby raného dětství. Hypotéza shody předpokládá, že typ vazby osvojený v raném dětství odpovídá vztahu k Bohu v dospělosti. Kdežto hypotéza kompenzace předpokládá, že nejisté připoutání raného dětství vede k potřebě o to silnější vazby k Bohu v dospělosti. Stríženec (2001) popisuje rozdílné vnímání vazeb k Bohu u dospělých podle konceptu tří typů připoutání. „Bezpečné osoby popisují Boha jako víc milujícího a méně vzdáleného a náboženství připisují větší důležitost v porovnání s nejistým typem osob. Vyhýbavé osoby se popisovaly spíše jako agnostické a u úzkostně-ambivalentních osob se často vyskytovalo mluvení v jazycích (glosolálie). . . . Výpovědi o vztazích připoutání v dětství ukázaly, že platí spíše hypotéza kompenzace než hypotéza shody. V případě vyhýbavého připoutání k matkám v dětství jsou dospělí určitým způsobem religióznější než osoby s bezpečným či úzkostným připoutáním“ (Stríženec, 2001, s. 74).

### 3.4.2 Zprostředkovatelé tradice podle Sundéna

Švédský psycholog Hjalmar Sundén je známý pro svou teorii rolí skrze kterou spolu s hlubinnou psychologií zkoumal náboženský prožitek. Já se zde však zaměřím na Sundénovu charakteristiku tří typů zprostředkovatelů tradice a způsoby, kterými rodič předává dítěti náboženské obsahy. Zprostředkovatelem tradice Sundén myslí opatrovatele dítěte, tedy především rodiče. **Jistý zprostředkovatel** se vyznačuje důsledným postojem k náboženství. Podle Sundéna je ideálním zprostředkovatelem. Je otevřený diskusi, a přijímá a neodsuzuje odlišné názory. Takový způsob předání tradice dává dítěti prostor pro hledání vlastní náboženské identity formou „pokus – omyl“. Naopak **nejistý zprostředkovatel** je nedůsledný a náhodný, což je dáno jeho úzkostným postojem k náboženství a církvi. Dítě tak přejímá nejistý či vyloženě skeptický postoj k náboženským obsahům. **Příliš jistý zprostředkovatel** je autoritativní. Jeho autorita, která nesmí být zpochybnována, dítěti může splynout s autoritou Boha. Dítě vychovávané v takto rigidním prostředí nemá prostor k osvojení si zdravých emocionálních náboženských obsahů, a tím si vytvořit vlastní osobní vztah k Bohu (Holm, 1998). Výchova příliš jistých rodičů často vede k afektivním antropomorfismům. Pojetí Boha je tak u dítěte negativně ovlivněno afektivní vazbou zprostředkovatele (primárně rodiče). Příliš rigidní výchova je zdrojem mnohých zábran ve vývoji religiozity. „S Bohem a Ježíšem jsou pak prostřednictvím haló-efektu spojovány negativní vzpomínky, které brání náboženskému zrání. To bývá nezdědka způsobeno příliš jistými, ale i nejistými rodiči. S tím zčásti souvisí projekce vlastností rodičů na Boha. Hovořit o Bohu jako jednajícím osobě nelze bez obrazů a symbolů ze sociálního světa“ (Holm, s. 78-79).

Sundén také definoval dva způsoby - verbální a totální - , kterými jsou náboženské obsahy dítěti předávány (Holm, 1998). Je-li způsob předávání pouze verbální, tedy jenom slovní

(chybí například společná modlitba), objevuje se riziko, že nedojde k plnému osvojení náboženských obsahů. Jak říká Říčan: „Každý cit a pocit je zároveň tělesný, nemůže být založen na pouhém intelektuálním přesvědčení“ (Říčan, 2007, s. 241). B. Rogoffová ve své teorii učení přichází s tvrzením, že efektivní výchovný přístup musí zahrnovat kromě požadavků i emoční podporu. Rodič by měl dítěti jasně formulovat své požadavky a kombinovat je s kognitivní a emoční oporou. Takový výchovný přístup v dítěti podporuje zvědavost, cílevědomost a zdravé sebevědomí (Vágnerová, 2005). Holm (1998) zmiňuje, že čistě verbální forma předání tradice se často vyskytuje u nejistých zprostředkovatelů.

Totální zprostředkování tradice probíhá na třech úrovních, které jsme zmínili výše: emocionální, rituální a intelektuální. Emocionální a rituální úrovně by měly předcházet úroveň intelektuální (vysvětlování, požadavky). Sundén je toho názoru, že by dítě mělo být součástí náboženských rituálů ještě předtím, než jim je schopno plně porozumět. Dítě by mělo mít možnost zakusit pocit bezpečí v prostředí, které mu bude později zprostředkovatelem posvátna (Holm, 1998). Spolu s doporučením, aby rodič své náboženství prakticky uskutečňoval, však Sundén také upozorňuje na potřebu dát dítěti prostor pro vlastní duchovní směřování. Dítě, kterému je bráněno ve vlastních duchovním vývoji, si může postupně vybudovat k náboženské tradici jako takové odpor, který bude následující vývoj brzdit, či ho úplně zastaví.

Se Sundénovými poznatky dále pracoval Sigmund Harbo. Jeho výzkum z konce 80. let ukazuje na spojitost sociálního prostředí, ve kterém jedinec vyrůstal - přejímal náboženské obsahy - a jeho religiozitou v pozdějším věku. Harbo zaznamenal, že „čím jednoznačnější je náboženské působení na dítě a čím dříve začíná, tím účinněji a trvaleji se také v jeho dalším životě osvědčuje“ (Holm, 1998, s. 80).

### **3.4.3 Problematika „božích vnoučat“**

Termín „boží vnoučata“ poprvé použil Harry Lindström v druhé polovině padesátých let. Lindström otevřel problematiku rigidní náboženské výchovy a jejího vlivu na vývoj religiozity dítěte. Holm (1998) kromě termínu rigidní výchova používá frázi „silně náboženské prostředí“, zastávající určitou formu zbožnost, která negativně ovlivňuje následující duchovní vývoj dítěte. Toto silně náboženské prostředí bývá složeno nejen z rodičů dítěte, ale i z dalších, pro dítě silných, osobností (př. vedoucí nedělní, vedoucí mládeže) či celého společenství (Vojtíšek, Dušek, 2008). „Tyto osoby chtějí vytvářet dokonalou rodinu nebo dokonalé křesťanské společenství a chtějí se dokonale a nekompromisně orientovat podle toho, jak rozumějí Bibli nebo boží vůli. Sami tito lidé jsou často schopni žít se svými nedokonalostmi (ignorovat je, všelijak se vymlouvat nebo si je omlouvat), navenek ale vytvářejí velký tlak na dokonalost. Ten se jich samých nedotýká zdaleka tolik jako jejich „dětí“ (skutečných dětí,

následovníků, „oveček“, podřízených, mladších apod.)“ (Vojtíšek, Dušek, 2008, s. 13). Dítě vyrůstající v takovém prostředí mívá nízké sebevědomí, trpí pocity viny, bojí se odmítnutí a selhání před ostatními lidmi a před Bohem (Dušek, 2007).

Holm (1998) popsal tři způsoby, jakými může „boží vnouče“ v období dospívání na rigidní výchovu zareagovat:

- **Odmítnutí křesťanské víry a ztotožnění se s ateismem**
- **Snaha žít v provinilé zbožnosti**
- **Silná identifikace a ještě rigidnější zastávání daného náboženského systému**

První typ reakce má podle Holma (1998) spíš podobu popření všeho, co bylo dítětem v dětství popřeno. Nejedná se tedy o promyšlené a vědomé přihlášení se k ateismu. Druhý typ má masochistické rysy. Náboženské povinnosti jsou plněny s ohledem na ostatní, kterými se však člověk necítí přijímán, tudíž se u něj stále prohlubuje nízké sebevědomí a úzkostné stavy. Třetí reakce má rysy fanatismu. Dospívající se snaží zbavit svých pocitů bezmoci a neklidu ještě bližším vztahem k původnímu náboženskému systému, skrze radikální zastávání jeho hodnot a norem.

### 3.5 Náboženská zkušenost

Pro pochopení, jak si věřící osvojuje náboženské vidění světa, je důležité věnovat se i přímým náboženským zážitkům a zkušenostem dospívajícího v charismatickém prostředí. Je však podstatné zdůraznit, že je obtížné náboženské zážitky empiricky zkoumat, natož je interpretovat. Jedná se o velice intimní a individuální záležitost člověka, která není výzkumníkovi přímo dostupná. Je tedy třeba zmínit, že následující odstavce popisují jen určitou dimenzi náboženské zkušenosti, ale zdaleka ji nepostihují celou. Holm náboženským prožitkem míní „vnitřní duchovní zkušenosti, které ten, kdo je zakouší, spojuje s mocnou skutečností mimo tento svět. (například zážitky božího vedení, zážitky povolání, obrácení, odsouzení a zavržení, zvláštní vidění a slyšení, taktilní zážitky atd.)“ (Holm, 1998, s. 36).

Škála náboženského prožívání je široká, prožitky mají rozdílnou povahu a intenzitu. Snažit se je klasifikovat je pro tuto práci zbytečné. Zaměřím se zde na glosolálii, kterou psychologie řadí mezi zážitky mimořádné či extatické (srov. Říčan, 2007). Glosolálie byla a stále je jednou z hlavních charakteristik charismatických společenství (viz. výzkumná část). Vnější pozorovatel se nemůže nepovšimnout intenzivní emocionality, která je jedním z hlavních rysů charismatických hnutí. Modlitby za uzdravení, glosolálie, prorockví aj. mohou vnějšmu pozorovateli připadat netypické/abnormální, pro člena KS jsou však denním chlebem, přirozenou



součástí každodenního života. Říčan (2007) zmiňuje, že mezi běžnými a mimořádnými zážitky neexistuje výrazný předěl. To, co jeden vnímá jako mimořádné, druhý může považovat za běžné.

Probuzenecké církve, mezi něž patří i CKS, považují za důležité, aby jejich člen přijal Pána Ježíše Krista jako svého osobního spasitele, zažil obrácení či znovuzrození a přijal křest Duchem svatým (Říčan, 2007). Říčan (2007) poukazuje na specifika v oblasti náboženských zážitků a jejich interpretace charismatickou komunitou. Glosolálie je často brána jako doklad o křtu v Duchu svatém. Člen může být znejišťován v otázce spasení, může na něj být vyvíjen skupinový nátlak, aby se otevřel příkladům svědectví ostatních, sám je prožil a později o nich též podal svědectví. Holm (1998) upozorňuje na fakt, že spolu s časem, který uplynul mezi zážitkem a jeho výpovědí, dochází přirozeně u "vypravěče" k zpracování zážitku skrze racionalizaci zkušenosti vlivem vnějších okolností. Zkoumat tedy můžeme především jak si jedinec dané zážitky pamatuje a jakým způsobem je interpretuje. Vyprávějíci postupně projde čtyřmi obecnými tendencemi:

- Tendence k uspořádání - strukturování zážitku podle určitého vzoru
- Tendence k intelektualizaci - potřeba racionálnosti a jasnosti vyprávění
- Tendence k minimalizaci vlastního podílu
- Tendence najít smysl - sklon konstatovat výsledek, tedy začlenit zážitek do smysluplného kontextu

## **Glosolálie**

Termín glosolálie má původ v řeckém glossa „jazyk“ a lalein „mluvit“, česky je překládán jako „mluvení jazyky“ (Novotný, 1999). Je verbálním projevem, který není totožný z žádnou existující řečí. Jedná se o souhrn nesrozumitelných slabik, které netvoří skutečnou větnou skladbu. Slabiky často odpovídají slabikám mateřské řeči glosalika (Říčan, 2007). Glosolálie byla podrobena mnohým empirickým výzkumům, a to především z hlediska osobnostních, kognitivních, hodnotových a postojových změn u glosolalíků (Stríženec, 2001). V oblasti osobnostních změn výzkumy zaznamenaly značné pozitivní posuny, a to především u úzkostných lidí. Glosolálie tak má podíl na dlouhodobém snižování deprese, pomáhá zvládat úzkostné stavy, podporuje spontánnost a otevřenost. Na druhou stranu byly prokázány i negativní dopady. Stríženec (2001) zmiňuje emoční nestabilitu, potlačování osobních problémů místo jejich řešení, posuzování těch, kteří nemluví jazyky, jako nábožensky méněcenných apod.

## 4. Cíl výzkumu

Výzkumná část je zaměřena na osobnost a sebepojetí věřícího v dětství a dospívání v charismatickém společenství. Zkoumá, jak děti charismaticky věřících rodičů prožívají své členství v charismatické komunitě, a jak vnímají poměry v rodině a vztahy se členy svého sboru. Jeho cílem je zjistit, koho respondent považoval v mladším školním věku za autoritu v oblasti víry a náboženství, jaký byl vliv autorit mimo rodinu a jak se měnil přístup respondentů k autoritám i tématům spojeným s religiozitou během dospívání. Výzkum zohledňuje jistou výjimečnost charismatického prožívání víry, a tedy se speciálně věnuje charismatickým projevům a Darům ducha a jejich vnímání ze strany dítěte a adolescenta.

### Výzkumné otázky

1. Jak se mění pojetí a prožívání víry člena CKS během dětství a dospívání?
2. Jak se vyvíjí postoj člena CKS k jednotlivým oblastem učení církve během dětství a dospívání?
3. Kdo je pro člena CKS během dětství a dospívání autoritou, která mu pomáhala orientovat se v životě a vztazích?

### Tematické okruhy rozhovoru

- Jak se do církve Křesťanská společenství dostali vaši rodiče?
- Co se vám jako první vybaví při vzpomínce na dětství v KS?
- Vzpomenete si na nějaký silný zážitek z dětství?
- Kdo pro vás byl v dětství autoritou?
- Kdo pro vás byl autoritou během dospívání?
- Kdo je pro vás autoritou teď?
- Jak by podle vás měla vypadat duchovní autorita? Jaké by měla mít vlastnosti?
- Jak jste vnímal/a v dětství Hřích?
- Proměňovala se tato představa v dospívání?
- Jak jste v dětství vnímal/a perspektivu dobra a zla?

- Jak se tato představa proměňovala v dospívání?
- Jak na to nahlížíte teď?
- Jak jste v dětství vnímal/a dary Ducha? Co to pro vás znamenalo?
- Co pro vás znamenají teď?

## 4.1 Charakteristika zkoumaného vzorku

Výzkumný soubor se skládá z osmi respondentů, šesti žen a dvou mužů. Věk respondentů se pohybuje v rozhraní 19 let až 34 let. Hlavním kritériem bylo strávit dětství a alespoň část adolescence v Církvi Křesťanská společenství. Všichni respondenti nabyli členství v CKS narozením. Tím, že je historie CKS poměrně mladá, jedná se o její druhou generaci. Tímto omezením se značně zúžil rozsah výzkumného vzorku. Výzkumný soubor jsem proto rozšiřovala metodou referenčního výběru. Nové respondenty jsem kontaktovala na základě doporučení již oslovených respondentů.

Sběr dat probíhal od května roku 2019 do května roku 2020.

