

Husitská teologická fakulta

Disertační práce

Náboženská konverze - autentické výpovědi konvertitů

Religious Conversion - Authentic Testimonies of Converts

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie

Školitel:
prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. phil.h.c.

Autor:
PhDr. Eva Mašková

Praha, 2016

Poděkování:

Děkuji svému učiteli a školiteli prof. ThDr. Zdeňku Kučerovi, Dr. phil.h.c. za odborné vedení a cenné rady v průběhu celého postgraduálního studia, završeného předkládanou disertační prací.

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Náboženská konverze - autentické výpovědi konvertitů* napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 16. 5. 2016

Eva Mašková

Obsah

Úvod	5
1. Biblické kořeny náboženské konverze.....	9
1. 1 Konverze ve Starém zákoně	11
1. 2 Konverze v Novém zákoně.....	15
1. 2. 1 Konverze ve Skutcích apoštolských	16
2. Konverze z pohledu věd o náboženství	27
2. 1 Touha po vnitřní obnově v hnutí pietismu	32
2. 2 Náboženská zkušenost ve věku postmoderny	43
3. Psychologie náboženství a téma náboženské konverze.....	55
3.1 Dějiny bádání.....	57
3.2 Moderní přístupy k tématu náboženské konverze	61
3.3 Změna osobnosti v souvislosti s náboženskou konverzí.....	69
4. Významné historické postavy a prožitky konverze.....	79
4. 1 Apoštol Pavel.....	79
4. 1. 1 Výskyty obrácení apoštola Pavla v Bibli.....	80
4. 1. 2 Obrácení apoštola Pavla ve Skutcích apoštolských.....	81
4. 1. 3 Obrácení apoštola Pavla v epištolách.....	91
4. 1. 4 Konverze apoštola Pavla v souvislostech.....	102
4. 2 Quintus Septimius Florens Tertullianus	104
4. 2. 1 Tertullianova životní cesta.....	105
4. 2. 2 Náboženské a názorové obrácení v životě Tertulliana	106
4. 3 Augustinus Aurelius z Hipponu	111
4. 3. 1 Introspekce a psychologická látka v Augustinově díle	113
4. 3. 2 Výskyty zmínek o Augustinově obrácení v jeho díle	115
4. 3. 3 Mnohočetnost Augustinových konverzí	118
Závěrečná diskuse	122
Struktura práce	123
Použitá metoda.....	124
Úskalí předkládané práce	126
Dosažení a zhodnocení cílů	126
Jmenný rejstřík	129
Seznam použitých pramenů.....	134
Summary	143

Úvod

Konverzi¹ můžeme nahlížet jako změnu, v rámci které se jednotlivec přihlašuje k určitému společenskému náboženskému proudu a přijímá hierarchii hodnot, představ a postojů, které ostatní členové tohoto společenství zastávají. Téma náboženského obrácení je komplexní jev, který si zaslouhuje širokou interdisciplinární pozornost. Je středem zájmu teologů, psychologů, religionistů, sociologů, kulturních antropologů a vzácně i lékařů. Z těchto perspektiv náboženskou konverzi zkoumáme a přibližujeme si její jednotlivé prvky. Díky absolvování husitské teologie na Husitské teologické fakultě a jednooborové psychologie na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy mne začalo náboženské obrácení zajímat, neboť se jedná o fenomén, který představuje badatelsky cenný materiál pro obě tato vědecká odvětví. Nejenže hrál významnou roli u zrodu psychologie jako vědy, ale také důmyslným způsobem manifestuje zakoušení Boží přítomnosti skrze lidské vědomé prožívání, jednání a chování.

Definice výrazu „náboženská konverze“ i její chápání prošly svým vlastním dramatickým vývojem. Dříve bylo konverzi v tomto kontextu rozuměno spíše jako radikální osobnostní změně a reorganizaci.² V dnešní době se chápe spíše jako aktivní proces „pojení se,“ který vede k dynamické organizaci a dovršení rozmanitých lidských dimenzí. Pomáhá stabilizovat, zvnitřňovat a motivovat člověka. Je to proces, díky kterému si člověk dokáže uvědomit sám sebe.³ Vždy však ve spojení s náboženským vyznáním a s vírou, kterou si daná osoba volí.

Prolínání teologie, religionistiky, psychologie a dnes tolik populárních neurověd,⁴ i tak by se dalo vymezit pole náboženské konverze.⁵ S tímto

¹ V textu celé disertační práce bude výrazu konverze, náboženská konverze, obrácení a náboženské obrácení užíváno pro označení stejného fenoménu klasifikovaného jako náboženská zkušenost, nebude-li uvedeno vzhledem ke kontextu jinak.

² SPILKA, B., HOOD, R.W., HUNSBERGER, B. & GORUSCH R. L. *The psychology of religion: An empirical approach* (4rd ed.), New York: Guilford, 2009. str. 210

³ SLOBODZIEN, J. *Christian Psychotherapy and Criminal Rehabilitation: An Integration of Psychology and Theology for Criminal Rehabilitative Effectiveness*. Universal Publishers: Boca Raton, 2004. str. 31.

⁴ Například SHANTZ, C. *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

multidisciplinárním přístupem pracuje i předkládaná disertační práce, jejíž primární badatelský cíl je rozšířit dialog teologie a psychologie v českém prostředí. Sekundární cíle jsou pak praktické, zejména předání poznatků o náboženské konverzi zájemcům o tento fenomén, kteří pracují s lidmi v rámci své pastorační činnosti a ocení znalost i doporučené postupy v péči o konvertity. A konečně cíle pedagogické, jež povedou u autorky k prohloubení znalostí dané problematiky a poskytnou zkušenost vědecké práce.

V prvních dvou kapitolách se věnuji náboženskému obrácení z pohledu teologické reflexe. Lidskou zkušenost popsanou v biblických textech považuji za stěžejní oporu teologického bádání a proto je věnována pozornost jak starozákonním, tak novozákonním pasážím. U novozákonních textů jsem se důsledněji zaměřila na Lukášův spis Skutků apoštolských, neboť tvoří literární kontext pro kapitolu 4. 1. pojednávající o obrácení apoštola Pavla.

Základní poznání lidské zkušenosti obsažené v biblických textech je uchováváno a dále prohlubováno interpretačními prameny křesťanské tradice. Mezi ty jsem zařadila díla významných autorů latinské církevní literatury prvních století po Kristu. Na apoštola Pavla navazuji dále ve čtvrté kapitole pojednáním o Tertullianovi, ačkoliv o svém obrácení nezanechal mnoho přímých písemných svědectví. Zrání ve víře a zkušenost zjevení je však patrná ve vývoji jeho nauky. Trojici výjimečných konvertitů, jejichž svědectví jsem zpracovala ve čtvrté kapitole, uzavírá Augustinus Aurelius.

Třetí kapitolu, přestože se svým zaměřením odlišuje od těch zbývajících, považuji za důležitou pro uchopení jádra celé disertační práce. Tím jsou autentické výpovědi konvertitů o transcendentní zkušenosti Božího zjevení. A přestože její interpretace v rámci tradice je stěžejní, kompetentní přispění vědy o člověku s jejími poznatky lidského chování a prožívání otevírají interdisciplinární diskusi, která se ve 21. století jeví jako nutná. Neboť se zdá, že teologie a psychologie se vztahují k člověku a k jeho náboženské zkušenosti v protikladech a ke změně osoby z moci

⁵ Anglicky *religious conversion*, německy nejčastěji *Bekehrung* či *Konversion*.

Boží přistupují ze zásadně odlišných stanovisek. Za vhodnější postoj však považuji Tillichův koncept polarit,⁶ neboť uvažujeme-li o pólech, vnímáme celou škálu, na které se můžeme názorově pohybovat. Na rozdíl od dvou krajně vyhraněných protikladů. Za nové pojednání tématu a rozšíření dílčích studií pokládám také analýzu náboženského obrácení v souvislosti s osobnostní strukturou, které se ve třetí kapitole věnuji a jejíž poznatky dále aplikuji na příkladech konvertitů ze čtvrté kapitoly.

Závěrečná kapitola především propojuje uvedené názory, shrnuje myšlenkový směr, kterým se práce ubírala a rekapituluje zásadní momenty, přičemž zachovává synergický výsledek založený na uplatnění několika vědních disciplín. V závěru jsou také zhodnoceny cíle práce a míra jejich dosažení a podněty pro další zpracování zkoumané oblasti.

Strategii výzkumu a metodologický rámec práce tvoří zakotvená teorie, často uváděná v české literatuře i pod svým anglickým názvem *grounded theory*, která je induktivně odvozená od jevu, s nímž pracuje. Rozhodla jsem se nevydat cestou hypoteticko-deduktivního paradigmatu a nevytyčovat teorii či rigorózně formulovat hypotézu v úvodu práce, kterou bych následně podrobila ověření. Vzhledem k široké bázi materiálu, čímž mám na mysli jak pramenné texty, teologické studie, tak empiricky získaná tvrdá data z psychologických výzkumů, jsem volila „otevřený začátek,“ který poskytl dostatek prostoru pro orientaci v definované oblasti. Teprve v průběhu kvalitativní analýzy se ukáže, jaká oblast je skutečně relevantní a povede k teoretickému vyjádření zkoumané oblasti. Ze subjektivního pohledu hodnotím také kontext objevování zajímavější, než kontext zdůvodňování.

Dalšími výzkumnými postupy, zvažovanými při přípravě tohoto projektu, byla transcendentální metoda Bernarda Lonergana,⁷ hermeneutika mystéria Ctirada

⁶ NIKKEL, David, H. Polarities in Tillich's Thought on Revelation in the World Religions. *North American Paul Tillich Society Newsletter*, 2000, roč. 26, č. 4, s. 16.

⁷ Autor metody pracuje s termínem konverze v širším pojetí, než tato práce. Více o jeho metodologickém přístupu například: LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. London: Darton, Longman & Todd, 1971.

V. Pospíšila⁸ a fenomenologické zkoumání. První dva zmíněné přístupy systematické reflexe, ačkoliv se netýkají výlučně dogmatické teologie a v jistém slova smyslu jsou aplikovatelné ve všech teologických disciplínách,⁹ by představovaly limitující rámec pro mezioborový přístup této práce. Pro fenomenologické zkoumání by naopak bylo lépe vést s konvertity rozhovory a shromažďovat tak data k další analýze. Avšak těžiště práce se soustředilo na písemné prameny, neboť teologie zásadně stojí na Božím slovu, a nacházelo se tak jinde, než ve výlučném zkoumání významu prožité zkušenosti pro jedince.¹⁰

Ačkoliv zakotvená teorie byla vlastní především sociologii, na jejíž výzkumech se rozvinula,¹¹ psychologii a pedagogice, v současnosti našla své uplatnění i v teologii, jak dosvědčuje řada studií.¹² Vzhledem k zahrnutí látky teologické, psychologicko-náboženské i ryze psychologické,¹³ jevílo se užití zakotvené teorie metodologicky nejvhodnější. Neboť nabízí postupy pro provedení studie, jež bude pružná a zároveň systematická a koordinovaná.¹⁴

V úvodní části práce je též důležité zdůraznit, že se soustředím na fenomén náboženské konverze ke křesťanství. Nese s sebou určitá specifika a ačkoliv první empirické studie se zaměřovaly právě na křesťanské konvertity, v současnosti se prohlubuje bádání spíše v oblasti nových náboženských hnutí. Tomuto trendu se snažím vyhnout a vycházím z prostředí různých křesťanských denominací.

⁸ O metodologii, která klade důraz na osobní spiritualitu a christologické a trinitární principy myšlení více: POSPÍŠIL, Ctirad, V. *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

⁹ Ibidem, str. 130.

¹⁰ HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 2005. str. 129.

¹¹ GLASER, B. G., STRAUSS, A. L.: *The discovery of grounded theory*. New York: Aldine, 1967.

¹² Nejen v českém prostředí často citovaná studie Stephanie Kleinové „*Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*“ z roku 2005, ale z nejaktuálnějších například „*Systematic Theology at the Grassroots - an Oxymoron or a Way to the Future? A Story of Combining Anthropological Methods and a Systematic Theological Approach*“ Eliny Hankela z roku 2005 či multidisciplinární studie Shauna Joynta a Yolandy Dreyerové „*Exodus of clergy: A practical theological grounded theory exploration of Hatfield Training Centre trained pastors*“ publikovaná v roce 2013.

¹³ Největší důraz je zde kladen na psychologii osobnosti a teorie osobnostní struktury.

¹⁴ HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 2005. str. 125.

1. Biblické kořeny náboženské konverze

Pojem konverze pochází z latinského *conversio*, což lze přeložit ve smyslu obrácení či otočení. V historickém pohledu *Encyclopædia Britannica*¹⁵ označuje konverzí určitou změnu z jedné náboženské víry ke druhé. Nebo, v užším slova smyslu, používá pojem konverze pro kompletní změnu postoje k Bohu, zahrnující hlubší přesvědčení o základních náboženských a morálních skutečnostech. Přesnou souvislost mezi obrácením a pokáním opět považuje toto dílo za spornou otázku. A ptá se: Jak dalece a v jakém smyslu je člověk aktivně účasten na své vlastní konverzi? Na to nabízí odpověď, že ačkoliv počáteční fáze konverze je a může být dílem Ducha svatého, záleží dále jen na člověku, zda bude dokončena přijetím nabízené milosti v pokání a víře (Sk 7,51: *Jste tvrdošíjní a máte pohanské srdce i uši! Nepřestáváte odporovat Duchu svatému, jako to dělali vaši otcové.*)¹⁶ Ve všech případech konverze jsou obecně předpokládána dvě kritéria její platnosti. Jako první je to změna výsledného lidského charakteru, jak se projevuje ve způsobu života a myšlení. Druhým kritériem je pak absence od hříchu a oddanost dobrých skutků.

Základním smyslem náboženské konverze je „obrácení se“ jak v Novém, tak Starém zákoně. Tento proces stále poukazuje na pohyb, změnu směru od někoho či něčeho k někomu či něčemu jinému. Křesťanské porozumění náboženské konverzi se odvíjí zejména od tří biblických slov. Hebrejského slova *šuv* (שׁוּב) a novozákonních *epistrefein* (ἐπιστρέφειν) a *metanoein* (μετανοεῖν). Slovo *šuv* znamená „obrátit se“ či „obrátit se zpět“ a objevuje se ve Starém zákoně více než tisíckrát. Neznamená však obrácení se od jedné věci k jiné, či z jednoho směru k jinému.¹⁷ Mělo by mu být rozuměno spíše v kontextu úmluvy Boha s Izraelem. Řecké *epistrefein* znamená „otočit se“ ve významu pohybu, otočení, či změny místa. Poslední *metanoein*

¹⁵ CRAIES, W. F. "Conversion" in *Encyclopædia Britannica*. 11th edition, New York: Encyclopædia Britannica, Inc., 1910–11, vol. 7, str. 47.

¹⁶ Na biblický text odkazují v celém textu disertační práce výhradně dle použitých zkratk v: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona* (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad, 2008. 14. vyd., (5., opr. vyd.). Praha : Česká biblická společnost.

¹⁷ KIM, Dong Young. *Understanding religious conversion: The case of St. Augustine*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2012. str. 65.

odkazuje ke „změně rozhodnutí“ v souvislosti s pokáním.¹⁸ *Epistrefein* může být vnímáno jako „probuzení,“ ve kterém je jedinec osvícen světlem pravdy, která má podobu vědění a vzpomínky. Představuje návrat k sobě samému ve formě sebezpoznání, Foucault zde mluví spíše o platonské zkušenosti.¹⁹ Znárodnění obráćení se směrem *od* hříchů.²⁰ Na druhou stranu výraz *metanoia*, který představuje podle tohoto chápání spíše křesťanskou zkušenost, odkazuje ke smrti a vzkříšení, akcentuje pokání, odřikání. Vyvolává obraz radikální roztržky sama se sebou, překonání sebe sama a znovuzrození.²¹ Obráćení se směrem *k* Bohu.²²

Náboženské obráćení, tak jak jej popisuje Písmo, může být nositelem následujících společných znaků:²³

1. Biblická konverze značí obrat od hříchů k Bohu.
2. Je fundamentální změnou orientace celé osoby, která se projevuje konkrétní poslušností.
3. Tato změna orientace probíhá jak na osobní, tak na sociální úrovni. Přeměna osobnosti i celé komunity probíhá ruku v ruce.
4. Není znázorněna jako samostatný akt, ale jako celoživotní proces, jako osobní účast na historickém hnutí. Má svoji minulost, současnost a zaměření do budoucna.
5. Tento proces je odpovědí na Boží podnět. Je to skutek lidské bytosti, který je ovšem možný pouze ve vztahu ke skutku Božímu.

Teoložka, působící v současnosti na Baylor University v Texasu, Beverly Roberts Gaventa předpokládá, že v Bibli jsou nastíněny v zásadě tři typy náboženské konverze. Jako první uvádí tzv. „**alternaci**,“ kdy změna vychází z individuální

¹⁸ Ibidem, str. 66.

¹⁹ MCGUSHIN, Edward F. *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*. Evanstone: Northwestern University Press, 2007. str. 111.

²⁰ WAKEFIELD, Gordon, S. *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1983. str. 96.

²¹ MCGUSHIN, E. F. *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*. str. 111.

²² WAKEFIELD, Gordon, S. *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. str. 96.

²³ MORRIS, George, E. *The Mystery and Meaning of Christian Conversion*. Nashville: World Methodist Evangelism Press, 2004. str. 37.

dějinné zkušenosti ve světle logických důsledků předchozích rozhodnutí. Druhým typem obrácení je tzv. „**kyvadlová konverze**“ jako radikální změna, která zavrhuje předešlá přesvědčení a příslušnost v zájmu potvrzení nových závazků a nové identity. Posledním uváděným typem je „**transformace**“, která také představuje radikální změnu, kdy ovšem minulost není zavrhnuta, ale znovu interpretována a rekonstruována jako část nového porozumění Bohu a světu.²⁴

1. 1 Konverze ve Starém zákoně

V knihách Starého zákona se seznamujeme pouze příležitostně se životem, působením a duchovním světem konvertitů k judaismu, neboť konverze zde není postavena v centru schématu Boží spásy. Samozřejmým důsledkem obrácení byla celková změna, která přinášela do všech životních oblastí svrchovaný nárok Hospodinův. Důkazem radikální změny v životě jedince se stal závazek k Hospodinu a jeho aktivní a veřejný projev ve vztahu k bližnímu.²⁵ Slovo *šuv*, označující konverzi, vyjadřuje takovou změnu jednání, při které se člověk odvrací od předchozích způsobů chování a začíná jednat odlišně, tedy má značný etický rozměr. Takové obrácení přichází, když se člověk celou svou existencí přikloní k Hospodinu a vezme jej ve všech svých rozhodnutích bezpodmínečně vážně. Tato změna postojů vyjadřuje důvěru vůči Bohu, kterou Izrael deklaruje svým spoleháním se výhradně na Hospodina.²⁶ Mezi nejvýraznější starozákonní postavy, které prožily náboženské obrácení, můžeme zařadit Abrahama, Potífarovu a Josefovou ženu, faraonovu dceru, Jitra, Rachab, Rút, Abdijáše, Jezábel, Samaritány a babylonského vojevůdce Nebúzaradána.²⁷ Je však důležité připomenout, že ústřední téma této studie

²⁴ GAVENTA, Beverly R. *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. str. 41 – 43.

²⁵ BARRICK, D. William. Living a new life: Old testament teaching about conversion. *The Master's Seminary Journal*, roč. 11, č. 1, str. 19–38.

²⁶ KAPLÁNEK, Michal. Rozhodnutí mladého člověka nechat se pokřtít v katolické církvi. In HANUŠ, Jiří a Ivana NOBLE. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. str. 83.

²⁷ MAYER, Daniel. *Konverze k judaismu v zrcadle židovské tradice a historie* [online]. 2012 [cit. 2016-02-13]. str. 8.

představuje náboženské obrácení ke křesťanství a z toho důvodu bude náboženské konverzi k judaismu, tedy tzv. gijuru (גיור), která je tématem starozákonních příběhů, věnován jen omezený prostor.

Nejranější rozvinutý popis konverze definuje Mojžíšovo druhé a třetí kázání popsané v Deuteronomiu.²⁸ Jádrem těchto promluv, které se vztahují k náboženské konverzi, je apel na *obřezání srdcí*.²⁹

Obřezte tedy svá neobřezaná srdce a už nebud'te tvrdošíjní. (Dt 10,16)

Hospodin, tvůj Bůh, obřezá tvé srdce i srdce tvého potomstva a budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a budeš živ. (Dt 30,6)

Mojžíš zde klade důraz na vnitřní přilnutí k Bohu v tom smyslu, v jakém křesťanští teologové mluví o spáse či obnově.³⁰ Ve svém základu je ono přimknutí tvořeno Božím činem, který hříšníkovi propůjčuje nový život, svojí kvalitou svatý a věčný.³¹ Na zmíněnou skutečnost navazuje později i Pavel, když mluví o duchovní kvalitě víry a spáse, kterou připisuje Duchu svatému.³²

Pravý žid není ten, kdo je jím navenek, a pravá obřizka není ta, která je zjevná na těle. Pravý žid je ten, kdo je jím uvnitř, s obřizkou srdce, která je působena Duchem, nikoli literou zákona. Ten dojde chvály ne od lidí, nýbrž od Boha. (Řím 2,28-29)

Konverze k judaismu je čistě náboženským aktem, při kterém obrácený přijímá „jho přikázání Tóry“ či „jho Království nebeského“ a vstupuje tak pod křídla Boží imanence.³³ Zásadní je význam vyjití z Egypta, neboť tato událost dává vzniknout národu Izrael. Židovská tradice klade na každého konvertitu požadavek projít všemi třemi fázemi, které jsou zmíněny v knize Exodu, tedy obřizkou (Ex 12,48 a Joz 5,5), pohroužením se do rituální lázně (Ex 19,10 a Ex 24,8) a přinesením oběti

²⁸ BARRICK, D. William. Living a new life: Old testament teaching about conversion. *The Master's Seminary Journal*, roč. 11, č. 1, str. 19–38.

²⁹ Tento obraz nalézáme později i v prorocích, například u Jeremjáše 4,4: *Obřezte se kvůli Hospodinu, obřezte svá neobřezaná srdce, mužové judští, obyvatelé Jeruzaléma, aby mé rozhořčení nevyšlehlo jako oheň a nehořelo a nikdo by je neuhasil, a to pro vaše zlé skutky.*

³⁰ V anglofonní literatuře pojem „regeneration“.

³¹ DAVIS, John J. *Regeneration in the Old Testament*. ThM thesis, Grace Theological Seminary, Winona Lake, 1964. str. 64.

³² BARRICK, D. William. Living a new life: Old testament teaching about conversion. str. 19–38.

³³ MAYER, Daniel. *Konverze k judaismu v zrcadle židovské tradice a historie* [online]. 2012 [cit. 2016-02-13]. str. 25.

(Ex 24,5). Na tyto texty navazuje Maimonides a formuluje průběh aktu konverze v souladu s prožitky vycházejících z Egypta.³⁴

Příběhy konverze Starého zákona obsahují určité podobnosti, díky kterým je můžeme označit za úmyslný či didaktický subžánr prezentovaný ve Starém zákoně v menší míře, než v Novém zákoně. Lid Judska a Izraele je tak vyzýván ke změně, k obrácení a k odvrácení se od modloslužby zpět k živému Bohu, Stvořiteli nebe a země, k Hospodinu svému Vykupiteli. Tyto příběhy jsou i zde určeny pro výuku doktríny o obrácení pomocí historických příkladů a poukazují na celkovou změnu v lidské individualitě.³⁵

Významným prvkem obrácení ve Starém zákoně je také odpuštění. Modlitby za odpuštění však byly podmíněny povaze Boží a byly doprovázeny vědomím, že Bůh neměl žádnou povinnost hříchy odpustit a vládl veškerým právem vykonat plný soud nad hříšníkem. I přesto se kající spoléhali na Boží milosrdenství a věřili, že je stále příležitost k odpuštění, neboť přinášelo osvobození od viny.³⁶

Jeden z nejvýraznějších obrácených Starého zákona, Abraham, se stává proselytou poznáním existence jediného Boha, Tvůrce nebe a země. K tomuto poznání dochází již ve svém rodišti Uru. Abraham se stává nositelem myšlenky monoteismu, výjimečné myšlenky víry v jednoho jediného Boha. Předpoklad, že Abraham žil v 18. století př.n.l., zhruba 400 let před egyptským faraonem Amenhotepem IV., dává vzniku monoteismu širší rozměr. Amenhotep IV., známý jako Achnaton a manžel královny Nefertiti, se zasadil o uzavření chrámů všech starých bohů a o zavedení kultu boha Atona jako jediného univerzálního boha. I zde se tedy setkáváme s prvky monoteismu.³⁷ Abraham, stejně jako jiní konvertité, svojí vírou odpovídá na Boží výzvu a vychází ze své přirozené minulosti i své přirozené

³⁴ Ibidem, str. 26.

³⁵ BARRICK, D. William. Living a new life: Old testament teaching about conversion. *The Master's Seminary Journal*, roč. 11, č. 1, str. 19–38.

³⁶ Ibidem, str. 19–38.

³⁷ Ibidem, str. 39.

budoucnosti.³⁸ Opouští dosavadní jistoty a plány a vstupuje do zcela nového a nebyvalého neznáma. Nejedná se však o jednorázový vstup, ale o setrvání v lidsky nezajištěné existenci poutníků žijících v provizorních stanech na cestě. V tom se nachází paradox víry, ve znepokojení, ve skoku do tmy a v odložení všech lidských zajištění.³⁹

V kontrastu k radikální Abrahámově proměně uvedme poslední starozákonní příběh Rút. Abrahám, povoláný od Boha, muž v mužském světě se ženou a podporující rodinou. Proti němu, blízkými opuštěná Rút, bez Božího povolání a bez příslibu požehnání, se sama a vědomě vydává na cestu, která může přinést prázdnotu, odmítnutí a smrt. Žena, která si zvolila starší ženu k životu ve světě, kde přežití záleželo na muži.⁴⁰

Vypravěč v příběhu Rút opakuje klíčové slovo *šuv* dvanáctkrát v sedmnácti verších (Rút 1,6-22). Noemi nejprve přesvědčuje o návratu domů své dvě snachy a její argumentace je založena na znalosti levirátního zákona. Zatímco Orpa se vrací do domu své matky, a s Noeminým požehnáním tak hledá nového manžela, Rút Noemi následuje.⁴¹ V židovské tradici je slovní výměna mezi ženami (Rút 1,15-18) vnímána jako vzor pro testování upřímnosti konverze k judaismu. Skutečnost, že Noemi říká Orpě i Rút třikrát *vrať se* (וּבֹרַח), interpretují rabíni do tradičního trojího odmítnutí proselytů.⁴² Rút však navzdory těmto slovům zůstává s Noemi a následuje ji do Betléma. A svým výrokem (Rút 1,16) se nezrušitelně odpoutává od Moábu a stává se Izraelitkou, neboť se chová stejně jako všichni ostatní Izraelité.

³⁸ PRUDKÝ, Martin. Tázání po budoucím čase aneb indikativ futura versus kohortativ. *Pouštěj svůj chléb po vodě*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1999, 138-150.

³⁹ ŠANDERA, Petr. Abraham – Otec věřících. In HANUŠ, Jirí a Jan VYBÍRAL. *Příběhy povolání a obrácení v biblických textech*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. *Quaestiones quodlibetales*. str. 16.

⁴⁰ BUSH, Frederic William. *Word biblical commentary*. [1st ed.]. Nashville: Thomas Nelson, 1996, xiv, 514 s. (str. 3 – 268).