V rámci zachování anonymity jsem respondenty označila abecedně viz. tabulka.

respondent	věk	pohlaví	povolání	křest (věk)	aktuální církevní příslušnost
A	26	Ž	studující	10	žádná
B	27	Ž	pracující	6	ICF
C	34	Ž	pracující	-	žádná
D	27	Ž	studující	12	KS
E	26	Ž	mat. dov.	6	ČCE
F	19	Ž	studující	12	KS
G	19	M	studující	7/8	žádná
H	27	M	pracující	7, 26	KS

## 4.2 Použité metody

### 4.2.1 Metoda sběru dat

Data byla získána pomocí hloubkových, polostrukturovaných rozhovorů s předem připravenými okruhy otázek. Každý respondent obdržel a podepsal informovaný souhlas o poskytnutí rozhovoru. Pět respondentů souhlasilo s uveřejněním celé transkripce (k nahlédnutí v příloze).

Dva rozhovory probíhaly z důvodu omezení způsobených pandemií covidu-19 na dálku skrze komunikační program Skype. Jedna z respondentek si zvolila prostředí domova, zbytek rozhovorů proběhl buď v pražských kavárnách či parcích.

Na úvod jsem představila cíl práce, účel rozhovoru a jeho průběh. Seznámila jsem respondenta se způsobem, jakým bude rozhovor zaznamenáván a jak bude s nahrávkou následně nakládáno. Respondent byl také seznámen se způsobem zajištění anonymity, která znemožní identifikaci jeho osoby. Rozhovory byly nahrávány, doslovně přepsány a nahrávka následně vymazána. Jejich časový rozsah se pohybuje v rozmezí 75 - 105 minut.

## **4.2.2 Metoda analýzy dat**

Pro další zpracovávání rozhovorů jsem zvolila tématickou analýzu. První fáze analýzy spočívala v otevřeném kódování. Text byl rozdělen na jednotky - většinou se jednalo o věty či odstavce, které byly označeny jmény shrnující obsah jednotky (kódy). Dále následovala fáze analytického závorkování, která k rozhovoru přistupuje jako k materiálu o dvou dimenzích - substantivní a konstruktivní (Švaříček, Šedová, 2014). Substantivní dimenze obsahuje to, co se odehrává v objektivních podmínkách, a konstruktivní dimenze se zabývá tím, jakým způsobem respondenti reprodukuji svou definici reality. Výzkumník tedy zkoumá, o čem subjekt vypovídá, a zároveň, jak subjekt realitu sám popisuje, reflektuje (Švaříček, Šedová, 2014).

## **4.3 Výsledky výzkumu a jejich interpretace**

Výsledky výzkumu jsou rozděleny na čtyři tematické části: glosolálie, pojetí hříchu, učení o duchovním boji a autorita.

Tato témata jsem zvolila na základě nastudované literatury týkající se charismatických společenství. Jak bylo popsáno v první kapitole této práce, pro charismatické křesťany je stěžejní takzvaný křest Duchem svatým a s ním spojená charismata (dary Ducha svatého) - glosolálie, uzdravování, proroctví atd. Rozhodla jsem se zaměřit na glosolálii, jelikož je v CKS nejběžnějším charismatem. Zkoumala jsem, jak respondenti glosolálii vnímali v dětství a v dospívání. Co pro ně mluvení v jazycích znamenalo a znamená.

Druhé téma, učení o hříchu, jsem zvolila na základě několika faktorů. Hřích a jeho podoby jsou totiž častým tématem hovorů v křesťansky orientovaných rodinách, zároveň vnímání sebe sama jako hříšného má silný vliv na sebepojetí a sebehodnocení dospívajícího. Dalším důvodem bylo, že součástí praxe charismatických křesťanských společenství je vzájemné vyznávání hříchů a sdílení této zkušenosti s ostatními členy sboru. Proto je důležité porozumět

tomu, jak respondenti v dětském věku hřích vnímali, jak o něm komunikovali se svým okolím a jakým způsobem je charismatické, tedy radikální, pojetí hříchu ovlivnilo.

Třetí téma, učení o duchovním boji, jsem zvolila s ohledem na to, jak dítě vnímá během svého vývoje náboženská a duchovní témata. V jeho vnímání hrají významnou roli příběhy. Charismatické pojetí víry jako neustálého souboje dobra a zla v duchovním světě, kde jsou kromě Boha a ďábla přítomni i andělé a démoni, na jednu stranu koresponduje s dětským vnímáním světa, na druhou stranu právě bezprostřední vnímání příběhů jako reálných vyprávění, může dítě silně traumatizovat.

Autoritu jsem jako čtvrté téma vybrala především proto, že mě zajímalo, koho a kdy dospívající vnímá jako autoritu a zda se v tomto ohledu liší děti vyrůstající v rámci charismatického sboru od běžné populace. Pokud má práce zkoumat, jak vypadá výchova dítěte v charismatické rodině, je nutné vědět, koho a kdy vnímá dítě či dospívající za klíčovou autoritu, od níž přejímá světonázor i modely chování. Tedy chci vědět, kdy a v jaké podobě jsou pro dítě autoritou především rodiče, a v jakých situacích tuto autoritu doplňují či přebírají další členové sboru, případně pastor.

### 4.3.1 Vývoj religiozity a jeho determinanty v dětství a dospívání

Oblast rodinné výchovy v charismatickém společenství je kontroverzní téma. Rozhovory s respondenty výzkumu ukázaly na důležité dilema, které lidé v takovém společenství řeší: Do jaké míry mám být zapáleným členem charismatického společenství a následovat ideály křesťana „chodícího ve světle“ (Drápal, 2008), a do jaké míry mám být kriticky smýšlejícím rodičem, který chce podpořit zdravý vývoj svého dítěte. Touto otázkou nemíním nijak zpochybňovat odhodlání charismatických rodičů vychovávat své děti s nejlepším záměrem. Chci ale poukázat na rizika, která může i ten nejlepší křesťanský záměr obsahovat. Jednou z příčin vzniku těchto rizik může být nedůvěra některých charismatických křesťanů v psychologii a psychologii. Kontroverzní vztah psychologie a náboženství mimo akademickou obec se uklidňuje až v posledních desetiletích (Stríženec, 2001). Někteří respondenti popisují zvětšující se zájem o psychologii mezi mladými členy KS. *„V KS se to teď hodně rozjelo, protože si tam vlastně tři lidi udělali výcvik psychoterapeutické a začali dělat poradenství. A myslím, že je o ně velikej zájem mezi mládeží.“* Někteří členové církve mají naopak negativní zkušenosti se sdílením svých psychických potíží uvnitř sboru. *„Většina to naprosto ignoruje, že by něco takovýho (psychické problémy – pozn. autorky) existovalo. Pak je tam část lidí, se kterou já se bavím, který to berou tak nějak normálně, a pak je tam část, která to bere tak, že máš nějaký problém, je nám to líto, ale trochu málo se modlíš.“* Tyto citace sice nesouvisí přímo s výchovou, ale jsou dostatečné pro ilustraci výše uvedeného fenoménu, že psychologie (a tedy i vývojová), má mezi charismatickými křesťany místo teprve čerstvě

a s jejich teologií v lecčem naráží. Psychologie „svým reduktivním výkladem psychických jevů často nabízí (byť nevnucuje) „odvysvětlení“ něčeho, co pro věřícího člověka představuje vysokou duchovní hodnotu“ (Říčan, 2007, s. 79).

## **Dary Ducha – glosolálie**

Mimořádné spirituální zážitky respondenti zažívali často, začínali s nimi mít zkušenosti v různém věku. Část respondentů o nich mluvila jako o něčem přirozeném, o co v určitou chvíli začali sami či s kolektivní pomocí usilovat, a bylo jim to Bohem dáno.

R. C: „... *tím, že to bylo v Bibli, tak mi to přišlo normální. . . . To se bralo tak normálně, že tam prostě je. . . . my jsme se taky takhle modlily, už jako větší děti. Asi u těch malejch ne, ale třeba kolem těch dvanácti, už člověk jako sám přemýšlí a třeba se za to chce modlit, tak jako může.*“

R. F: „*Beru to jako přirozenou součást křesťanského života. Dává mi to smysl. Je to pro mě normální modlit se a zpívat v jazycích. I vlastně prorokovat. . . . V sedmi letech se za mě na nějaký konferenci babička a její přátele modlili za přijetí daru. Protože já jsem prostě chtěla dar jazyků. Tak jsme se za to pak modlili a od té doby jsme se tak s babičkou občas modlily v jazycích.*“

R. H: „... *jednou se za náma stavila pak jedna paní, která má prorocký dar. Tak ta se s náma v nedělce modlila za naplnění Duchem svatým, a tak to jsem asi něco přijal. Od té doby bych řek, že se modlim jazykama.*“

Ukázalo se, že v některých případech je získání nějakého z darů iniciováno dospělými. Je zvykem se s dětmi za tento druh obdarování modlit. Děti je vnímají jako něco běžného a normálního. Na druhou stranu se ukázalo, že absence těchto mimořádných zážitků může být pro dítě traumatizující. Důvodem je sdílená kolektivní představa, že dary Ducha jsou jakousi normou „správného křesťana“. Ti, kteří toto obdarování nemají, bojují s pocity méněcennosti.

R. A: „... *můj starší brácha, když mu bylo šest, sedm let, tak se mělo za to, že má prorocké obdarování. Do toho i on jako dítě prostě mluvil těmi jazyky. . . Ale mně se nic takového nikdy nestalo. A mám vzpomínky na to, když jsme byli u nás doma a měli tam nějaký modlitební skupinky, a vím, že se to dělo hrozně často, mám pocit. Jakože nade mnou stáli lidi s nataženýma rukama a modlili se za mě. . . . ono je to vlastně hrozně strašidelný. No ale úplně si nejsem jistá, od kolika let mi tohle rodiče dělali, protože to mi přijde fakt jako hrozný.*“ Respondentka A na tyto přímluvné modlitby vzpomíná jako na traumatizující zážitky. Motivaci rodičů k těmto kolektivním modlitbám neznáme. Respondentka si jí sama není jistá. Ať už byla motivace jakákoliv, z výše uvedených citací je patrné, že rodinné prostředí nebylo pro dítě patřičným zdrojem bezpečí. Respondentka dále popisuje její touhu

dary Ducha získat, opětovné zklamání, že k tomu opakovaně nedošlo. „... *pro mě (to) bylo v mém dětství hodně taková bolestivá věc, protože jsem si myslela, že se mi má stát to, že se za mě budou lidi modlit a on převezme nějakou kontrolu nad mým tělem a budu mluvit. . . . vždycky jsem čekala, že se něco stane a ono se nic nestalo. A pak jsem často brečela a říkala si, že je se mnou něco špatně, když se mi to neděje.*“

Respondentka E přichází s důležitým postřehem. Poukazuje na fakt, že jí nebylo nikdy explicitně dáno najevo, že jsou dary Ducha normou, kterou by měl splňovat každý křesťan. Přesto to tak vnímala. „... *můj pohled na duchovní dary jako dítěte byl takový, že jsem to vnímala tak, že kdo nemá dar jazyka, tak není opravdovej křesťan. Nemyslím si, že by mě to učili takhle přímo, rozhodně ne cíleně. Ale rozhodně jsem to tak vnímala. . . . Byl velký důraz zrovna na dary jazyka v tu dobu. Ted' si myslím, že zase letí prorocství trošku víc.*“ V dospělosti respondentka E k darům Ducha zastává již vlažnější přístup. Považuje je za prostředek, který může věřícímu pomáhat v nějakém záměru. „*Ted' jsem přesvědčená, že jde opravdu jen o to, zdali jsem vyznal Pána jako svého spasitele, a to pak ze mě dělá křesťana a nic jiného vlastně ne. Můžou mi pomoci na té cestě s Bohem. Může to bejt dárek, který jako dostaneš, abys mohl Bohu líp sloužit třeba, nebo abys s ním mohl líp komunikovat. Ale jinak to nevnímám, jako že by to byla věc, která by byla nepostradatelná.*“ Glosolálie má své klady také z psychologického hlediska, jak bylo popsáno ve třetí kapitole. Může zmírňovat úzkostné stavy, podporovat spontánnost a otevřenost apod. Stríženec (2001). Problém nastává, stane-li se z nich norma, po které dítě touží se záměrem přiblížit se své komunitě. Podobně jako respondentka E situaci okolo darů Ducha reflektuje také respondentka B, ale s větším důrazem na rizika. „*Jako můžeš se tím úplně pomást a když z toho uděláš jedno hlavní téma, a kdo nemluví v jazycích, není křesťan, tak to mi přijde úplně absurdní. Sama Bible je proti tomu, když říká, že se nemáš vychloubat darem, co máš. . . . myslím si, že to je větší téma, než by to mělo být. A že pak ty lidi, co to nemaj, tak maj pocit, že je něco špatně.*“

S důležitým poznatkem přišel respondent G, který spojil přístup k darům Ducha s povahovými rysy člověka. „*Dary Ducha, na ty se dával vždycky důraz. I moji rodiče na ně dávali vždycky důraz. Ale zároveň je tam takový jako, takovej proud lidí, se kterými já se kamarádím, který nemaj nic proti darům Ducha, ale prostě necejtěj se komfortně v takovejch těch davovejch psychózách, kde všichni padaj na zem a tak dále, což já naprosto chápu. Ale já osobně jsem extrovert, takže mně nikdy nedělalo problém prostě vyjít někam, něco říkat, nebo prostě vyjít na výzvu, a tak dále.*“ Postřeh respondenta G ukazuje na fakt, že náboženské prožívání závisí na osobnosti věřícího. Na toto téma se vyjadřuje profesor psychologie Vladimír Smékal, který popsal povahu modlitby v souvislosti s typy osobnosti. Uvádí například, že citový introvert má zálibu v mystické modlitbě, vyhledává samotu a je mu blízký intimní vztah s Bohem, kdežto citový extrovert má blíž k afektivní modlitbě a nedělá mu problém přímluvná modlitba (Smékal, 2017). Na introvertní a extrovertní způsob zbožnosti vzpomí-

nala respondentka E. „*Pamatuju si, že tam hodně mých přátel různě plakalo a klekalo si a tak. A já jsem si taky klekala a taky jsem se modlila, ale vlastně už v tu dobu to pravděpodobně nebyl úplně můj způsob zbožnosti, ve kterém bych se cítila dobře. Já si potřebuju trochu zalízt někde do koutku a modlit se sama nebo v malé skupině lidí.*“ Je tedy na místě se ptát, zda extrovertní způsob zbožnosti, který je v CKS běžný (společné modlitby, přímluvné modlitby, sdílená svědectví) nevede introvertní členy církve k pocitům méněcennosti.