⁴¹ CAMPBELL, Edward F. *Ruth*. [1st ed.]. New York: Doubleday, 1975c, xx, 188 s. (str. 60 – 84).

⁴² KECK, Leander E. *The book of Numbers: The book of Deuteronomy ; Introduction to narrative literature ; The book of Joshua ; The book of Judges ; The book of Ruth ; The first and second books of Samuel*. Nashville: Abingdon, c1998, xviii, 1388 s. (str. 891 – 946). str. 909.

“Kamkoli půjdeš, půjdu, kdekoli zůstaneš, zůstanu. Tvůj lid bude mým lidem a tvůj Bůh mým Bohem.”

V tomto příběhu se nesetkáváme s žádným zázrakem, žádným Božím hlasem, ale s prostým životem v Hospodinu.⁴³

1. 2 Konverze v Novém zákoně

V náboženské konverzi popisované v biblických příbězích Nového zákona lze hledat společné ústřední komponenty. O to se pokusil ve své knize⁴⁴ i Gordon T. Smith, který klade odlišnou míru významnosti jednotlivým prvkům u různých textů Nového zákona. Mezi pět klíčových komponent náboženské konverze popisované v synoptických evangeliích patří dle Smithe **pokání a víra v Ježíše Krista**, neboť obrácení přichází jako důsledek setkání s Kristem a údivu z jedinečnosti Páně.⁴⁵ Když Šimon Petr volá, že je hříšníkem, není to ani tolik prohlášení o jeho potřebě pokání, nýbrž spíše vědomí toho, že stojí v přítomnosti člověka, který pochází od Boha. Další komponentou je **radikální zřeknutí se**, které nalézáme v mnoha případech novozákonní konverze (např. Lk 5,27–28, Lk 18,18–22, Mt 4,19–20) a ilustruje, že uřednictví není lacinou záležitostí. Naopak, většinou stojí vše, co uředníci doposud měli.⁴⁶ **Povolání ke službě** tvoří další neopomenutelnou součást obrácení, jako pozvání k účasti na službě Ježíši Kristu.⁴⁷ V synoptických evangeliích nalézáme také výrazný **afektivní prvek** spojený s konverzí, konkrétně radost a útěchu jako nedílnou součást setkání s Kristem (např. Mt 11,28-30). Poslední charakteristickou komponentou náboženské konverze uváděnou Gordonem T. Smithem je **křest vodou** jako sakramentální součást procesu obrácení (např. Mt 28,19).

⁴³ CAMPBELL, Edward F. *Ruth*. [1st ed.]. New York: Doubleday, 1975c, xx, 188 s. (str. 60 – 84).

⁴⁴ SMITH, Gordon, T. *Beginning Well: Christian Conversion & Authentic Transformation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.

⁴⁵ Ibidem, str. 109.

⁴⁶ Ibidem, str. 110.

⁴⁷ SMITH, Gordon, T. *Beginning Well: Christian Conversion & Authentic Transformation*. Downers Grove.

V zásadě lze říci, že konverze přichází v synoptických evangeliích jako odpověď na setkání s Kristem, která je charakteristická vírou a pokáním. Krista můžeme následovat pouze tehdy, odvrátíme-li se sami od sebe a od všeho, co by nás mohlo odvádět od plného a radikálního závazku k Němu. Obrátíme-li se ke Kristu, dostáváme se pod vládu Jeho království, neboť náboženská konverze zahrnuje přijetí Božího povolání.⁴⁸

Naproti tomu pro porozumění náboženské konverzi, jak ji chápe autor Janova evangelia, je vhodné zaměřit se na pozoruhodné setkání Ježíše s Nikodémem. Zatímco na první pohled pojednává text o Boží jednostranné práci ve smyslu obnovy, tedy nové zrození skrze činnost Ducha, můžeme při pečlivém čtení rozeznat prvky, které přispívají k autentickému křesťanskému obrácení. Primární důraz textu je kladen na skutečnost, že radikální obnova lidského života přichází skrze Boží iniciativu. Ale zjevně není Ježíšovým záměrem, aby Nikodém zkrátka přijal a uvěřil, ale spíše aby převzal osobní odpovědnost za svoji reakci na činnost Ducha. Na rozdíl od synoptických evangelií, klade autor Janova evangelia větší důraz na křest.⁴⁹

1. 2. 1 Konverze ve Skutcích apoštolských

Vzhledem ke skutečnosti, že značnou inspiraci pro tuto studii představuje akt obrácení apoštola Pavla a právě jemu bude věnována i významná část čtvrté kapitoly, zaměřím se v následujících řádcích na výskyt obrácení ve Skutcích apoštolů. Autorství Skutků je připisováno stejnému autorovi jako Lukášovo evangelium, ovšem model konverze popisovaný ve Skutcích se od modelu v evangeliích poněkud různí, zejména proto, že představuje odlišnou fázi v Božím vykupitelském díle. Model konverze ve Skutcích přichází poprvé v den svátku letnic a představuje důležitý význam pro ustavení církve. Na rozdíl od evangelií, nám události ve Skutcích podávají jinou perspektivu toho, co znamená být křesťanem.⁵⁰

⁴⁸ Ibidem, str. 112.

⁴⁹ Ibidem, str. 124.

⁵⁰ SMITH, Gordon, T. *Beginning Well: Christian Conversion & Authentic Transformation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001. str. 113.

Identifikace hranice náboženské zkušenosti v biblických textech je poměrně obtížná. Starověké popisy zážitkových jevů, které často postrádají zásadní detaily, jsou obtížně definovatelné či zařaditelné. Přesto vědci potvrzují "tvořivou sílu" takových zkušeností a pracují na jejich pochopení.⁵¹ Dle Gordona T. Smithe se model náboženské konverze ve Skutcích vyznačuje odlišnými elementy, než ten v evangeliích. Prvním je víra a pokání, druhým je křest a odpuštění hříchů, což jsou elementy shodné s těmi uváděnými u modelu konverze v evangeliích.⁵² Zatímco v synoptických evangeliích je určujícím znakem konverze nová identita učedníka, ve Skutcích je tímto znakem přítomnost Ducha v životě nového věřícího. Posledním elementem je začlenění do sborového života. Neboť ve Skutcích (2,42) čteme: „*Vytrvale poslouchali učení apoštolů, byli spolu, lámali chléb a modlili se.*“⁵³

Petrova slova formulují ve vybraném úseku model konverze velmi stručně a zároveň specificky. Zahrnují víru, pokání, křest, ujištění o odpuštění a přijetí daru Ducha. Je však důležité, což si povšimneme při zkoumání příběhů konverze ve Skutcích apoštolů, že jen zřídka se konverze skutečně odehrávala v tomto přesném pořadí.⁵⁴

V Novém zákoně se pouze jedenkrát vypráví o události letnic a scénu, kdy se propojuje seslání Ducha s tímto svátkem, zde uvádím pro výjimečný příklad mnohočetných obrácení. Letniční událost odkazuje na obrazy a motivy Starého zákona (např. Ex 3,2, Ex 14,24, Ex 19,16-19). Příslušníci jednotlivých národů (Sk 2,8-10), kteří v modlitbě očekávají Ducha svatého, jsou jím nečekaně naplněni a touto zkušeností zcela uchvázeni. Víme, že jde o „zbožné Židy“ (Sk 2,5), čímž vypravěč může v textu naznačovat, že první misie nemířila k pohanům, ale právě k židům.⁵⁵

⁵¹ BATLUCK, M. Religious Experience in New Testament Research. *Currents in Biblical Research*. 2011, 9(3), str. 339-363, str. 339.

⁵² SMITH, Gordon, T. *Beginning Well: Christian Conversion & Authentic Transformation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001. str. 114.

⁵³ Ibidem, str. 115.

⁵⁴ Ibidem, str. 116.

⁵⁵ Například KLIESCH, Klaus. *Malý Stuttgartský komentář*, č. 5. Skutky apoštolů. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1999. str. 35-36.

Událost (Sk 2,3-4)⁵⁶ bývá některými autory⁵⁷ popisována jako příklad glosolalií, tedy vytržení mysli spojené s neartikulovanou mluvou, ovšem můžeme vše nahlížet i z jiné perspektivy. Neboť čteme ve Sk 2,6, že „každý z nich je slyšel mluvit svou vlastní řečí.“⁵⁸ Zázrak mluvení jazyky tedy nebyl v tomto případě darem neartikulované řeči, avšak zprostředkoval jednotlivým osobám zkušenost slyšet o Boží činnosti ve svém vlastním jazyce.⁵⁹ Událost lze vnímat i v přeneseném slova smyslu, tedy že autor textu směřuje k požadavku oslovit každého v jeho kulturním a jazykovém kontextu, v jeho vlastním způsobu myšlení.⁶⁰ De facto se toto poselství naplňuje i nadále, neboť mluvíme o pasáži, na kterou se odkazuje mnoho náboženských hnutí ve snaze obhájit specifické náboženské zkušenosti.⁶¹

V dalším vybraném úseku (Sk 2,36-42) je odpovědnost posluchačů za ukřižování tak vyzdvižena, že pokání za tento svrchovaný hřích musí být předmětem specifické myšlenky. (Sk 2,37: Τί ποιήσομεν, ἄνδρες ἀδελφοί).⁶² Mnoho novozákonních teologů vidí text Skutků 2,36-42 jako záměrně paradigmatický.⁶³ Duchem inspirovaný autor prostřednictvím Petrových slov prezentuje jasný a stručný přehled o tom, co je třeba udělat, aby se člověk mohl stát křesťanem.

Jasná a přímočará otázka „Co máme dělat, bratří?“ (Sk 2,37) je přesvědčivě zodpovězena v podstatě paradigmatickým konverze (Sk 2,38).⁶⁴ Skládá se ze dvou částí. „Obráťte se“ (Μετανοήσατε), která se v plurálu obrací na celý dům Izraele a „nechte

⁵⁶ καὶ ὄφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς ἐκάθισεν τε ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι.

⁵⁷ Ibidem, str. 36.

⁵⁸ Sk 2,6: γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη ὅτι ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν.

⁵⁹ BOCK, Darrell L. *Acts (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)*. Michigan: Baker Academic, Div of Baker Publishing Group, 2007. str. 97.

⁶⁰ MRÁZEK, Jiří. *Teologie opomíjených*. Jihlava: Mlýn, 2013. str. 71.

⁶¹ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts. Introduction to Epistolary Literature. Romans. I Corinthians*. Michigan: Abingdon Press, 2002. str. 55.

⁶² BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, Volume 1: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV*. Edinburgh: T&T Clark, 1994. str. 154.

⁶³ SMITH, Gordon, T. *Beginning Well: Christian Conversion & Authentic Transformation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001. str. 114.

⁶⁴ Sk 2,38: Πέτρος δὲ ἔφη πρὸς αὐτοὺς Μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ λήψετε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος.

se pokřtít“ (βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν), která je specificky adresovaná každému jednotlivému členu zástupu.⁶⁵

Ježíš již dříve předpovídá, že jeho nástupci budou činit pokání v jeho jméne (Lk 24,47). Další požadavek (přijmutí křtu) je určen jen pro ty jedince, kteří konvertují. Křest konvertitů činí osobní to, co by mělo být pravdou celého Izraele. Slib Izraele a jeho obnova se vztahují jen na ty pokřtěné jedince uvnitř samotného národa, kteří učinili pokání a obrátili se ke Kristu. Tito vytvářejí obnovu Izraele, v jehož historii je zaslíbeno Boží požehnání, které se má naplnit. Křest je uvedením do komunity, která žije uvnitř mocné říše Ducha.⁶⁶

Úloha Vzkříšeného se v této přímé výzvě k obrácení naplňuje. Bez jakýchkoliv podmínek se Bůh v Ježíši Kristu sklání k člověku. Aktivní a radikální přilnutí člověka k Bohu, umožněné skrze Ježíše Krista, představuje více než jen usmíření a nápravu spáchaného provinění. Křtem v Ježíši Kristu Bůh přijímá člověka do životního společenství a obrácení znamená spolehnout se na tuto skutečnost.⁶⁷

Nedlouho po ukamenování Štěpána (Sk 7,54–8,1), kde se setkáváme se Saulem na počátku jeho duchovní cesty, a po líčení pronásledování prvotní církve, čteme o jáhnovi Filipovi (Sk 8,5–8,13), který přináší radostnou zvěst do Samaří. Příběh popisuje vymítání zlých duchů a uzdravování nemocných. Postavou uvedenou v protiklad k Filipovi je Šimon, často nazývaný mág nebo kouzelník, který do Filipova příchodu působil na lid svojí mocí a uváděl jej v úžas.⁶⁸ Lukáš odkazuje ve svém textu na Šimona a Filipa jako na dva „agenty“⁶⁹ s určitou mocí, která k nim přitahuje posluchače.⁷⁰ Ať už existovala mezi Šimonem a Filipem jakákoliv rivalita, je

⁶⁵ BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, Volume 1: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV*. Edinburgh: T&T Clark, 1994, str. 153.

⁶⁶ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts. Introduction to Epistolary Literature. Romans. 1 Corinthians*. Michigan: Abingdon Press, 2002. str. 67.

⁶⁷ KLIESCH, Klaus. *Malý Stuttgartský komentář*, č. 5. Skutky apoštolů. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999. str. 35–36. str. 45.

⁶⁸ Sk 8,11: προσεῖχον δὲ αὐτῷ διὰ τὸ ἰκανῶ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἐξεστακέναι αὐτούς.

⁶⁹ V angl. originále „brokers.“

⁷⁰ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible*. str. 138.

ukončena Šimonovým křtem,⁷¹ neboť Filipova slova a činy i Šimona přivedou k víře v Krista a jeho tzv. „veliká moc“ (Sk 8,10 δύναμις τοῦ θεοῦ ἢ Μεγάλη) se sklání před Filipovou zvěstí o království Božím.⁷² Šimon, kterého samařští následovali ve všem (Sk 8,11) nyní následuje všude Filipa (Sk8,13).⁷³ Je zde patrná konfrontace pohanské šalebné moci a charismatu s radostnou zvěstí a jménem Ježíše Krista.

Hodnocení míry autenticity Šimonova obrácení se rozchází. Podle některých není v textu uvedeno nic, co by nasvědčovalo, že Šimonova konverze byla méně srdečná či v jiném směru méně vyhovující, než konverze ostatních samařských.⁷⁴ Jiní autoři však skutečnost, že Šimon nevycházel z Filipových činů z úžasu (τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας ἐξίστατο) interpretují v jiném smyslu. Toto vyjádření je totiž ve Skutcích charakteristické pro odpověď nevěřících na zkušenost s Božími mocnými skutky skrze Ducha svatého a tradičně přicházejí před pokáním. V tomto Šimonově případě je však proces pokání a náboženského obrácení převrácen. Šimonova fascinace znamením Ducha přichází po jeho obrácení a nikoliv jako jeho předchozí předpoklad. Zdá se, že větší dojem na Šimona vytvořil aspekt velkoleposti před aspektem duchovním. Tato Šimonova odpověď na velká znamení a mocné činy Ducha ukazuje, dle některých autorů, na Šimonův teologický omyl.⁷⁵

Misie mezi Samaritány, uvedená ve verších předešlých, a křest etiopského dvořana znamenají pro Lukáše první kroky na cestě k pohanům.⁷⁶ Naplnění misijního díla a vyslání Krista se však opět ujímají jáhni, v tomto případě Filip, namísto apoštolů, kteří přicházejí posléze k již započatému dílu – tedy misii mezi pohany.⁷⁷ Pasáž označovaná jako „křest etiopského dvořana“ (Sk 8,35–8,39) popisuje

⁷¹ Ibidem, str. 139.

⁷² Sk 8,13: ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας ἐξίστατο.

⁷³ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts. Introduction to Epistolary Literature. Romans. 1 Corinthians.* Michigan: Abingdon Press, 2002. str. 139.

⁷⁴ BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, Volume 1: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV.* Edinburgh: T&T Clark. 1994, str. 409.

⁷⁵ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible.* str. 139.

⁷⁶ KLIESCH, Klaus. *Malý Stuttgartský komentář, č. 5. Skutky apoštolů.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1999. str. 35-36. str. 67.

⁷⁷ MRÁZEK, Jiří. *Teologie opomíjených.* Jihlava: Mlýn. 2013. str. 62.

setkání etiopského eunucha, strážce pokladů nubijské královny, a Filipa, o kterém byla řeč již v předchozím líčení. Etiopský eunuch je dvakrát vyloučen z Izraele. Dvakrát odmítnutý kvůli svému původu a kvůli své sexualitě.⁷⁸ Na skutečnost, že se jedná o dvořana eunucha je kladen znatelný důraz opakováním ve verších 34, 36, 38, a 39. Vyprávění se tedy soustřeďuje na to, že Bůh ruší znění Dt 23,2.⁷⁹

Podobně jako v následujícím oddílu věnujícímu se veršům Sk 10,1–10,48 se zde setkáváme s otázkou konvertity po skutečnosti, která zabraňuje jeho křtu (Sk 8,36 κωλύει; Sk 10,47 κωλύσαι). Toto „zabraňování“ zaujalo řadu teologů a například Karl Barth poznamenává, že se tato formule nachází vždy jen tam, kde jde o křesťany z pohanů. Zde se totiž očekávalo, že budou vzneseny určité námitky.⁸⁰ Toto tvrzení však stojí proti názoru Oscara Cullmanna, že tato fráze je liturgická a používá se ke zdůraznění otázky po domnělých překážkách, které konvertitovi brání stát se křesťanem.⁸¹ Podíváme-li se však na jiná místa biblického textu (např. Mk 10,14) nemusí být toto úsloví spojováno pouze se křtem a může v podstatě znamenat ustálenou frázi ve smyslu „Proč ne?“⁸² V dobové literatuře nacházíme mnoho podobných příkladů.⁸³

Cesta eunuchovy spásy zakládá vzor pro katechezi těch konvertitů, kteří musejí cestovat určitou vzdálenost kvůli zajištění Boží spásy. Eunuch ve svém tázání po Bohu rozumí důležité roli Písma. Současně však chápe i důležitost někoho, kdo by mu mohl pomoci Písmo interpretovat a vyložit jeho smysl (Sk 8,31).⁸⁴ Konverze

⁷⁸ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts. Introduction to Epistolary Literature. Romans. 1 Corinthians*. Michigan: Abingdon Press, 2002. str. 145.

⁷⁹ Dt 23,2: „Do Hospodinova shromáždění nevstoupí, kdo má rozdrčená varlata nebo uříznutý pyj.“

⁸⁰ BARTH, Karl. *Church dogmatics* (in English translation, thirteen vols). Edinburg: : T&T Clark. 1936-1969. 4.4.49. In BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Volume 1: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV. Edinburgh: T&T Clark. 1994, str. 432.

⁸¹ CULLMANN, O. *Vorträge and Aufsätze*. 1925 - 1962. Hrsg. v. Karlfried Fröhlich. Tübingen. 1966. str. 524 – 531. In BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Volume 1: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV. Edinburgh: T&T Clark. 1994, str. 432.

⁸² BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, str. 432.

⁸³ Např. Platón, *Euthypro* 9d, „τί γὰρ κωλύει, ὃ Σώκρατες“; Josefus Flavius, *O válce židovské* 2.395, „τί δὲ κωλύει ταῖς ἑαυτῶν“. Podobně i v latině u Vergília či Petronia.

⁸⁴ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts. Introduction to Epistolary Literature. Romans. 1 Corinthians*. Michigan: Abingdon Press, 2002. str. 144.

eunucha je líčena skrze jeho prosbu, která předpokládá veřejné vyznání víry ve jménu Pána Ježíše. Text nám neříká nic o tom, co se s Etiopanem stane. Je nám pouze sděleno, že Duch se zmocňuje Filipa, který se posléze ocitá v Azotu.⁸⁵

Devátou kapitolu, která popisuje Saulovo obrácení na cestě do Damašku, následuje příběh Kornélia (Sk 10,1–48), pohana, kterému je židovská víra velmi blízká.⁸⁶ Rozsáhlé vyprávění nám osvětluje Kornéliovo vidění, uvítání Petra v Kornéliově domě a v závěru i samotný křest Kornélia a jeho přátel. Celé toto dění je zopakováno ve verších následujících, kdy se Petr obhajuje v Jeruzalémě (Sk 11,5–18). Řeč, kterou Petr vede v Kornéliově domě je v rámci Skutků prvním svědectvím pohanům. Boží slovo postupuje dál a jeho obsah zůstává nezměněn navzdory nové situaci a souvislostem. Verše 10,44–48 jsou vrcholem Lukášova vyprávění o Kornéliovi. Překvapivým elementem této situace jsou kající pohané, kteří s židy sdílejí stejný dar Ducha svatého.⁸⁷ Křesťané z židovského světa i další čtenáři Skutků musejí poznat, že se Ducha svatého dostává i pohanům.⁸⁸ Otázka po zabraňování opět ukazuje na důležitost křtu ve chvíli obrácení. V tomto případě křest přichází až následně po daru Ducha. Na rozdíl od Sk 2,38, kde se dar Ducha objevuje jako důsledek křtu.⁸⁹

Díky vyprávění o zázraku a obrácení místodržitele Sergia Paula (Sk 13,6–12) se Pavel dostává do povědomí jako misionář pohanů římského světa. Je zde (Sk 13,9) také naposledy nazýván Saulem. Lukáš mění Saulovo jméno na Pavel pro rétorický efekt a jméno Barjezus na Elymas. V obou případech je jméno židovské změněno na pohanské ke zdůraznění konverze Římana Sergia Paula. V tomto smyslu totiž jméno mění úlohu pohanské mise a povahu židovského odporu k ní. To znamená, že Elymas (zatvrzelý žid) se snaží obrátit Sergia Paula od nově získané víry (Sk 13,8)

⁸⁵ Ibidem, str. 144.

⁸⁶ Sk 10,2: εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.

⁸⁷ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible*. str. 167.

⁸⁸ KLIESCH, Klaus. *Malý Stuttgartský komentář*, č. 5. Skutky apoštolů. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1999. str. 35-36. str. 75.

⁸⁹ BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Volume 1: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV. Edinburgh: T&T Clark. 1994, str. 530.

a odhaluje se jako svůdce všeho schopný (Sk 13,10 Ὁ πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας υἱὲ διαβόλου). Jeho slepota, důsledek Pavlových kárajících slov, spojená s konverzí Sergia Paula je odpovědí na Pavlova prorocká slova. Ta zřetelně ukazují na Pavlovu autoritu a předpokládají jeho misijní cestě skutečný úspěch.⁹⁰

Lukášovo vyprávění o zázraku využívá literárního schématu podobných antických příběhů ve kterých dochází k podivuhodnému trestu. Střet s věštěním, kouzlením a výkladem snů omamuje a zaslepuje. Křesťanství chce zprostředkovat spásu, důvěru a sílu k životu skrze Ježíše Krista.⁹¹ A tak i zde Pavel uděluje, či lépe řečeno oznamuje, Boží trest kouzelníku Barjezusovi, který se snažil odvrátit (διαστρέφω) místodržitele od víry. Trest ztráty zraku a bezmoci, spojené s hledáním pomocné ruky, která by jej vedla. Nápadně podobný tomu, co sám Pavel prožívá na cestě do Damašku (Sk 9,8). Pod vlivem zmíněných událostí místodržitel Sergius Paulus přijímá Krista. V souvislosti s tímto náboženským obrácením však bylo připomínáno, že Sergius Paulus nebyl skutečným konvertitou, neboť se text nezmiňuje o jeho křtu. Tento argument by ovšem znamenal, že na této Pavlově misijní cestě neproběhlo žádné obrácení, neboť z ní nemáme žádnou zprávu o křtu.⁹²

Příběh dalšího obrácení pohanů ve Skutcích apoštolů (Sk 13,46–49) je zasazen do klasické pavlovské tematiky. Vedle toho je však zároveň i nekvalifikovaným prohlášením o absolutní predestinaci.⁹³ Pavlovo přesvědčení o tom, že Boží slovo musí být zvěstováno nejprve židům, neboť jsou vyvoleným národem Božím a tak i přednostními adresáty nového poselství,⁹⁴ je konfrontováno s tvrdým odmítnutím (Sk 13,45). To umožňuje Pavlův obrat k pohanům, kteří přijímají Pavlovu zvěst s radostí, pramenící z Pavlova výkladu Písma, který je zařazuje do Božího plánu

⁹⁰ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts. Introduction to Epistolary Literature. Romans. 1 Corinthians*. Michigan: Abingdon Press, 2002. str. 190.

⁹¹ KLIESCH, Klaus. *Malý Stuttgartský komentář*, č. 5. Skutky apoštolů. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1999. str. 35-36. str. 82.

⁹² BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Volume 1: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV. Edinburgh: T&T Clark. 1994, str. 619.

⁹³ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible*. str. 196.

⁹⁴ KLIESCH, Klaus. *Malý Stuttgartský komentář*, č. 5. Skutky apoštolů. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1999. str. 35-36. str. 85.

spásy. Jsou to tato slova, která volají každého k pokání a víře.⁹⁵ Nikoliv etnicita.⁹⁶ Ti, kteří uvěřili (ἐπίστευσαν), byli vyvoleni. Což znamená pasivní zahrnutí Bohem. Ostatní, kteří neuvěřili, neobdrželi život věčný a jsou určeni smrti. Pozitivní prohlášení vyjadřuje zároveň i to negativní. Víra zde není lidské, ale božské přičinění. Což inspiruje k otázce: „Pokud víra chybí, opomenul Bůh svoji práci?“⁹⁷

Podobně jako výše zmíněný Kornélius, i Lydie vynikala svojí zbožností⁹⁸ a oslovena Pavlem přijala jeho zvěst a nechala se pokřtít (Sk 16,14–15). Skutečnost, že Pavlovými posluchačkami byly právě ženy (Sk 16,13), nasvědčuje jejich mimořádnému významu v prvotní církvi, který se Lukáš rozhodl nezamlčovat.⁹⁹ Zcela opačného příkladu ženy se nám dostává hned v dalších verších (16,16–18). Tato žena není majetná, jako Lydie, nýbrž je otrokyní. Není ani bohabojná a naopak sama potřebuje vykoupení. A ačkoliv její schopnost věštby, která byla považována za posedlost, přináší jejím pánům zisk, ona sama je vyloučena na okraj společnosti.¹⁰⁰ Díky Pavlově zvěsti ji však zlý duch opouští. Zvěstování cesty ke spáse posedlé ženě však pobouří její pány. Osvobozenou ženu nelze dále vykořisťovat a propuká vlna odporu, na základě které jsou Pavel a Silas uvězněni. Tato scéna nám otevírá událost dalšího obrácení a to žalárníka (Sk 16,19–33), který oba křesťany stráží, když se během jejich modliteb odehraje mohutné zemětřesení. Pavel s doprovodem jsou tak zachráněni, ale zároveň zachraňují i žalárníka tím, že mu přinášejí zvěst o vysvobození ve víře v Ježíše Krista.¹⁰¹

Žalárník není bohabojně připoután ke zdejší synagoze. Naopak je pohanem pevně přimknutým k městskému vězení, symbolu opozice církevní misie.¹⁰² Lukáš

⁹⁵ Sk 13,46: „Vám židům mělo být slovo Boží zvěstováno nejprve. Protože je odmítáte, a tak sami sebe odsuzujete k ztrátě věčného života, obracíme se k pohanům.“

⁹⁶ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible*. str. 196.

⁹⁷ BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Volume 1: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV. Edinburgh: T&T Clark. 1994, str. 658.