Z rozhovoru respondentky D, která je aktivní na dnešní mládeži, vyplývá, že dary Ducha jsou v CKS stále velkým tématem, jen se přesouvá těžiště z glosolálie na prorocství a uzdravování. „*. . . docela se to bere jako běžný, že lidi, co se k tomu (daru jazyků) modlejí, tak ho většinou dostanou. Někdy to není braný ani jako něco speciálního, samozřejmě, že je to vždycky speciální, ale ty další dary jsou třeba trochu víc, hodně se o nich mluví a hodně se o ně usiluje. . . . třeba prorocství. . . . No ještě hodně o uzdravení, dar uzdravení. To určitě, to je top.*“

## **Diskuse**

Dan Drápal opakovaně uvádí, že glosolálii nebere „jako něco centrálního“ (Drápal, 2008), ale věří tomu, že „modlitba v jazyku je přístupná všem znovuzrozeným lidem“ (z rozhovoru s Tomášem Novotným pro časopis Dingir. Novotný, 1999, s. 29). Na tvrzení tazatele, že jsou v KS všichni vedeni k tomu, aby promluvili jazykem, Drápal odpovídá: „Mohl bych vám přivést tucty takových, kteří k tomu vedeni nebyli. . . . apoštol Pavel píše, že chce, aby všichni mluvili jazyky, a přitom vidí řadu věcí jako podstatnějších. Snažím se kopírovat tento jeho postoj“ (Novotný, 1999, s. 29). Seznámíme-li se s Drápalovými postoji k darům Ducha, můžeme se domnívat, že nemít některý z darů Ducha je naprosto v pořádku a normální. Tato domněnka bude z velké pravděpodobnosti pravdivá. Respondenti referovali, že dary Ducha pro ně už v dětství byly něčím zcela normálním a přirozeným. Na druhou stranu jejich popis domněnek – kdo nemluví jazyky není „opravdový křesťan“ - je logicky vedl k pocitům méněcennosti a silné touze tyto dary získat. Fowlerův druhý stupeň mysticko-doslovné víry je s těmito riziky spojený. Dítě si v tomto období čím dál více uvědomuje vlastní „já“ oddělené od ostatních. A těmito „ostatním“ - své komunitě - se snaží co nejvíce přiblížit. Je logické, že vidí-li příslušníky své komunity dělat něco běžného a normálního, bude ve většině případů přesvědčeno, že pro plné přijetí komunitou, to má dělat také.

## **Hřích a dětství**

Otázka problematiky dětských domněnek, která byla představena v oblasti darů Ducha, se snad ještě výrazněji objevuje v dětském pojetí hříchu. Část respondentů vzpomínala na pocity hříšnosti, aniž by si byli jisti, čím vlastně hřešili. Neopodstatněný strach z hříchu může být



výtvořem přecitlivělého svědomí, jak ho popisuje Erikson (napětí mezi iniciativou a svědomím). Pro dítě s přecitlivělým svědomím je běžné nadměrné předjímání negativních důsledků činů, nad kterými dítě zatím jen uvažuje a k nimž ještě ani nedošlo (Vágnerová, 2005). Říčan (2007) vznik přecitlivělého svědomí spojuje především s přísnou výchovou. Vyskytuje se však otázka, zda nevzniká také výchovou „nejistých“ rodičů či s čistě verbálním způsobem předávání náboženských obsahů. Vágnerová (2005) upozorňuje, že omezení dětské iniciativy může vyplývat i ze systematického tlaku společnosti, který vychází z určitého sociokulturně preferovaného výchovného přístupu a ideálu. V tom případě nemusí stát u vzniku přecitlivělého svědomí pouze požadavky přísného rodiče, ale může ho zapříčinit samotná příslušnost ke komunitě zastávající silnou morální ideologii. Část rozhovorů na tento jev ukazuje.

Přítomnosti přísného „vnitřního hlídače“ (přecitlivělého svědomí) si můžeme povšimnout u respondentky A. Respondentka trpěla pocity hříšnosti, aniž by si byla vědoma, čím zhřešila. Dále uvedla, že v určitou chvíli považovala za svůj velký hřích brát boží jméno nadarmo. *„byli tam prostě různý jakoby ty duchovní stránky toho, který si myslím, že jsem já jako dítě moc nechápala nebo jsem si je všechny přebírala nějak po svém. hrozně jsem vnímala důraz na to, že člověk je hříšný a nesmí hřešit. Takže jsem jako dítě samozřejmě měla pocit, že jsem nejhorší dítě, protože. . . . Nevím, co bylo moje hřešení, to si úplně nevzpomínám, myslím, že pak to bylo, když jsem začala brát boží jméno nadarmo, tak to jsem vnímala jako svůj velký hřích.“*

Sílu dětských domněnek a rizika s tím spojená vykresluje následující respondentčina vzpomínka. Respondentka popsala své dilema týkající se slavení eucharistie. *„. . . dělalo se to tak, že ti lidi šli do kruhu a postupně je obcházeli lidi s kalichy a chlebem. A měli vždycky kalich s vínem a kalich s džusem pro těhotné a děti. Ale právě si pamatuju, že to bylo tak, že ti, co nemohli jít k přijímání, tak zůstali uprostřed jako na nějaký hanbě. Tohle jsem vnímala hodně silně. Měla jsem pocit, že já bych neměla jít k té Večeři Páně, protože jsem si z toho čtení Bible odvodila, že může jen člověk, co nespáchal žádný hřích. Což já jsem samozřejmě vnímala, že já nejsem. A vím, že jsem si jako pamatovala přesně doslovně, že kdo pije tu krev a jí tělo Kristovo nehodně, tak pije sám sobě odsouzení. Tak jsem si jako dítě myslela, že to znamená, že pak půjdu do pekla, když to vypiju nehodně, ale zároveň jsem nedokázala zůstat na té hanbě uprostřed toho kruhu. Takže jsem to řešila třeba tak, že jsem se jakoby napila toho vína, ale nepolkla jsem ho a šla jsem ho pak rychle vyplivnout na záchod a tím jsem jako nevypila to odsouzení. Jako dítě jsem to vnímala tak vážně, a tak doslovně, že jsem měla takovýhle finty.“*

Respondenti reflektují dětské smýšlení o hříchu jako jednoduché, černobílé, technické. Toto pojetí odpovídá Fowlerovu druhému stupni mysticko-doslovné víry. Říčan s tímto obdobím spojuje morálku typu „něco za něco“ (Říčan, 2007). Dítě nechce hřešit, protože se bojí trestu. Na pravidla se dívá technicky, nezabývá se důvodem, proč byly normy takto

nastaveny. Dodržování pravidel mu zaručuje přízeň rodičů a zprostředkovaně přízeň Boha (Ryšavý, 2006). Vzpomínky respondentů na jejich hřešení v dětství se většinou týkaly lhaní či projevování nevole k rodičům.

R. B: „*Jako určitě jsem měla víc černobílý představy o tom, co je správně a špatně. Co si myslím, že obecně maj děti, a že to souvisí s tím hodně zjednodušeným způsobem, jakým je to těm dětem podáváno. . .*

R. F: „*. . . . já jsem už z nedělký věděla, co to je. Technicky, který věci nejsou v pořádku. Věděla jsem, co je hřích, ale měla jsem úplně stejný tendence jako všechny děti. Zalhat. Prostě člověk to dělá v obraně. . . . Já jsem se pak vždycky cejtila hrozně provinile.“*

R. E: „*Vnímala jsem ho určitě víc absolutně a víc jsem se ho bála asi. . . . To dětský vnímání je víc jednoduchý, víc černobílý. . . . Prostě jsem zhřešila, třeba jsem zalhala, a byla jsem hodně vedená k tomu, že je potřeba se jít omluvit. . . . No, ale takže jsem se omluvila a modlila jsem se za odpuštění a bylo.“*

Některé výpovědi respondentů poukázaly na nepřiměřené požadavky. Respondentka E vzpomíná na kontroverzní tvrzení, že člověk není schopen nezhřešit jediný den. Není si však jistá, zda se nejedná o její vlastní interpretaci. Původní tvrzení tedy mohlo být jiné. „*No pamatuju si, že jako dítě jsem měla dny, kdy jsem se snažila nezhřešit. A pamatuju si, že jsme byli učený, nebo tak jsem to vnímala, že člověk neumí, nezvládne nezhřešit ani jeden den. Což si myslím, že není pravda. Myslím si, že člověk nezvládne nezhřešit vůbec, ale myslím si, že zvládne nezhřešit i více dní za sebou.“* Opět se vynořuje problém s dětskou doslovností, která může vést k úzkostným stavům a narušení zdravého sebepojetí. Kontroverzní důrazy popsala také respondentka B. Vzpomíná na část lidí pohlížejících na zdravotní problémy z perspektivy duchovního boje. „*. . . měli to hodně přenesený do tý duchovní roviny, že všechno je boj. Třeba říkali takový věci jako, když někdo dostal rakovinu, že se třeba málo modlil. Že je to trest za jeho hříchy.“* Na kontroverze vzpomíná také respondentka A. „*. . . vím, že byly občas dost děsivý (kázání). **V čem třeba? Ví**m, že se tam někdy mluvilo o neodpustitelným hříchu. **Co je neodpustitelný hřích?** No to nevím. Jen si pamatuju, že to je, a děsilo mě, že to jako mám.“*

Důrazy na neodpustitelný hřích, trest za „nedostatek víry“ a neschopnost člověka nezhřešit jediný den, jsou pro vývoj dítěte předškolního a mladšího školního věku v lecčem problematické. Především se jedná o termíny, které jsou abstraktní a dítě jejich metaforičnosti není schopno porozumět. Pod neodpustitelným hříchem si je schopno představit cokoli, může jím klidně považovat braní božího jména nadarmo. Také snaha nezhřešit jediný den je pro dítě vysokým nárokem právě proto, že může lehce nabýt pocitu, že jakékoli drobné pochybení, snad jen pouhá špatná myšlenka, je oním hříchem, který mu k tomuto nezhřešení brání. Výše uvedená kontroverzní tvrzení jsem nazvala metaforickými, je však otázkou, zda nebyla brána doslovně už samotnými dospělými.

Další riziko dětského pohledu na hřích se týká jeho rozeznání. Respondentka F vzpomíná na její strach spojený s nejistotou, zda se její hřešení postupně nestane normou, kterou sama nerozená. „*Já jsem byla naučená na to, že když bude člověk opakovat nějaký hřích, tak si na něj zvykne a už ho nepozná. Já jsem třeba zalhala a řekla jsem si „fajn, hey, tak se to stalo“, ale vlastně mě děsilo to, že už bych to jednou nepoznala. Co kdybych prostě nevěděla, že dělám něco proti Bohu a to mě trochu děsilo. Takže já jsem většinou měla hodně špatný svědomí a chodila jsem se omlouvat.*“ Tato teorie o nerozeznání hříchu dítěti brání v přirozeném získání kompetencí mravního rozlišování. Dítě se tak stává závislé na jiné osobě, která určuje mravní normy. To potvrzuje další respondentčina vzpomínka, ve které popisuje potřebu být kontrolována rodiči. Rodiče pro ni byli jakýmsi majákem v morálním zmatku. „*Já jsem měla hranice hodně stanovený rodičema. Oni byli i ti, kdo mi jakoby od Boha tlumočí, co je to hřích. Oni mi to od mala vysvětlovali, takže já jsem to brala jako že oni mají pravdu. A měli jí. . . . Já jsem se hodně řídila podle těch rodičů, protože jsem věděla, že by mi nedovolili něco, co by mi Bůh zakázal. Tam to pro mě bylo jistý. Tam to někdo řekl a kontroloval.*“

Jednou z mála respondentů netrpících v dětství pocity hříšnosti byla respondentka B. „*. . . že bych měla nějaký jako obavy, jestli dělám hříchy, tak to si nemyslím.*“ Vysvětluje to diferencovaným náboženským postojem rodičů a jeho střetem s názory jiných členů sboru. *Možná to souviselo s tím, že rodiče nebyli takoví, že by nám pořád říkali, co je správně, co je špatně. Spíš nám říkali, jak to měli oni, a zároveň jsem viděla, jak to maj ostatní lidi. A mně to vlastně nutilo být pořád zmatená tím, jak to je. A tím jsem si možná jako až nedokázala vytvořit úplně jednoznačně svůj názor na to. Prostě to bylo nad moje chápání, tak jsem to nějak neřešila.*“ Rodiče respondentky B svým postojem „jítí příkladem“ namísto zákazů a trestů, pomohli respondentce přečkat období, kdy byla otázka hříchu nad její chápání.

Dalším pozitivem, které snižuje rizika vzniku přecitlivělého svědomí je prezentace hříchu s důrazem na jeho odpuštění. Část respondentů popisovala, že jim bylo učení o hříchu prezentováno s důrazem na milost. To považuji za důležitý faktor pro vznik zdravého sebepojetí.

R. G: „*Tam, kde jsem byl já, tak to bylo hrozně moc zaměřený na Boha a na milost, celkově i moji rodiče. . . . vždycky stavěli na tý milosti. Je to daný i tím, že jak je moje máma z nevěřící rodiny, problémový, tak pro ní vždycky byla důležitá ta milost. Prostě základní verš Jan 3,16, kde jde jenom o tu milost, no.*“

Dalším faktorem, důležitým pro vývoj zdravého svědomí, je důraz na bezpodmínečné přijetí. Několik respondentů zdůraznilo, že nehledě na to, co udělali, cítili od rodičů stále stejnou míru přijetí. Získali tak jistotu, že jsou přijímáni nehledě na míru jejich hříšnosti.

R. G: „*. . . vždycky mi dávali najevo, že ať udělám v podstatě v životě cokoliv, tak že mě furt budou mít rádi, a že tu pro mě vždycky jsou.*“

R. E: „*Naši nejsou dokonalí rodiče rozhodně, ale co jako uměli, tak bylo to, že jsem*

*měla pocit, že za mnou budou stát v jakýkoli situaci. A že když bude nějaký konflikt, i třeba s nějakým dospělým, tak že budou primárně věřit mně, a pak teprve někomu jinému.“*

## **Hřích a dospívání**

Podle Vágnerové (2005) nastává zásadní proměna v morálním uvažování v souvislosti s rozvojem schopností myslet abstraktně. Abstraktní myšlení se rozvíjí v období adolescence. S tím souvisí, že dospívající začíná být schopen chápat podstatu a význam obecných mravních norem. Adolescent odmítá automaticky akceptovat stanovená pravidla předchozího období a začíná přemýšlet o jejich obsahu. Oblast, ke které však adolescent není schopen zaujmout kritický pohled, je jeho skupina vrstevníků. Dospívání je mimo jiné obdobím skupinové identity, přizpůsobení se normám a hodnotám vrstevnické skupiny. To potvrzuje vzpomínka respondentky D, která v dospívání těžiště strachu z božího trestu přesunula na strach z odmítnutí vrstevníky. *Samozřejmě jsem se bála toho, že mě vyloučí mů vrstevníci. To byl obrovitánskej trest pro mě. Jakože ne přímo trest od Boha, ale trest za to, že nejsem jako ostatní. . . . . kdyby mě vyloučili z mládeže, tak by mi nikdo nezbyl. Byla jsem na tom kolektivu strašně závislá. Úplně v takový bubline.“*

Respondentka D dále popisuje její posun v představě o hříchu v dětství a dospívání. *„Když jsem byla v nedělce, tak mi přišlo, že hřích je něco úplně jasně stanovenýho, jako že hřích je třeba krást, že je to výčet věcí, který bych neměla dělat a má mě to ochránit, abych prostě žila dobřej život a třeba se mi i dobře vedlo. No a jak jsem se trochu posunovala ve vývoji, tak jsem pochopila, že hřích může být strašně relativní. Že jako hodně usvědčuje svědomí.“* Na této vzpomínce je možné si všimnout respondentčina přesunu z mysticko-doslovné víry k víře synteticko-konvenční. Doslovnost ustoupila abstraktnímu myšlení, morální hodnoty byly zvnitřněny a respondentka se začala spoléhat na své vlastní svědomí. Respondentka dále popsala, jak se její strach z božího trestu s dospíváním změnil na motivaci nehřešit, poněvadž tím Boha zarmucuje. Na její vzpomínce si můžeme všimnout, jak se dětské domněnky vytratily skrze zkušenost. Hřích si spojovala s božím trestem projevujícím se skrze přírodní katastrofu. Zkušenost jí však tuto představu vyvrátila. Respondentka tak přešla v otázce hříchu z představy Boha „trestajícího“ na Boha „zarmouceného“. *„. . . měla jsem takovej postoj, že když hřeším, tak Bůh by mi třeba chtěl být blízko, ale já se stydím, a tak nemůže. . . . . Moje tedko motivace třeba s hříchem je, že ho nechci dělat proto, abych nermoutila Pána Boha. Což třeba dřív bych měla větší pocit jako, nesmím dělat hřích, protože by na mě mohlo přijít něco blbýho. Ale pak jsem třeba pochopila, že hřeším a nic se mi nestane. To bylo v průběhu dospívání. Takže žádná bouřka a tak. . . Ne, že by mě tím někdo strašil, ale já jsem si to vždycky z těch příběhů tak nějak převzala.“*

Příkladem posunu k synteticko-konvenční víře je také výpověď respondentky F. Respon-

dentka popsala, jak se postupně odpoutává od norem stanovených rodiči, kteří jí doposud zprostředkovávali boží vůli. Rodiče tak přestávají být pro respondentku zprostředkovateli náboženského přesvědčení. „*Ted' jako velká, tak jsem zjistila, že mám víc špatný svědomí vůči rodičům než vůči Bohu. Občas. Protože mám pocit, že hodně věcí by Bůh tolik neřešil. Jako oni. Třeba moje chození si kam chci a tak. Že je to ta věc, kterou mi Bůh nikdy vyloženě nezakázal a já jsem se ani nikdy nezamyslela nad tím, jestli by to vadilo Bohu.*“ Následující posun respondentky F však poukazuje na přecitlivělé svědomí. Respondentka vztáhla pojetí hříchu i na vnímání sebe sama. Za hřích považuje své pochybnosti a pocity méněcennosti. „. . . *spíš ted' narážím na takovou tu novou rovinu, něco mezi hříchem a chybou. Prostě novou rovinou hříchu, jakože není hřích nedodržovat pravidla, který vymysleli lidi, ale často to je hodně o nastavení člověka a o tom, jak se vnímá, jak vnímá ostatní. . . . můj největší hřích nebyla třeba neposlušnost, ale prostě třeba to, že jsem měla tendenci pochybovat. . . . Moje největší hříchy nebyly takový ty očividný, ale spíš to byly takový ty největší chyby, jako třeba ve čtrnácti jsem se strašně nesnášela. A to mi přijde jako jeden, dejme tomu z největších hříchů, co jsem dělala, protože to bylo hrozný. Já jsem se cejtla strašně, přitom já jako Boží milovaná bytost si prostě nemám co takhle ubližovat. Jakože i psychicky, jakože proč?*“ Na silně přecitlivělé svědomí respondentky F ukazuje také následující vzpomínka „. . . *byla jsem v tom kruhu – sebenenávid, sebelítost. Jako člověk se cejtí oprávněnej, protože se přece tak nenávidí, že je takovej chudák, protože se tak nenávidí, že vlastně je oprávněnej k tomu, že on není ten špatnej.*“ Výše uvedené vzpomínky Respondentku F odpovídají profilu „božím vnoučete.“ Jak bylo popsáno ve třetí kapitole, „božím vnoučetem“ je označováno dítě vyrůstající v rigidním, represivním prostředí. To má u dítěte za následek časté pocity viny, strach ze selhání a odmítnutí lidmi a především Bohem. Domnívám se, že přísná výchova v dětství respondentku v dospívání vedla k vlastnímu přísnějšímu postoji. Respondentka pojetí hříchu vztáhla i na své pocity. To jí může do budoucna přinést další potíže. Bude-li koncept hříchu vztahovat i na pocity běžnějšího rázu, může v budoucnu zažívat pocity hříšnosti v každodenních drobných pochybeních. Pochybnosti a jiné negativní pocity jsou u člověka běžné. Člověk se jich nemůže stoprocentně zbavit. Dokladem je například menstruační cyklus u žen a s ním spojené hormonální změny ovlivňující právě emoce a pocity. Tím, že negativním pocitům dáme punc hříchu, jen zvýšíme náročnost jejich překonávání.

S definicí problematiky „božích vnoučat“ koresponduje také následující vzpomínka respondentky E. Respondentka popisuje, jak ještě během adolescence vnímala hřích absolutně, fatálně. Popisuje snahu o propojení dvou „světů“ (křesťanský sbor a umělecká škola) rozdílných norem a hodnot. „. . . *já jsem v sobě hodně dlouho vnímala nějaký dvě roviny. Rovinu toho, co chci dělat, a toho, co považuji za správné. A často to bylo v rozporu, takže jsem dlouho měla jako „bud' všechno, a nebo nic“.* Když už něco nezvládnou, nějakou hranici, kterou tam mám nastavenou, a překročím jí, tak vlastně ale už jsem tam pak neměla žádný další záchytný body. Měla jsem to vlastně takhle nezdravě nastavený. Brala jsem to tak, že

*když si dáš cigaretu, tak už jsi si začal píchat heroin, pomalu.“*

Úzkostné stavy a pocity odmítnutí ze strany ostatních věřících dovedli některé respondenty k odchodu z církve. Respondentka A se dokonce ztotožnila s ateismem. Úzkostné stavy její náboženské prožívání paralyzovaly natolik, že úplné odmítnutí křesťanské víry a víry obecně pro ni bylo jediným úlevným řešením. „. . . přijde mi, že v takovém prostředí je fakt náročný hledat si nějakou svojí podobu víry. Zároveň vím, že ve všech těch církvích, kde jsem byla, by tohle hledání svojí víry označili za největší lenost. Přišlo mi, že to už můžu být rovnou ateistka. Přišlo mi, že stejně pro všechny budu hroznej odpadlík.“ Výše uvedená vzpomínka respondentky A odpovídá jedné ze tří reakcí dospívajícího „božího vnoučete“ na represivní výchovu, jak je popsal Holm (viz. s. 32) Potvrdila se i druhá reakce - **snaha žít v provinilé zbožnosti**. Ta odpovídá výše uvedeným citacím respondentky F. Její myšlenky mají masochistické rysy. Její snažení je provázáno nízkým sebevědomím a úzkostnými stavy.

Zásadní posun jiného rázu můžeme zaznamenat u respondentek B a E. Například respondentka B upustila od generalizovaných morálních hodnot a k hříchu zaujala neutrální postoj závislý na konkrétní situaci. „. . . začala jsem si vlastně uvědomovat, že ty věci jsou mnohem komplikovanější, že někdy udělat „správnou“ věc je špatně a „špatnou“ věc je možná správně. Že i kdyby ten úmysl byl vždycky dobřej, tak nikdy nevíš, jaká je ta cesta k tomu. Prostě se to těžko soudí.“ Zásadní změny v morálním přesvědčení se odehrály i u respondentky E. Respondentka došla během dospívání do bodu, kdy cítila, že potřebuje přehodnotit konkrétní přesvědčení o hříchu, která převzala ze své komunity. Respondentka došla k názoru, že s morálními pravidly zvnitřněnými v předchozích fázích života je potřeba nadále vědomě pracovat a přehodnocovat je. Tento jev popsala na jejím proměňujícím se pohledu na homosexualitu. „Jako u spousty věcí, zrovna třeba u tý homosexuality, tam jsem si musela jako cíleně říct ne, já to takhle nemám, nesouhlasím s tím (s homosexualitou jako hříchem - pozn. autorky). A i přesto, že moje svědomí díky tomu, že jsem v tom vyrostla, tak mi říká něco jiného.“

Tyto zásadní proměny v pojetí hříchu u respondentek B a E mohou souviset s tím, že se obě během adolescence setkaly s prostředím s jiným morálním nastavením, které je dovedlo k reflexi a přehodnocení dosavadních přesvědčení. Respondentka B během dospívání s rodiči cestovala po světě a díky tomu navštěvovala různé církve a různé sbory. Poté, co se z cest vrátila, ji prostředí CKS přestalo být blízké a začala docházet do jiných církví (CB, ICF). Respondentka E během dospívání musela spojit prostředí sboru s prostředím konzervatoře, které mělo jiné morální nastavení. Začala tak přehodnocovat přísná pravidla své církve a později přešla z CKS do ČCE.

## Diskuse

Rozhovory ukázaly, že pojetí hříchu u dospělého je výrazně odlišné od představ dítěte mladšího školní věku a od představ adolescenta. To samozřejmě není z hlediska psychologie náboženství nic překvapivého. Potvrzují to teorie vývoje religiozity. Zajímavé je však zjištění, že tento fakt je s velkou pravděpodobností charismatickým společenstvím opomíjen. Rozhovory ukázaly, že způsob, kterým byly náboženské obsahy dětem předávány, dostatečně nereflektoval dětský způsob vnímání světa a jeho vývoj. Příkladem může být následující citace, ve které jedna z respondentek popisuje, k čemu byla v dětství vedena. *„No tak určitě za prvé jsem měla znát Pána Ježíše osobně a neměla jsem přejímat jenom to, co mi říkají rodiče, tam byl taky hodně kladený důraz, abychom poznávali Boha jako sami za sebe a abychom s ním sami zažívali nějaký věci, který jsou mimo rodiče třeba. No a samozřejmě k tomu patřila ta modlitba a čtení Bible a chození do té nedělní a potom na mládež. Jako držení se druhejch křesťanů. A taky šíření božího království.“* Podíváme-li se na tuto citaci čistě s psychologického hlediska, obsahově na ní není nic špatného. Jsou to však důrazy, které určitým způsobem chápe dospělý člověk, dítě na ně však nahlíží zcela jinak, což s sebou nese rizika ohrožující jeho zdravý psychický vývoj. Rozhovory ukázaly, že dítě narozené do CKS, je od útlého věku vedeno k víře velmi podobným způsobem jako dospělý člověk. Samozřejmě protiargumentem může být tvrzení, že se například děti místo kázání účastní nedělní školy. To však nic nemění na faktu, že CKS má v mnohém na děti požadavky neodpovídající jejich věku. Ukažme si to na následující citaci, která popisuje rozdíl mezi dětmi CKS a ČCE. *„. . . když mi bylo osm, tak jsme tam byli společně ještě s dalšíma dětma z KS. A když nám řekli „najděte něco v bibli“, tak jsme my tři, co jsme tam byli z KS, tak jsme to měli během deseti sekund přesně ten verš najít, zatímco ty ostatní zjišťovali, jestli je to ve starym nebo novym zákoně. Takže asi i co se týče toho, jak moc ty biblický znalosti, jak číst bibli, tak asi to v tom KS bylo teda živější. Nebo, že se to víc jako probíralo.“* Je na místě se ptát, zda je rozumné, aby bylo osmileté dítě plně orientováno v Bibli. Rozhovory ukazují, že děti nacházející se v období mysticko-doslovné víry (přibližně od 7 do 12 roku), mají tendence k vytváření domněnek a to především při čtení Bible. *„Měla jsem pocit, že já bych neměla jít k tý Večeři Páně, protože jsem si z toho čtení Bible odvodila, že může jen člověk, co nespáchal žádný hřích.“*; *„Ale pak jsem třeba pochopila, že hřeším a nic se mi nestane. To bylo v průběhu dospívání. Takže žádná bouřka a tak. . . “* Tyto dětské domněnky mohou vést k úzkostným stavům, které negativně ovlivňují následující vývoj religiozity. Je tedy otázkou, jakým způsobem by měl rodič náboženské obsahy dítěti předávat, a v jakém věku dítěte je rozumné na něj klást jednotlivé požadavky věrouky a praxe charismatického společenství.

## Učení o duchovním boji

Jak bylo popsáno ve třetí kapitole, předškolní věk je obdobím intuitivně-projektivní víry. Děti se rozvíjí imaginace, která ještě není formována logickým myšlením. Z pohledu výchovy je důležité si uvědomit, že prostředí silně orientované na duchovní boj dítěti poskytuje mnoho materiálu na vytvoření děsivých, destruktivních obrazů. Dítě v tomto období není schopno tyto obrazy regulovat. Zásadní roli proto sehrávají rodiče, kteří jsou jakýmsi mostem mezi vnímáním dítěte a prostředím, jež tyto obrazy vytváří. Právě regulační schopnosti rodičů jsou zásadní pro následující vývoj dětské religiozity. To do určité míry ukázaly rozhovory, které představily dva rozdílné modely přístupu rodičů.

V předchozím oddílu o hříchu jsem uváděla citace respondentů D a G, vzpomínajících na učení o hříchu, které jim bylo prezentováno především s důrazem na milost a odpuštění, namísto hříchu a odsouzení. Tito dva respondenti ještě spolu s respondentem H učení o duchovním boji nebrali a neberou za stěžejní pro jejich víru. Nabízejí se dvě možné příčiny. Buď rodiče zvládli děti před vlivem učení o hříchu ochránit, nebo se sbory těchto respondentů otázkou duchovního boje příliš nezabývaly. Respondenti proto nemají v této oblasti nijak výrazné vzpomínky, které by zásadně ovlivnily jejich religiozitu.

R. D: *„Vymítání démonů, tak o tom jsme mluvili teď nedávno na mládeži, ale to se mi nezdálo tak atraktivní.“*

R. G: *„Mně nějaký jako bu bu bu, přijde si pro tebe satan, tak to mně bylo úplně jedno, protože jsem věděl, že Bůh je na mé straně a tak dále.“*

R. H: *„Já si myslím, že to bylo takový vyvážený. Řekl bych, že poměrně dost jsem byl veden k tomu, co je dobré a co by se mělo dělat dobře. A to tak mám jako do dneška, že se zaměřuju na ty dobré věci, který by se měly dělat, a pak člověku ani nezbyde kapacita na ty špatný.“*

Vzpomínky na pozitivní ladění sboru v otázce duchovního boje se však netýkalo všech respondentů. Respondentka B vzpomíná na dva názorově odlišné proudy v rámci jejího sboru. Důležitou roli zde však sehráli rodiče respondentky, kteří poukázali na škálu náboženského přesvědčení a zmírnilo tak riziko vzniku destruktivních obrazů. R. B: *„Podle mě. . . Jako tam byl ne tak charismatickej proud toho sboru a ten se k tomu nijak moc nevyjadřoval, nějak se to jako neřešilo příliš. Ale ti charismatici, takový ti hodně charismatický, ono jich nebylo moc, ale byli hodně vidět, hodně slyšet. Tak ti hodně věci vnímali hodně duchovně, jako boj ďábla, Boha a démonů. Hodně se tam tyhle termíny omílaly. Ale myslím si, že moji rodiče mi to někdy vysvětlovali, že to každý vnímá jinak.“*

Podobné zkušenosti jako respondentka B má také respondentka C. Ta popisuje svůj flegmatický postoj k učení o duchovním boji, a to přesto, že její sbor byl na perspektivu dobra



a zla silně orientován. „*Jako takový ty lidi, co se mi nelíbili a co mi přišli moc takový: no tohle je špatné, tohle je správné, tohle se může, tohle se nesmí. A takový ty nesmyslný věci si myslím, že tam byly v tom KS, tak jsem to jako ignorovala. Mně se to prostě nelíbilo a říkala jsem si, já to prostě takhle mít nechci. Takže jsem to prostě tak nějak kolem sebe pouštěla.*“ Svůj postoj dále odůvodňuje vedením rodiči k vlastnímu intenzivnějšímu vztahu k Bohu a kritickému přístupu v názoru na postoje ostatních. „*My jsme jako v rodině byli hodně vedení k tomu osobnímu vztahu s tím Bohem, že člověk jakoby musí rozpoznávat mezi těma lidma. I mezi tím, co mu říká Bůh a co mu říkají lidi, a že to, co říká Bůh, je prostě víc než to, co říkají lidi. A ono to asi potom tomu člověku, když k tomu je jako od mala vedenej, že vlastně nad tím sám má nějakou zodpovědnost a taky vůči Bohu.*“

Výpovědi respondentek B a C jsou příkladem rodičovského vedení orientovaného na vlastní rozhodování dítěte. Rodič respondentkám v oblastech radikálního učení představuje názorovou alternativu. Dítě předškolního věku vnímá nejsilněji autoritu v rodičích. Je tedy zásadním úkolem rodiče zjistit, jak se v této oblasti dítě orientuje, jakým způsobem si dané učení přebírá, případně by měl příliš radikální názory regulovat.