⁹⁸ Sk 16:14: σεβομένη τὸν θεόν ἤκουεν ἡς ὁ κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν προσέχειν.

⁹⁹ KLIESCH, Klaus. *Malý Stuttgartský komentář*. str. 97.

¹⁰⁰ Ibidem, str. 98.

¹⁰¹ Ibidem, str. 99.

¹⁰² SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts. Introduction to Epistolary Literature. Romans. 1 Corinthians*. Michigan: Abingdon Press, 2002. str. 234.

však nepochybně zamýšlí vylíčit tohoto muže jako nanejvýš zaujatého nadpřirozeným děním, které posléze připisuje osobám, se kterými mluví.¹⁰³ Zemětřesení zasáhlo náhle a otevřelo vězněným dveře. Nikdo ovšem neodešel, což je neočekávaná reakce na Boží zásah, na kterou nám Lukáš nedává žádné vysvětlení. Zemětřesení vzbudilo i žalářníka, ale proč uvažoval nad ukončením života dříve než zkontroloval cely? Další otázka, na kterou se nám nedostává odpověď. Není ani jasné, z jakého důvodu se žalářník rozhodl pro tak dramatické řešení svého problému. V každém případě toto impulsivní rozhodnutí přispělo ke změně jeho náboženského přesvědčení.¹⁰⁴

Dotaz položený vězňům, které nyní rozpoznává jako činitele Boží moci, je zcela pragmatický (Sk 16,30). Vyjadřuje touhu dozvědět se, zda jeho život může být ušetřen Pavlovým Bohem.¹⁰⁵ V textu dále Lukáš používá základní propozici pro vyjádření kázání evangelia (Sk 16,32). Pasáž ve svém závěru poukazuje na skutečnost, že Lukáš a jeho čtenáři neshledávají nic překvapivého nebo nevhodného na bezprostředním křtu, který následuje spontánně a bez instrukcí vzápětí po konverzi a vyznání víry.¹⁰⁶

Dalšímu příkladu konverze, představeného synagogy Krispa a Korinťanů (Sk 18,5–11), předchází konflikt Pavla s židy v synagoze, kde Pavel pokračuje ve své misii. Židé se však proti Pavlovi staví a rouhají se. Proto Pavel prudce reaguje,¹⁰⁷ ve věrném překladu: „*Vaše krev na Vašich hlavách. Já jsem čist. Nyní jdu k pohanům.*” Používá slovní obrat z izraelského sakrálního práva (např. Ez 33,4¹⁰⁸) s přídechem krvavého prokletí a odchází zvěstovat Slovo Boží pohanům.¹⁰⁹ Je zde významný posun ze synagogy do domu (οικία), který leží v nedaleké vzdálenosti od

¹⁰³ BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Volume II: Preliminary Introduction and Commentary on Acts XV - XXVIII. Edinburgh: T&T Clark. 1998, str. 796.

¹⁰⁴ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts. Introduction to Epistolary Literature. Romans. 1 Corinthians*. Michigan: Abingdon Press, 2002. str. 233, 234.

¹⁰⁵ Ibidem, str. 234.

¹⁰⁶ BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* str. 797-799.

¹⁰⁷ 18,6b: Τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγώ· ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι.

¹⁰⁸ „*Ušlyší-li kdo hlas polnice, ale nedá se varovat a meč přijde a zachvátí jej, jeho krev padne na jeho hlavu.*”

¹⁰⁹ KLIESCH, Klaus. *Malý Stuttgartský komentář*, č. 5. Skutky apoštolů. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1999. str. 35-36. str. 104.

synagogy. Krispus byl významným konvertitou, ačkoliv evidentně neměl dostatečnou vážnost, aby ovlivnil místní židovskou komunitu jako skupinu. Lukáš v Krispově případě používá aorist (ἐπίστευσεν), zatímco v případě Korinťanů imperfekt (ἐπίστευον), který znamená počátek ve smyslu „začali být věřícími.“¹¹⁰ Text neidentifikuje tyto Korinťany, pravděpodobně jsou však v určité vazbě na synagogu a připojili se ke Krispovi, když uslyšeli o jeho konverzi.¹¹¹

Ačkoliv zkušenosti, které zakusili výše popsaní konvertité se od sebe odlišují, je v nich patrná podobnost ve struktuře. Vždy bylo důležité přijmout učení evangelia, uvěřit zprávě, vyznat svoji víru v Ježíše Krista, činit pokání a v samém závěru být ponořen do vody na znamení odpuštění hříchů. Rozmanité kořeny konvertitů, jejich odlišné socio-ekonomické postavení i vyváženost z hlediska zastoupení ženských a mužských příkladů, nesou pro čtenáře Skutků jednu důležitou zvěst. Nezáleží na tom, odkud konvertita vykročil, ale kam se rozhodl kráčet společně s Kristem. Lukáš končí své evangelium slovy (Lk 24,46–47) : „*Tak je psáno: Kristus bude trpět a třetího dne vstane z mrtvých; v jeho jménu se bude zvěstovat pokání na odpuštění hříchů všem národům, počínajíc Jeruzalémem.*“ A kniha Skutků stanovuje způsob, jakým je zvěstováno pokání a odpuštění hříchů společně s obrácením kajících k Bohu.

¹¹⁰ BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Volume II: Preliminary Introduction and Commentary on Acts XV - XXVIII. Edinburgh: T&T Clark. 1998, str. 868.

¹¹¹ SAMPLEY, J. Paul, WALL, Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts. Introduction to Epistolary Literature. Romans. 1 Corinthians*. Michigan: Abingdon Press, 2002. str. 254.

2. Konverze z pohledu věd o náboženství

Koncept náboženské zkušenosti, k níž řadíme i náboženské obrácení, si v novověké teologii získal silný vliv díky práci Friedricha Schleiermachaera. Když publikoval poslední edici „*Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*“ v roce 1822, připravil půdu pro další vývoj protestantské teologie. Tradice reprezentovaná Schleiermacherem považuje afektivní náboženskou zkušenost za základní způsob vztahování se k Bohu, který je odlišný od poznávání a konání. K jejím zástupcům patří i tak rozdílné osobnosti jako jsou Jonathan Edwards, William James, Rudolf Otto a Paul Tillich.¹¹²

Schleiermacher se snažil vytvořit základ pro křesťanskou víru, ve kterém by nedocházelo ke konfliktům rozumu a samotné víry. Snažil se vzdorovat spekulativní teologii a tvrdil, že to, co můžeme o Bohu vědět je založeno na osobní zkušenosti a tuto skutečnost nazývá „pocitem absolutní závislosti na Bohu.“¹¹³ Schleiermacherovo dílo „*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*“ publikované v roce 1799 je prvním vyjádřením náboženství kořenícího v bezprostředním citu. Jeho koncepce náboženství byla inspirována pietistickou tradicí, o které pojednává následující podkapitola, ve které vyrostl a byla mu tak vlastní. Tím spíše je Schleiermacherovi známý prožitek bezprostředního sebeuvědomování absolutní závislosti, ve které zakoušíme sami sebe jako zcela závislé na Bohu.¹¹⁴

Pocit absolutní závislosti na Bohu nebyl samozřejmě běžným pocitem, ani to nebyl stav jakéhosi zbožného sebeuvědomění. Jednalo se o druh hlubokého prožitku vyskytujícího se na nejnižší úrovni jedincova bytí, mimo vědění a konání. Karl Barth ke Schleiermacherově tezi o absolutní závislosti poznamenává, že z jeho

¹¹² DYRNESS, William, A. & KARKKAINEN, Veli-Matti. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009. str. 305.

¹¹³ V německém originále: „*Gefühl der absoluten Abhängigkeit*“.

¹¹⁴ DYRNESS, William, A. & KARKKAINEN, Veli-Matti. *Global Dictionary of Theology*. str. 305.

intelektuální reflexe o zbožném sebeuvědomění se vynořuje zbožný stav mysli jako takový a z něj zase výpověď o Bohu.¹¹⁵ Schleiermacherův důraz na prožitek však Karl Barth nesdílí a náboženskou zkušenost iniciovanou subjektem, tedy věřícím, odmítá. Narozdíl od zkušenosti která představuje svobodné Boží sdílení člověku. Zvěstovat Boha dle Schleiermachera znamená zvěstovat vlastní zbožnost a kázání se tak dle Bartha stává spíše sebe-sdílením kazatele. I přesto pro Bartha představoval Schleiermacher vyjímečnou postavu teologie a uznává, že stojí na počátku celé nové éry¹¹⁶ a shrnuje Schleiermacherovu teologii jakožto teologii zbožného sebe-vědomí.¹¹⁷

Schleiermacher se samozřejmě setkává i s další kritikou, která poznamenává, že pokud je teologie založena na zkušenosti jedince, stane se z ní cosi, co se liší se zkušeností každé jednotlivé osoby.¹¹⁸ Podle jeho kritiků se ztrácí pojetí víry jako Boží milosti a nahrazuje jej čistě lidský fenomén. William James, nejpopulárnější ze zakladatelů psychologie náboženství, o sto let později přesvědčivě a psychologicky konkretizoval Schleiermacherovu teologickou tezi, že součástí náboženství je i vnitřní osobní zkušenost, nejen dogma, rituál, etika nebo dokonce pouhá konvence žijící ze setrvačnosti.

Přílišná subjektivizace zjevení přináší obavy, které formuluje mimo jiné i jezuita a teolog René Latourelle. Vnímá riziko osobní zkušenosti nadřazené objektivním měřítkům včetně normy, která je představena v Písmu a upozorňuje na možnost zastínění zakládající zkušenosti Ježíšovy.¹¹⁹ Vzniká určitá nedůvěra v prožitek, kterou přinesla i modernistická krize na přelomu století. Během této doby panuje podezření, že porozumění zkušenosti je úzce psychologické a subjektivistické.¹²⁰ Důsledkem toho byl nešťastný dojem, že teologie byla pouze

¹¹⁵ BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich: Evangelischer Verlag Zürich, 1947. přeložil VIK, Bohuslav. *Protestantská teologie v XIX. století*. Kalich, 1988. str. 415 – 461.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*. str. 442.

¹¹⁸ DYRNESS, William, A. & KARKKAINEN, Veli-Matti. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009. str. 305.

¹¹⁹ WALDENFELS, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000. str. 183.

¹²⁰ LANE, Dermont, A. *The experience of God: An Invitation to do Theology*. New York: Paulist Press. 1981. str. 2.

výplodem zkušenosti v úzkém slova smyslu. Tento pohled byl odsouzen roku 1907 papežem Piem X. v encyklice *Pascendi dominici gregis* o učení modernistů. Cestou reakce proti modernistické katolické teologii záměrně oddělil zkušenost samotnou od dějinného, společenského, vědeckého a kulturního rozvoje. Byly postaveny bariéry mezi životem a teologií. Mezi teorií a praxí se odehrávala v jistém slova smyslu rozluka.

Tento druh segregace byl však neslučitelný se svědectvím teologické tradice a křesťanským životem a nemohl trvat dlouho. Postupně se v padesátých letech minulého století teologie znovu pohybuje vstříc dalším vědám, z čehož pochopitelně vyvstaly podobnosti, ale i kontrasty s ostatními obory. Brzy se ozřejmilo, že teologie se nezabývá pouze předáváním Písma a tradice, ale je určitým druhem kritické korelace mezi lidskou zkušeností a zvěstí Ježíše Krista.¹²¹

I Karl Barth ve svých přednáškách¹²² podotýká, že věřit znamená vyznávat, neboť křesťanská víra je rozhodnutí, v němž lidé mají svobodu, aby byli veřejně odpovědni za svou důvěru v Slovo Boží a za své poznání pravdy Ježíše Krista. Tato skutečnost se týká nejen řeči církve, ale i zaujímání světských stanovisek a především také skutků a chování, které se s ní shodují. Neboť přijmout křesťanskou víru znamená učinit rozhodnutí. Kde se po křesťansku věří, tam vzniká a roste obecenství, pospolitost a bratrství.¹²³

Věřit, dle Bartha, znamená volit mezi vírou a nevěrou, což v důsledku může nabývat tří podob, které však není možné od sebe oddělit:

1. Ve víře máme svobodu, abychom byli veřejně odpovědni za svou důvěru a za své poznání v řeči církve.
2. Vyznání není jen záležitost, která by měla být patrna pouze v oblasti církve. Oblast církve stojí ve světě.

¹²¹ Ibidem.

¹²² BARTH, Karl. *Základy dogmatiky: přednášky Karla Bartha*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1952.

¹²³ Ibidem. str. 30 – 38.

3. Člověk tvoří celek a může jen jako celek existovat. Ve skutečích a chování, které se s tím shodují.¹²⁴

Barthův žák Dietrich Bonhoeffer se vymezuje vůči svému učiteli i předestřenému spoléhání se na Boží milost a sám kráčí svým příkladem náročnou cestou následování Krista. Bonhoefferův pohled na spásu se odráží také v jeho nechuti k příběhům o konverzi a nikdy nejevil žádný zvláštní zájem o „napravené hříšníky.“ Byl pobouřen lidmi, kteří dovolili sami sobě nechat se uzavřít do začarovaného kruhu vlastních začátků.¹²⁵ Nevěřil, že spása duší je ústředním tématem Písma a ve svém kázání z roku 1935 uvádí: „*Musíme se konečně odpoutat od myšlenky, že se evangelium zaobírá spásou duše jedince.*“¹²⁶ Náboženský prožitek, který se svojí intenzitou blížil obrácení, však poznal i Bonhoeffer v roce 1931.¹²⁷ Ačkoliv se o své zkušenosti zmínil jen zřídka, roku 1936 píše: „*Byl transformován můj život až do dnešních dnů. Poprvé jsem objevil Bibli... bylo to tak osvobozující.*“¹²⁸ Od té doby se Bonhoeffer hlouběji věnuje Písmu, zvláště pak pasáži Kázání na Hoře.

Vedle teologů, kteří ve svém díle reflektovali náboženskou zkušenost, otce liberální teologie, Friedricha Schleiermachera a vůdčí osobnosti dialektické teologie Karla Bartha, bych ráda zmínila i Paula Tillicha a jeho poselství o Novém stvoření.¹²⁹ Odkazuje na Druhý list Korintským a tím navazuje na apoštola Pavla (2K 5,17), když společně s ním říká: „*Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové!*“ Tillich se vymezuje vůči misionářům a laikům, kteří křesťanství nabízejí přívržencům sekulárních hnutí a vyznavačům jiných náboženství, jako „lepší náboženství“ či jako reklamou zpracovaný příběh o úspěchu, který by je přiměl ke

¹²⁴ Ibidem. str. 30 – 38.

¹²⁵ WEIKART, Richard. The Troubling Truth About Bonhoeffer's Theology. *Christian research journal*, 2012, roč. 36, č. 5.

¹²⁶ BONHOEFFER, Dietrich. *Gesammelte Schriften*, 4:202. In WEIKART, Richard. The Troubling Truth About Bonhoeffer's Theology. *Christian research journal*, 2012, roč. 36, č. 5.

¹²⁷ WEIKART, Richard. Scripture and myth in Dietrich Bonhoeffer. *Fides et Historia*, 1993, roč. 25, č. 1, s. 12-25.

¹²⁸ BONHOEFFER, Dietrich. Bonhoeffer to friend, January 1936, in *Gesammelte Schriften*, 6 vols. (Munich: Christian Kaiser Verlag, 1958ff.), 6:367–68. In WEIKART, Richard. The Troubling Truth About Bonhoeffer's Theology. *Christian research journal*, 2012, roč. 36, č. 5.

¹²⁹ TILlich, Paul. *The New Being*. New York: Scribner, 1955. citováno z dotisku Lincoln: University of Nebraska Press. 2005.

konverzi.¹³⁰ Tillich pro zvěst Nového stvoření navrhuje jiný způsob komunikace spočívající v rozhovoru o prožité zkušenosti, díky které je nyní v nitru Nové stvoření. Bývá obvykle skryté, avšak někdy se projeví a zcela jistě se projevuje v Ježíši, který je nazýván Kristem.¹³¹

Walter E. Conn, profesor religionistky působící na Villanova University v Pennsylvanii, který se věnuje tématu náboženské a morální konverze, zdůrazňuje v této souvislosti morální autonomii v díle Thomase Mertona,¹³² trapistického mnicha a Tillichova současníka, jenž se svými myšlenkami přibližoval Tillichově „odvaze být“ tváří v tvář existenciálním pochybnostem. V náboženské konverzi je, dle Conna,¹³³ morální autonomie relativizována, nikoliv obětována. Autentická seberealizace, kterou představuje náboženská konverze, zahrnuje jak morální autonomii, tak kapitulaci svých absolutních nároků. Neboť v konverzi ke Kristu není jen obrácení se od špatných zvyků k těm dobrým, ale ona sama „*nova creatura*,“ tedy stávání se zcela novým člověkem v Kristu a v Duchu.¹³⁴ Autentická morální autonomie tak musí být podmíněna vzdáním se iluzorního nároku na absolutní nezávislost. Teprve ten, kdo se vzdá své klamné individuální autonomie, může získat své pravé bytí a svobodu v Kristu a je naplněn milostí Boží v Kristově kříži.¹³⁵ Pohled Thomase Mertona lze shrnout následovně: náboženská konverze vyžaduje autonomii osobní svobody a odpovědnosti, kde náboženské odevzdání se je vzdáním se iluzorního nároku na absolutnost.¹³⁶

Náboženská konverze jako změna z jedné náboženské víry ke druhé s sebou přináší nová náboženská přesvědčení, změnu konvencí a sociálních příležitostí. Alespoň pro ty jedince, kteří vnímají náboženství pouze jako otázku racionalizace.

¹³⁰ Ibidem, str. 15 – 18.

¹³¹ Ibidem, str. 18.

¹³² CONN, Walter E. Merton's "true self": moral autonomy and religious conversion. *Journal Of Religion*, 1985, roč. 65, č. 4, s. 513-529.

¹³³ Ibidem, str. 513.

¹³⁴ Ibidem, str. 521.

¹³⁵ MERTON, Thomas. *Conjectures of a Guilty Bystander*. Garden City, N. Y.: Image Books, 1966, str. 169. In CONN, Walter E. Merton's "true self": moral autonomy and religious conversion. *Journal Of Religion*, 1985, roč. 65, č. 4, s. 513-529.

¹³⁶ Ibidem, str. 169.

Ovšem u těch věřících, u kterých je náboženství především vnitřním přesvědčením, může způsobit etické či emocionální problémy, které ovlivňují celou osobnost. Mluvíme zde o niterné celostní změně oblasti intelektuální, citové, společenské i etické.¹³⁷ Restrukturalizace morálních zásad tak představuje nedílnou součást procesu obrácení. Podle německého psychologa Ernsta Harmse, který se dlouhá léta věnoval tématu náboženské konverze, je tento jev vždy do určité míry etickou záležitostí. To dle jeho názoru pramení převážně ze studia posvátných spisů jakéhokoliv náboženství.¹³⁸ Zároveň však považuje emoční stránku náboženské konverze za důležitější, než racionální a etický obsah nové víry.¹³⁹ Právě na emoční a prožitkový aspekt kladlo důraz hnutí pietismu a významnou roli mu přikládá i sekularizovaná společnost. Následující dvě kapitoly se blíže zaměří na tato dvě vybraná období a zobrazí náboženské obrácení v kontextu své doby.

2. 1 Touha po vnitřní obnově v hnutí pietismu

Schleiermacherova koncepce prožitku a hlubokého citu, ve které zakoušíme sami sebe jako zcela závislé na Bohu, vycházela z pietistické tradice. Toto hnutí formovalo Friedricha od útlého dětství a předkládaná kapitola pojednává o kořenech pietistického společenství a roli náboženské konverze v tomto prostředí.

Barokní mystika, která si získala na atraktivitě u německé šlechty spojovala od roku 1620 náboženské zanícení, vášně lásky a touhu po smrti. Doprovázela ji duchovní erotika Anny Oweny Hayersové či Sybilly Schwartzové a mariánská lyrika Jakoba Balda.¹⁴⁰ Přecitlivělá a vzrušená zbožnost katolického baroka a symbolika srdce Martina Luthera, bezprostředně toužícího po Bohu, se staly inspirací hnutí, jehož první vlna propuká v Německu sedmnáctého století. Hnutí pietismu odvozuje svůj název od latinského *pietas*, což můžeme vyložit jako zbožnost či mravnost. Rozvíjí niterné prožitky uvnitř evropských protestantských církví v 17. a 18. století

¹³⁷ HARMS, Ernest. Ethical and Psychological Implications of Religious Conversion. *Review of Religious Research*, 1962, roč. 3, č. 3, s. 122-131. str. 122.

¹³⁸ Ibidem, str. 123.

¹³⁹ Ibidem, str. 128.

¹⁴⁰ HEER, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2014. str. 552.

a proniká až do britských kolonií v Severní Americe.¹⁴¹ Na rozdíl však od barokního katolíka, který očekával zázraky od svatých, pietista hledal ve svém životě zvláštní zásahy a znamení přímo od Boha.¹⁴² Pietismus společně s probuzenectvím a puritánstvím tvořil později hlavní náboženské kořeny pro evangelikalismus.¹⁴³

Za prvního teologa pietismu můžeme pokládat z luterské tradice vycházejícího Johanna Arndta,¹⁴⁴ jehož dílo „*O pravém křesťanství*“ bylo výsledkem jeho mnohaletého úsilí. Publikováno bylo v letech 1606 až 1612 a postupem času se rozrostlo z původních sebraných kázání až k mohutnému opusu.¹⁴⁵ Jak bude v dalším textu patrné, Arndtův vliv dalece přesáhl domovskou církevní rodinu luteránů. Pronikl až do míst, kde se myšlenek „pravého křesťanství“ zmocnila dychtivost prožitků, která se „*uměla nezdravě zakřivit sama do sebe.*“¹⁴⁶

Pietisté se snažili především překonat zevní a hromadnou zbožnost, která nevede k osobnímu vztahu ke Kristu. Za to sklízeli kritiku, neboť oponenti se domnívali, že stavějí příliš do popředí zanícené srdce křesťana a vzdalují se tak skutečné zvěsti o Kristu. Pro pietisty byly velmi podstatné duševní prožitky, cenili si jich, vypravovali a psali o nich, aby i jiní mohli zakusit vnitřní pohnutí k niternému křesťanství.¹⁴⁷ S předstihem několika staletí tak pietisté položili základy pro koncept vnitřní a vnější náboženské orientace Gordona W. Allporta. Tento americký psycholog předpokládal existenci intrinsické, tedy vnitřní a autentické religiosity, v protikladu k extrinsickému náboženskému prožitku, který je motivován profánně, například kontaktem s určitou sociální skupinou.¹⁴⁸

¹⁴¹ VOJTÍŠEK, Zdeněk. Evangelikalismus - protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu. *Lidé města : revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace*. 2014, roč. 16, č.1. str. 27.

¹⁴² ŘÍČAN, Rudolf. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: YMCA, 1947. str. 230.

¹⁴³ FILIPI, Pavel a kol. *Malá encyklopedie evangelických církví*. Praha: Libri, 2008. str. 56.

¹⁴⁴ HEER, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2014. str. 552.

¹⁴⁵ WERNISCH, Martin. *Mystika a reformace. Theologie Deutsch. Text a dějinný kontext*. Praha: Vyšehrad, 2007. str. 127.

¹⁴⁶ *Ibidem*, str. 133.

¹⁴⁷ ŘÍČAN, Rudolf. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: YMCA, 1947. str. 225 – 231.

¹⁴⁸ ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. str. 57.

Raný pietismus byl charakteristický radikálními případy konverze.¹⁴⁹ V této souvislosti nemáme ani tak na mysli obrácení nevěřícího k Bohu, ale spíše zintenzivnění již stávající víry. V podstatě zde představovalo obrácení krok, ve kterém se křesťan a člen církve rozhodl radikálněji následovat Kristovu cestu. To v sobě neslo zanechání předchozího způsobu života a věnování se aktivitám novým, které byly spojeny s proběhlou intenzifikací víry.¹⁵⁰ Tato revitalizace náboženského závazku a obnovení víry, ve které byl člověk vychován, či ji jen nedbale následoval, byla opět rozpracována jako samostatný fenomén. Mezi jinými i Karlem F. Morrisonem, který se jí věnuje ve své publikaci „*Understanding Conversion*.”¹⁵¹

Stoupenci pietismu předpokládali, že se stejný kající zápas o Boží milost bude opakovat vždy podobným způsobem. Zavedli pro „skutečnou církev“ nové měřítko a zprávy o „znovuzrození“ či „probuzení“ následovaly stereotypní vzor,¹⁵² o kterém bude pojednáno. Kdo neprošel obrácením podle pietistického schématu a nevyjadřoval své nově či opakovaně nabyté křesťanství určitým specifickým způsobem řeči, nebyl celým křesťanem. Jen sebe, úzký kruh „obracených“ a soustředících se ke vzájemným schůzkám, považovali pietisté za skutečné jádro církve.¹⁵³ Obrácení však nebylo vnímáno jako svobodné rozhodnutí, za jaké jej často považujeme dnes. Zcela se odlišovalo od lidských skutků a bylo připisováno pouze Božímu zásahu.¹⁵⁴

Pro pietistické chápání představovalo obrácení každé jednotlivé duše centrální úkol faráře. To dosvědčuje i Philipp Jakob Spener, když píše o práci duchovních,

¹⁴⁹ Některé z těchto příkladů jsou popsány v knize Johanna F. Reizte: *Historie der Wiedergeborenen*. Ta byla publikována v letech 1698 až 1745 v sedmi dílech.

¹⁵⁰ FILIPI, Pavel a kol. *Malá encyklopedie evangelických církví*. Praha: Libri, 2008. str. 104.

¹⁵¹ MORRISON, Karl, F. *Understanding Conversion*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1992.

¹⁵² LANGEN, August. *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1968. str. 433 In WEEKS, Andrew. *German Mysticism From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: A Literary and Intellectual History*. Albany: SUNY Press, 1993. str. 195.

¹⁵³ ŘÍČAN, Rudolf. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: YMCA, 1947. str. 225 – 231.

¹⁵⁴ BÄHR, Andreas. Fear, Anxiety And Terror In Conversion Narratives Of Early German Pietism. *German History*. 2014, roč. 32, č. 3, str. 361.

jejichž „hlavním cílem je kázat o spáse duší.“¹⁵⁵ Aby si pietista mohl být jist, že obrácení proběhlo v pořádku, musel dotyčný nejprve dokončit úplnou změnu srdce a mysli a uvědomit si, že Ježíš, který nese hříchy světa, vynesl posvěcující rozsudek nad jeho životem.¹⁵⁶ Pietistická teologie tak udělovala „imperativ zachycování“ a produkování autobiografických, spirituálních a sebereflexivních textových žánrů, což byl pro luterskou tradici zatím neznámý fenomén.¹⁵⁷

Prožitky vnitřního obrácení a konverze byly touto komunitou povzbuzovány nejen mezi křesťany, ale pietisté vítali i obrácené z řad židů, jak o tom píše ve své studii¹⁵⁸ religionistka Anke Költzsch z Martin Luther Universität v Halle a Wittenbergu. Tato obrácení byla podporována dvěma různými způsoby. Tím prvním byly takzvané „proselytské instituty“, které se primárně zaměřovaly na jedince s židovským původem. Druhým orgánem byla „proselytská charita“, která byla otevřena jak židům, tak i křesťanům z méně zavedených denominací. Tato zřízení měla síť, která prorůstala německými zeměmi a úzce souvisela i s praktikami běžného sociálního zabezpečení. Konvertité však často bědovali, že se nejedná o skutečnou integraci do křesťanského společenství, kterou po svém křtu očekávali. Podpora však byla příliš často podmíněna „dobrým chováním“ a dobrá vůle ze strany instituce byla spíše zdánlivá.¹⁵⁹

Pietismus je moderními badateli vykládán jako „náboženství zkušenosti“ či „náboženství pocitu.“¹⁶⁰ V raném německém pietismu byly hlavními náboženskými emocemi především strach a úzkost, jak se domnívá Andreas Bähr, profesor historie na Humboldt-Universität v Berlíně. Ten se věnuje raně novověkým znalostem a historickému pojetí těla, ducha a duše. Tyto dva „pocity“ (strach a úzkost) však

¹⁵⁵ SPENER, Phillip. *Theologische bedenken*. Bd. 2. Halle (Saale) [online]. 1701. Deutsches Textarchiv. [cit. 2015-10-29]. Dostupné z <http://www.deutschestextarchiv.de/spener_bedencken02_1701> str. 640.