V případě, že se rodič této role plně nechopí, podporuje vznik výše zmíněných rizik. Jako příklad uvádím zkušenost respondentky A. Respondentka nejdříve vzpomínala, s jakými událostmi má učení o duchovním boji spojené. „*... nejvíc to mám spojený s nějakýma divnýma skupinkama, který byly někde v takových vesničkách, kam se dojíždělo. A tam vím, že jsme byli u nějaký paní, o který se říkalo, že dříve se věnovala okultismu, takže se možná v tom domě i hodně lidi modlili, aby to jako vyhnali z toho domu. Nebo jsme jednou byli navštívit nějakou máminu kamarádku a taky naši říkali, že ten dům byl jako nějak poskrvněn tím, že se tam dělal nějaký okultismus nebo něco.*“ Na otázku, jak se toto učení dotýkalo jejího života odpovídá: „*Jak v čem. Třeba hudbu podle mě rodiče moc neřešili, ale třeba filmy. To si hodně pamatuju, že jsem nemohla koukat na Harryho Pottera a podobný věci, kde byla magie. Ale já si myslím, že tohle už rodiče trošku přešlo, když jsme byli trochu starší a je začal bavit Pán prstenů. Tak to jsme pak mohli. Ale možná to bylo proto, že rodiče už v té době odešli z KS.*“ Tato vzpomínka ukazuje hned na dva problémy. Prvním je narušení bezpečného rodinného prostředí skrze rodiči přeceňované působení temných sil. Rodina jako zdroj bezpečí je pro zdravý vývoj dítěte předškolního a mladšího školního věku zásadní. Respondentka A popsala, že ji celé dětství a dospívání děsila představa reálného pekla. „*Přijde mi to, jakože když to takhle vnímají ti dospělí, tak je to možná docela ještě v pohodě. Ale když to učí ty děti, tak ty si to převezmou a neumí si to přebrat, prostě to berou jako absolutní pravdu. To je určitě špatný. Já jsem vyrůstala s tím, že existuje reálný peklo, tak samozřejmě mě to děsilo ještě třeba do mých osmnácti let. To mi přijde úplně strašný, že se učí děti v nedělní škole, že existuje peklo.*“

Dalším problémem je nesystematičnost rodičů respondentky v nastavování pravidel.

Přísná pravidla byla později zrušena pravděpodobně na základě potřeb a preferencí rodičů. Tato nedůslednost (nejistí rodiče podle Sundéna), je jedním z faktorů podporujících u dítěte vznik přecitlivělého svědomí. Domnívám se, že dítě, které si zvnitřní rodiči přísně nastavená pravidla, od nich v pozdějším věku neustoupí, i když je rodič už nevyžaduje. Naopak přísný „vnitřní hlídač“ probuzený v období intuitivně-projektivní víry se v období víry mysticko-doslovné jen posiluje. Nástup silného smyslu pro spravedlnost, který je pro toto období typický, dítě vede k vytvoření ještě přísnějších pravidel, než jaká mu byla nastavena rodiči. Dítě v tomto období ještě není schopné myslet abstraktně, není schopné plně reflektovat sebe a ostatní a neuvažuje nad relativitou náboženských obsahů a pravidel.

## Diskuse

Dospělý člověk, který se rozhodl koncept duchovního boje následovat, už za sebou má mnoho let, kdy měl šanci ukotvit se v tomto světě skrze zkušenost kontrolovanou rozumem. Návrat k mystickému pojetí světa je proto pro něj jen jakousi změnou životního stylu, která je mu z nějakého důvodu blízká a vyhovuje mu. Domnívám se, že dospělý člověk automaticky podrobuje teorii duchovního boje racionálnímu myšlení, aniž by si toho byl vědom. To mu pomáhá „napasovat“ tento koncept do jednotlivých oblastí svého života tak, aby nedocházelo k destruktivním myšlenkám výrazně ovlivňujícím jeho život. Dítě předškolního věku však tuto zkušenost nemá, abstraktní a logické myšlení se u něj teprve bude vyvíjet. Nachází se v období, kdy potřebuje, aby rodinné prostředí poskytovalo bezpečí, které mu pomůže zvládnout další vývojové úkoly a získávat kompetence k zvládnání pozdějších problémů.

Výše uvedené myšlenky pro názornost doplním příkladem o běžném dětském strachu ze tmy. Děti se často bojí tmy, poněvadž je symbolem něčeho neznámého, a tedy zdrojem potenciálního nebezpečí. Až několikaletá zkušenost každodenního uléhání k spánku a opětovného probouzení se do nového dne dovede dítě ke zkušenosti, že tma sama o sobě nebezpečí nepřináší a začne na ni nahlížet jako na přírodní fakt. Přijme-li člověk v dospělém věku mystický obraz světa, je na tento obraz automaticky nahlíženo skrze dosavadní zkušenosti. Tudíž s velkou pravděpodobností dospělý nezačne ze dne na den věřit, že ho v noci navštíví temné síly s úmyslem ho usmrtit. Pokud je však mystický obraz světa představen předškolnímu dítěti, které za sebou tyto zkušenosti ještě nemá, s velkou pravděpodobností něčemu podobnému věřit začne a bude pro něj obtížné se těchto myšlenek zbavit. Zvláště vyrůstá-li dlouhodobě v prostředí, které ho mystickými příběhy sytí.

Je tedy na místě se ptát, jakým způsobem tento koncept dítěti zprostředkovat tak, aby to negativně neovlivnilo jeho psychický vývoj. Upřímně v této oblasti nenacházím „zlatou střední cestu.“ Jsem toho názoru, že koncept duchovního boje dítěti předškolního a mladšího školního věku nepřináší nic dobrého a výrazně podporuje vznik úzkostných stavů. Rodič by

se neměl soustředit na to, co by mělo být dítěti zakázáno, ale spíše ho aktivně podporovat v tom, „co je dovoleno“.

## **Autorita a dětství**

Církev Křesťanská společenství byla zpočátku ovlivněna mimo jiné Pastýřským hnutím, které přeneslo těžiště z církevní autority na autoritu charismatických vůdců, o nichž se soudilo, že jsou ke službě povoláni „přímo Bohem“ (Vojtíšek, 2014). Dan Drápal tedy měl jistý díl osobního vlivu vyplývajícího z jeho centrální pozice. Rozhodl se však během formování křesťanských společenství v denominaci přejít ke kolektivní správě sboru skrze staršovstvo. Inspiroval se myšlenkami Dereka Prince, který začal tuto formu správy prosazovat na základě svých dřívějších zkušeností s pastýřským hnutím (Halasová, 2017). Autorita charismatického vůdce u jeho „oveček“ tak začala ztrácet na síle. Ukazují to rozhovory, kde je pastorům a jejich osobnímu vlivu věnováno minimum zmínek (výjimkou je zkušenost respondentky A z mimopražského sboru).

Pro dítě předškolního a mladšího školního věku jsou nejsilnější autoritou rodiče. Předškolní dítě má v rodičích vzor, který nezpochybňuje a chce se mu po všech stránkách podobat (Vágnerová, 2005). Formální autorita (například vedoucí nedělní školy) je dítětem předškolního věku vnímána pozitivně, má-li osobní charakter. To bylo rozhovory potvrzeno. Většina respondentů uvedla jako nejsilnější autoritu v dětství rodiče. Dalšími silnými autoritami byli vedoucí nedělníky a v dospívání vedoucí mládeže.

*R. A: „... . mojí autoritou byli hlavně rodiče. Ale můj táta byl zároveň starší toho sboru. Ne ten hlavní pastor, ale taky měl na starosti nějaký věci a občas měl kázání.“*

*R. D: „Asi nejvíc rodiče, ale pak jsem tam vnímala jako autority ty vedoucí v nedělní.“*

*R. F: „Rodiče jako určitě. V úplně nejranějším dětství to byla máma. I když tátu jsem měla strašně ráda, táta si hodně hrál, ale mamka byla ten, kdo uměl říct hele dost. A pak dejme tomu od deseti let jsem byla hodně blízka tátovi. Ale krom rodičů jsem měla jednu vedoucí, která vedla nedělníku a pak vedla i tábor, ten furt vede.“*

Respondentka F dále popsala proměňující se vztah k rodičům a pocity odmítnutí z matčiny strany. *„Třeba, tátu mám hrozně ráda, ale máma u mě má trochu větší autoritu, protože víš jasně, co chce. Táta je hodně velký cíťa a jsme si trochu podobný, takže já ho umím odhadovat a tak. Ale vím, že bylo období, kdy jsem měla pocit, že mě máma musí nesnášet. Protože byla přísná. To bylo od nějakých sedmi do jedenácti. Já jsem měla tehdy pocit, že mě nesnáší celej svět, jenom táta mě má rád trošku. Já si z toho období nepamatuju žádný emoce, jenom tuhle průpovídku.“*

Úryvky z rozhovorů dokládají přímou závislost situace dítěte na schopnosti rodičů vytvořit

dětem bezpečné prostředí. Každý z respondentů reprezentuje jiný odstín této situace, ale ve všech případech je tu zřejmé, že rodiče jsou u dětí tohoto věku jednoznačně silnější autoritou než pastor, a jsou to oni, kdo rozhoduje o tom, jak se budou děti vyrovnávat s nástrahami života v rodině charismaticky věřících.

Jak dokládá následující citace, klíčový je pocit emoční blízkosti pociťovaný v rodině, který nemohou nahradit ani blízké vztahy s ostatními členy sboru. Nutnost emoční blízkosti popsal respondent G. „*Já jsem jí měl vždycky v podstatě jenom v rodičích. Protože, i když tam bylo spousta jako lidí, jako kamarádů mejch rodičů, tak to jsou všechno povětšinou normální lidi, ale nikdy jsem k nim neměl tak blízko, abych je viděl jako nějakou duchovní autoritu mimo právě moje rodiče, který vždycky byly ochotný se se mnou úplně o všem pobavit. Taky tím, že bylo málo rodičů, který by měli děcka přímo v mém věku.*“

Spíše výjimečně se respondenti zmiňovali, pokud hovořili o svém vnímání života ve sboru v mladším školním věku, o postavě pastora nebo jiných autorit uvnitř sboru. Těmi bývali nejčastěji vedoucí nedělní školy, případně starší kamarádi. Je ale třeba vzít v úvahu jistou licenci, s níž respondenti na toto období vzpomínají. Je možné, že přesnou časovou hranici svých vzpomínek nevnímají, a tedy například vztah ke starším kamarádům mohou posouvat do nižšího věku, než tomu bylo ve skutečnosti.

Respondenti H popisuje svůj vzdor vůči formálním autoritám. Autoritu měl výhradně v rodičích. Vzorem mu byly starší děti. „*No určitě rodiče. Já jsem byl takovej, já jsem byl docela zlobivý dítě. I v pubertě jsem byl zlobivej. A na jakéjkoli táborech nebo nedělkách, tak... Možná by to bylo jiný, kdyby tam nebyli moji rodiče. Možná bych si nevyskakoval na ty ostatní vedoucí, zatímco bych poslouchal jenom ty rodiče. Ale jako obecně největší autorita rozhodně byli rodiče, no. Pak jsem začal chodit do starší nedělky, tak tam jako asi takovým vzorem třeba byli ty starší děti, ty starší kluci. Tam byl třeba jeden můj kamarád, kterej byl o tři roky starší.*“

Problém s formální autoritou měli i další respondenti. Respondentka D měla problém respektovat ty, kdo pro ni neměli pochopení. „*Mně asi vadila ta formální autorita. Pro mě to byl někdo, kdo mi nařídí, co mám dělat, spíš než někdo, na koho se třeba můžu obrátit, když se něco děje. . . . když mi třeba někdo řek, že musím v tý nedělce bejt potichu, nebo že tam musím chodit, i když jsem chtěla zůstat třeba na shromáždění s dospělákama a neměl pro to moc pochopení a tlačil hodně na pilu, tak to jsem vnímala negativně.*“ Respondentka E vzdorovala formální autoritě v případě, že se k ní chovala neuctivě. „*. . . já jsem měla problém s tím někoho poslouchat, když jsem nerozuměla tomu, proč bych ho měla poslouchat. A když mi přišlo, že se choval neuctivě ke mně. Spíš mi přijde, že ten přístup by měl bejt partnerskej.*“

Problém s formální autoritou, která neposkytovala dostatečný emoční vztah, popsal také respondent G. „*. . . já bych měl k němu vzhlížet, a natož se mu s něčím svěřovat, tak proč, když*

*si nijak tu moji důvěru nezasloužil. . . “ Respondent dále popisuje, že jeho přirozený vzdor vůči autoritám vychází z jeho vzoru v rodičích, kteří se nebáli konfrontace. „. . . i moji rodiče se často nebáli ty autority konfrontovat, nebo něco takovýho. Tím pádem pro mě to bylo takový jako přirozený. . . Není to, že bych záměrně prostě, když jsem byl malej, nerespektoval autority, ale mě byly spíš ukradený naprosto. “*

Zajímavé byly odpovědi respondentů na dotaz, zda vnímali jako autoritu pastora sboru. Pro pochopení vnitřních pravidel a atmosféry v rámci sborů CKS je důležité si všimnout, že z hlediska autority byl pastor spíše okrajovou a neproblematickou osobou. Na přímý dotaz respondenti pastora často zmínili, ale obvykle s dodatkem, že s ním nebyli příliš v kontaktu a z hlediska autority, ať už v pozitivním nebo negativním smyslu, pro ně nebyl centrální osobou.

R. D: *„Já jsem s těma pastorama vlastně neměla nikdy moc blízký vztah, vnímala jsem, že jsou tam pro ty dospělý. Já s nima teď samozřejmě mnohokrát řeším nějaký věci. . . . vlastně je nevnímám jako nějak zvlášť důležitý v mém životě, no. “*

R. E: *„. . . pastor. Ale ten ne tak jako významně, nevybavuju si ho tak významně. “*

R. F: *„Našeho pastora vnímám jako člověka, kterýho respektuju, když mi něco řekne, ale upřímně. . . My spolu nemluvíme tak často. Náš region je docela velkéj. Takže my se dobře známe, ale vlastně mi tak často nemluví do života, abych mohla říct, jak moc je pro mě autorita. “*

V mladším školním věku se tedy ukazuje, že autorita a chování rodičů jsou klíčové. Všechny ostatní osoby, byť je děti přijímají do svého života a vnímají je, se v tomto věku pohybují na okraji jejich světa a nemají v něm žádnou výraznější, natož centrální pozici.