¹⁵⁶ GLEIXNER, Ulrike. *Pietismus und Bürgertum: eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.-19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005. str. 320.

¹⁵⁷ BÄHR, Andreas. Fear, Anxiety And Terror In Conversion Narratives Of Early German Pietism. str. 354.

¹⁵⁸ KÖLTZSCH, Anke. Foundations, institutes, charities, and proselytes in the early modern Holy Roman Empire. *Jewish History*. 2010, roč. 24, č. 1, s. 87-104.

¹⁵⁹ Ibidem, str. 87.

¹⁶⁰ V německém originále: „Gefühlsreligion“ a „Erfahrungsreligion.“

v době, o které mluvíme, nebyly dle Bähra považovány za city. Nýbrž za „vlivy,“ které se neodehrávaly v nitru duše, ale byly pokládány za tělesné jevy. Jako psychologické pojmy se začaly používat teprve v době osvícenství, kdy měly být ovládnuty pomocí rozumu.¹⁶¹

Bähr ve své nedávné studii předkládá analýzu několika výpovědí o obrácení v pietistickém slova smyslu a považuje roli strachu, úzkosti a trápení za primární. Tyto „vlivy“ mají totiž vysoký potenciál utrpení a tím svérázný význam pro spásu. Byly impulsem k obrácení a na jejich správném formování závisel i úspěšně završený proces konverze. Pietistickou religiozitu vnímá Bähr jako „*terapeutický způsob vypořádání se s melancholickou úzkostí krize sedmnáctého století.*“¹⁶²

Mezi významné představitele pietistického hnutí patřili Philipp Jakob Spener, August Herman Francke a Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Ti všichni prožili probuzení vlastních mystických prožitků či obrácení. V *collegia pietatis*¹⁶³ se setkávali probuzení křesťané společně s Philippem Jakobem Spenerem. Ten na základě společných úvah vydává v roce 1675 spis „*Pia desideria*“ (*Zbožné touhy*), ve kterém vznášá šest návrhů k nápravě luterské církve. Mezi jinými povzbuzuje k horlivé četbě a rozjímání nad slovem Božím, k praktickému křesťanství prezentovaným především činy a také k osobní zbožnosti nových kněží.¹⁶⁴ V tomto Spenerově díle raného pietismu je obrácení pojato jako znovuzrození, které dává vzniknout novému člověku, stvořenému již nikoliv přírodou, ale milostí Boží.¹⁶⁵

August Herman Francke prožívá svoji konverzi jako student biblické exegeze při pobytu v Lüneburgu v roce 1687. Když dostává za úkol zpracovat téma živé víry v kontrastu s vírou, která se projevuje pouhým bezmyšlenkovitým zvykem, má to za následek hluboký prožitek obrácení. Sám jej popisuje slovy:

¹⁶¹ BÄHR, Andreas. Fear, Anxiety And Terror In Conversion Narratives Of Early German Pietism. *German History*. 2014, roč. 32, č. 3, str. 355.

¹⁶² Ibidem, str. 368.

¹⁶³ Což byly zvláštní kroužky sloužící k pěstování náboženského života pietistů.

¹⁶⁴ ŘÍČAN, Rudolf. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: YMCA, 1947. str. 225.

¹⁶⁵ WEEKS, Andrew. *German Mysticism From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: A Literary and Intellectual History*. Albany: SUNY Press, 1993. str. 194.

„Tak jako teď otočíte rukou, tak se rázem ztratily všechny mé pochybnosti.“¹⁶⁶

Jeho následné vedení s dvojitým důrazem na vnitřní horlivost a na aktivní organizovanou pomoc bližnímu udělalo z univerzity v Halle baštu pietismu.¹⁶⁷ Francke sám zachycuje své obrácení komplexně.¹⁶⁸ Opět je v něm jasně patrný ústřední význam strachu a úzkosti v celém procesu znovuzrození.¹⁶⁹ I na základě svého prožitku vypracovává určitý vzor náboženského obrácení, který podléhá Božímu pořádku,¹⁷⁰ a který je složen ze tří po sobě jdoucích etap:

1. Existenciální střetnutí se Slovem Božím, tzv. "**Boží pohnutí**" způsobující
2. **kající zápas**,¹⁷¹ při kterém dochází k útoku nepřátel (dávla, světa a těla) a který vrcholí
3. **vypuknutím a průlomem víry**.¹⁷²

Další významnou a zároveň výstřední osobností spojenou s pietismem byl hrabě Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, německý šlechtic a mecenáš.¹⁷³ Studoval na univerzitě v Halle a pohyboval se tak mezi pietisty, později však procestoval značnou část Evropy. Pro pietismus má význam jeho osada Herrnhut,¹⁷⁴ kterou založil v Sasku a která sloužila jako útočiště pro obyvatele Moravy, kteří ve své zemi nemohli svobodně vyznávat svoji víru. Postupem času se zde usídlilo pestré spektrum věřících, kterých se hrabě ujal. V létě 1727 se již z obyvatel Herrnhutu stává bratrstvo v pravém slova smyslu, díky společnému probuzení během večere Páně.¹⁷⁵

¹⁶⁶ WALLMANN, Johannes. *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. str. 134.

¹⁶⁷ Ibidem, str. 195.

¹⁶⁸ V díle *Lebenslauf*, dokončeném v letech 1690 až 1691.

¹⁶⁹ BÄHR, Andreas. Fear, Anxiety And Terror In Conversion Narratives Of Early German Pietism. *German History*. 2014, č. 3, roč. 32, str. 353-370.

¹⁷⁰ V německém originále „*Ordnung Gottes*.“

¹⁷¹ V německém originále „*Bußkampf*.“

¹⁷² PESCHKE, E. *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*. Verlagsanstalt: Berlin. 1964 In ENGLER, Marek. *Mikuláš Ludvík grof z Zinzendorfu a Hallský pietismus*. Praha, 2012.

¹⁷³ FILIPI, Pavel a kol. *Malá encyklopedie evangelických církví*. Praha: Libri, 2008. str. 159.

¹⁷⁴ Z německého „*unter des Herrn Hut*“ tedy „*pod ochranou Páně*.“ Česky Ochranov.

¹⁷⁵ ŘÁDOVÁ, Veronika. *Hrabě Zinzendorf a období třibení v Obnovené Jednotě bratrské*. Praha, 2007. str. 15 - 19.

Zinzendorf popisuje proces konverze s nevšední věrností:¹⁷⁶

„Osoba, která prožila obrácení vyznává tuto zkušenost celým svým srdcem... Jsem zatracen a pozbyl jsem svoji osobnost; smrt sedí na mém jazyku... Ve smutku, ve kterém duše věří, že je zatracena, objeví se před jejíma očima Ježíš zcela ukřižovaný... rozplývá se tedy její břímě, a vše co ji utlačovalo z ní padá; je plna radosti a stává se před svým očima tou, která našla klid... Duše, která dosáhne rozhršení dojde k okamžiku, který už se nikdy nebude opakovat. Vzpomínka však bude trvat věčně; i když se objeví pochybnosti, vždy se vybaví: On mne políbil, požehnal a přijal mne; nikdy mne neopustí.“¹⁷⁷

Hrabě Zinzendorf byl charakteristický třemi důrazy, které na své společenství kladl: emocionální zkušeností a mystickým rázem; mravností a dobročinností a všeobecným kněžstvím.¹⁷⁸ Takto uzavřená komunita v Herrnhutu ovšem propadá určité „posedlosti“ po krvi a ranách Kristových, kterou spustil Zinzendorfovův hymnus „Krev a spravedlnost Kristova.“¹⁷⁹ Hranice mezi symbolem a skutečností, pokud šlo o Kristovu přítomnost, se stávala mlhavou a objevovaly se hymny oslavující krev a rány. Např.:

„Ach moje ranko v boku, ty jsi přece mé dušičce nejmilejším místečkem, ranko v boku, tělo a duše do tebe vpluje.“¹⁸⁰

či

„Ach prosím vás srdečně, protože mě to bolí, že se to tak děje, že naše rýmy mimo naše uzdy obviňují z velebení lehkomyšlnosti. Váš skřivánek, který si hraje před beráneckovou těžce oddechující dušičkou, si píská do dírečky v boku.“¹⁸¹

¹⁷⁶ WELLENREUTHER, Hermann & WESSEL, Carola. *Moravian Mission Diaries of David Zeisberger: 1772-1781*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2005.

¹⁷⁷ ZINZENDORF, *Sammlung Öffentlicher Reden*, část 2., 2. vydání. 1746 In WELLENREUTHER, Hermann & WESSEL, Carola. *Moravian Mission Diaries of David Zeisberger: 1772-1781*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2005.

¹⁷⁸ ŠTOLL, Pavel. *Lotyšská kultura a Jednota bratrská*. Praha: Karolinum, 2013. str. 127.

¹⁷⁹ V německém originále „*Christi Blut und Gerechtigkeit*.“

¹⁸⁰ V německém originále: „*Ach mein Seitenhölchen! Du bist meinem Seelchen doch das liebste Plätzlein. Seitenschrein, Leib und Seel fährt in dich hinein.*“ Hymnus 2281 v knize *Christliches Gesang-Buch*, kterou Zinzendorf napsal roku 1747. Překlad: ŘÁDOVÁ, Veronika. *Hrabě Zinzendorf a období třibení v Obnovené Jednotě bratrské*. Praha, 2007. str. 34.

¹⁸¹ V německém originále: „*Ach ich bitt euch herzlich, denn es tut mir schmerzlich, daß es so geschieht, daß sie unsre Reimen außer unsren Zäumen wie das Hohelied Leichtsinns zeihn. Ihr Lerchelein, spielt vor Lämmleins keusches Seelchen, pfeift ins Seitenhölchen.*“ Hymnus 2357 z roku 1784, překlad ŘÁDOVÁ, Veronika. *Hrabě Zinzendorf a období třibení v Obnovené Jednotě bratrské*. Praha, 2007. str. 49.

Zinzendorf se živelně přiklonil k teologii „krve a ran,“¹⁸² vyjadřovanou pro nás dnes poněkud cize, neboť překypuje anatomickými detaily a je barokní směsicí němčiny a cizojazyčných slov.¹⁸³ V konečném závěru se myšlenkově a teologicky rozchází s hallským pietismem, zastoupeným dvěma výše zmíněnými představiteli. Ti nedokázali přijmout, že Zinzendorf neprošel obrácením, kterému by předcházela onen zmíněný a nezbytný „kající zápas.“ Zinzendorf na druhou stranu poukazuje na to, že pravý kající zápas je již samotný fakt, že Spasitel se stal Božím beránkem a pro nás vše vytrpěl na kříži.¹⁸⁴ Tento konflikt vyústil až ve skutečnost, že Zinzendorf zpochybnil svoji zkušenost obrácení v pietistickém slova smyslu, kterou popsal dříve ve svém životopise a datoval ji na 19. června roku 1729.¹⁸⁵ Náboženské obrácení podle něj nemusí být bolestivou a ego zdrcující zkušeností. Sám proces přirovnává k prořezávání dětských zubů. Je lepší, když si dítě protrpí bolest spojenou s prořezáváním zubů, než když se mu neprořežou vůbec. Avšak žádný lékař by dítěti neupíral možnost tuto bolest snížit.¹⁸⁶ Sám hrabě popisuje rozdíl mezi pietistickou a jeho vlastní konverzí následovně:

“Rozdíl je stejný, jako kdyby člověk měl upadnout do rukou mizerného šarlatána, který vládne jen malou dávkou léčivé síly. Ublíží, způsobuje muka, řeže, trhá a pálí svého pacienta, přesto dosahuje mizivých výsledků v horizontu měsíců. A mezi kvalifikovanou osobou, která během půl hodiny skončí s operací.”¹⁸⁷

Mezi představiteli pietismu ovšem nenalzáme jen muže. Ženy zaujímaly především v hallském pietismu specifickou a nelehkou roli, neboť vznikaly konflikty mezi obecně uznávaným luteránstvím a radikálním pietismem, který kázající ženy toleroval. Významnou osobností byla nejen Adelheida Sybilla Schwarz z Lübecku,

¹⁸² V německém originále „*Blut- und Wundentheologie*.“

¹⁸³ WEEKS, Andrew. *German Mysticism From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: A Literary and Intellectual History*. Albany: SUNY Press, 1993. str. 195.

¹⁸⁴ WALLMANN, Johannes. *Der Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2005. str. 200.

¹⁸⁵ ENGLER, Marek. *Mikuláš Ludvík grof z Zinzendorfu a Hallský pietismus*. Praha, 2012. str. 65.

¹⁸⁶ ATWOOD, Craig, D. *Community of the Cross: Moravian Piety in Colonial Bethlehem*. 2004, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. str. 50.

¹⁸⁷ ZINZENDORF, Ludwig von. *Gemeinreden*. 1748. ZH 4:13:219 In ATWOOD, Craig, D. *Community of the Cross: Moravian Piety in Colonial Bethlehem*. 2004, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. str. 50.

ale i její následovnice Anna Maria Schuchart z Erfurtu, Anna Eva Jacobs z Quedlinburgu či Henrietta Katharina z Gersdorfu, které měly náboženské vize a některé z nich na svém těle i řadu stigmat. V Halle byla založena také dívčí akademie¹⁸⁸ a později i seminář,¹⁸⁹ ve kterém bylo po dobu jeho existence vzděláno více než sto dívek.¹⁹⁰

Zajímavou ženou pietistického hnutí byla i Anna Nitschmann, druhá manželka hraběte Zinzendorfa. Věnuje se jí ve své čerstvé studii¹⁹¹ i historička českého původu Edita Štěříková, nyní žijící v Německu. Anna měla podobný osud, neboť se narodila v Kunvaldu (dnes obec Kunín) na Moravě a značnou část života strávila v Herrnhutu, kam přišla se svými rodiči v roce 1725. Postupem času se vypracovala až v nejvyšší starší a v letech 1746–1756 nesla titul „matka.“¹⁹² I ona prošla obrácením, které barvitě popsala ve svých denících, stejně tak, jako své další duševní stavy.¹⁹³

„Příležitostně, samozřejmě, jsem slýchala svého bratra Melchiora, jak o půlnoci volá k Pánu, aby mne přece obrátil a učinil svou služebnicí. To pohnulo mojí duši. Neboť jsem cítila, že on je skutečným dítětem Božím. Vůbec nastalo v celém sboru veliké probuzení a obzvláště mezi dětmi, takže jsme trávili většinu noci na poli a v lese na takzvaném Hutbergu... To vše mne velmi znepokojilo, že jsem si myslívala, jak hříšné jsem stvoření! A tu mi Spasitel v nesmírné záři předložil před mé oči Milost, jíž mne zahrnoval od mé mladosti, i nevěrnost, jakou jsem mu proti jeho lásce oplácela. I rozplakalo se mé srdce i mé oči tisícími slzami.“¹⁹⁴

¹⁸⁸ Fungující v letech 1698 až 1703.

¹⁸⁹ Tzv. *Frauenstift*, který vzdělával dívky od roku 1709 až do roku 1740.

¹⁹⁰ WITT, Ulrike. *Bekehrung, Bildung und Biographie: Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996. In KARANT-NUNN, Susan. Review of Ulrike Witt „Bekehrung, Bildung und Biographie: Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus.“ *Central European History*. 1999, roč. 32, č. 1, str. 100-102.

¹⁹¹ ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita. *Moravské exulantky v obnovené Jednotě bratrské v 18. století*. Praha: Kalich, 2014.

¹⁹² ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita. *Jak potůček v jezeře. Moravané v obnovené Jednotě bratrské v 18. století*. Praha: Kalich, 2009. str. 379.

¹⁹³ Po bližším prostudování si nelze nepovšimnout pestrosti a jisté křehkosti duševních stavů, které Anna ve svých denících popisuje.

¹⁹⁴ ATNIP, Mike. *Handmaiden of the Lamb. The story of Anna Nitschmann, Moravian shepherdess of souls*. [online] Primitive Christianity Publishers, 2011. str. 12 a 17. Znění textu z Annina deníku v anglickém jazyce: „Occasionally, however, I overheard my brother Melchior, while engaged in prayer at midnight, beseeching the Lord with great earnestness and fervor to change my heart and make me. His handmaid. This touched my soul, for with respect to my brother I felt convinced that he was a true child of God. At that time, a great awakening took place in the whole congregation, more especially amongst the children, who often passed the night in the fields and in the forests of the Hutberg [seeking god]. I became anxiously concerned, and thought, ‘What a sinful

I přes vroucnost a intenzitu emocí, byla Anna silnou osobností. Neohroženě se vydala na nový kontinent do Pensylvánie šířit svoji víru do čerstvě založené komunity Bethlehem.¹⁹⁵

Žádná z výše uváděných žen nenechala zlomit svoji vůli. Mystické extrémy, které mohou být vykládány jako upomínka na vnímání sebe sama a nezkrotnou tvůrčí osobnost vykazovaly tyto představitelky navzdory tomu, že raná moderní společnost požadovala po všech ženách, aby se zcela podřídily vůli svého manžela, pastora či knížete.¹⁹⁶ A tak dal pietismus některým ženám nejen možnost náboženského obrácení a intenzivního spirituálního prožitku, ale i vzdělání a životní uplatnění. V souvislosti s náboženskými prožitky pietistických žen, je zajímavé zmínit i podobné stavy u dětí. Probuzení mezi dětmi probíhalo v několika vlnách. Během společných setkávání dětí a hraběte Zinzendorfa na kopci Huttenberg se všichni společně modlili a prosili Boha o milost. Modlitby často zapůsobily na dětská srdce, v důsledku čehož pak společně propukaly v pláč. Hrabě stával obvykle opodál a při návratu se k dětem přidával a společně s nimi zpíval písně.¹⁹⁷ Jednu ze svých sbírek dokonce i pro děti napsal.¹⁹⁸

Zkušenost náboženského obrácení v hnutí pietismu dosvědčuje, že pietisté žili víru založenou na vroucnosti a mohutnosti duševního života. Do popředí postavili zbožného člověka s jeho duševními stavy a s jeho skutky. Často mluvili o působení Ducha svatého, ale kdo skutečně vanul jejich duším? Duch svatý, nebo duch lidský v podobě ducha vlastního či jejich duchovních vůdců? Pietisté se dokázali vypnout k vysokým výkonům, byli pilnými a svědomitými pracovníky, někteří se ve svém

creature I am!' Our Savior placed in a strong light before my eyes the grace which He had bestowed upon me from my infancy, and the unfaithfulness with which I had repaid His love. My heart melted within me. I shed many tears."

¹⁹⁵ Ibidem, str. 53.

¹⁹⁶ KARANT-NUNN, Susan. Review of Ulrike Witt „Bekehrung, Bildung und Biographie: Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus.“ *Central European History*. 1999, č. 1, roč. 32.

¹⁹⁷ BRECHT, Martin. *Neue Aspekte der Zinzendorf Forschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2005. str. 119. In ENGLER, Marek. *Mikuláš Ludvík grof z Zinzendorfu a Hallský pietismus*. Praha, 2012. Diplomová práce. Husitská teologická fakulta. Vedoucí práce Kamila Veverková.

¹⁹⁸ „Sbírka jednoduchých a drahých pravd.“

upřímném sebezapírání vypracovali v „*trpitele pro vyznání jména Ježíšova*.“¹⁹⁹ Ovšem scházela jim prostá radost ze života. Povinnosti křesťana zúžili na pěstování soukromého zbožného života a cestu misie. V hallském sirotčinci děti měly hru zakázánu, aby se mohly věnovat práci na svém obrácení. Podle profesora Rudolfa Říčana tak lze říci, že pietisté znevažovali samu církev tím, že žili nábožensky ve svých oddělených kruzích, znehodnocovali duchovenský úřad a nejednou jim unikl i pravý význam svátostí.²⁰⁰

Pro duchovní se stalo obrácení stejně podstatným a nutným, jako pro jakéhokoliv jiného křesťana.²⁰¹ Tento nárok, který hlásal, že srdce všech členů komunity mají být pohnuta k obrácení, způsoboval psychickou zátěž pro jednotlivé kněze, zejména mladé profesionály, jak dosvědčuje i dobová korespondence.²⁰² V závěru tak pietistické pastorační úsilí spíše povzbuzovalo k výkonově orientované organizaci náboženské zkušenosti. Systematizace vnitřního života jej zbavila jeho přirozené aury, která obvykle vede spíše k úžasu.²⁰³ Pietistické hnutí považovalo svoji víru za zakotvenou ve „vnímání“ neohroženého strachu z Boha, který začal být později nazýván známým *mysterium tremendum et fascinatum* a je popisován jako značně ambivalentní pocit. Historicky však byl strach přirozeným prvkem předchozích mystických tradic šestnáctého a sedmnáctého století.²⁰⁴

Pietista měl být obrácen jak k vnitřní duchovnosti a mravnosti, tak k vnější aktivitě v náboženském společenství a také ve společnosti jako takové. Tím přispíval ke kolektivní i individuální emancipaci.²⁰⁵ Pietistické hnutí stvořilo základ pro mnoho evangelikálních směrů po celém světě, ale silně zakořenilo i ve své domovině.

¹⁹⁹ ŘÍČAN, Rudolf. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: YMCA, 1947. str. 231.

²⁰⁰ Ibidem, str. 225 – 231.

²⁰¹ MÖLLER, Christian (ed.). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*. Göttingen – Zürich: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994, 1995, 1996. s. 360-374. In MACEK, Ondřej. *Praxis pietatis haeticorum*. Praha, 2011. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta. Vedoucí práce Pavel Filipi.

²⁰² GLEIXNER, Ulrike. *Pietismus und Bürgertum: eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.-19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005. str. 314.

²⁰³ WEEKS, Andrew. *German Mysticism From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: A Literary and Intellectual History*. Albany: SUNY Press, 1993. str. 195

²⁰⁴ BÄHR, Andreas. Fear, Anxiety And Terror In Conversion Narratives Of Early German Pietism. *German History*. 2014, roč. 32, č. 3, str. 370.

²⁰⁵ ŠTOLL, Pavel. *Lotyšská kultura a Jednota bratrská*. Praha: Karolinum, 2013. str. 127.

Nejen Franckeho obrácení, ale i bezpočet obdobných zkušeností pozorovaných a zaznamenaných pietisty, prohloubily introspektivní aspekt německé kultury i náboženských kruhů. Spenerova prosba o toleranci individuálního svědomí byla zase hlasem umírněnosti a smířčího řízení.²⁰⁶

Pietismus hrál velice podstatnou roli pro Německo 17. a 18. století. Mezi jeho plody patří zvýšení úrovně duchovních i jejich kázání a lepší výchova mladých věřících. Také dovolil laikům aktivněji se začlenit do církevního života. Zároveň však přitahoval mnoho fanatiků a tmářů. Vykazoval přílišnou úzkoprsost v důrazu na vědomé obrácení jako jediného legitimního začátku křesťanského života.²⁰⁷ Ve výsledku se stal pietismus mocným směrem. Směrem, který díky svým pokračovatelům v Obnovené Jednotě bratrské dosáhl až ke Karibským ostrovům a americkým koloniím, kde se sbory „Moravanů“ věnovaly misii. Společenství vzniklé na panství hraběte Zinzendorfa tak svým dosahem ovlivnilo i současné evangelikální směry v USA.²⁰⁸

2. 2 Náboženská zkušenost ve věku postmoderny

Poněkud odlišná od okolností šestnáctého a sedmnáctého století je situace současná, ovšem ve věci náboženského prožitku a zkušenosti obrácení lze najít několik společných jmenovatelů. Následující kapitola pojednává o roli náboženské zkušenosti, která zastřešuje i prožitek konverze, v kontextu současnosti. Tu lze charakterizovat obecně jako zkušenost, která se zdá být osobě objektivní skutečností a má určitý náboženský charakter. Definovat pojem náboženské zkušenosti blíže je však značně obtížné, jak ukázaly předcházející kapitoly. Často závisí na konkrétní náboženské tradici a může být i její nedílnou součástí. Ačkoliv pod pojem náboženská zkušenost spadá široká škála druhů zkušenosti, je přesná definice

²⁰⁶ WEEKS, Andrew. *German Mysticism From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: A Literary and Intellectual History*. Albany: SUNY Press, 1993. str. 195.

²⁰⁷ WEINLICK, John, R. *Hrabě Zinzendorf*. Jindřichův Hradec: Stefanos, 2000.

²⁰⁸ FILIPI, Pavel a kol. *Malá encyklopedie evangelických církví*. Praha: Libri, 2008. str. 136.

nejasná a rozmanitost těchto zážitků je obtížné vystihnout v obecném výčtu.²⁰⁹ Jsou však charakteristické určitou pomíjivostí, nepopsatelností a přicházejí většinou bez jedincovy vědomé kontroly, ačkoliv vedou cesty k tomu, jak se této zkušenosti přiblížit.²¹⁰

Ztotožníme-li ji s vrcholnou zkušeností, jak o ni mluví humanisticky orientovaný psycholog Abraham Maslow,²¹¹ tak se její vědecký popis podaří jen mezi těmi, kteří už vědí, co máme na mysli. Mohou proto vytušit, na co se snažíme poukázat, ačkoliv i v takovém případě jsou slova sama o sobě zcela nedostatečná. V zásadě lze mluvit o zkušenosti poznání Boha, která se projevuje v rozmanitých formách. Vrcholnou náboženskou zkušeností je pak mystika ve svých podobách odpoutání se od smyslového vnímání či pocitech sjednocení s Bohem.²¹²

Abraham Maslow zanechal dostatek příběhů, které získal od jedinců, se kterými mluvil o „vrcholných zážitcích“. Mezi prvky, které se často opakují ve výpovědích o těchto zkušenostech, lze najít mnoho podobných vlastností. Například pocity neobvyklé koncentrace pozornosti, shromáždění všech duchovních sil, ego transcendence, sebeospravedlňující povahu momentu, ve kterém převažují pocity konečné zkušenosti nad pocity zkušenosti, která by měla být prostředkem k něčemu dalšímu. Takovéto zkušenosti bývají považovány za počátek, vnitřní jádro a univerzální stavební prvek každého známého velkého náboženství. Zároveň se však objevují v proměnách a charakteristikách typických pro danou kulturu, ovšem to, co nazýváme „niternou náboženskou zkušeností“, či „transcendentní zkušeností“²¹³ zůstává společné.²¹⁴

²⁰⁹ WEBB, Mark, Religious Experience [online] In. ZALTA, Edward (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. [cit. 21. 09. 2013] Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/religious-experience/>>.

²¹⁰ Více k podrobnému popisu náboženské zkušenosti například: JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor Books.1902.

²¹¹ MASLOW, Abraham. *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Columbus: Ohio State University Press, 1964. str. 89.

²¹² SUDBRACK, Josef. *Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche: zu Grenzfragen von Religion und Psychologie von Heiligkeit und Krankheit von Gott und Satan*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1998. str 5.

²¹³ V anglickém originále „core-religious experience“ či „transcendent experience“.

Maslow poznamenává, že náboženství zpřístupňuje tyto vrcholné zážitky a věřící lidé je také snadněji akceptují:

“Vrcholné zážitky mají někdy okamžitý účinek, či na člověka působí až později. Účinky této zkušenosti jsou tak hluboké a tak velké, že připomínají hluboké náboženské konverze, které osobu navždy změny. Další účinky takového prožitku můžeme nazvat terapeutické, které sahají od velmi významných až k minimálním. Pro věřící se jedná o jednoduchý koncept, který dokáží akceptovat, neboť jsou zvyklí uvažovat v termínech konverzí a velkých osvětlení pramenících z velkých okamžiků vnitřního nahlédnutí.”²¹⁵

K náboženské zkušenosti tradičně řadíme i prožitek reality neviděného, který je spojen s intenzivním pocitem existence nějaké vyšší reality, kterou není možné vnímat běžnými smysly. Mystický prožitek je hlubší v tom smyslu, že již zahrnuje nejen pocit přítomnosti vyšší reality, ale i její bližší poznávání. Jedinci se v těchto situacích stávají spontánnějšími, upřímnými a volnými. Blíží se stavu, ve kterém o nic neusilují, nic nepotřebují, nic si nepřejí a nic nevyžadují sami pro sebe. Pro vrcholné prožitky se jeví charakteristické vnímání vesmíru jako sjednoceného a smysluplného celku. Abraham Maslow mluví i o tom, že může být změněno nejen vnímání prostoru, ale i času. Člověk může ztratit ponětí o tom, kde se nachází, ale i jak dlouho zážitek trval. Den může uběhnout jako hodina a minuta se svým subjektivním prožitkem blíží věčnosti.²¹⁶

Soudobá kultura postmoderny klade důraz na zkušenost jako primární způsob poznávání. Je zřejmé, že dnes lidé neakceptují ideologie, teorie nebo doktríny, které nejsou zakotveny v zážitcích. To připomínají i často citovaná slova Karla Rahnera:, že „Zbožný člověk zítřka buď bude „mystikem“, tj. tím, kdo má nějakou náboženskou „zkušenost“, nebo být zbožný přestane, neboť religiozita nebude nadále nesena přesvědčením, které je zkušeností i osobním rozhodnutím zároveň a je přirozeně sdíleno

²¹⁴ MASLOW, Abraham H. *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Columbus: Ohio State University Press, 1964. str. 22 – 27.

²¹⁵ *Ibidem*, str. 72.

²¹⁶ *Ibidem*. str. 22 – 27.

veřejnosti a neseno religiálními návyky celé společnosti.“²¹⁷ V novém náboženském vědomí přítomném v naší době je zkušenost v centru všeobecného zájmu a je tak jedním ze zásadních témat týkajících se teologie. Citlivost lidí je v současné době taková, že hledá tajemství skrze přímou zkušenost. Žízni po doteku transcendentna, ačkoliv obchází tradiční a institucionalizované způsoby. V aktu hledání vykazují naši současníci spíše tendenci obrátit se na vnitřní část sebe sama.²¹⁸

Současné dějinné souvislosti jsou často označovány jako moderna, pozdní moderna či postmoderna. Jsme svědky přímo epochálních změn a tato transformace znamená důležité změny pro lidský život i v náboženské sféře. Touha po Bohu však nezmizela, ale zkušenost s Bohem nutně získala jiný tvar. Ve středověku a na počátku novověku tvořili mystici součást církevních institucí nebo s nimi alespoň zůstávali ve spojení. Jistý exkurz do historického pojetí náboženského prožitku představovala i předcházející kapitola.

V době osvícenství byla vyzdvihována lidská racionalita a získala status hlavního principu, podle kterého by se měl řídit lidský život. I v dnešní době, kdy jsou pocity, emoce a celková citlivost člověka vystavovány velkému tlaku, je jejich ovládnutí a řízení mimořádně oceňováno. Stejným způsobem, jakým se zachvěla koncepce teocentrická na počátku moderní éry, ztratila svoji moc vysvětlit fungování světa koncepce karteziánské racionality. V důsledku toho lidé baží po „vrcholných zážitcích,“ které mohou dát lidským životům smysl.²¹⁹ Žít své lidství plně však bývá často zaměňováno za požívání rozkoší konzumu. V takovém pohledu je plnohodnotným životem nekonečné uspokojování hladu lidské touhy. Ocitáme se tváří v tvář sakralizaci komerčních a konzumních vztahů. I přesto však transcendentno nebylo vykázáno z lidských obzorů. Dokonce i explicitní ateisté se

²¹⁷ RAHNER, Karl. „A letter to a young Jesuit in the Charismatic Renewal.“ Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Vol. 15, 1984. Str. 131–134. In BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

²¹⁸ BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

²¹⁹ Ibidem, s. 248-278.

mnohdy nostalgicky prohlašují za spirituální. Můžeme tak hovořit o „spiritualitě ateismu,“ která odpovídá zkušenosti lidských bytostí, a která nemůže být klasifikována jako racionální či přírodní.²²⁰

V takové realitě není náboženství již více veřejným a obecným paradigmatem, které organizuje a je referenčním modelem pro kulturu a civilizaci. Náboženství se stává více osobním, dalo by se říci až majetkem, který patří výlučně k vnitřnímu životu lidského svědomí, bez potřeby zprostředkování či instituce. Stává se něčím, co lidé prožívají ve sféře soukromého života, kde každý třídí koncepty, které mu jsou prezentovány, směřováním pojmů, rituálů a zkušeností.²²¹ V období, které těsně následovalo po éře sekularizace, vnímáme přítomnost jedinců, kteří pro sebe znovuobjevují zkušenost s Bohem. Ovšem vědomě se postavili mimo oficiální církve, nebo alespoň na její okraj.²²²

Profesor Zygmunt Bauman, který se narodil v polské židovské rodině a již více než čtyřicet let žije ve Velké Británii, se věnuje analýze postavení člověka v současné postmoderní společnosti. Ve své knize „*Postmodernity and its Discontents*“ přibližuje ve 13. kapitole s názvem „*Postmodern Religion?*“ náboženství v postmoderní době. Podle jeho názoru je zřejmé, že to již není na náboženských organizacích, s jejich poselstvím o věčné nedostatečnosti člověka, kterým nejvíce přísluší zprostředkovávat vrcholné prožitky těm, kterým není dáno je zakusit. Kdokoliv by toto přicházel nahradit, musí nejprve celkově zrušit koncept těch, kteří nedokáží prožít náboženskou zkušenost²²³ a prohlásit ji spíše za reálnou vyhlídku pro každého.

Plná zkušenost zjevení, extáze, prolomení hranice vlastní i celkové transcendence byla kdysi výsadou vybrané „aristokracie“ dané kultury. Ať již jimi byli svatí poustevníci, mystici, asketičtí mniši, cadikové, či dervišové, přicházela

²²⁰ Více na toto téma například: COMTE-SPONVILLE, Andre. *The Little Book of Atheist Spirituality*. New York: Penguin, 2007.

²²¹ BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

²²² Ibidem.

²²³ V anglickém jazyce tzv. „*non-peakers*“.

vrcholná zkušenost jako akt milosti odměňující sebeobětování či odpírání, případně jako zázrak, který žádným zřejmým způsobem nesouvisel s tím, co přijímatel takové milosti dříve vykonal. Postmoderní společnost však zařadila vrcholný zážitek na dosah jedincovy každodennosti a přepracovala ji na splnitelný cíl dosažitelný každému člověku, který je ochotný se sebevzdělávat. To, co odlišuje postmoderní strategie vrcholné zkušenosti je neochota k oslavování předpokládané lidské nedostatečnosti a slabosti. Naopak, je patrný apel na plný rozvoj lidských psychických i tělesných zdrojů a je předpokládána nekonečná lidská potence.²²⁴

V současnosti se také objevuje tendence odpojit vizi vrcholných zkušeností od nábožensky inspirovaných praktik odříkání a odstoupení od světských statků. Protože pokud náboženská verze vrcholných zážitků používá smíření věřícího s životem v bídě a utrpení, postmoderní verze podněcuje své následovníky k životu zaníceně organizovanému kolem povinností a trvalé spotřeby.²²⁵

Dvacáté století je období, kdy tento proces dosahuje svého vrcholu. Alespoň tak se nám jeví století „bez Boha,“ kde i božstvo je krátký a pomíjející objekt, který je určen ke konzumování a spotřebě. Náboženské zkušenosti se znovu objevují, právě když se zdálo, že zmizely úplně. Avšak nalézáme na nich cosi nového, a to jejich zaměření. Více oslovují smysly a často jsou zaměňovány za jiné, povrchní a prchavé zkušenosti. Výsledkem je vyčerpání potenciálu pro plodnost a potěšení, ze kterého se vytváří více „chladná“ společnost, která touží získat zpět svou schopnost radosti z uskutečnění. Pokud má náboženství v sekularizované době šanci, tato šance koření ze zkušenosti, nikoliv z dogmatických formulací, morálních norem a institucí.²²⁶

To, co nazýváme Bohem, není prožíváno jako něco vnějšího a objektivního, ale místo toho je to chápáno jako něco, co může být nalezeno pouze v niterné zkušenosti. Když se tomu tak stane, tak vnější prvky, které obklopují náboženskou zkušenost, jsou nutně odsunuty na vedlejší a podřízené pozice. Instituce, dogmatické formulace

²²⁴ BAUMAN, Zygmund. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997. str. 180-185.

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

a rituální systémy samy o sobě nejsou s to uchopit vše citově, pokud nejsou založeny na zkušenosti a zakotvené ve vnitřní části sebe sama. Současná církevní struktura je v trvalé a vážné krizi nejen v našich podmínkách. Touha po Bohu a transcendenci, po nadpřirozenu a spiritualitě, je však velmi živá a je vyjadřována velmi konkrétními cestami. Toto hledání Boha a spirituální zkušenosti může vést určité jedince k připojení se k některým ze současníků hlásajících pravý a smysluplný život,²²⁷ což s sebou při neuváženém výběru může nést i riziko sociálně-patologických jevů.

Vyšší prožitek má v dnešní době zážitkovou funkci, která se v současnosti realizuje pod záštitou mnoha „seberozvojových“ hnutí, která odvozují svoji oprávněnou moc z příslibu zlepšení smyslového potenciálu těla a psychiky. A to prostřednictvím cvičení, rozjímání, soustředění se na sebe, uvolnění psychických bloků a omezení, které jsou vyvolány konvencemi. Uvolňují potlačené instinkty, čistí skrytá zranění či rozvíjejí dovednosti sebe-odpuštění a pasivní poddání se toku pocitů. Obvykle zahrnují prvky esoterické, exotické či mystické a jejich představitelé jsou většinou schopni vyučovat a vést všechny uvedené snahy.²²⁸ Paradigma, na kterém se zakládají všechna tato hnutí, zastává stanovisko, že prožívání vrcholné náboženské zkušenosti je stejně tak, jako všechny jiné lidské dovednosti, především otázkou správné techniky a její zvládnutí tkví v ovládnutí vhodných metod. Více než náboženským institucím, odpovídají tato centra konceptu „boomu poradenství,“ které můžeme pozorovat i v naší zemi v posledních dvaceti letech.

A tak dnes touha po spiritualitě není dostatečně zakořeněna v teologii nebo v jiných vědních disciplínách. Vše, co je v dnešní době zapotřebí, aby se někdo stal duchovním vůdcem, je kreativní nápad a přesvědčivá osobnost. Přestože v posledních letech došlo k poklesu aktivní účasti na formálním náboženství, paradoxně došlo k vzestupu zájmu o duchovnost.²²⁹ Jevu, kterému poslední desetiletí

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ BAUMAN, Zygmund. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997. ISBN0-7456-1790-5. Str. 180-185.

²²⁹ STEINMETZ, Mary. Thoughts on the Experience of God in the Theology of Karl Rahner: Gifts and Implications. *Lumen et Vita*, 2012, roč. 2, č. 1, Str. 1-14.

přihlížíme i v České republice, nasvědčují i poslední tři provedená sčítání lidu, která mluví v tvrdých datech zcela jasně.²³⁰ Zatímco v roce 1991 bylo věřících čtyři a půl miliónu, klesl jejich počet v roce 2001 na tři a čtvrt miliónu a v posledním sčítání lidu provedeném v roce 2011 bylo věřících něco málo přes dva miliony.²³¹ Zajímavějším fenoménem ke snižování počtu věřících je i pokles počtu nevěřících. V roce 1991 činil počet jedinců bez náboženské víry čtyři milióny, v roce 2001 počet vzrostl na šest miliónů, ovšem v roce 2011 byl zaznamenán prudký pokles nevěřících na tři a půl milionu osob.²³² Za posledních dvacet let je tedy aktuálně největší počet těch, kteří neuvádějí svoji náboženskou příslušnost a nepřiklání se k žádnému vyznání, ani odmítání víry.²³³ Výsledky poukazují na úbytek věřících hlásících se ke konkrétním institucím, ale také na výrazný úbytek těch, kteří se označují za nevěřící. Otázkou je, co tuto téměř polovinu české populace spojuje, jaký má postoj ke spiritualitě a jak tito jedinci chápou samotný význam náboženství.

Další ilustrací rostoucího zájmu o spiritualitu a duchovnost, mohou být počty knih a seminářů zaměřených na duchovní praxi a to zejména v kategorii, kterou známe jako „New Age.“ Dále také ve zvýšeném počtu lidí, kteří se považují za duchovní ale ne náboženské, neboť pro prožitkové jádro náboženství se užívá pojmu „spiritualita,“ který byl postaven do protikladu k náboženství. Poprvé k tomu došlo, když duchovní hledači z USA v šedesátých letech minulého století prohlašovali: „*I am not religious but I am spiritual!*“²³⁴ Tento trend lze interpretovat také jako výraz frustrace z doktrín, dogmat a pravidel, stejně tak však koresponduje se zvýšenou touhou po náboženské zkušenosti. Lidé jsou hladovi „něčeho víc“ a ti, kteří nejsou s to najít uspokojující stimul, jsou často ochotni zkusit nové věci. Mnoho náboženských

²³⁰ ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD. [online] Tab. 7.1 Obyvatelstvo podle náboženské víry podle velikostních skupin obcí. Český statistický úřad [Praha]. 05.09.2011 [cit. 25.09.2013]. Dostupné z: <http://vdb.czso.cz/sldbvo/#!stranka=podle-tematu&tu=30562&th=&v=&vo=null&vseuzemi=null&void=>

²³¹ Konkrétně 4 523 707 věřících v roce 1991, 3 288 088 věřících v roce 2001 a 2 175 087 věřících v roce 2011.

²³² Konkrétně 4 112 864 nevěřících v roce 1991, 6 039 991 nevěřících v roce 2001 a 3 612 804 jedinců bez náboženského vyznání v roce 2011.

²³³ V kolonce „neuvedeno“ se tedy můžeme v roce 2011 setkat s 4 774 323 jedinci, oproti necelému milionu (901 981) z roku 2001.

²³⁴ ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál. 2007.

praktik, které mají hluboké kořeny v nekřesťanských náboženských tradicích, jsou odděleny od ukázněnosti ve svých původních souvislostech a jsou prezentovány pouze jako izolovaná praktická cvičení. Trh je naplněn meditacemi čaker, krystaly, šamanskými cestami, kabalou pro každého, a mnoha dalšími nabídkami, které vedou lidi k vyhledávání jednoho zážitku za druhým bez reálného zakořenění v tradici nebo náboženském životě.²³⁵

Jde-li o víru, setkáváme se nyní s globálním trhem, kde jednotlivci mohou nakupovat to, co se jim zdá nejatraktivnější, jako nikdy před tím. Internet, pohyb misionářů, cestování, migrace, používání angličtiny, homogenizace rituálů a postupů, stejně tak jako sekularizace, umožnily lepší přístup k dříve exotickým či cizím náboženstvím. Lidé mnohem častěji mění svoji náboženskou příslušnost, což je spojeno s šířením nových forem religiozity. Víra je nyní osobní volbou a zkušeností.²³⁶ Nejedná se ovšem o zcela čerstvý jev. Když se Karel Čapek ptá Tomáše Garrigua Masaryka v *Hovorech s TGM*, před téměř stoletím, co si myslí o náboženských géniích z jiné než křesťanské tradice, jako je Buddha či Lao-Tse, odpovídá Masaryk: „*Neosobuju si o nich úsudku. Zabýval jsem se jimi málo, ale tolik si troufám povědět: Ježíše nezastiňují. Hledají-li v nich někteří moderní Evropané náboženství vyšší než Ježíšovo, je to, myslím, z kulturní únavy: potřebují něco exotického, co by podráždilo umdlenou náboženskou fantazii. I na tom je vidět moderní náboženskou krizi.*“²³⁷

Stávající děkan King's College na Univerzitě v Cambridge, Jeremy Morris, navrhuje ve svém aktuálním článku,²³⁸ který se zabývá náboženskou zkušeností na území Velké Británie, kategorizaci náboženské zkušenosti. Každá z uvedených devíti kategorií je vyjádřena určitým výrokem, který daný druh zbožnosti vystihuje. Sám autor připouští, že jím použitý způsob třídění není zcela vyčerpávajícím výčtem

²³⁵ STEINMETZ, Mary. Thoughts on the Experience of God in the Theology of Karl Rahner: Gifts and Implications. *Lumen et Vita*, 2012, roč. 2, č. 1, Str. 1 -14.

²³⁶ ROY, Olivier. Breakthroughs in Faith. *World Policy Journal*, 2011, roč. 28, č. 4, str. 7-13.

²³⁷ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. M.* Praha: Fragment, 2012. str. 207.

²³⁸ MORRIS, Jeremy. Secularization And Religious Experience: Arguments In The Historiography Of Modern British Religion. *Historical Journal*, 2012, roč. 55, č. 1, str. 195-219.

náboženských reakcí, ale pouhým náčrtem, který plyne z osobních výpovědí. Autorovo třídění uvádím pro zřejmou funkčnost v klasifikaci náboženské zkušenosti.

První z tohoto výčtu je **liturgická zbožnost**, kde si věřící váží bohoslužebných období a svátků, druhou je **běžná zbožnost**, která se stává strukturou života věřícího. Následuje **osobní zbožnost**, kterou Morris charakterizuje lnutím k Ježíši, dále **zážitková zbožnost**, kterou vystihuje citát „*Cítím se být pohnut Duchem.*“ **Zbožnost zvěsti** pudí věřícího k následování, neboť se chce dozvědět něco o sobě samém. **Mystická zbožnost** pracuje s vytržením věřícího, zatímco ta **posvátná** jej napájí. Posledními dvěma kategoriemi, které Morris rozlišuje, jsou **etická zbožnost**, která je vyjádřena následovně: „*Je mojí povinností jít, neboť to je to, co určuje dobré a zlé*“ a **společenská zbožnost**, zakládající se na pocitu sounáležitosti.²³⁹

Objevuje se rostoucí důraz na dosah teologie založené nejen na bázi textů, ale i svědectví. Spojení víry s praxí následování Ježíše naznačuje, že nelze realizovat čistě teoretické reflexe a šetření. Jak píše apoštol Pavel ve 2. listě Korintským v kapitole 3,3: „*Je přece zjevné, že vy jste listem Kristovým, vzniklým z naší služby a napsaným ne inkoustem, nýbrž Duchem Boha živého, ne na kamenných deskách, nýbrž na živých deskách lidských srdcí.*“ Teologické myšlení se pak nezabývá pouze Bohem jako vnějším objektem, ale Bohem v osobě, dotýkajícího se lidského myšlení skrze vytržení věřícího. Úkolem teologa je pak věnovat pozornost působení Boha a jeho Ducha v lidských životech, popisovat to, co spatřuje a integrovat tato pozorování do prostoru křesťanského života, života církve a teologického myšlení.²⁴⁰

Ovšem využití zkušenosti jako základu pro poznání Boha se může stát úskalím moderní teologie a teologie těch, kteří ji budou následovat. V takové perspektivě Bůh ztrácí svoji transcendenci, je možné s ním být v kontaktu na osobní úrovni, ale rozdíl mezi Bohem a světem se stává rozmazaným, což ve svých důsledcích může vést k panteismu. Pro pomocnou alternativu je možné podívat se

²³⁹ Ibidem, str. 214.

²⁴⁰ BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

na teorii britského teologa Petera Taylora Forsytha,²⁴¹ který žil na přelomu století. Ten poznamenává, že i když je zkušenost nezbytná, nemůže být sama o sobě základem. Přijal stěžejní roli zkušenosti, ale popřel její prioritu.²⁴² Hlavními zdroji pro obsah náboženské zkušenosti stále zůstávají svědectví osob samotných. Jsou prvními a nejdůležitějšími teoretiky své zkušenosti. Biografie věřícího je podmínkou schopnosti teologického čtení náboženského prožitku a jeho poselství.²⁴³

Ačkoliv Schleiermacher tvrdil, že každý má kapacitu pro to, prožít náboženskou zkušenost a pokládal ji za univerzální aspekt lidské přirozenosti, Ratzinger mluví v této souvislosti o lidech nadaných či bez nadání. Dle jeho mínění je jen málo takových, kterým by byla bezprostřední náboženská zkušenost na dosah.²⁴⁴ Ať už je nazýváme prostředníky, svědky či proroky, zkrátka jedince schopné přímého styku s božským, tvoří jen výjimku. Oproti tomuto malému množství jedinců je mnoho těch, kterým byla odepřena zkušenost se svatým a dokáží náboženství pouze přijímat. Tito lidé se však mohou setkávat s hlubokými prožitky prostřednictvím člověka, který náboženskou zkušenost zakusil.²⁴⁵

Můžeme být svědky toho, že případy náhlého obrácení, osvícení, zjevení, nebo extáze, které byly zaznamenány v životech svatých, byly znovu opakovány, byť v méně intenzivní podobě, i v životech obyčejných věřících. Organizované náboženství pak podněcuje ke komunikaci vrcholné náboženské zkušenosti s těmi, kterým se této zkušenosti nedostalo.²⁴⁶ Tuto skutečnost lze zastřešit výrokem Josefa Ratzingera, že „...náboženství nespočívá v osamocené cestě mystika, ale jen ve společenství hlásání a poslouchání.“²⁴⁷

²⁴¹ Více například ve: FORSYTH, Taylor Peter. *The Principle of Authority in Relation to Certainty, Sanctity and Society*. London: Independent Press, 1913, repr. 1952.

²⁴² DYRNESS, William, A. & KARKKAINEN, Veli-Matti. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009. str. 305.

²⁴³ BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

²⁴⁴ Čímž má na mysli náboženskou tvůrčí činnost založenou na živém pozorování náboženského světa.

²⁴⁵ RATZINGER, Josef. *Úvod do křesťanství*. PETROV: Brno, 1991. str 45.

²⁴⁶ BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age. s. 248-278.

²⁴⁷ RATZINGER, Josef. *Úvod do křesťanství*. PETROV: Brno, 1991. str 45.

Tato kapitola nastíní, že náboženská zkušenost a její vnímání odbornou i laickou veřejností prošlo v průběhu času svým vlastním vývojem. Zdálo se, že je určena jen vybraným jedincům, kterým je svěřena jako dar milosti, vzájemně sdílený ve společenství věřících. Dnes však můžeme náboženský prožitek, pod který je řazen i prožitek obrácení, pokládat za jeden ze základních prvků víry.

Nejvýznamnější proměnou, kterou náboženská zkušenost v období sekularizace prošla, je její přesun z institucí na jejich okraj, či zcela mimo ně do jedincova soukromí. Již není skutečností sdílenou a předávanou, ale osobní a přísně střeženou. Také se zdá být přístupnější a není již výsadou jen určitých vyvolených jedinců, ale stává se cílem celé množiny praktikujících. A v neposlední řadě náboženská zkušenost přestává být vnímána jako dar milosti, ale stává se výsledkem konkrétních snah, které v kontrastu s minulostí nemají často s askezí nic společného.

Pro současnost nabývá na významu odkaz Dietricha Bonhoeffera a jeho teologie, neboť hovoří o dospělosti světa a člověka. Odmítá církevní otázky po posledním smyslu, které mají v člověku vzbudit strach, stejně tak jako Bultmannův koncept myšlení zaměřený na mezní lidské situace. Vnímá, že otázky po posledním smyslu i hříšnost jsou posmodernímu člověku lhostejné.²⁴⁸ Během času, který Bonhoeffer strávil ve vězení před svojí popravou, se přimkl ke Starému zákonu, který vnímal jako méně zaujatý posmrtným životem. Narozdíl od Nového zákona, jenž se mu jevil prorostlý „vykupitelskými mýty.“ Bonhoeffer chtěl nahradit důraz novozákonní individuální spásy pozemským pohledem na život a vykoupením již za života.²⁴⁹ Bůh již nemá místo v našem světě plném kauzality, ve vědě, politice, ekonomii a vytrácí se z lidských životů, které nečekají na božský zásah. Bonhoefferův Bůh, tak jak jej popisuje, je Bohem s námi trpícím, stejně jako kdysi Kristus.²⁵⁰

²⁴⁸ FUNDA, Otakar A. Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha. *Filozofický časopis*. 2006, roč. 54, č. 6, s. 879–894.

²⁴⁹ WEIKART, Richard. The Troubling Truth About Bonhoeffer's Theology. *Christian research journal*, 2012, roč. 36, č. 5.

²⁵⁰ FUNDA, Otakar A. Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha. s. 879–894.

3. Psychologie náboženství a téma náboženské konverze

Fenomén náboženské konverze má své teologické, historické i religionistické aspekty. Potřebuje svůj výkladový rámec a mluvíme o ní pouze ve společnostech nábožensky pluralitních. Vedle těchto aspektů shledáváme na konverzi ještě další důležitou dimenzi. Tou je pohled psychologických a sociologických věd. Vždyť vnitřní i vnější motivace, krize identity i transformace osobnosti jsou nedílnou součástí náboženského obrácení. Zároveň klademe důraz i na společenskou funkci náboženské příslušnosti, ať již chápeme sociální aspekt jako podnět ke konverzi, či jako její logický důsledek.

Vymezení konverze z hlediska psychologie náboženství se stává poměrně otevřeným prostorem. To reflektuje i jeden ze současných psychologů náboženství Lewis R. Rambo se skupinou svých spolupracovníků, kteří náboženskou konverzi označují za změnu osoby z moci Boží²⁵¹ a připouštějí, že tato definice není příliš užitečná pro empirickou psychologii. Jiná přední osobnost tohoto oboru, emeritovaný profesor psychologie na Westmontské univerzitě Raymond F. Paloutzian, vychází ze sociálně-kognitivní teorie. Pracuje s tezí, že jedinec má tendenci modifikovat systém významů, ve kterém dlouhodobě funguje, nahromadí-li se informace, které jsou s tímto systémem v rozporu. Dochází tak ke kognitivní restrukturační a následným změnám na emocionální a konativní úrovni.²⁵² Poslední zde uvedenou definici náboženské konverze z hlediska psychologie náboženství formuloval Michael W. Johnsen ve své disertační práci předkládané na Texaské univerzitě. Ten na základě mnoha citovaných autorů dospěl k jednotící teorii náboženské konverze jako cestě, díky které jedinec náhle či postupně nazírá realitu z nové perspektivy.²⁵³

²⁵¹ RAMBO, L. R. *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993. str. 240.

²⁵² PALOUTZIAN, R. F., RICHARDSON, J. T., & RAMBO, L. R. Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, 1999, roč. 6, č. 67, s. 1047–1079.

²⁵³ JOHNSEN, W. J. *Personality change resulting from a religious conversion experience*. Dissertation thesis. Texas: Tech University, 1986. str. 7.