## **Autorita a dospívání**

Velké změny ve vnímání autority přicházejí v adolescenci. Náboženský postoj se v tomto období stává osobnější - interpersonální. Dospívající začíná cítit potřebu převzít odpovědnost za to, čemu věří. Pro toto období je charakteristická potřeba vymezit se. Tuto potřebu uskutečňuje skrze odmítnutí „původních identifikačních vzorů“ (Vágnerová, 2005, s. 406). Potvrzuje to vzpomínka respondentky D, která popisuje svou potřebu vlastní interpersonální víry. K převzetí odpovědnosti za vlastní náboženské přesvědčení jí pomohla změna sboru a vytvoření vlastního kolektivu. *„Asi tak kolem těch dvanácti, jsem měla takovej problém s tím být ve stejný církvi jako jsou moji rodiče, že jsem přestoupila se svojí sestrou, která se vdala a oni chodili na jinej region, tak já jsem si říkala, že tam mám taky rodinu, že budu chodit tam, aby tam právě nevznikaly tyhle konflikty. Mně přišlo, že duchovní věc je taková jakoby moje. A najednou tam mám, dejme tomu, takový dozorce, ty rodiče. Že mi zasahujou do oblasti, ve který bych chtěla bejt sama za sebe. A nechtěla jsem mít úplně ty přátele jako maj moji*

*rodiče, chtěla jsem mít svoje kámoše. . . “*

Respondent H popisuje jeho přízpůsobení se vrstevnické skupině v rané adolescenci. „. . . s kamarády ve škole jsme měli prostě kapelu, a já jsem je učil hrát na nástroje, a oni mě zase učili kouřit trávu. Tak prostě jsem chtěl, prostě jsem se chtěl bavit se spolužákama tím, čím oni se bavili. No a pak v těch patnácti jsem se začal bavit se spolužákama víc o Bohu.“ Respondenta k intenzivnější víře a odpoutání se od zvyků jeho vrstevnické skupiny přivedl transcendentální zážitek. Popsal zkušenost s božím vedením a božím plánem, který mu byl Bohem představen. „A pak, když jsem byl už ty tři dny v kuse zhulenej. . . , tak jsem si řekl, že když bych se Bohu ještě víc vzdaloval, tak už to bude moc těžký se vrátit. Tak jsem si řekl, že od prázdnin dalších, že začnu žít s Bohem naplno, a pak o těch prázdninách mi Bůh začal říkat věci, který mám ve svém životě měnit, a pak mi postupně začal i ukazovat v jakých oblastech si mě chce používat.“ V období pubescence oblast náboženského prožívání přináší nové prožitky (Říčan, 2007).

Respondentka B popisuje, jak během dospívání vykryštovala její představa ideálního kázání a s tím spojená představa ideální autority. Uvědomila si, že je jí bližší kázání, kde převažuje emoční rovina nad intelektuální. To bylo důvodem k hledání jiné církve, než té, kam docházeli její rodiče. „*ted' chodím do jiný církve než rodiče, chodím zase do církve, kde vlastě kážou i lidi, kteří nemají žádný teologický vzdělání. Což třeba já nevnímám jako nutnost, jako pro mě autorita nemusí být někdo, kdo má vystudováno. Je to pro mě o tom charisma a o nějaké otevřenosti toho člověka. Rodiče spíš holdujou takovému kázání na hodně intelektuální rovině. . . . Já hodně vnímám přes city, emoce. Takže ta autorita pro mě je hodně ovlivněná tímhle.*“

Vzpomínka respondentky A ukazuje na autonomii, která se objevuje během adolescence. Dospívající se už nebojí formální autoritě vzdorovat a hledá místo, které je blízké nynější povaze jeho víry. Respondentka A, která měla v dětství špatné zkušenosti s charismatickou orientací CKS, hledala méně charismatickou církev. „. . . tři roky jsem nikam nechodila, protože rodiče odešli úplně. A pak mě kamarádka vzala do Nové naděje, kde jsme měli takovej konflikt s tím pastorem, kdy on nám tak přehroceně říkal, co máme a nemáme dělat. Takže jsme pak ještě se dvěma kamarádkama odtamtam odešly a šly jsme do Církve bratrský, která není takhle charismatická. Je tam samozřejmě nějaká hierarchie a moc, ale nemečuje se tam biblickýma veršema a nějaký Duch svatý mi řekl, že tu je někdo, kdo se vzpírá autoritě, a tak.“

## **Diskuse**

Rozhovory ukázaly, že dítě předškolního věku a mladšího školního věku má autoritu především v rodičích. Povaha vztahu k rodičům je pro dítě vzorem pro vztahy mimo rodinu.

Domáhá-li se rodič poslušnosti jen na základě své pozice rodiče, aniž by byl schopen své požadavky dostatečně obhájit, a zároveň dítěti naslouchat, bude dítě v budoucnosti s velkou pravděpodobností formální autority bez většího vzdoru následovat. Má-li dítě s rodičem emočně vzájemný, partnerský vztah, bude dítě podobný přístup vyžadovat také od formálních autorit. A autentickou autoritou pro něj budou ti, kteří mu nabízejí rovnocennou, partnerskou komunikaci. Zlomovým okamžikem je období 12. roku, kdy se adolescent začíná vůči rodičům vymezovat. Dospívající si, na rozdíl od předchozího období, kdy byl „uzavřen“ v mentálním prostředí rodiny, utváří vlastní názory, jeho náboženské přesvědčení je autonomnější a autorita rodiče ustupuje autoritě vrstevníků. Skupinová identita mu pomáhá překlenout období nejistoty při procesu osamostatňování (Vojtíšek, 2005). Povaha dřívějšího vztahu rodič-dítě si však v tomto období začíná vybírat daň. U „božího vnoučete“ je potřeba počítat s rizikem, že si zvnitřní očekávání a hodnocení lidí, kteří jsou mu nejbližší a nebude schopno se od nich později odpoutat (Říčan, 2007). Další riziko je spojeno s opakovanými „zradami“ v interpersonálních vztazích, které mohou dospívajícího postupně dovést až nihilistickému zoufalství a odmítnutí křesťanské víry. Tato rizika samozřejmě závisejí na mnoha dalších faktorech. Nemůžeme tedy tvrdit, že každé dítě procházející represivní výchovou bude následovat tento scénář.

# Závěr

Hlavním cílem této práce bylo prozkoumat, jak vnímají vlastní dětství a dospívání členové či bývalí členové charismatické komunity. Zajímalo mě, jak prožívají děti výchovu charismatických rodičů, a také, jaké rady a pokyny dává takové společenství svým členům, kteří děti vychovávají. Na základě rozhovorů s osmi respondenty jsem detailně zkoumala, jak respondent vnímal poměry v rodině a vztahy se členy svého sboru. Zaměřila jsem se na to, jak se u dítěte formuje náboženské prožívání a jaké benefity či rizika výchova v charismatickém prostředí přináší.

Jak se dalo předpokládat, zásadní vliv na tento vývoj mají rodiče. Ukázalo se, že dětskou religiozitu neformuje jen přímá rodičovská výchova, ale i náboženské prožívání rodičů samo o sobě. Pro zdravý vývoj religiozity v období předškolního a mladšího školního věku se míra ukotvení a stability náboženského přesvědčení rodičů ukázala jako klíčová.

Méně předpokladatelné a samozřejmé je ale zjištění, že právě podoba religiozity typická pro charismatické sbory, vytváří specifické rizikové situace, které silně ovlivňují dětské vnímání Boha, víry, ale především sama sebe. Silný důraz na charismatické projevy - glosolálie, prorokování a uzdravování - jejichž existenci děti už od předškolního věku zažívají, aniž si je umí srozumitelně vysvětlit, u nich často vede k úzkostnému prožívání, pocitům nedostatečnosti a selhávání. I tady se ukázala role rodiny jako „interpretátora“ takových skutečností zásadní. Zvláště proto, že se potvrdil můj předpoklad odvozený z tištěných materiálů CKS, že pozornost věnovaná tomuto problému ze strany pastorů jednotlivých sborů je mimořádně nízká. Soudím, že znalost dětské vývojové psychologie, případně psychologie náboženství, je u vedoucích osobností sboru malá. Proto si pravděpodobně ani nekladou otázku, zda fakt, že z hlediska věrouky přistupují k dětem a dospívajícím víceméně jako k dospělým, odpovídá dětské psychice a zda takový přístup děti nepoškozuje.

Potvrdilo se, že k takovým škodám opravdu dochází. Respondenti zmiňují mnohá větší či menší traumata způsobená dospíváním v prostředí, jehož pravidlům nerozuměli a vykládali si je s jistou doslovností, odpovídající stupni jejich vývoje i dětské „doslovné“ interpretaci religiozity. Ukazuje se, že rodičovská výchova může tato rizika kompenzovat, ale děje se tak jen v omezeném počtu případů. I rodiče, kteří jsou jinak schopni reflektovat svoji víru a k dětem přistupují poměrně liberálně, nevnímají, že projevy charismatického náboženského života mohou děti zúzkostňovat. V dlouhodobém horizontu vedou spíše k odmítnutí víry jako celku - respondent se zbaví tímto krokem dlouhodobě emoční zátěže a pocitu nedostatečnosti. Nebo naopak reaguje příklonem k radikální verzi charismatické víry - respondent se pocitu nedostatečnosti a selhání snaží překonat přihlášením se k ještě tvrdším požadavkům, než byly ty, které se mu zdály osobně nesplnitelné.



Ukazuje se, že k těmto nepříznivým následkům pro dítě, respektive dospívajícího, dochází víceméně nezáměrně. Nejedná se o vědomou manipulaci ze strany pastorů ani vedoucích nedělních škol a mládeže. Ti často zmiňují svobodu ve víře a vztahu k Bohu, ale neznalost zákonitostí vývoje dětské psychiky a nepřiměřené požadavky vedou k evidentním dlouhodobým následkům v sebepojetí a vztahu k náboženství jako takovému.

Potvrdilo se, že v adolescenci a s rozvojem abstraktního a kritického myšlení si respondenti začali hledat vlastní cestu k víře i vlastní podobu religiozity. Ale i tady se ukazuje, jak klíčovou roli hraje základní nastavení, kterého se jim dostalo od rodičů v předchozím období, kdy je dítě uzavřeno do mentálního světa rodiny, z něhož nemůže nijak vystoupit bez ještě závažnějších škod na jeho psychice.

Ze závěrů mé práce vyplývá, že způsob výchovy dětí v charismatických sborech je důležité téma, které zatím zůstávalo stranou pozornosti. Má práce měla jedinou ambici - ověřit, zda takové riziko existuje, co je jeho příčinou a jaké má následky. Doporučuji tedy se tomuto tématu dále a podrobněji věnovat, například zjistit, zda jiné charismaticky orientované sbory tento problém nezvládají lépe a neumí s dětmi a dospívajícími efektivněji pracovat. Pokud by tomu tak bylo, stálo by za to takovou zkušenost ověřit, zpracovat a výsledek komunikovat vůči vedení charismatických sborů v České republice. Jakkoli jde o skupiny věroučně radikální, domnívám se, že v poslední době jsou závěrům sociálních a psychologických věd mnohem přístupnější, tudíž by nemuseli odmítnout postupy, které by zde zmíněná rizika eliminovaly. Je nutné, aby v rámci pastorační péče nabízely tyto sbory pomoc rodičům, jak s malými dětmi o víře komunikovat. Rodiče je třeba vybavit základními informacemi o tom, jaký vliv mohou mít podoby charismatické víry na jejich děti, a nabídnout jim nástroje, jak je před negativními vlivy ochránit.

# Seznam použité literatury

- CÍRKEV KŘESŤANSKÁ SPOLEČENSTVÍ (2016). Hodnoty Církve Křesťanská společnost [online]. Dostupné z: <http://kaes.cz/hodnoty-cks/> [cit. 2020-07-01].
- DRÁPAL, D. (2008). *Historie Křesťanského společenství Praha I.* Křesťanské společenství, Praha.
- DRÁPAL, D. (2009). *Historie Křesťanského společenství Praha II.* Křesťanské společenství, Praha. ISBN 978-80-260-0346-5.
- DRÁPAL, D. (2011). *Historie Křesťanského společenství Praha III.* Křesťanské společenství, Praha. ISBN 978-80-260-0347-2.
- DUŠEK, P. (2007). Fenomén božích vnuků. *Dingir*, (3), 82–83. ISSN 1212-1371. URL <https://www.dingir.cz/archiv/Dingir307.pdf>.
- FILIPI, P. (2008). *Malá encyklopedie evangelických církví.* 1. vyd. Libri, Praha. ISBN 978-80-7277-378-7.
- FILIPI, P. (2012). *Křesťanstvo.* 4., dopl. vyd. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno. ISBN 978-80-7325-280-9.
- FOWLER, J. (1995). *Stages of Faith: The Psychology of Human Development.* HarperCollins Publishers. ISBN 9780060628666.
- HALAMA, P., ADAMOVÁ, Z., HATOKOVÁ, M. a STRÍŽENEC, M. (2006). *Religiozita, spiritualita a osobnosť. Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva.* Ústav experimentálnej psychológie SAV, Bratislava. ISBN 80-88910-20-6.
- HALASOVÁ, T. (2017). Mezi umírněností a radikalitou. *Dingir*, (1), 25–27. ISSN 1212-1371.
- HELLER, J. a MRÁZEK, M. (2004). *Nástin religionistiky.* Kalich, Praha, 2., rev. vyd edition. ISBN 80-7017-721-7.
- HOCKEN, P. (1998). *Strategie Ducha?* Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří. ISBN 80-7192-370-2.
- HOLM, N. G. (1998). *Úvod do psychologie náboženství.* Portál, Praha. ISBN 80-7178-217-3.
- HOŠEK, P. (2006). Kdo jsou evangelikálové. *Dingir*, (2), 50–51. ISSN 1212-1371. URL <https://www.dingir.cz/archiv/Dingir206.pdf>.

- KŘEŠŤANSKÉ SPOLEČENSTVÍ PRAHA (2018). Vítej na palubě! [online]. Dostupné z: <https://www.kspraha.cz/wp-content/uploads/2018/09/Vítej-na-palubě-2018.pdf> [cit. 2020-07-01].
- MACEK, P. (2008). *Novější angloamerická teologie: přehled základních směrů s ukázkami*. Kalich, Praha. ISBN 9788070171004.
- NEŠPOR, Z. R. a VOJTÍŠEK, Z. (2015). *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*. Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, Praha. ISBN 978-80-246-3315-2.
- NOVOTNÝ, T. (1999a). Jen upřímnost a ryzost: Rozhovor s Danem Drápalem. *Dingir*, (3), 28–29. ISSN 1212-1371. URL <https://dingir.cz/archiv/Dingir399.pdf>.
- NOVOTNÝ, T. (1999b). Dar jazyků. *Dingir*, (3), 26. ISSN 1212-1371. URL <https://dingir.cz/archiv/Dingir399.pdf>.
- OLSON, R. E. (2012). *Příběh evangelikální teologie*. Návrat domů, Praha. ISBN 9788072552740.
- REMEŠ, P. (1999). Hnutí obnovy v duchu svatém. *Dingir*, (3), 14–19. ISSN 1212-1371. URL <https://dingir.cz/archiv/Dingir399.pdf>.
- RYŠAVÝ, I. (2005). *Vývoj dětí a adolescentů z hlediska psychologie náboženství (strukturálně genetický pohled)*. Masarykova univerzita, Brno. Disertační práce.
- SMÉKAL, V. (2017). *Psychologie duchovního života*. Cesta, Brno. ISBN 978-80-7295-221-2.
- STREIB, H. (2001). Faith development theory revisited: The religious styles perspective. *The International Journal for the Psychology of Religion*, (3), 143–158. ISSN 1050-8619.
- STRÍŽENEC, M. (1996). *Psychológia náboženstva*. Veda, Bratislava. ISBN 80-224-0475-6.
- STRÍŽENEC, M. (2001). *Súčasná psychológia náboženstva*. IRIS, Bratislava. ISBN 80-88778-33-6.
- VOJTÍŠEK, Z. (2004). *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*. Portál, Praha. ISBN 80-7178-798-1.
- VOJTÍŠEK, Z. (2005). *Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství*. L. Marek, Brno. ISBN 80-86263-69-X.
- VOJTÍŠEK, Z. (2010). Spiritualita v díle Carla R. Rogerse [online]. Dostupné z: [http://www.zvojtisek.cz/dokumenty/clanky/spiritualita\\_v\\_dile\\_crr.pdf](http://www.zvojtisek.cz/dokumenty/clanky/spiritualita_v_dile_crr.pdf) [cit. 2020-07-01].