Právě poslední zmíněná formulace uvádí důležitou skutečnost a tou je diferenciaci mezi náhlým a postupným náboženským obrácením. Některé osoby náhle přijmou novou víru, která jim dříve nebyla blízká, či byla na okraji jejich zájmu. Jiní naopak zrají a kvetou ve směru, který jim byl v jistém slova smyslu odjakživa vlastní.²⁵⁴ Profesor Tomáš Halík, působící na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy a jako farář akademické farnosti při kostele Nejsvětějšího Salvátora v Praze, sám konvertita, popisuje v rozhovoru pro *Katolický týdeník* svoji praxi duchovního a zkušenost s motivací a kvalitou obrácení konvertitů následovně:²⁵⁵

„Mnohé přivedou do kostela přátelé a kolegové, často životní partneři. Některé přesvědčil pobyt v západní cizině, že být věřícím neznamená být podivínem; hodně lidí přivedly k víře knížky, někoho mimořádné životní zážitky. Ke mně přicházejí často proto, že četli mé knihy, slýchají mne v médiích, nebo navštěvují mé přednášky na univerzitě a na počátku bývá třeba jen zvědavost vidět svého pedagoga také v jeho jiné roli. Jedna žena šla „náhodou“ kolem našeho kostela a zaslechla, že při kázání se z kostela rozléhá bujarý smích – požádala žebráka u dveří, aby jí pohlídal psa a šla si to kázání doposlechnout – a už zůstala a za pět let byla u nás pokřtěna a biřmována. Jiný student chodil denně s kolegy do hospody a bylo mu divné, že tam každé úterý mnozí chybějí. A když mu na přímou otázku odpověděli „To se přece chodí k Salvátoru, to nevíš?“, šel příště s nimi v naději, že pozná nějakou jinou útulnou vinárnu. Místo toho se ocitl v ledovém kostele, ale i on tam našel postupně svůj domov. Bůh je vynalézavý a na nás je pouze to, abychom mu nepřekáželi.“

Uváděné příklady z praxe poukazují na bohatost motivů a rozmanitost průběhu obrácení. V zásadě lze říci, že náhlá konverze přitahuje svojí intenzitou a bouřlivostí, je více emocionální, než racionální, konvertita je pasivním příjemcem událostí a změna chování následuje po změně vyznání. Naproti tomu je postupná konverze více intelektuální, téměř nepostřehnutelná a neztotožnitelná s jedním intenzivním

²⁵⁴ SPILKA, B., HOOD, R.W., HUNSBERGER, B. & GORUSCH R. L. *The psychology of religion: An empirical approach* (4rd ed.). New York: Guilford., 2009. str. 206 – 242.

²⁵⁵ PRINZ, Jiří. Rozhovory: Cesta každého konvertity je nezaměnitelná. *Katolický týdeník*, 2010, roč. 22, č. 12, str. 5.

zážitkem. Postupnou konverzi bychom mohli nazvat spíše spirituální transformací a někteří badatelé mají za to, že nevede k tak radikálním změnám osobnosti.²⁵⁶

3.1 Dějiny bádání

Náboženská konverze jako stěžejní téma rané psychologie náboženství se stala velkým tématem na počátku devatenáctého století díky sérii přednášek, které představil profesor Granville Stanley Hall na Harvardské univerzitě. Oblasti, kterým se věnoval, byla právě konverze a v jejím kontextu také studium adolescence.²⁵⁷ Hall předpokládal, že konverze se často odehrává v době sexuálního dozrávání, kdy je jedinec citlivý a otevřený novým spirituálním prožitkům, i prožitkům spojeným s láskou a zamilovaností, které Hall ve své publikaci²⁵⁸ důmyslně ztotožňuje.

O osm let později vydává americký psycholog Edwin Diller Starbuck knihu s názvem „*Psychologie náboženství*.“²⁵⁹ I Starbuck se zabývá převážně tématem náboženské konverze a na základě empirického výzkumu realizovaného za pomoci 1265 respondentů zjišťuje, že průměrný věk konvertity je 16,4 let.²⁶⁰ Tento průkopník nového vědeckého směru společně se svými žáky vykročil do první etapy psychologie náboženství. Skutečně klíčovými autory tohoto období jsou právě představitelé angloamerické tradice. Zejména Edwin Diller Starbuck a William James se zasloužili o zcela nové pohledy na konverzi a náboženské prožívání.

Jedno z nejslavnějších děl Williama Jamese „*Druhy náboženské zkušenosti*“ bylo základním stavebním prvkem pro mnoho dalších studií věnovaných náboženské konverzi a klíčovou publikací, která výrazným způsobem ovlivnila bádání v oblasti psychologie náboženství. Publikace spatřila světlo světa v roce 1902, tedy ve stejném roce, kdy Sigmund Freud, výrazný kritik náboženství a náboženského chování,

²⁵⁶ SPILKA, B., HOOD, R.W., HUNSBERGER, B. & GORUSCH R. L. *The psychology of religion: An empirical approach* (4rd ed.). New York: Guilford., 2009. str. 206 – 242.

²⁵⁷ Ibidem, str. 206.

²⁵⁸ HALL, Granville, S. *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. (2 vols.) New York: D. Appleton and company. 1904.

²⁵⁹ STARBUCK, Edwin, D. *The psychology of religion: an empirical study of the growth of religious consciousness*. London: The Walter Scott publishing. 1901.

²⁶⁰ Ibidem, str. 31.

získává mimořádnou profesuru a jeho psychoanalytická práce sílí na vlivu. Jamesova teze o ohnisku a hranicích vědomí, díky čemuž je vědomí schopno postihnout proud představ, v mnohém ovlivnily filosofické myšlení zakladatele transcendentální fenomenologie Edmunda Husserla.²⁶¹ Jamesova díla ovlivnila ve 30. letech i naši regionální filosofickou scénu. Byla to především publikace *Vůle k víře* přeložena roku 1921 a již zmíněné *Druhy náboženské zkušenosti* publikované v českém překladu roku 1930, kde zaujal především Jamesův přístup k náboženství, který se nedostává do konfliktu s pragmatickou vědou. Za zpřístupnění Jamesova myšlení se zasloužil zejména Karel Vorovka svým dílem *Americká filosofie* z roku 1929, ve kterém představil podněty některých proudů amerického myšlení. Mezi jinými právě i Jamesův pragmatismus, který stál proti přemíře objektivismu. Česká kultura se v Jamesově práci setkala s pojetím svobody vycházejícím z hodnoty individuální přímé zkušenosti, a proto v pragmatismu spatřila příležitost k pozvednutí národního sebevědomí a politické svéprávnosti.²⁶²

William James hovoří, ve vztahu ke konverzi, o pocitech, cílech, potřebách a myšlenkách, které byly doposud na okraji duševního pole a které se dostávají do ohniska tohoto aktuálního duševního dění. Dva typy konverze, které James rozlišuje, můžeme diferencovat na základě motivace konvertity. První způsob je vědomý a chtěný. Náboženské obrácení je zde výsledkem volního úsilí konvertity a mluvíme tak o konverzi postupné. Druhý typ konverze je náhlý, tedy nevědomý a nezáměrný, kdy konvertita o svoji vnitřní proměnu vůlí neusiluje.²⁶³

Již zmíněný Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, ale i mnoho jejich následovníků, patří k rozsáhlému hnutí „hlubinné psychologie,“ které do svého výkladového rámce zahrnovalo samozřejmě i náboženství a religiositu. Freud vnímal náboženství jako „kolektivní neurózu“ a specifický „obranný mechanismus.“ Touto do jisté míry zúženou optikou hleděl i na náboženskou konverzi a transformaci víry

²⁶¹ HROCH, J. K. Filosofickému myšlení Williama Jamese. *Filozofia*, 2008, roč. 63, č. 2, s. 144-154.

²⁶² PAVLINCOVÁ, Helena. Americká filosofie Karla Vorovky. Komentář ke studii K. Vorovky *Teorie poznání v americkém neorealismu*. *Aluze: revue pro literaturu, filozofii a jiné*, 2007, roč. 11, č. 1, s. 85-96.

²⁶³ JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor Books, 1902. str. 206.

u člověka obecně.²⁶⁴ Freudův názor, že náboženská víra napomáhá mechanismu regresního návratu do dětství a k dětské závislosti, má však zajímavé kořeny.

Kriticky se na tuto oblast Freudových výkladů dívá Paul Clayton Vitz, v současnosti emeritovaný profesor New Yorkské univerzity. Ve své knize²⁶⁵ polemizuje s důležitostí role katolické chůvy Terezie, která malého Sigismunda opatrovala do jeho tří let. Často jej brala na katolické mše a když se vrátil z kostela, předváděl a vysvětloval rodičům vše, co viděl a všemi ostatními smysly načerpal. Alespoň tak vzpomíná na jeho raný vztah k náboženství Freudova matka. Jeho syn Martin však slyšel o chůvě zcela jinou historii. Stárnoucí Freud ji svému prvorozenému synovi popisoval jako ne příliš mladou a ne příliš hezkou katoličku, která jej brala na bohoslužby, snad i s myšlenkou pro časnou konverzi²⁶⁶. Možná právě to, že Freud sám měl spojeny náboženské zážitky s dětským věkem a konkrétním emočním prožitkem, vedlo k jeho pozdějším osobitým výkladům.

Jung již nebyl k náboženským a spirituálním prožitkům tak jednoznačně vyhraněný a respektoval uzdravnou sílu, kterou může mít na člověka. Po mnoha letech praxe psychoanalytika pracujícího metodou terapie Jung poznamenává:

“Mezi všemi mými pacienty, kteří se překlenují do druhé poloviny života, tedy nad třicetpět let věku, nebyl žádný, jehož problém by se v krajním případě nedal vyřešit náboženským pohledem na svět. Dovolím si říci, že každý z nich se cítil nemocen, protože ztratili to, co žité náboženství dává každému svému následovníku jakéhokoliv věku. A žádný z nich se skutečně neuzdravil, dokud nezískal vlastní náboženský vhled.”²⁶⁷

I to byla jedna z příčin, kvůli které se profesně i soukromě rozešel se Sigmundem Freudem. Náboženskou konverzi pak vnímal jako podlehnutí archetypu prareligiozity, který díky kolektivnímu nevědomí sdílíme všichni.²⁶⁸ Byl přesvědčen o tom, že narušení duchovního života v jakémkoliv věku probíhá podle stejného

²⁶⁴ KÜNG, Hans. *Freud a budoucnost náboženství*. Praha: Vyšehrad. 2010.

²⁶⁵ VITZ, C. P. *Sigmund Freud's Christian Unconscious*. New York: Guilford Press, 1988, str 3-21.

²⁶⁶ *Ibidem*, str 19.

²⁶⁷ JUNG, Gustav, Carl. *Modern Man in Search of a Soul*. New York: Harcourt. 1933. str. 264.

²⁶⁸ RAMBO, L. R. Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change. In *Social Compass*. 1999. roč. 46, č. 3, s. 259-271.

vzorci jako radikální změna jednotlivce. Po dobu, po kterou psychická energie nachází své uplatnění v adekvátních a dobře regulovaných způsobech, necítíme uvnitř žádné znepokojení. Ovšem sotva se jeden nebo dva kanály psychické aktivity zablokují, proud teče zpět ke svému zdroji vnitřního já a chce něco, co viditelný člověk nechce. Tak se náhle a nečekaně ocitáme ve válce sami se sebou.²⁶⁹

V současnosti spojují moderní psychodynamické pohledy náboženskou konverzi s citovým připoutáním se k prvnímu pečovateli, kladou tedy důraz na kvalitu vazby především k matce. Mezi výzkumníky však nepanuje jednoznačná shoda, která by potvrdila, že například jistá a bezpečná vazba k matce předurčuje jedince spíše k postupné konverzi, či naopak. Proto probíhají četné empirické výzkumy, mimo jiné i na Slovensku, které jsou vedeny docentem Halamou.²⁷⁰ Z těch lze vyvodit závěr, že bezpečný styl připoutání se k matce koreluje s klidným průběhem a pozitivními důsledky konverze. Nejistý styl připoutání zase souvisí s náhlou a emocionální konverzí a s přítomností krize před tímto vnitřním obrácením.

Dalšími proudy první vývojové etapy psychologie náboženství byla německá a francouzská tradice. Zatímco německá tradice se orientovala na deskriptivní nábožensko-psychologické přístupy a experimentální zkoumání náboženských zážitků, ve Francii se psychologie náboženství pojila spíše s psychiatrií. Po tomto intenzivním bádání však psychologie náboženství zažila období klidu a stagnace. Mezi třicátými a šedesátými lety dvacátého století, pravděpodobně i díky tlaku náboženských skupin strachujících se poznatků psychologie náboženství, je tato vědecká disciplína upozaděna. Později však zvláště humanistická psychologie vliv hodnot a smysluplnosti života znovu aktualizuje a staví do popředí religiositu každého člověka. V tomto období jsou důležité čtyři prvky, se kterými psychologie

²⁶⁹ JUNG, Gustav, Carl. *Modern Man in Search of a Soul*. New York: Harcourt. 1933. str. 233.

²⁷⁰ HALAMA, P., SABO, M.: Attachment and Religious Conversion: Does Attachment Style Shape the Process of Becoming Religious? *Poster presented at the 14th European Conference on Psychology of Personality, Tartu, Estonia, July 16th – 20th, 2008.*

náboženství pracuje: teologie „smrti Boha“, návrat k Freudově teorii, rozvoj humanistické psychologie a pokles zájmu o dialog psychologie s teologií v USA.²⁷¹

3.2 Moderní přístupy k tématu náboženské konverze

Do historie vědeckého studia konverze zasahují kořeny tohoto bádání, které byly představeny v předešlých odstavcích. Současné teorie konverze a aktuální stav bádání navazuje na historické pozadí a vykazuje také určitou snahu o klasifikaci spirituálních zkušeností a třídění druhů náboženského obrácení. S rozsáhlou vnitřní diferenciací jednotlivých oborů však přirozeně roste počet pohledů na toto téma. Tato kapitola stručně přiblíží některé z dalších zajímavých přístupů k náboženské konverzi. Je důležité mít na paměti, že je to proces značně individuální a každý jej může prožívat jiným způsobem. Jsou však určité rysy, na základě kterých můžeme od sebe jednotlivé konverze diferencovat. Rozdílní autoři tyto rysy klasifikují a třídí podle odlišných kritérií a proto si v tomto přehledu uvedeme jen ty nejvýraznější z nich.

Jeden z proudů vybraných přístupů bychom mohli souhrnně nazvat jako **neuropsychologický** a zaměřuje se především na neurofyzilogické procesy a mozkovou aktivitu.²⁷² Zde se při vysvětlení procesu náboženské konverze setkáváme s větším uplatněním přírodních věd. Úskalí může však představovat skutečnost, že se na náboženské obrácení nahlíží jako na cosi od normy se odchylovícího, tedy deviantního.²⁷³ To se snaží lékaři a psychologové vysvětlit například orgánovou nedostatečností, jakou je patologické fungování mozku. Dalo by se očekávat, že tyto přístupy využívající lékařskou vědu budou otázkou posledních desítek let. Ale již William James ve svém stěžejním díle, o kterém bylo psáno v předcházející kapitole, upozorňuje na to, že:

„Lékařský materialism, toť jak se zdá, jest věru pravé pojmenování té prostoduché soustavy myšlenkové, o které právě uvažujeme. Lékařský materialism odpravuje sv. Pavla nazývaje jeho

²⁷¹ STRÍŽENEC, M. *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava: IRIS, 2001.

²⁷² HALAMA, Peter. Psychologické aspekty náboženskej konverzie. *Československá psychologie*, 2005, roč. 49, č. 1, s. 34-52.

²⁷³ Deviace zde ve smyslu vybočení, odklonění či odchýlení.

vidění na cestě do Damašku náhlým ochrnutím týlní míchy, protože Pavel trpěl padoucnicí. Ohrnuje nos nad sv. Terezií jako hysterickou, sv. Františka z Assisi prohlašuje za dědičně zatíženého“²⁷⁴

Později jsou studiu náboženské konverze a epilepsie věnovány rozsáhlé výzkumy. Oxfordský psychiatr Kenneth Dewhurst se svým kolegou uveřejnil klinickou studii,²⁷⁵ která se zabývá vztahem náboženské konverze a epileptického onemocnění. Podrobně zde popisují osm kasuistik těch jedinců, jejichž náboženská konverze je spojována s prožitkem epileptického záchvatu. Jedním z nich je i mladík, který vysadil svá antikonvulziva²⁷⁶ a do šesti týdnů trpěl atakami epileptických záchvatů několikrát denně. Stal se zmateným a zapomnětlivým. Náhle byl přesvědčen, že právě on je Synem Božím a disponuje zvláštní schopností léčit, odstranit rakovinu ze světa a chápat druhé pomocí čtení jejich myšlenek. Při jednom z rozhovorů zmínil „svatou vůni“²⁷⁷ a vyličil konverzi následujícím zážitkem:

„Bylo krásné ráno a Bůh byl se mnou a já děkoval Bohu, mluvil jsem s ním... Byl jsem s Ním. Bůh není něco tvrdého, co by se dívalo na nás shora. Bůh jsou stromy a květiny a krása a láska...“²⁷⁸

Dalším případem, kterým se psychiatr Dewhurst zabýval byla dospělá žena, která byla vždy duchovně založená a od svého dospívání trpěla drobnými atakami epilepsie, na které měla obvykle amnézii. S rostoucím věkem přibývalo větších akutních záchvatů, elektroencefalograf ukázal na idiopatickou epilepsii²⁷⁹ s převládajícím ohniskem v pravé frontotemporální oblasti. Svoji konverzi, v tomto případě lépe řečeno intenzifikaci víry, prožila ve svých šedesáti letech. Během starostí se spolunájemníky a kolegy v práci, které kladly zvýšenou míru tlaku na její křehkou psychiku, zabořila svoji hlavu do ručníku a prosila:

²⁷⁴ JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor Books, 1902. str 13

²⁷⁵ DEWHURST, K. & BEARD, A. W. Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy. *British Journal of Psychiatry*, 1970, č. 117, s. 497-507.

²⁷⁶ Což je rozmanitá skupina farmak, která se používá pro léčbu a prevenci epileptických záchvatů a křečí. Jejich žádaným účinkem je potlačit rychlou a výraznou aktivaci neuronů, která spouští záchvat.

²⁷⁷ Při záchvatech epilepsie dochází často i k čichovým halucinacím, kdy má dotyčný nezvyklé pachové vjemy.

²⁷⁸ DEWHURST, K., & BEARD, A. W. Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy. str. 501.

²⁷⁹ Idiopatická epilepsie je způsobená funkčním problémem mozku, což znamená, že mozek má normální strukturu a není viditelně poškozený, pouze je jeho funkce změněna.

„Pane, přijď ke mě, zapřísahám Tě. Naléhám na Tebe, Bože, abys mi pomohl.“ O tři hodiny později jsem zaslechla hlas, který říkal: „Lidský život je jako strom či keř. Roste buď směrem nahoru, či se ohýbá. Tak dlouho, jak roste ve vzpřímeném směru, tak dlouho je nademnou má ruka Boží.“ Ten hlas byl jemný a něžný, těžko rozhodnout zda patřil ženě či muži. Později v tomto dnu, když jsem slyšela kostelní zvony ve svém pravém uchu, ozval se znovu ten hlas a řekl: „Tvůj Otec Tě uzdravil. Jdi v pokoji.“

Autor dvou výše uvedených kasuistik přistupuje skrze neuropsychologický výkladový rámec i k náhlým konverzím a náboženským prožitkům takových osob, jakými jsou Tereza z Avily, Jeroným Jaegen, Kateřina de Ricci, Kateřina z Janova či Markéta Marie Alacoque. Ty spojují „periodické ataky“, které zahrnovaly pocity extrémního chladu či tepla, třes celého těla, přechodné afázie,²⁸⁰ regresi do dětství, disociaci,²⁸¹ zvýšenou ovlivnitelnost či neschopnost otevřít oči. Ačkoliv životopisné detaily, které se v jejich případech uchovaly, považuje Dewhurst za nedostatečné, aby umožnily přesné posouzení proběhlých náboženských zkušeností; nepochybuje o tom, že u některých z nich mohla epilepsie způsobit stavy, které zapříčinily náhlé obrácení.²⁸²

Poněkud odlišný od pohledu hlubinné psychologie a medicíny je přístup zaměřený na **zvládání náročné životní situace**. Takzvané „copingové strategie“, které má v určité podobě osvojeny každý z nás, nastupují jako regulační mechanismy při ohrožení našeho stálého prostředí. Díky nim adaptivně zvládáme stresovou situaci i zátěž. Zároveň za pomoci těchto procesů zvládáme i nevyžádané emoce a nerovnováhu s nimi spojenou. Jako zdroj takových strategií může samozřejmě sloužit také náboženství a osobní víra. Na tuto problematiku se zaměřuje profesor psychologie z Ohia Kenneth Pargament, který náboženskou konverzi zařazuje do

²⁸⁰ Afázie je porucha tvorby a porozumění řeči, která je spojena s neschopností pojmenovat jevy či rozumět slovům.

²⁸¹ Disociace osobnosti se projevuje rozštěpením, oddělením či osamostatněním jednotlivých psychických útvarů. Mohou se objevit výpadky paměti, zmatenost, ztráta orientace a také vytváření dvojníka či několika rozštěpených osobností, které k sobě mohou chovat různé vztahy. Rizikem je, začnou-li se tyto odštěpené osobnosti nenávidět či mezi sebou soupeřit.

²⁸² DEWHURST, Kenneth & BEARD, A. W. Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy. *Epilepsy & Behavior*, 2003 (reprint), č. 4, s. 78–87. str. 85.

souboru copingových strategií. Popisuje, jak radikální náboženské změně často předchází chronická či akutní tenze. Tu může způsobit i selhání dříve existujících zdrojů a osvědčených strategií zvládnání. Náboženskou konverzi pak vnímá jako individuální hledání způsobu, jak znásobit vlastní význam uprostřed nepříznivých sociálních, situačních a osobních sil.²⁸³ Ilustraci předkládá na rozhovorech s konvertity, kde se zaměřuje především na jazyk těch, kteří mají autentický zážitek obrácení:

„Najednou mě napadlo, že bych mohl být spasen, i když bych se přestal snažit dělat všechno sám a následoval Ježíše.“

Či jak druhý konvertita vypovídá:

„Nakonec jsem se přestal bránit a vydal jsem se, ačkoliv to byl těžký boj. Postupně sílil pocit, že jsem udělal svoji část a Bůh byl ochoten udělat svoji.“²⁸⁴

Pargament upozorňuje, že mnoho profesionálů přes duševní zdraví se může dívat kriticky na ztrátu osobní kontroly, kterou lze ve výrocích vysledovat. Jsme naučeni, že vzdát se, je to poslední, co bychom navrhli jako řešení problému. Přesto existují chvíle, kdy může být upuštění od problému tou nejvhodnější formou, jak se se stresovou situací vypořádat. Při pečlivém studiu nám právě tento moderní pohled může připomenout počátky bádání o náboženské konverzi u Edwina D. Starbucka. Starbuck předpokládá, že osobní vůle člověka musí být přemožena, aby došlo ke kýžené úlevě. Ta stále nepřichází, neboť se jí vůlí vzdáváme. Používá proto výrazy jako „přestat odolávat“, „vzdávat se“ a „kapitulovat“ a shrnuje tuto skutečnost spirituálního přesahu výstižným: „Kde osobní vůle končí, tam mnohem větší přichází.“²⁸⁵

Výklad, který může být opakem předešlého pohledu, kdy motivace vychází z vnitřních struktur konvertity, je model **mentálního programování**. Známe jej také pod pojmem „brainwashing“²⁸⁶ a vysvětluje konverzi jako podlehnutí silnému

²⁸³ PARGAMENT, K. I. *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. New York: The Guilford Press, 1997, str. 259.

²⁸⁴ Ibidem, str. 252.

²⁸⁵ STARBUCK, Edwin, D. *The psychology of religion: an empirical study of the growth of religious consciousness*. London: The Walter Scott publishing. 1901. str. 91 - 93.

²⁸⁶ Či také „mind control“, v překladech „vymývání mozků“ nebo „ovládání mysli“.

nátlaku, který může mít mnoho podob. Od podnětové deprivace, kterou si můžeme představit jako naprostou izolaci osoby od okolního světa a jakékoliv smyslové stimulace, až po přesycení podněty různých kvalit, které vede při nejmenším k fyzickému i psychickému vyčerpání.²⁸⁷

Avšak koncept konverze jako důsledku pomnutí smyslů, či promyšlené manipulace a vymývání mozku byl již před lety vědecky zavržen. Samozřejmě, některé náboženské skupiny vyvíjejí na nové členy nátlak, aby je získaly pro svoji věc a zároveň někteří lidé jsou citlivější či zranitelnější, jsou-li vystaveni takovému tlaku. Stále by to však z konvertovaných nemělo činit oběti, neboť je ve většině případů zachována autonomie a možnost volby.²⁸⁸ U křesťanských církví se s metodou brainwashingu v literatuře spíše nesetkáváme a bývá doménou především nových náboženských hnutí. Součástí brainwashingu mohou být i nebezpečné techniky, jejichž cílem je potlačení kritického uvažování pro získání přijetí vnucených názorů hodnot a postojů. Patří k nim vyvolání nejistoty a úzkosti, izolace, hladu, tělesného i psychického vyčerpání či lidského ponížení. V České republice se s jistými praktikami této metody setkali například frekventanti výcviku "Jóga v denním životě" na izolovaných seminářích, jak dosvědčují části následujícího rozhovoru s Evou Procházkovou, která tento výcvik absolvovala.²⁸⁹

"Každý den vlastně byl stejný režim. Vstávali jsme v půl páté a v pět už jsme cvičili ásany. Jogínské cvičení jsem ze školy znala, ale nevěděla jsem, že tady to bude začínat hodinovou meditací. To byl šok, doma jsme meditovaly tak kolem čtvrt hodiny. Nemohla jsem myslet na nic jiného, než že mi dřevění nohy... Hlava na hlavě ve veliké místnosti, zdi a kamenná podlaha. Dvě stě lidí naráz medituje, ale problém jsme měly asi jediné dvě. Vadila nám i změna učitele. Ten náš doma vždy říkal, ať se soustředíme každý sám na sebe. Najednou byl hlavní hlas, kterému jsme se měly poddat. To se nám nelíbilo... Po meditaci byla snídaně, pak dopolední přednáška. To mluvil buď Svámí, nebo někdo z kuchyně o zdravé výživě. Odpoledne zase ásany, zakončené relaxací. Navečer probíhal pravidelný satsang, tedy filozofická přednáška.

²⁸⁷ TAYLOR, K. E. *Brainwashing : manipulace s myšlením*. Praha: NLN, 2006.

²⁸⁸ PARGAMENT, K. I. *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. New York: The Guilford Press, 1997. str. 259.

²⁸⁹ VOJTÍŠEK, Z., PROCHÁZKOVÁ, V. Teď vím, co nechci. *DINGIR*. 1999, roč. 2, č. 1, s. 20 - 22.

Sešli jsme se v parku. Když přišel Svámí, povstali jsme a počkali, než si sedne na svůj gauč pod strom. Povídal 2 - 3 hodiny. Potom jsme zpívali a rozdával se prašád (rozinky, sušené ovoce, oříšky). Den končil v jedenáct, ale většinou až ve dvanáct. Mezi tím vším jsme uklízeli, pracovali v zahradě nebo pomáhali v kuchyni... Samozřejmě vegetariánská kuchyně bez masa, koření kari a žádná sůl, ovoce, zelenina, sojové klaso. Snídaně vydatná, tisícíhlavou frontu na oběd jsme stáli kvůli jedné meruňce nebo půlce jablka. Večeře byla hodnotnější... Podmínky byly dost hrozné. Vodou se muselo šetřit. Sprchy byly ještě fajn, se záchody to bylo horší. Nádobky na jídlo si všichni myli v jedné studené vodě. To mě dráasalo nejvíc, zvláště když se pak objevily průjmy. Všechno bylo velmi nepohodlné, kromě postele jsme stále seděli na zemi... Působilo tam to, že to dělá tolik lidí a že v tom jsme denně. A pak opakování. Moc jsme nespaly, přednášky, hromadné zpívání Bhadžanů. Na mně to působilo trochu jako vymývoání mozků. Víím, že to všichni dělali svobodně. Ale i my jsme začaly postupně přicházet k tomu, že když to dělá tolik lidí, je to zřejmě normální. Proč my dvě máme působit jako vyvrhelové? Když jsme byly v té zpívající vřavě na večerním satsangu, pocítily jsme touhu k těm lidem patřit, být součástí té společnosti. Řád je přece dobrý. Naštěstí jsme byly dvě, mohly o tom spolu mluvit a došly jsme k tomu, že je to jen chvilková indispozice a že se musíme bránit... Když jsem to vypravovala doma, hrozně mi to pomohlo. Ale stejně jsem nedokázala říct úplně všechno. Byla jsem zničená po fyzické i psychické stránce. Ale pomáhalo mi vědomí, že teď už budu silnější.^{290''}

Mentální programování ale hraje do jisté míry stále svoji důležitou roli. Zejména pro blízké konvertitů, kteří nerozumí náhlým změnám, neboť původně společně sdílené hodnoty se najednou ztrácejí. Docent Zdeněk Vojtíšek, český religionista působící na katedře religionistiky Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy, ve své publikaci²⁹¹ upozorňuje na nutnost citlivého přístup blízkých, kdy je potřeba vyvarovat se slovním argumentacím, citovému nátlaku, natož pak fyzickému omezování, které nemohou přinést v dlouhodobé perspektivě úspěch.²⁹² Toto je však již doménou spíše konverzí k těm náboženským hnutím, kdy můžeme objektivně hodnotit zvolený náboženský směr pro čerstvého konvertitu jako potenciálně nebezpečný.

²⁹⁰ Ibidem, s. 12 - 13.

²⁹¹ VOJTÍŠEK, Z. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Praha : Beta Books, 2007.

²⁹² Ibidem, str. 166.

Poslední z teorií, kterou uvedeme v tomto stručném přehledu, je teorie **sociálního posunu**. Zde také působí na konvertitu okolí a lidé určitého náboženského vyznání, kteří jej pozitivně stimulují a ovlivňují sociálními a emocionálními vazbami.²⁹³ Konvertita je tak ovlivňován nově navázanými sociálními vazbami, aniž by docházelo k vědomému reflektování změny spirituálních či náboženských tendencí.

V současnosti se teoriím sociálního formování nového konvertity skupinou věnuje doktorka Caroline Plüss²⁹⁴ z Oxfordu. Píše o zahrnutí nových členů, kdy skupina používá strategie socializace²⁹⁵ k transformování vlastností nováčka. To proto, že jej tak může přijmout s důvěrou, že jeho chování nebude ohrožovat skupinovou jednotu. Náboženské přesvědčení, se kterým se konvertita setkává, se stává postupem času čím dál více zvnitřněným a to prostřednictvím přátelství a společného trávení volného času. Dokazuje svými experimenty, že socializace a sociální soudržnost nejsou ani tolik otázkou kognice, jak se dříve myslelo, ale afektivity. Tedy příslušnost k náboženské skupině nemusí být vždy nutně záležitostí pouze myšlení, ale spíše cítění.

Konverzi můžeme dále diferencovat na **vnitřní a vnější**. Vnitřní konverzi si můžeme představit jako radikální změnu vnímání a pohledu na svět. Naopak vnější konverzí máme na mysli připojení se k církvi či náboženskému společenství. Obvykle bývá vnější konverze následována tou vnitřní.²⁹⁶

Podle času, který konvertita potřeboval k tomu, aby změnil své náboženské vyznání, můžeme popsat další typ konverze. **Náhlou či postupnou**.²⁹⁷ Zatímco konverze náhlá probíhá prudce a nepředvídatelně a je orientovaná na emoční

²⁹³ PLÜSS, C. Analysing non-doctrinal socialization: re-assessing the role of cognition to account for social cohesion in the Religious Society of Friends. *The British Journal of Sociology*. 2007. roč. 58, č. 2, s. 253-275.

²⁹⁴ Ibidem, s. 253-275.

²⁹⁵ Socializace označuje proces, během něhož se jedinec začleňuje do společnosti, zvnitřňuje normy, hodnoty a role svého sociálního okolí.

²⁹⁶ MALONY, H. N. Conversion. In: BENNER, D.G. (Ed.) *Baker encyclopedia of psychology*. Grand Rapids: Baker Books, 1999. str 231–236.

²⁹⁷ SPILKA, B., HOOD, R.W., HUNSBERGER, B. & GORUSCH R. L. *The psychology of religion: An empirical approach* (4rd ed.), New York: Guilford. 2009. str. 207–210.

prožívání, tak konverze postupná je charakteristická svojí pozvolností a racionalitou. Tyto dva typy náboženského prožívání se liší v mnoha aspektech. V náhlé konverzi má konvertující roli pasivního příjemce vnějších sil a konverze pro něj znamená dramatickou proměnu sebe sama. Právě náhlá konverze je typická pro období dospívání, jak o ní bylo více řečeno výše.

Někteří lidé konvertují velmi rychle, náhle se u nich objevuje potřeba přijmout novou víru, která byla dříve spíše na okraji jejich zájmu. Teorie náhlé konverze je rozsáhlými výzkumy vysvětlována jako důsledek nejisté citové vazby k rodičům. Podobně je vysvětlován i nárůst náboženského závazku, který je podle této teorie produktem citového zmatku u jedinců, jejichž rodiče byli hodnoceni jako necitliví, což opět podporuje kompenzační hypotézu.²⁹⁸ Jiní lidé se zdají být ve své víře více zralejší a rozkvétají v perspektivě, že daná víra jim byla vždy blízká. Postupné konverze mohou nastat téměř nepostřehnutelně a nemusejí vést k radikálním posunům v osobnosti či ve víře. Důraz je kladen více na vědomé úsilí, které vede k cíli a celý proces je více poznávací, než emocionální.

Průběh náboženského obrácení můžeme diferencovat také podle toho, zda je konvertita **aktivní** či **pasivní**. Aktivní konverze probíhá na základě činorodosti konvertity, jeho aktivního přístupu a cílevědomého hledání. Oproti tomu je pasivní konverze důsledkem nevědomých tendencí a vnějších psychologických vlivů.

Často se setkáváme s konverzí v dobách krize a stresu, v momentu nouze jednotlivce. Můžeme ji vysvětlovat jako regresi k uměleckému, náboženskému, nebo magickému způsobu myšlení. Pokud realistické vyrovnávání se s událostmi selže, přichází na řadu to magické. Pokud jsou všechny naděje ztraceny, zdá se tento způsob zvládání situací velmi užitečný.²⁹⁹ Takovým východiskem z krize byl i zážitek Alfonse Ratisbonna, francouzského svobodomyšlného žida, který

²⁹⁸ GRANQVIST, P., & KIRPATRICK, L. A. Religious conversion and perceived childhood attachment: A meta-analysis. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2004, č. 14, s. 223–250.

²⁹⁹ BEIT-HALLAHMI, B. Conversion. In: LEEMING, D.A., MADDEN, K., MARLAN, S. (eds). *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer, 2010. str. 179–182.

konvertoval ke katolicismu v roce 1842 v Římě. Svoji nově získanou identitu popisuje, a William James ji cituje, následovně:

„Vstal jsem z hrobu, z propasti temnoty; a žil jsem, plně jsem žil. Ale plakal jsem, neboť na dně té propasti viděl jsem hrůzu toho utrpení, ze kterého byl jsem zachráněn nekonečným milosrdenstvím; a zachvěl jsem se při pohledu na své nepravosti, omámen, roztaven, ohromen úžasem a vděčností. Můžete se mne ptát jak jsem přišel k tomuto novému pohledu, ale popravdě, skutečně nikdy jsem neotevřel knihu o náboženství, dokonce ani jedinou stránku Bible jsem nikdy nečetl... Byl jsem v naprosté tmě a náhle z ní vyšel a uviděl plnost světla.“³⁰⁰

Konverze není proces, který může být identifikován v určitém jasně vymezeném časovém rozpětí a který je ukončen jednou pro vždy. Není výjimkou, že nově konvertující započne celou kariéru vstupů a odchodů z různých náboženských skupin. Na počátku výzkumu konverze byli psychologové zaměřeni na náhlou emocionální konverzi. Klasické paradigma obrácení bylo založeno na konverzi apoštola Pavla. Postupnou proměnou přístupů v psychologii byl přehodnocen i tento jednosměrný pohled. Více se pak začala ubírat pozornost na aktivní hledání smyslu a účelu v kontrastu k prudkému emocionálnímu zvratu, za který byla konverze pokládána dříve.³⁰¹

3.3 Změna osobnosti v souvislosti s náboženskou konverzí

Z určitého úhlu pohledu lze náboženskou konverzi připodobnit k procesu psychoterapie, což učinili Theodore R. Sarbin a Nathan Adler. Ti očekávali, že jsou-li splněny specifické předpoklady, dochází k významné reorganizaci chování. Tyto předpoklady zahrnují symbolickou smrt a znovunarození, skupinu a její další součásti, jako je například učitel, který slouží jako vzor. V neposlední řadě hraje svoji významnou roli i rituální chování, proprioreceptivní stimuly³⁰² a tzv. „spouštěče,“³⁰³

³⁰⁰ JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor Books, 1902. str. 225, 226.

³⁰¹ SPILKA, B., HOOD, R.W., HUNSBERGER, B. & GORUSCH R. L. *The psychology of religion: An empirical approach* (4rd ed.), New York: Guilford, 2009. str. 212-215.

³⁰² Což jsou stimuly, které působí na naše proprioreceptory, nebo také interoreceptory. Analyzují a přijímají tedy podněty z vnitřních orgánů, rovnováhu a polohu těla a končetin.

urychlující celý proces. Úspěšná reorganizace chování však vyžaduje jedincovo aktivní zapojení se do všech psychologických a sociálních fází rozpoznatelného sledu událostí.³⁰⁴

Ačkoliv někteří autoři to nepovažují za důležité a do svých výzkumů zařazují konvertity, kteří přísluší k rozdílným věroukám, považují za podstatné vždy zmínit k jaké nově nabyté náboženské příslušnosti se konvertita hlásí. Každé náboženské uskupení přistupuje ke konvertitům z odlišné perspektivy a má jiný pohled na misi. Vzorem mohou být některá z nových náboženských hnutí, aktivně vyhledávající další stoupence, v extrémních situacích i manipulativními technikami. A opakem například judaismus, kde jsou noví konvertité tradičně podrobováni dlouhému čekání a někdy i odmítnutí židovskou komunitou a rabínem, zejména pro ověření hloubky náboženského přesvědčení.³⁰⁵ Lze tedy vidět rozdílný proces mezi připojením se k tradičnímu učení s bohatou historií, či k nově vzniklému hnutí, které se díky čerstvě získávaným stoupcům teprve snaží o svůj věhlas.

Jako se liší přístup náboženských organizací, liší se i přístup konvertitů. To, jakou denominaci si jedinec zvolí, záleží na jeho osobnostní struktuře, stejně tak jako na zkušenostech a biografickém pozadí. „*Osobnostní faktory řídí tendenci jednotlivce ke změně, zatímco povaha náboženské skupiny vítá změněného.*“³⁰⁶ V souvislosti s touto úvahou se nedávný výzkum konverze soustředil na soulad mezi různými psychosociálními vzorci a specifickými druhy náboženství. Určité potřeby jedince se tak mohou dobře naplňovat v jednotlivých náboženských skupinách. Soulad mezi potřebami osoby a tím, co náboženská skupina nabízí, se tak stává významným faktorem vstupu a výstupu ze skupiny.³⁰⁷

³⁰³ Tím mají autoři na mysli nejrůznější stavy či tělesné pozice, které mění vnímání světa.

³⁰⁴ SARBIN, T. & ADLER, N. Self reconstitution processes: A preliminary report. *Psychoanalytic Review*, č. 57, s. 599-616.

³⁰⁵ SPIEGEL, P. *Kdo jsou Židé?* Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister & Principal, 2007. 232 s.

³⁰⁶ PALOUTZIAN, R.F., & PARK, C. L. *Handbook of the psychology of religion and spirituality, 2nd ed.* New York: Guilford Press, 2013. str. 402.

³⁰⁷ *Ibidem.*

Jde-li o teorii osobnosti a osobnostní struktury, přibližujeme se k teoretickému a metodologickému problému, který stojí ve středu zkoumání lidské psychiky. Používáme termínu osobnosti jako teoretického konstruktů, což vysvětluje, proč osobnost jako taková není pozorovatelná. Avšak určité její projevy jsou patrné v jednání a chování, na jejichž základě můžeme usuzovat o osobnostních vlastnostech.³⁰⁸ Pojem osobnost vyjadřuje souhrn typických způsobů, jak daný jedinec vnímá, poznává a interpretuje věci, lidi a děje. Jak přistupuje k sobě i k jiným, jak cítí a emočně reaguje, myslí, vztahuje se k okolí, jak ovládá své pohnutky a uspokojuje potřeby.³⁰⁹ Pojem osobnost charakterizuje lidskou bytost, se všemi jejími znaky, jako uspořádaný celek. To, co je v osobnosti stálé a přetrvává navzdory změnám, označujeme jako „strukturu osobnosti.“ Jde-li o charakter a průběh psychických jevů, mluvíme o „dynamice osobnosti.“³¹⁰ Struktura osobnosti tedy popisuje její výstavbu a základní elementy. Dynamika osobnosti postihuje faktory určující pohyb osobnosti v sociálních interakcích. To vše na základech geneze osobnosti.³¹¹

Pojem osobnost vyjadřuje v první řadě individualitu, tedy jedinečnost osoby v porovnání s osobami jinými. Avšak definuje také funkční architekturu člověka, jejíž pomocí lze popsat jednotlivé části lidského psychického celku.³¹² Mezi těmito prvky struktury osobnosti, na kterou působí vrozené dispozice a vnější vlivy, se u autorů opakovaně objevují „schopnosti, rysy, temperament a charakter.“³¹³ Profesor Oldřich Mikšík³¹⁴ tyto klíčové komponenty označuje jako „jádro osobnosti“ a podrobně je popisuje. Mluví převážně o motivačním systému, který určuje k jakým aktivitám je jedinec vnitřně podněcován, o vrozených a osvojených potencialitách, které je

³⁰⁸ ŠNÝDROVÁ, I. *Psychodiagnostika*. Praha: Grada, 2008.

³⁰⁹ DUŠEK, K., VEČEŘOVÁ - PROCHÁZKOVÁ, A. *Diagnostika a terapie duševních poruch*. Praha: Grada Publishing, 2010. str. 272.

³¹⁰ PAULÍK, K. *Psychologie lidské odolnosti*. Praha: Grada Publishing, 2010. str. 162.

³¹¹ MATOUŠKOVÁ, Ingrid. *Aplikovaná forenzní psychologie*. Praha: Grada. 2013. str. 178.

³¹² ŘÍČAN, P. Spiritualita v centru struktury osobnosti. In BLATNÝ, M., HŘEBÍČKOVÁ, M., MILLOVÁ, K., PLHÁKOVÁ, A., ŘÍČAN, P., SLEZÁČKOVÁ, A., STUHLÍKOVÁ, I. *Psychologie osobnosti: hlavní témata, současné přístupy*. Praha: Grada, 2010. str. 232.

³¹³ ŠNÝDROVÁ, I. *Psychodiagnostika*. Praha: Grada, 2008. str. 33.

³¹⁴ MIKŠÍK, Oldřich. *Psychologické teorie osobnosti*. Praha: Karolinum, 1999. str. 22.

schopen realizovat a o způsobech interakční aktivity, tedy stylu autoregulace a vyrovnávání se se změnami prostředí. Za osobnost tedy považuje „vrozené a získané vlastnosti, které tvoří strukturu osobnosti a která je pro každého jedince typická a má dynamický charakter.“³¹⁵

Ve výzkumech věnovaných náboženské konverzi se často setkáváme s pětifaktorovým modelem osobnosti, který zároveň dává výzkumníkům jasně definované nástroje pro měření vývoje změny osobnostních rysů. Neboť klíčem k odpovědi na otázku, do jaké míry mění obrácení osobnost, je vyjasnění úrovně osobnosti v této oblasti. Hluboké změny osobnosti mohou nastat pouze v některých sférách.³¹⁶ Například tříúrovňová struktura osobnosti poukazuje na to, že se osobnost může měnit pouze na určitých úrovních. Na té první, která představuje základní rysy jako je temperament, má náboženské obrácení minimální šanci způsobit trvalé změny. Jiné je to ovšem na druhé úrovni, která představuje postoje, pocity a chování, kde lze zaznamenat signifikantní změnu a na úrovni třetí, která se promítá do smyslu života a identity a je ovlivnitelná vůbec nejvíce.³¹⁷

Výzkumy, které se zabývaly religiositou, v souvislosti s osobnostní strukturou, se hojně objevovaly zejména ve druhé polovině dvacátého století. Jedná se především o studium korelace religiosity s určitými osobnostními vlastnostmi. Tímto směrem se vydali například Carol Martin a Robert Nichols.³¹⁸ Ti kromě zanedbatelné korelace autoritářství s náboženskou vírou nenalezli významnější vztah mezi vyznáním a osobnostními charakteristikami. S podobnými výsledky přichází i L. B. Brown³¹⁹ o několik let později. Zaměřil se na vztah mezi náboženskou vírou a předem definovanými osobnostními dimenzemi, mezi které zařadil rigiditu,

³¹⁵ DUŠEK, K., VEČEŘOVÁ - PROCHÁZKOVÁ, A. *Diagnostika a terapie duševních poruch*. Praha: Grada Publishing, 2010. str. 215.

³¹⁶ PALOUTZIAN, R. F., RICHARDSON, J. T., & RAMBO, L. R. Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, 1999, roč. 6, č. 67, s. 1047–1079.

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ MARTIN, C. & NICHOLS, R. Personality and religious belief. *Journal of Social Psychology*, 1962, č. 56. s. 3-8.

³¹⁹ BROWN, L. B. The structure of religious belief. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1966, roč. 5, č. 2, s. 259-272.

neuroticismus a autoritářství. Brownův předpoklad, že náboženská víra určitého jedince je závislá na attributech jeho osobnosti se však nepotvrdil. Mezi dalšími můžeme zmínit neuropsychologa C. B. Dodrilla,³²⁰ jehož výzkum, který porovnává téměř tři tisícovky křesťanských studentů a dva a půl tisíce studentů bez vyznání, ukazuje na minimální rozdíly ve strukturách osobnosti u obou těchto skupin.

Ovšem, jak je u studia lidské psychiky obvyklé, nalézáme i výzkumy s výsledky odlišnými od těch, které byly uvedeny výše. Dvojice psychologů Robert W. Graff a Clayton E. Ladd³²¹ například potvrdila u studentů protestantské koleje, kteří vykazovali vysoký stupeň religiosity, výraznější tendenci k nižšímu sebepřijetí, slabší úroveň spontánnosti a menší pochopení pro přirozenou agresivitu druhých, než u studentů s nižším stupněm religiosity. Některé ze studií³²² dále potvrzují že společně se zrající vírou se rozvíjí i sebeuvědomování, emoční kontrola a sebevědomí.

Zcela první studie, které se zaměřovaly na osobnost konvertity, se zabývaly diferenciací náhlé a postupné konverze.³²³ Zejména pak na charakteristické rysy osobností inklinujících k jednomu z těchto dvou typů konverze. Výsledky, které s určitou opatrností tvrdily, že náhlí konvertité mají tendenci být méně inteligentní a více hysteričtí,³²⁴ inspirovaly další autory k bližšímu zkoumání samotných konvertitů. V roce 1986 publikoval Michael W. Johnsen na Texaské univerzitě svoji disertační práci,³²⁵ která se zabývala změnou struktury osobnosti následující náboženskou konverzi. Respondenty zkoumané skupiny tvořilo dvacet pět konvertitů křesťanského charismatického hnutí „Life in the Spirit Seminars.“ Přestože se Johnsen zaměřil na zkoumání více osobnostních dimenzí, vytyčil si tři

³²⁰ DODRILL, C. B. Personality differences between christian and secular college students. *Religious Studies Review*, 1976, roč. 4, č. 2, s. 152-159.

³²¹ GRAFF, R. W. & LADD, C. E. POI correlates of a religious commitment inventory. *Journal of Clinical Psychology*, 1971, roč. 27, č. 4, s. 502-504.

³²² NAUSS, A. Personality changes among students in a conservative seminary. *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 1972, roč. 11, č. 4, s. 377-388.

³²³ KILDAHL, J. P. The personalities of sudden religious converts. *Pastoral Psychology*, 1965, roč. 16, s. 37-44.

³²⁴ Ibidem, s. 40 – 44.

³²⁵ JOHNSEN, Michael, W. *Personality change resulting from a religious conversion experience*. Dissertation thesis. Texas: Tech University. 1986.

výzkumné hypotézy. Zda postupné náboženské obrácení prokáže korelaci se sníženou hladinou rysů úzkosti ve vztahu ke kontrolní skupině. Dále zda postupné náboženské obrácení poukáže na zvýšenou úroveň vnitřní náboženské orientace. A zda se postupné náboženské obrácení odrazí na snížené úrovni sebeaktualizace. Tyto hypotézy autor formuloval na základě rešerše předchozích výzkumů zabývajících se vlivem náboženského obrácení na osobnostní strukturu konvertity. Johnsen ve své studii poznamenává, že u konvertitů, které podrobil testování, objevil dogmatické uplatňování pravidel či hodnot do všech situací, které je podobné i u kompulsivních osob.³²⁶ Stejně tak i tendence preferovat dobře strukturovaný opakující se životní styl, striktně dodržovat společenské konvence a náležitosti a plně ovládat své emoce. Je však důležité zdůraznit, že autor studie považuje za nepravděpodobné, aby se u konvertitů toto chování projevilo v patologické míře.³²⁷

Další získané výsledky ukazují na skutečnost, že u konvertitů dochází k intenzifikaci potenciálně dysfunkčních osobnostních charakteristik, zejména těch spojených s charismatickým vyznáváním. Na druhou stranu se však projevilo snížení úzkostnosti a tím i pozitivní vliv na psychické zdraví. Ve výsledku tak autor dochází k závěrečnému tvrzení, že zkušenost postupné náboženské konverze nevede k výraznému pohybu na škále od duševního zdraví k psychické abnormalitě.³²⁸

Pro naše prostředí představuje cenný vhled do změny osobnostní struktury následující náboženskou konverzi nedávná studie docenta Petera Halamy.³²⁹ Zaměřil se na skutečnost, jak sami konvertité a jejich blízcí vnímají změnu osobnostních charakteristik po obrácení. Respondenti byli podrobeni dvojímu měření, a to jednou z pohledu retrospektivy, z doby před konverzí, a druhému odpovídajícímu současné situaci. Podle výsledných dat se stupeň měřeného neuroticismu snížil, zatímco míra sebeúcty, přívětivosti, svědomitosti a extravertze se zvýšila. Nejvíce se však změna

³²⁶ Takové osoby mohou vykazovat přehnanou čistotnost, puntíkářství, nezdravé zaměření na detaily, či moralizující tendence ke svému okolí.

³²⁷ Ibidem.

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ HALAMA, P., & LACNA, M. Personality change following religious conversion: perceptions of converts and their close acquaintances. *Mental Health, Religion & Culture*, 2011, roč. 14, č. 8, s. 757-768.

projevila na zvýšení úrovně smysluplnosti. Studii lze vytknout, že vnímané změny souvisely z části s věkem a vzděláním respondentů a z části s určitou mírou retrospektivního zkreslení.³³⁰

Některé z dalších výzkumů potvrzují nárůst pozitivních emocí bezprostředně po prožité konverzi, mezi kterými lze uvést pocity štěstí, klidu a úlevy.³³¹ Jako negativní důsledek obrácení vidí sami konvertité pochybnosti a konflikty spojené se změnou svého původního chování a hledání souladu s nově získaným systémem víry. Tato změna může být pro konvertity stresující. V některých případech dochází s novou náboženskou identitou k prohloubení dřívějších psychopatologických rysů osobnosti.³³² Zdá se, že konvertité mají též tendenci být úzkostní, kritičtí vůči sobě i druhým, vykazují nižší sebevědomí a sebekontrolu.³³³ Míra úzkostnosti vystupuje výrazněji u náhlých konvertitů v porovnání s těmi, kdo prožili konverzi postupnou.³³⁴ Tyto empirické výsledky jsou v souladu s teoriemi, které náhlou konverzi považují za náhradní řešení některých životních konfliktů.

Longitudinální výzkum, který se pokusil identifikovat faktory ovlivňující počáteční volbu u náboženského povolání a určit stupeň a obsah změny struktury osobnosti publikovali v roce 1972 Salvatore R. Maddi z University v Chicagu a Luigi M. Rulla působící na Gregoriánské univerzitě v Římě. Ti do své studie zahrnuli vzorek 283 katolických žen a 152 žen z kontrolní skupiny. U věřících zaznamenali výraznou diskrepanci mezi popisem vlastní osoby a ideálního Já. Autoři interpretují výsledky svého testování tak, že náboženské povolání nemusí být jen prostředkem k realizaci vlastního ideálního Já, ale také výrazem obranné reakce proti nevědomým

³³⁰ Ibidem.

³³¹ MEADOW, M.J., & KAHOE, R.D. *Psychology of religion*. New York: Harper & Row. 1984 In HALAMA, P., & LACNA, M. Personality change following religious conversion: perceptions of converts and their close acquaintances. *Mental Health, Religion & Culture*, 2011, roč. 14, č. 8, s. 757-768.

³³² MEADOW, M.J., & KAHOE, R.D. *Psychology of religion*. In HALAMA, P., & LACNA, M. Personality change following religious conversion. s. 757-768.

³³³ SIMMONDS, R. B., RICHARDSON, J. T. & HARDER, M. W. A Jesus movement group: An adjective checklist assessment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1976, č. 15, s. 323-337.

³³⁴ SPELLMAN, C , BASKETT, G., & BYRNE, D. Manifest anxiety as a contributing factor in religious conversion. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1971, roč. 36, č. 2, s 245-247.

konfliktům.³³⁵ Důležité je však podotknout, že autoři inklinují k hlubinné koncepci náboženské konverze.