- VOJTÍŠEK, Z. (2013). Pozitivní přístup ke spiritualitě [online]. Dostupné z: [http://www.zvojtisek.cz/dokumenty/clanky/sbornik\\_prispevku\\_cppe\\_2012.pdf](http://www.zvojtisek.cz/dokumenty/clanky/sbornik_prispevku_cppe_2012.pdf) [cit. 2020-07-01].
- VOJTÍŠEK, Z. (2014). Evangelikalismus – protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu. *Lidé města*, (1), 23–66. ISSN 1212-8112. URL <https://lidemesta.cuni.cz/LM-836.html>.
- VOJTÍŠEK, Z. a DUŠEK, P. P. (2008). Bůh otec a jeho vnoučata. *Brána*, (4). ISSN 1803-828X. URL [http://www.zvojtisek.cz/dokumenty/clanky/bozi\\_vnuci.pdf](http://www.zvojtisek.cz/dokumenty/clanky/bozi_vnuci.pdf).
- VÁGNEROVÁ, M. (2012). *Vývojová psychologie*. Vyd. 2., dopl. a přeprac. Karolinum, Praha. ISBN 978-80-246-2153-1.
- ŘÍČAN, P. (1997). Morální výchova v rodině: Psychologické aspekty [online]. Dostupné z: <http://rican.sweb.cz/clanky/06moraledu.htm> [cit. 2020-07-01].
- ŘÍČAN, P. (2002). *Psychologie náboženství*. Portál, Praha. ISBN 80-7178-547-4.
- ŘÍČAN, P. (2007). *Psychologie náboženství a spirituality*. Portál, Praha. ISBN 978-80-7367-312-3.
- ŠVAŘÍČEK, R. a ŠEĎOVÁ, K. (2014). *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Vyd. 2. Portál, Praha. ISBN 978-80-262-0644-6.

# A. Přílohy

## A.1 Ukázka rozhovoru

Muž, 27 let

**Pro začátek mě zajímá, jak se k víře dostali tví rodiče?**

Rodiče, ty jsou oba dva z evangelický rodiny. Tátova je minimálně, táta nemá takovej dlouhej rodokmen, abysme to věděli, jak dlouho je evangelická, tam je to jenom do 19. století, ale mámina rodina je evangelická už od bitvy na Bílé hoře. Takže prostě z ČCE jsou, a no, pak se nějak, vyrostli jako v křesťanský rodině. A nevim, jak přesně se rozhodli. Tak táta vim, že na vojně kouřil a nemohl s tím přestat a pak najednou byl naplněnej Duchem svatym a najednou mu to úplně přestalo chutnat a ze dne na den přestal kouřit. A vůbec, když to zkusil, tak mu z toho, tak prostě mu z toho bylo pak špatně několik dní. A když pak po nějakých patnácti letech si zapálil s někym jednou, tak mu potom zas bylo hrozně špatně. Takže od té doby, co byl naplněnej Duchem svatym, tak na to nemá chuť.

**Aha. A jak se tedy dostali rodiče do KS?**

Oni bydleli nejdřív v Olomouci, tam chodili do evangelický církve. A pak, když se stěhovali do Prahy, ale to už se pohybovali mezi těma charismatikama na různých shromážděních. Táta, když se ještě rozhodoval, jestli s mámou bude chodit nebo jestli se jí zeptá, jestli s ním bude chodit, tak jí vzal do slova života, což byla úplně ultracharismatická církev, tehdy. Teď už se to dost uklidnilo. Tak jí tam vzal, aby vyzkoušel, co vydrží. A on sám tam nevydržel, na celý bohoslužbě, a ona tam zůstala. Takže jako oni se v těch charismatických kruzích nějak pohybovali už předtím.

**A v jakém věku se setkali s charismatickým učením, víš?**

No já bych řekl, že tak po tý dvacítce. Tak 88, 89. Protože první rande měli 17. listopadu 1989. takže místo toho, aby zachraňovali demokracii, tak se flákali.

**Máš nějaké sourozence?**

Jojo, tři mladší mám. Dvě mladší ségry a jednoho bráchu.

**A kolik je ti let?**

27

**Tak to byly základní údaje. Pro začátek se zkus rozpomenout na cokoli, co si vybavíš, když se řekne dětství v KS. Co jsou ty nejvýraznější, nejsilnější vzpomínky?**

Tak to si pamatuju, že tam jsem strašně zlobil. Ještě s mym kámošem, což byl syn pastora

tehedjšího, tak tam jsme běhali po lavicích a tak, dokud tu nedělku nezačal dělat můj táta. To už jsem si pak nemohl dovolit (smích). No takže tahle. Já myslím, že ta nedělka je tam hodně podobná jako v evangelické církvi. Tím, že se to od toho oddělilo, tak prostě se ta nedělka dělala stejným způsobem, akorát ten rozdíl bych řekl, že byl jako asi to, že když jsme probírali biblický příběhy a došli jsme na skutky a letnice, tak to byl prostě jeden z biblickejších příběhů. A pak jednou se za náma stavila pak jedna paní, která má prorocký dar. Tak ta se s náma v nedělce modlila za naplnění Duchem svatým, a tak to jsem asi něco přijal. Od té doby bych řekl, že se modlim jazykama. Myslim si, že vyrůstat v tom, vyrůstat v KS, a mezi mnou a tou generací mých rodičů, tak je rozdíl v tom, že oni většinou zažili nějaký silný naplnění Duchem svatým, který úplně převrátilo jejich život, ať už, co se týče nějaký služby nebo tak. Zatímco, když člověk vyrůstá v církvi, která o tom mluví, tak prostě se o tom taky mluví, ale jako to prostě... Mně přijde, že Bůh jedná s těma dětma tak jako citlivě. Prostě to do nich nerve horem dolem. Ale spíš jakoby ještě u té o deset let mladší generace, tak vidím, že jakoby oni třeba nemaj žádnou zkušenost s tím, že se tam o tom už jenom mluví. Ale jako já jsem ještě nějaký jako zážitky už v dětství měl, i když si to nepamatuju úplně přesně. Ale jako jinak v nedělkách se prostě probíraly hlavně takový ty biblický příběhy, co se probíraj všude. Jako myslím si, že to není nejvíc o tom, jaká je ta teologie té církve, ale o tom nějakým příkladu těch lidí, jak to žijou. Jako někdo, kdo má zkušenost s Duchem svatým, živou, a probírá příběh o letnicích, tak o tom bude mluvit jinak, než člověk, kterej s tím nemá zkušenost. Takže v tom mi to přijde hlavní rozdíl. Ne v tom obsahu, ale v tom, s jak kterou částí těch biblickejších příběhů, ten člověk, kterej tu nedělku vede, tak jakou s tím má osobní zkušenost.

Ještě teda, když to mám porovnat. Ty ses teda neptala na porovnání s evangelickou církví.

### **Klidně to porovnej.**

Já tam mám většinu rodiny, protože většina rodiny tam zůstala, takže prostě jsem třeba jezdil na tábory s evangelickou církví, a tam jako si pamatuju, že když mi bylo osm, tak jsme tam byli společně ještě s dalšíma dětma z KS. A když nám řekli „najděte něco v bibli“, tak jsme my tři, co jsme tam byli z KS, tak jsme to měli během deseti sekund přesně ten verš najít, zatímco ty ostatní zjišťovali, jestli je to ve starým nebo novým zákoně. Takže asi i co se týče toho, jak moc ty biblický znalosti, jak číst bibli, tak asi to v tom KS bylo teda živější. Nebo, že se to víc jako probíralo.

### **Aha. Dál mě zajímá, koho jsi v dětství vnímal jako autoritu?**

No určitě rodiče. Já jsem byl takovej, já jsem byl docela zlobivý dítě. I v pubertě jsem byl zlobivej. A na jakéjkoli táborech nebo nedělkách, tak... Možná by to bylo jiný, kdyby tam nebyli moji rodiče. Možná bych si nevyskakoval na ty ostatní vedoucí, zatímco bych poslouchal jenom ty rodiče. Ale jako obecně největší autorita rozhodně byli rodiče, no.

Pak jsem začal chodit do starší nedělky, tak tam jako asi takovým vzorem třeba byli ty starší děti, ty starší kluci. Tam byl třeba jeden můj kamarád, kterej byl o tři roky starší. Jinak tam byli ty vedoucí, já ale asi obecně nemám nějakou jako takovou, že bych si k těm autoritám dělal nějak velkou vazbu. Pro mě jako pro dítě, kdo byl ještě výraznej, byl vedoucí chval. Jednak mě bavilo tam zapojovat ty kabely, mu s tím pomáhat. A taky tím, že ty chvály, to je prostě hudba, tak to je prostě pro většinu dětí fajn.

### **V kolika letech jsi byl křtěný?**

V sedmi. Ale já jsem pak došel, což vlastně není oficiální teologie KS, došel jsem k tomu, že děti by se křtít neměli, než si začnou dělat vlastní názor na svět. V 1K 7 je napsaný, že pokud maj alespoň jednoho rodiče svatýho, tak jsou i ty děti svatý. Takže si myslím, že ten křest pro ně není potřeba, a jako ve chvíli, kdy člověk začne bejt v pubertě tak to... takže já jsem se nechal pokřtít znova, když mi bylo 26. Nemám na to úplně jednoznačnej názor, asi bych to nikomu nevnucoval. Chápu i ty názory těch tradičních církví, který křtěj nemluvnata. Já jsem pro to, že by to mělo být až jako v pubertě, když si člověk začne dělat vlastní názory na věci. A je to taky daný tím, že já jsem prostě ve 13 až 15 nežil moc s Bohem. Kouřil jsem trávu, chodil jsem do hospody na pivo. Pak jsem jednou byl tři dny na školním vejletě zhuľenej, a řekl jsem si, že... Já už jsem nějak počítal, že se k Bohu nějak vrátim, protože jsem počítal s tím, že i pro mě má nějaký povolání, že si mě chce používat. Nevim kolik lidí, dětí má proroctví takovýhle jakoby už z dětství. Ale prostě já jsem s tím tak nějak počítal, protože mi třeba nějaký lidi něco prorokovali. Prostě jsem počítal s Bohem ve svym životě, akorát prostě jsem v těch 13,15, tak jsem s ním nežil naplno, jako nebyl Ježíš mym pánem, ale počítal jsem, že dřív nebo později půjdu za Bohem naplno. A pak, když jsem byl už ty tři dny v kuse zhuľenej na tom výletě, tak jsem si řekl, že když bych se Bohu ještě víc vzdaloval, tak už to bude moc těžký se vrátit. Tak jsem si řekl, že od prázdnin dalších, že začnu žít s Bohem naplno, a pak o těch prázdninách mi Bůh začal říkat věci, který mám ve svym životě měnit, a pak mi postupně začal i ukazovat v jakých oblastech si mě chce používat.

### **A můžeš mi říct, pokud to není příliš intimní, nějakou tu oblast?**

No jako ty proroctví nebyly nějaký konkrétní, jenom prostě ... To byla zrovna ta paní, co se s náma modlila za naplnění Duchem svatým, tak ta z nějakýho důvodu ze mě byla úplně odvařená v tý nedělce. A říkala, ... ona tam byla jen jednorázově, a říkala mě, a pak ještě mym rodičům, že si mě Bůh chce používat v životě. Ale nevim jakej vliv to vůbec jakoby mělo na to. Asi jsem to... nebylo to tak, že bych to měl neustále před očima, prostě jsem to bral jako takovou „no dobře, tak to Bůh řekl“. Tak flegmaticky jsem to bral. A teďko to vlastně tak je trošku. Nebo jako jsem hodně pro ty věci zapálenej, no.

**Ještě bych se chtěla vrátit k tomu, jak si říkal, že okolo těch 13 let jsi s Bohem moc nebyl. Dokážeš si vzpomenout, čím to bylo?**

No, já si myslím, že to bylo prostě tím, že s kamarády ve škole jsme měli prostě kapelu, a já jsem je učil hrát na nástroje, a oni mě zase učili kouřit trávu. Tak prostě jsem chtěl, prostě jsem se chtěl bavit se spolužákama tím, čím oni se bavili. No a pak v těch patnácti jsem se začal bavit se spolužákama víc o Bohu.

### **To by mě zajímalo.**

No tak. Já jsem se bavil hlavně s těma mejma kamarádama o tom. Protože se mě na to často jako ptali. Hodně jsme se bavili o evoluci. Ty, se kterejma jsem se bavil, jsem přesvědčil, že evoluce je nevědecká, a že minimálně si Bůh použil evoluci k tomu, že stvořil svět. A brali i jako dost pravděpodobnou možnost i to, že to udělal před 6000 lety, tak jak je to napsaný v Bibli. Tak o tom jsem je přesvědčil takovejma těma intelektuálníma důkazama, ale to jsem zjistil, že teda nemá žádný vliv na jejich osobní vztah s Bohem. Ale brali to jako zajímavý téma, o kterým se bavili. A jako do určitý míry ty, se kterejma jsem se bavil nejvíc, asi přemýšleli o tom, že by uvěřili. No pak v septimě myslím, tak jsem ještě, moje ségra chodila o rok níž, a měla tam jednoho kluka z CB ve třídě, tak jsme se začali scházet, jako, že jsme se začali modlit za tu školu. Já jsem domluvil s našim třídním jako, že nám k tomu dal k dispozici tu nejlepší učebnu, co tam na tý škole byla. Takže jsme se prostě každéj tejdě tam modlili za tu školu, a na základě toho za náma přišla třeba jedna holka od nich ze třídy, že by prostě chtěla uvěřit v Boha. Lidi z těch našich tříd věděli, že se tam scházíme, a hodnotili to pozitivně, to, že když maj nějaký otázky, tak můžou za někým zajít. A pak následně jsme začali dělat mládež, kterou jsem vedl. Pro ty naše vrstevníky a pro mladší. To mně bylo asi 17, když jsme začali. Jednak jsme se scházeli jako my, a pak jsme jednou za měsíc dělali mládež pro nevěřící, kam jsme pozvali všechny naše spolužáky. A tam jich bylo něco mezi deseti, dvaceti. Ale moc jich z nich v tom věku neuvěřilo. Tak dva, tři. A samý holky no. Celkově chlapi v tý církvi moc nejsou. Myslím si, že v KS to ještě není tak hrozný, ale obecně v církvi je víc žen než mužů. A pokud chlapi uvěřej, tak často nechtěj bejt v církvi. To je prostě statistika. Zrovna jsem o tom měl zajímavou diskusi s nějakýma lidma, o tom, proč to tak je.

### **Jo, to mě zajímá.**

No jako, já si myslím, že církev obecně je hodně koncipovaná jako... Myslím si, že je obecně rozdíl mezi, nejde to úplně generalizovat, ale ten trend obecně, tak je, že muži víc hledaj vztah bok po boku, že společně prostě něco dělaj a o něco usilujou. A ženy maj víc jako face to face, že si prostě povídaj, asi o svejch pocitech, nebo já nevim. Prostě si povídaj o tom, co prožívaj. A chlapi ten vztah rozvíjej víc tak, že prostě spolu něco jdou dělat. Třeba jdou na ryby a ani u toho neprohoděj slovo. To je jakoby extrémní případ, to je chlap, kterej se vůbec jako nerozvíjí, a je potřeba, aby se muži i ženy tozvíjeli v tom, jakým způsobem rozvíjet ty vztahy, nějakým způsobem, kterej jim není úplně přirozenej. A církev je hodně dělaná tak, že se tam hodně povídá. Nebo dneska je ta církev udělaná, že to nemá nějaký cíl



nebo vizi, o co by se usilovalo, ale řeší se tam to, aby člověk měl zdravý emoce a pocity a vztahy, a tak. A i evangelium, který s káže, tak zní, že Bůh tě stvořil, aby s tebou měl vztah, a pak to podělal hřích, že jo, a pak přišel Ježíš, aby tě zachránil. A to je pravda, ale myslím si, že tam chybí ten chlapskej element, že Bůh nás nestvořil jenom pro ten vztah, ale pro to, aby jsme si podmanili tuhle Zemi, aby jsme jí jakoby dobře spravovali. A podle mě se to nevztahuje jenom na Zemi, ale máme prostě objevovat celej vesmír, a jakoby přinést tam ten řád, rozšiřovat jako Boží království. A tohle v tom evangeliu málo kážeme, a to je ten prvek, kterej tam tý většině chlapů chybí, že tam není nějakej společnej cíl. Že ten cíl je to samotný jako setkávání se. A to prostě ty chlapy netáhne.

### **Co si myslíš, že se od tebe jako od člena KS očekává?**

Tam se to bere tak, že když jseš členem toho sboru, tak jako máš nějakej vztah s tím konkrétním místním sborem. Takže se počítá s tím, že pokud tě vyloženě Bůh nepovede nějak jinak, tak že ty svoje ať už duchovní nebo přirozený dary, tak že je budeš uplatňovat v rámci svejch možností v tom sboru. A lidi, když vstupujou do sboru sami za sebe, tak se zavazujou k tomu, že budou platit desátky, ale nikdo to nekontroluje.

### **A co si myslíš, že se od tebe očekává jako od věřícího?**

Ještě k tomu KS, tak se očekává třeba... jakoby vyloučili nějaký lidi, kvůli tomu, že chodili s nevěřícím. Nebo možná, až když si ho vzali. Takže tohle. Když by někdo žil v nějakym hříchu, tak se očekává, že to staršovstvo se mu bude nějak snažit sloužit v tom, aby,... ho nějak napomenout nebo tak. Případně pokud je to nějakej závažnej hřích, tak jako z toho sboru je vyloučenej.

### **A ty závažný hříchy, to je třeba to manželství s nevěřícím?**

No jako tadyto je zrovna taková věc, se kterou úplně nesouhlasím, že by se kvůli tomu mělo vylučovat. A i nějaký starší s tím nesouhlasej, ale jako v tý praxi se to tak zatím dělalo. Ale tak samozřejmě většinou, když člověk žije v nějakym hříchu, tak do toho sboru už ani nechce chodit. Když by byl někdo, kdo podvádí svojí manželku, což je věc, u který kdyby zůstal ve sboru a nečinil z toho pokání, tak ho jako vyloučeš. Ale spíš je to tak, že už tam sám nechce chodit. Je to spíš tak, že ho vyloučeš až potom, co tam přestane chodit. Ale spíš je to tak, že se to s těma lidma snaží nějak řešit, a sloužit jim v tom, a najít si ty příčiny. Další oblast, která mě napadá, kvůli který by se asi vylučovalo by bylo, kdyby někdo kradl, nebo kdyby dělal daňový podvody, ...

### **A když přejdeme k tomu, co se od tebe očekává jako od věřícího?**

No tak od věřícího se čeká, že bude chodit podle Ducha, a ne podle těla. No tak prostě podle mě se čeká, že člověk bude hledat boží vůli pro svůj konkrétní život. Jednak je něco, co je obecně v Bibli daný. Ale spíš si myslím, že tam je návod na to, jak se právě spojit

s Bohem. Jak hledat jeho vůli, jak se nechat vést Duchem svatým. A pak je to o tom vztahu, a že bude hledat boží vůli pro svůj život. Myslím si, že Bůh nemá jako... v Bibli se nikde nepíše, že by Bůh měl plán pro náš život, ale píše se tam, že má záměr. Takže si myslím, že je to tak, že by na každém kroku Bůh jako ti řekl: „Vyber si tu práci a budeš tam pracovat pět let, a pak tě po těch pěti letech...“ Jako někdy to tak třeba Bůh udělá, že někomu řekne, protože pro něj má něco lepšího, nebo ho chce na nějakém místě si použít, tak mu řekne, hele odejdi z téhle práce, a jdi do téhle. Třeba já jsem to tak neměl. Mně jako Bůh nijak specificky neřekl ani co mám studovat za vešku. Já vim, že mi řekl v tu chvíli, co jsem se za to modlil, tak jsem fakt silně prožil, že mi jako ukázal ze žalmu 1, že vše, co podniknu, tak se zdaří. Tak jsem si řekl, já jsem nematuroval ani z matiky ani z fyziky, ale řekl jsem si: „No tak když všechno, tak půjdu na technickou školu a uvidíme.“ A podařilo se. Nakonec jsem bakalář byl, ty první ročníky byly těžký, ale pak jako magistr, jako nakonec jsem skončil s červeným diplomem. Ještě jsem studoval takovej program magisterskej, kde jeden rok seš v Česku a druhý v Americe a dostal jsem titul z obou škol. Ale to prostě je boží milost, já jsem jako jenom... To prostě jenom Bůh dodržel to, co řekl. Ale já jsem to jako nikdy nedělal kvůli těm výsledkům, snažil jsem se to dělat tak, aby to ukazovalo na to, jak je Bůh, aby to bylo s těma vlastnostma který... poctivost a píle. Aby to bylo se správným postojem, kterej reprezentuje to, kdo je Bůh. Nedělal jsem to proto, abych získal ten červený diplom. Já jsem na to až tak jako v průběhu přišel, že mi to vlastně na to vychází. To říká hodně lidí, co maj červený diplom, že se nesnažili. Ale nevedl mě Bůh v tom, na jakou školu mám jít. Vede mě v tom, jak sloužit.

### **Ještě by mě zajímalo, jak jsi vnímal jako malý perspektivu dobra a zla?**

Já si myslím, že to bylo takový vyvážený. Řekl bych, že poměrně dost jsem byl vedenej k tomu, co je dobrý, a co by se mělo dělat dobře. A to tak mam jako do dneška, že se zaměřuju na ty dobrý věci, který by se měly dělat, a pak člověku ani nezbyde kapacita na ty špatný. Nepamatuju si to konkrétně z toho dětství, ale prostě takhle jsem, do tohletoho jsem minimálně dospěl. Myslím, že víc kladu důraz na to, co dělat dobře, než na to, co nedělat špatně, než jako jiný lidi v KS. Obzvlášť, když jedná osobně s těma lidma. Já bych asi jako mladším neřikal, ať nechlastaj. Ale spíš těm lidem říkám, ať se snažej přiblížit Bohu, protože to tak sám mám. Jako já nemám nějaký zásadní problém s tím, když se někdo opije, klidně i hodně. Nemám s tím problém, jako s tím samotným, ale nedělám to, teď už v podstatě vůbec, protože jsme zaměřenej se naplňovat Duchem svatým. A pak, když už je to v určitym bodu, tak už prostě na ten alkohol... To jsme se zrovna včera bavili s nějakýma vedoucíma mládeže z KS, že ta generace těch, co teď jim je něco přes 18, takže prej docela dost pijou. Tak jsem přemejšlel nad tím, jak to mám. Já jsem právě na rozlučce se svobodou kamaráda, to mi bylo 19, tam jsem se opil hodně, a nebylo to jedinkrát. Ale prostě nemám na to kapacitu teď. Už by se do mě nevešlo víc Ducha svatýho (smích). Do určityho bodu to nevadilo, ale od určityho

bodou tam není místo pro víc Ducha svatého, když by se to nějak neuvolnilo. Takhle bych to asi popsal, i když všechno to je jako obrazný, a každé obraz má svoje limity.

**Ještě poslední otázka. Zajímá mě, jestli si myslíš, že tenhle pohled máš převzatý od rodičů a nebo ho ovlivnilo víc něco jiného? A zajímá mě, jestli se tvé názory od názorů tvých rodičů liší?**

Myslím si, že moji rodiče jsou v tom hodně podobný. Jako taky za poslední roky prošli nějakým vývojem. Teď třeba jsou hodně ovlivněný, i já, tím sborem Bethel v Kalifornii. To je prostě charismatickej sbor v Kalifornii, kde se ještě pořád, a ještě víc před deseti lety, se tam dějou takový nadpřirozený věci a uzdravení. A v tom městě maj už i jako v nemocnici oddělení, který je vyloženě zaměřený na to lékařský potvrzování zázraků, na základě toho, že tam toho měli prostě hodně. Prostě, že máš papír od toho člověka, ... vyloženě to zkoumaj jestli ten člověk byl fakt nemocnej na základě těch předchozích vyšetření, a pak na základě vyšetření, co měl potom, tak zkoumaj jestli je zdravěj, jestli se fakt něco změnilo. Tak to tam prostě maj, nebo minimálně nějakou dobu měli vyloženě tým, který to zkoumal. A teď se v tom sboru taky dějou takový věci, a ten důraz toho Bethelu se teď hodně posunul na taková jako zdravý vztahy a ... Ale od začátku, co je sleduju, tak tam maj hodně velkej důraz na to nedávat pozornost tomu, co dělá satan, ale tomu, co dělá Bůh. Prostě satan nemá žádnou moc, Bůh má veškerou moc, tak proč bysme vůbec tomu věnovali pozornost. Ať už se modlíme za uzdravení jako těla nebo duše.

**A modlitby za uzdravení u vás probíhaly?**

Jo. V KS největší zázraky, kdy tam přišel i nějaký nevěřící novinář, napsal o tom článek do světskejch novin, že tam někdo, kdo tam chodil o berlích, tak najednou byl úplně uzdraveněj, tak to bylo na začátku 90. let. Jako modlitby za uzdravení se tam dělaj, nebo i při shromáždění se modlí, ale není to tak jako, že by se něco fakt velkého při bohoslužbách stalo. Spíš při bohoslužbách ne, ale my právě s mym švagrem, kterej je původně z CB, teď je nenedominační, tak nabízíme modlitby lidem na ulici. Že se zeptáme, jestli něco nemaj, a často řeknou, že jo. A to jsou nevěřící lidi, a ty prostě pak na to koukaj. Jsou z toho úplně mimo, že prostě něco přestane bolet nebo nějaký fyzický problém prostě odejde. Takže takovýhle věci. Třeba jednomu klukovi, a to byla blbost, to není nic, co by ho omezovalo. Ten měl modřinu, a ta mu zmizela během několika sekund. A ten z toho byl úplně na větvi. A teda jako my taky. Proč by Boha zajímaly nějaký modřiny. Ale evidentně jo. Nebo nevím, proč to udělal. A pak jako takový věci, že prostě nějaká holka měla dědičně problémy s kolenama, a když jsme se za ní modlili, tak jí to přestalo bolet. Pak jsem jí potkali za několik tejdnu zнова, a ptali jsme se jí, jestli je to furt v pohodě, a ona úplně nadšeně, že jo, že jí vůbec nic nebolí. Takže jako jo, takovýhle modlitby za uzdravení, tak jsem zažil. Přijde mi, že v církvi je to těžší než mezi nevěřícíma. Nevím proč. Přijde mi, že před nevěřícíma je to fakt jako víra, když se za ně jdeš modlit, tak se k tobě prostě Bůh přizná. Protože prostě říká, kdo se ke mně přizná před lidma,

tak tomu já se přiznám před svým otcem. A myslím si, že to mluví i o tom uzdravování, že prostě když člověk jde s kůží na trh a riskuje to, tak to... Kdežto, když se modlíš v církvi, tak tím nic neriskuješ. Taky si myslím, že ty věřící asi by si měli o to uzdravení říct sami Bohu. Jako jasně, že se za sebe navzájem lidi modlej, ale možná to máj těžší. A je to i tím, že když je člověk dlouho věřící, tak pak už se mu z toho stává taková tradice nebo rutina, nebo se z toho vytrácí ten život. A obzvlášť, když se dlouho v nějakým konkrétním zdravotním problému nic neděje, tak tu víru jakoby ještě víc ztrácí. Ale nevím, přijde mi to takový všechno co mám, takový neuplný vysvětlení. Na tom něco možná bude, ale není to takový jako dostatečný, že bych za to dal ruku do ohně. Prostě nevím. A to si myslím, že je taky důležitý. Často se církve snažej všechno vysvětlit, a tím dojdou třeba k nějakým závěrům, který dávaj smysl logicky, ale už vůbec neodpovídaj tý boží povaze, jenom protože se to snažej vysvětlit, aby to dávalo smysl. A myslím si, že je důležitý říct, že prostě nevím, že se někdy někdo neuzdravil, nebo proč někdy to jde líp a někdy hůř. Protože pak lidi dojdou k takovým závěrům, s kterýma já teda nesouhlasim, a to je to, že třeba Bůh chce, aby byli nemocný nebo tak. Nebo že na někoho Bůh poslal nemoc, aby ho něčemu naučil, a já si myslím, že... já takhle Boha prostě neznám. Myslím si, že často to je prostě nedostatek víry, ale rozhodně bych to nikdy nesváděl na toho nemocnýho, že má nedostatek víry, ale na toho, kdo se modlí. Já když se modlim, a nic se nestane, tak si říkám: „No dobrý, tak musim ještě víc poznat to, jak je Bůh dobrej, abych věřil tomu, že fakt chce uzdravit tady tohleto.“ A tomu člověku prostě řeknu, když chtěl nějaký vysvětlení, že se omlouvám, že asi potřebuju ještě větší víru, ale že vim, že ho Bůh má rád a že chce, aby byl uzdravenej, a že se za něj budu modlit rád dál. Snažim se, aby z toho neměl pocit, že jako problém je v tom člověku, protože si myslím, že prostě Bůh je milosrdnej. Jasně, že problém je v člověku, protože člověk zhřešil, obecně, ale tohleto už vyřešil Ježíš. Takže bych nechtěl, aby někdo měl pocit, že je moc špatnej na to, aby mu Bůh v jakýkoli oblasti života dal milost, protože si myslím, že takovej prostě Bůh není.

**Tak já myslím, že jsme to zhruba probrali všechno, děkuji za rozhovor.**