Jak je patrné z výše nastíněných empirických studií, založených na autentických zkušenostech konvertitů, tvoří homogenní skupinu s určitými jednotnými charakteristikami, ale jsou unikátními jedinci se svými rozdílnými vlastnostmi. Některé typy osobností však mohou být ke konverzi náchylnější.³³⁶ Hledáme-li vliv náboženského obrácení na strukturu osobnosti a její nové projevy, musíme brát v potaz následující východiska. Konverze je hluboká změna sama o sobě, tato změna není jen otázkou zrání, ale je často ztotožněna s postupným či náhlým procesem, kterým je dosaženo změněného Já. Dále je tato změna radikální ve svých důsledcích projevujících se v novém zaměření. A konečně, tento nový pocit vlastního Já je vnímán jako „vyšší“, či jako osvobozující od předchozích dilemat či situací. Tak je konverze stavem seberealizace či sebe-reorganizace, kdy jedinec nalézá a přijímá nové Já.³³⁷

Lze souhlasit s Paloutzianem a jeho kolegy,³³⁸ kteří uznávají, že náboženská konverze ovlivňuje lidské cíle, úsilí a má vliv i na identitu. Ale zdá se, že má jen málo znatelný vliv na základní struktury osobnosti. Vrátime-li se k definování struktury osobnosti, lze říci, že je to spíše dynamika osobnosti ve svých faktorech určujících pohyb osobnosti a sociální interakce, než struktura se základními elementy, která se mění vlivem náboženské konverze. Figuruje zde mnoho faktorů, mezi které patří obecné a specifické pozadí vlastní zkušenosti, nespokojenost se současnou situací, vliv společnosti, aktivní vyhledávání a náboženský obsah.³³⁹ Lidé se mnohem ochotněji obracejí k té náboženské víře, ve které mohou najít smysl na kognitivní,

³³⁵ MADDI, S. R. and RULLA, L. M. Personality and the Catholic religious vocation, I: Self and conflict in female entrants. *Journal of Personality*, 1972, roč. 40, č.1, s 104–122.

³³⁶ PALOUTZIAN, R. F., RICHARDSON, J. T., & RAMBO, L. R. Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, 1999, roč. 6, č. 67, s. 1047–1079.

³³⁷ SPILKA, B., HOOD, R.W., HUNSBERGER, B. & GORUSCH R. L. *The psychology of religion: An empirical approach* (4rd ed.), New York: Guilford. 2009.

³³⁸ PALOUTZIAN, R. F., RICHARDSON, J. T., & RAMBO, L. R. Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, 1999, roč. 6, č. 67, s. 1047–1079.

³³⁹ JINDRA, I. W. *A New Model of Religious Conversion: Beyond Network Theory and Social Constructivism*. Danver: BRILL. 2014.

afektivní i sociální úrovni. Jak naznačuje rozdíl mezi jednotlivými druhy konverze, stupeň a míra změny názorového systému mohou být odlišné.³⁴⁰

Izraelský psycholog Benjamin Beit-Hallahmi, který působí na univerzitě v Haifě a jehož celoživotní dílo se zaměřuje mimo jiné na náboženskou konverzi, provedl se svým kolegou Michaelem Argylem ve své knize³⁴¹ rešerši desítek empirických výzkumů zaměřených na probírané téma. Ve světle svých zjištění tvrdí, že náboženští jedinci mají tendenci být v průměru více autoritářští a ovlivnitelní, ačkoliv toto tvrzení platí o některých náboženských skupinách více než o ostatních. Některé skupiny mají také vysokou úroveň dogmatismu a mají poměrně zúžené obzory a mysl uzavřenou novým zkušenostem. I přesto Beit-Hallahmi s Argylem uznávají, že existují značné rozdíly mezi různými druhy náboženských osob, zejména mezi těmi s vnějším či vnitřním druhem religiosity. Jde-li o charakteristiky jakými jsou například inteligence, nejeví se mezi náboženskou a nenáboženskou skupinou velký rozdíl, kromě příslušníků výrazně fundamentalistických skupin, kde je IQ skóre o něco nižší. Určitou roli však v tomto směru hrají i sociálně-ekonomické rozdíly.³⁴²

Zobecnění týkající se procesu náboženského obrácení jsou velmi podezřelá, pokud nabízejí více, než-li hypotézy určené k empirickému šetření. I to je příčinou, že tato kapitola čerpá zejména z empirických výzkumů, které se věnují unikátním zkušenostem konvertitů. Předložené výzkumy jsou dvojího typu. V prvním případě pracují s retrospektivou a konvertity žádají o co nejpřesnější informace o životě před konverzí.³⁴³ V případě druhém srovnávají skupiny konvertitů s kontrolní skupinou.³⁴⁴ Ovšem žádná ze studií nepředkládá přesvědčivé výsledky o totožném

³⁴⁰ PALOUTZIAN, R.F., & PARK, C. L. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 2nd ed. New York: Guilford Press. 2013.

³⁴¹ BEIT-HALLAHMI, Benjamin & ARGYLE, Michael. *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London: Routledge. 1997.

³⁴² Ibidem, str. 183.

³⁴³ Např. HALAMA, P., & LACNA, M. Personality change following religious conversion: perceptions of converts and their close acquaintances. *Mental Health, Religion & Culture*, 2011, roč. 14, č. 8, s. 757-768.

³⁴⁴ Např. MADDI, S. R. and RULLA, L. M. Personality and the Catholic religious vocation, I: Self and conflict in female entrants. *Journal of Personality*, 1972, roč. 40, č.1, s 104–122.

jedinci před konverzí a po ní. Profesor Říčan, jedna ze současných nejvýraznějších postav psychologie náboženství v České republice, navrhuje následující: „*Reálné je sledovat lidi, u nichž došlo k radikální změně náboženské orientace ... a zkoumat případné změny osobnosti. ... Přesnější ovšem je vyšetřit osobnost u většího množství lidí, sledovat delší dobu změny v jejich náboženské orientaci a posléze měřit znovu. To lze provést např. na americké univerzitě, kde se církve intenzivně snaží získávat nové věřící nebo aktivizovat ty, kteří věří jen formálně.*“³⁴⁵ Přestože by realizace takové studie přinesla cenné poznatky, je na úvaze a představitivosti čtenáře zvážit míru uskutečnitelnosti tohoto navrhovaného longitudinálního výzkumu do praxe.

Citované studie ve většině případů přesvědčivě dokazují, že některé aspekty osobnosti se skutečně mění. Obtížně bychom dokládali změny na úrovni temperamentu či charakteru. Avšak například motivační systém či způsob interakční aktivity, které prof. Mikšík³⁴⁶ řadí mezi klíčové komponenty jádra osobnosti, mohou být náboženskou konverzí ovlivněny. Citlivě vyjádřeno, náboženská konverze vede k novým způsobům jednání a tím propojuje všechny čistě intrapsychické procesy přeměny s interpsychickými procesy, které se odehrávají prostřednictvím sociálních vztahů v určité kultuře.³⁴⁷

³⁴⁵ ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. str. 294.

³⁴⁶ MIKŠÍK., O. *Psychologické teorie osobnosti*. Praha: Karolinum, 1999.

³⁴⁷ SPILKA, B., HOOD, R.W., HUNSBERGER, B. & GORUSCH R. L. *The psychology of religion: An empirical approach* (4rd ed.), New York: Guilford. 2009.

4. Významné historické postavy a prožitek konverze

Následující kapitoly představí tři příklady konverze nestejně šíře, které inspirovaly svými výpověďmi další jedince k vnitřnímu obrácení a duchovním zážitkům, neboť *verba movent, exempla trahunt*. Doplnují tak jednotlivé výpovědi konvertitů, které jsou předkládány i v předešlých kapitolách této práce. Tyto individuální příklady nabízejí možnost promyslet konkrétní dynamiku a specifičnost jednotlivých svědectví a jejich význam pro následovníky. Neboť příznačným rysem náboženského obrácení je touha tuto zkušenost sdílet a všichni tři vybraní konvertité zanechali o svém obrácení literární odkaz, byť ne vždy zcela explicitní. Autory pak také pojí skutečnost, že se našla řada následovníků, kteří se rozhodli kráčet v jejich stopách.

První podkapitola je věnována apoštolu Pavlovi, výskytu popisu jeho obrácení v Písmu a širšímu kontextu, ve kterém je jeho zkušenost i odkaz vykládán. Je svým rozsahem nejobsáhlejší, neboť se nám dochoval o Pavlově konverzi nejhonější počet literárních pramenů. Třetí podkapitola vychází z příběhu o obrácení u Aurelia Augustina a soustřeďuje se na jeho postupný rozchod s manichejci i novoplatonskou filosofií a následný příklon ke křesťanství. A konečně případ Quinta Septima Florense Tertulliana, který dva výše zmíněné autory logicky, chronologicky a literárně propojuje a trojice tak tvoří smysluplný celek.³⁴⁸

4.1 Apoštol Pavel

Apoštol Pavel bývá tradičně považován za nejvýznamnějšího konvertitu v dějinách křesťanské církve. Představuje ideál, ke kterému řada konvertitů vzhlíží a oceňuje jeho hrdinství pro Krista. Jeho poselství je provázeno přísnou zdrženlivostí a zcela se soustředí na život budoucího věku.³⁴⁹ Příběh o jeho cestě do Damašku a událostech, které jej potkaly je inspirací pro věřící, ale i ty, kteří svoji cestu teprve

³⁴⁸ V kapitole pracuji s pramennými texty. Není-li uvedeno jinak (například odkazem na autora a jeho překlad), jsou překlady z řeckého a latinského jazyka

³⁴⁹ LUKEŠ, Jiří. Raně křesťanská rétorika. *Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz*. Český Těšín: SGS, 2009. str. 16.

hledají. O této události se dovídáme z Písma zejména od Lukáše, který popisuje cestu misie a od Pavla samotného z jeho listů. Jak čteme v jeho prvním dopisu Tesalonickým (1,9), obracíme se „od model k Bohu“. Obrácení je tedy dynamický proces, který v sobě nese zároveň odmítnutí a přijetí, což přiblíží následující kapitoly.

Tato kapitola neuvádí Pavlovy podrobné biografické údaje a životní realie zmiňuje pouze tehdy, je-li to pro probírané téma přínosné. Naopak se věnuje podrobněji Lukášovým a Pavlovým textům odkazujícím na prožitek obrácení. Současné bádání založené na svědectví obou těchto materiálů zpochybňuje řadu tradičních tezí. Středem zájmu je nejen otázka týkající se Pavlovy cesty do Arábie,³⁵⁰ ale také jeho údajné studium u rabiho Gamaliela,³⁵¹ o kterém se zmiňuje ve svých textech pouze Lukáš. Osobnost apoštola Pavla, jak ji vykresluje Lukáš, je spíše heroickou postavou založenou na mnoha kontrastech, což se odráží i v jeho trojím líčení Pavlovy konverze.

4. 1. 1 Výskyty obrácení apoštola Pavla v Bibli

S Pavlovým náboženským obrácením se setkáváme v Bibli v různých formách na několika místech. Můžeme je pro potřeby této práce rozdělit následovně: Samotné vyprávění o Saulově konverzi, autentické výpovědi apoštola o vlastním obrácení a uvedené zmínky o tomto prožitku. Příběh o obrácení apoštola Pavla na cestě do Damašku je narativně popsán Lukášem ve Skutcích apoštolů na třech místech: Sk 9,1-19; Sk 22,1-21 a Sk 26,1-23. V knize čteme o vzniku a šíření prvotní křesťanské církve a to zejména o působení Petra a Pavla ve 30. a 40. letech 1. století. Je to pravděpodobně doba Pavlova pokojného pobytu v Římě a jeho zvěstování Království nebeského všem lidem, kteří k němu přicházeli.³⁵²

³⁵⁰ Ne zcela aktuální studie věnující se podrobně tomuto tématu: WRIGHT, Nicholas Thomas. Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1:17). *Journal of Biblical Literature* 1996, roč. 115, č. 4, str. 683-692.

³⁵¹ Více na toto téma například: CHILTON, Bruce & NEUSNER, Jacob. Paul and Gamaliel. *Review of Rabbinic Judaism*, 2005, roč. 8, č. 1, s. 113-162.

³⁵² BREEN, A. E Acts of the Apostles. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1905.

Pavel také autenticky vypovídá o svém obrácení, o své vlastní niterné zkušenosti, a to ve svých listech. Zmínky o obrácení, či místa, která takto můžeme interpretovat, nacházíme pro potřeby této práce v: Prvním listě Korintským 9,1 a 15,8-11; Druhém listě Korintským 4,6 a 12,2-4; listě Galatským 1,11-24 a v listě Filipským 3,4b-12. Posledními „zmínkami o tomto obrácení“ máme na mysli taková místa, kde čteme svědectví o obrácení z pohledu další osoby. Je tomu například ve Sk 9,27, kde Barnabáš dokládá Saulovo setkání s Pánem.

Vnější projevem Pavlova původu a jeho dvojjazyčnosti bylo i jeho jméno. Vedle rodinného hebrejského jména Šaul (שאול) nalézáme i jméno Paulos (Παῦλος), které bylo zvolené pravděpodobně pro podobnost zvukovou.³⁵³ Ve své době to baly tato praxe běžná a v Bibli se s takovým jevem setkáváme často. Například u Josefa Barsabáše Justa (Sk 1,23), Šimona Petra (Sk 10,18) nebo Jana Marka (Sk 12,25). V kontextu náboženského obrácení se stává z Hebreje Saula apoštol Pavel. Z Písma však víme, že i po zážitku na cestě do Damašku je jmenován jako Saul. Do chvíle, než se setkává s místodržitelem Sergiem Paulem (Sk 13,7). Od tohoto okamžiku je i ve Skutcích nazýván tak, jak sám sebe označuje ve svých listech, tedy římským jménem Pavel. Můžeme předpokládat, že Lukáš měl na paměti Pavlovu dvojí příslušnost. Tu židovskou, i tu římskou. Dvojjazyčnost není nikdy jen vnějším znakem. Vždy znamenala alespoň v nějaké míře spoluúčast na dvojím myšlenkovém a kulturním světě.

4. 1. 2 Obrácení apoštola Pavla ve Skutcích apoštolských

Lukáš shromažďuje vyprávění zachycené pravděpodobně jen ústně, musíme tedy předpokládat jistou úpravu těchto pramenů. Co se týče samotného Pavla, jako postavy Skutků apoštolských, můžeme jeho roli vnímat spíše jako postavu heroizovaného hrdiny.³⁵⁴ Většina zjevení probíhá podle specifických pravidel, má konkrétního adresáta a odehrává se jistým způsobem v určitém čase a prostoru.

³⁵³ SOUČEK, J. B. *Teologie apoštola Pavla*. Praha: Kalich, 1976.

³⁵⁴ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993.

V prvním z vyprávění nebyla Saulova konverze okamžitá. Byl slepý a až třetí den po zkušenostech na cestě do Damašku přijal Ducha svatého a omyl své hříchy.³⁵⁵

Důvodem, proč Lukáš vypráví o obrácení celkem třikrát, může být důraz který přikládá této události. Opakováním jsou obrazy patřičně rétoricky zdůrazněny a takové líčení je součástí literárního plánu, který dává vyniknout neočekávanosti dramatických obrátů pro čtenářovo pochopení, že vše se děje z Boží vůle.³⁵⁶ Důležitá jsou jednotlivá zasazení příběhu do vybraného kontextu. V první verzi čteme vyprávění celé situace na cestě do Damašku. V následujících zmínkách už bude Pavel tím, kdo svůj zážitek předkládá. Nejprve židům, později Festovi a králi Agrippovi II.

Následující dvě strany synopticky srovnávají všechny tři výše uvedené texty ve Skutcích. V prvním sloupci je 9. kapitola knihy Skutků apoštolských, ve druhém 22. kapitola a ve třetím 26. kapitola. Jednotlivé pasáže jsou tematicky rozděleny tak, aby si navzájem odpovídaly. Sloupec zcela vpravo je společnou osnovou pro celý text shrnující dění v jednotlivých oddílech.

³⁵⁵ WITHERINGTON, B. *The Acts of the Apostles, A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company/Carlisle: Paternoster Press, 1998.

³⁵⁶ LUKEŠ, Jiří. *Raně křesťanská rétorika. Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz*. Český Těšín: SGS, 2009. str. 134-135.

3 Na cestě, když už byl blízko Damašku, zazářilo kolem něho náhle světlo z nebe.	6 Když jsem ještě byl na cestě a blížil se k Damašku, kolem poledne mě najednou obklopilo jasné světlo z nebe.	12 A tak jsem se vypravil s plnou mocí a pověřením velekněží do Damašku. 13 Když jsem byl na cestě, králi, spatřil jsem o poledni světlo z nebe, jasnější než slunce. Jeho záře obklopila mne i ty, kdo šli se mnou.	<i>Popis cesty do Damašku</i> Skutky 9,3 22,6 26,12-14
4 Padl na zem a uslyšel hlas: „Saule, Saule, proč mne pronásleduješ?“ 5 Saul řekl: „Kdo jsi, Pane?“ On odpověděl: „Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ. 6 Vstaň, jdi do města a tam se dovíš, co máš dělat.“ 7 Muži, kteří ho doprovázeli, zůstali stát a nebyli schopni slova; slyšeli sice hlas, ale nespátřili nikoho.	7 Padl jsem na zem a uslyšel jsem hlas, který mi pravil: „Saule, Saule, proč mě pronásleduješ?“ 8 Já jsem odpověděl: „Kdo jsi, Pane?“ A on mi řekl: „Já jsem Ježíš Nazaretský, kterého ty pronásleduješ.“ 9 Moji průvodci viděli sice světlo, ale neslyšeli hlas toho, kdo ke mně mluvil. 10 Řekl jsem: „Co mám dělat, Pane?“ A Pán mi řekl: „Vstaň a pokračuj v cestě do Damašku; tam ti bude řečeno všechno, co ti Bůh ukládá.“	14 Všichni jsme padli na zem a já jsem uslyšel hlas, který ke mně mluvil hebrejsky: „Saule, Saule, proč mě pronásleduješ? Marně se vzpínáš proti bodcům.“ 15 Já jsem se zeptal: „Kdo jsi, Pane?“ A Pán řekl: „Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ. 16 Ale zvedni se, povstaň. Neboť proto jsem se ti zjevil, abych tě učinil svým služebníkem a svědkem toho, co jsi spatřil a co ti ještě dám poznat. 17 Budu tě chránit před izraelským národem i před pohany, k nimž tě posílám, 18 abys otevřel jejich oči a oni se obrátili od tmy ke světlu, od moci satanovy k Bohu, a vírou ve mne dosáhli odpuštění hříchů a podílu mezi posvěcenými.“	<i>Rozhovor Saula a Ježíše</i> Skutky 9,4-7 22,7-10 26,14-18
8 Saul vstal ze země, otevřel oči, ale nic neviděl. Museli ho vzít za ruce a dovést do Damašku. 9 Po tři dny neviděl, nic nejedl a nepil.	11 Protože jsem byl oslepen jaselem toho světla, museli mě moji druhové vzít za ruku a tak mě dovedli do Damašku.		<i>Slepota, dovršení cesty do Damašku</i> Skutky 9,8-9 22,11

10 V Damašku žil jeden učedník, jménem Ananiáš. Toho Pán ve vidění zavola: „Ananiáši!“ On odpověděl: „Zde jsem, Pane.“ 11 Pán mu řekl: „Jdi hned do ulice, která se jmenuje Příamá, a v domě Judově vyhledej Saula z Tarsu. Právě se modlí 12 a dostalo se mu vidění, jak k němu vchází muž jménem Ananiáš a vkládá na něj ruce, aby opět viděl.“ 13 Ananiáš odpověděl: „Pane, mnoho lidí mi vyprávělo o tom člověku, kolik zla způsobil bratřím v Jeruzalémě. 14 Také zde má od velekněží plnou moc zatknout každého, kdo vyzývá tvé jméno.“ 15 Pán mu však řekl: „Jdi, neboť on je mým nástrojem, který jsem si zvolil, aby nesl mé jméno národům i králům a synům izraelským. 16 Ukáži mu, co všechno musí podstoupit pro mé jméno.“

17 Ananiáš šel, vstoupil do toho domu, vložil na Saula ruce a řekl: „Saule, můj bratře, posílá mě k tobě Pán – ten Ježíš, který se ti zjevil na tvé cestě; chce, abys opět viděl a byl naplněn Duchem svatým.“

18 Tu jako by mu z očí spadly šupiny, zase viděl a hned se dal pokřtít. 19 Pak přijal pokrm a síla se mu vrátila. S damašskými učedníky zůstal Saul několik dní

12 Jeden muž, zbožný podle Božího zákona, jménem Ananiáš, který měl dobrou pověst u všech místních židů,

13 přišel za mnou, přistoupil ke mně a řekl: ‚Bratře Saule, otevři oči!‘ A já jsem v tu chvíli nabyl zraku. 14 On mi řekl: ‚Bůh našich otců si tě vyvolil, abys poznal jeho vůli, spatřil jeho Spravedlivého a slyšel hlas z jeho úst. 15 Budeš jeho svědkem před všemi lidmi a budeš mluvit o tom, co jsi viděl a slyšel.

16 Nuže, neváhej! Vstaň, vyzývej jeho jméno a dej se pokřtít, abys byl obmyt ze svých hříchů.’

Popis Ananiáše

Skutky
9,10-16
22,12

*Ananiášova
pomoc*

Skutky
9,17
22,13-15

Saulův křest

Skutky
9,18-20
22,16

Skutky apoštolské kapitola devátá

V deváté kapitole se dočteme poprvé o Saulově konverzi. Čteme ji jako autentické vyprávění, které se děje v reálném čase, na rozdíl od dvou zbývajících popisů, které událost obrácení vnímají už jen v určité reminiscenci. Podíváme-li se, co tomuto vyprávění předchází, uvidíme několik výrazných momentů, které můžeme k obrácení vztáhnout. V sedmé kapitole se setkáváme se Saulem a se Štěpánem, který je odsouzen k mučednické smrti. Zde jsou Saulovi svěřeny pláště těch, kteří diákona kamenují. Ačkoliv podle některých badatelů nemusí být údaj o Saulově přihlížení kamenování Štěpána spolehlivý, jisté je svědectví, které nám chce Lukáš sdělit. A to, že Saul schvaloval Štěpána zabili.³⁵⁷

Osmá kapitola, předcházející kapitole o Pavlově obrácení, popisuje příběh Šimona Mága působícího ve městě Samaří. Více o tomto obrácení a horlivém odpurci apoštola Petra stojícího u vzniku gnosticizmu v kapitole Konverze ve Skutcích apoštolských. Šimona Mága věncí mnoho legend a v souvislosti s ním mluvíme i o tzv. „simonii“, tedy snaze získat duchovní úřad za peníze.³⁵⁸ Toužil získat „moc“ apoštolů a byl ochoten za ní zaplatit i penězi. Saul po ničem takovém netoužil, spíše naopak, jednal proti Ježíšovi pronásledováním křesťanů a pasivním přihlížením při kamenování diákona Štěpána. Právě jemu se však dostalo Milosti, spatřil Vzkříšeného a rozšířil řady apoštolů. Pavlovu obrácení v deváté kapitole ještě předchází křest etiopského dvořana (Sk 8,26-40). Ten byl na cestě z Jeruzaléma do Gázy, když se setkal s Filipem. Uvěřil, že Ježíš Kristus je Syn Boží a přijal od Filipa křest. Více na toto téma však v také kapitole Konverze ve Skutcích apoštolských.

Pozoruhodné a všem třem příběhům Pavlova obrácení společné je světlo ($\varphi\omega\varsigma$), které ohlašovalo příchod nečekané události. Saul však nemusí být oslepen jen díky světlu jako fyzikální veličině.³⁵⁹ Důvodem Saulovy slepoty je Sláva Světla. Ježíš Kristus, který se Saulovi zjevil, nebyl jen vzkříšený Kristus. Byl to Kristus vyvýšený

³⁵⁷ FUNDA, Otakar A., LÁŠEK, Jan Blahoslav, HELUS, Zdeněk. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007. str. 201.

³⁵⁸ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1956.

³⁵⁹ UWINEZA, M. The Conversion of St. Paul. *Thinking Faith - The online journal of the british jesuits*. 2011.

po pravici Otce. Vidíme Saulovou bezmocnost, když stojí tváří v tvář Božímu jednání, je touto silou tak přitahován, že mu ona zkušenost zcela obrací život. Zajímavé je i to, co slyšeli a viděli průvodci apoštola Pavla, když s ním Ježíš Kristus rozmlouval. V první verzi (Sk 9,7) zůstávají stát, slyší hlas, ale nikoho nespatří. Oproti tomu, když je událost vypravována samotným Pavlem (Sk 22,9 a 26,14), je to právě a jedině on, kdo slyší hlas, který promlouvá. Muži, kteří jej doprovází, vidí světlo a nyní také padají s apoštolem na kolena. Dále se dočteme, že Saula chytili jeho společníci za ruce (Sk 9,8 a Sk 22,11) a dovedli jej do Damašku. Lukáš se vymezuje i časově; píše, že Saul neviděl po tři dny. V tyto dny ani nic nejedl a nepil, musel tedy být nesmírně zesláblý a fyzickým vyčerpáním blízko stavu smrti. Analogii čteme v listě Římanům (6,2-6) o vysvobození k novému životu: „*Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom – jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce – i my vstoupili na cestu nového života.*“

Čteme-li dále o Pavlovi, nedozvídáme se, že by se měl Saul stát misionářem směrem k pohanům, zatímco líčení z ostatních kapitol toto zdůrazňují³⁶⁰. Může to být tím, že Lukáš nepovažuje za podstatné zdůrazňovat tuto skutečnost, když vyjde záhy najevo. Každý z příběhů a proslovů je totiž formován tak, aby sloužil odlišnému účelu v rámci svého dějového zasazení. Následuje popis toho, jak apoštol Pavel zůstává s učedníky několik dnů a působí v Damašku, tím však přiváděl damašské židy do úzkých a proto se rozhodli jej zabít. Pečlivě hlídali brány města, aby se Pavel nedostal pryč, ten však opouští město v košíku spuštěným z hradeb. S podobnou scénou, tedy spouštěním z hradeb v košíku, se setkáváme i ve Starém zákoně v knize Jozue (Joz 2,15).

V celých Skutcích nenalezneme nic o Pavlově cestě do Arábie o které se dovídáme z Pavlových epištol. Aby Lukáš zmírnil napětí mezi Pavlem a apoštolů, kteří působí v Jeruzalémě, nemluví o tomto jeho tříletém pobytu v Arábii a hned po

³⁶⁰ WITHERINGTON, B. *The Acts of the Apostles, A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company/Carlisle: Paternoster Press, 1998.

jeho obrácení jej ve svém díle posílá z Damašku do Jeruzaléma.³⁶¹ Vyprávění o Pavlovi pak tedy sleduje jeho kroky právě do Jeruzaléma, kde se jej ujímá Barnabáš.

Skutky apoštolské kapitola dvacátá druhá

Zatímco v první zmínce o obrácení popsané v deváté kapitole jsme byli s Pavlem na cestě do Damašku, v této kapitole již Pavel zmiňuje průběh svého obrácení ve vlastním vyprávění. Zahrnuje jej do své obhajovací řeči, kterou může pronést díky ochraně římského vojska. Této kapitole předchází 21. kapitola o Pavlově cestě do Jeruzaléma, před kterou je na několika místech varován. Toto varování přichází mimo jiné i od proroka Agabose, který si před Pavlem svazuje své nohy a ruce, aby demonstroval apoštolův osud (Sk 21,10), vydá-li se do Jeruzaléma. V Jeruzalémě byl staršími z řad žido-křesťanů přesvědčován o tom, aby se přidal snad ke čtyřem nazírům (Sk 21,23). Pavel reaguje na jejich rady pozitivně a nechává se společně se čtyřmi ostatními muži zasvětit (Sk 21,26). Celá událost však přinesla obvinění, že je Pavel vůdcem nazorejské sekty (Sk 24,5) a pouze na chvíli oddálila útok davu. Ten jej vleče ven z chrámu a před zabitím Pavla na poslední chvíli uchránil velitel praporu, který jej s vojáky i důstojníky odnesl do pevnosti (Sk 21,34). Během toho Pavel veliteli sděluje, že je židem z Tarsu v Kilikii (Sk 21,39) a ten se podivuje nad Pavlovou řečtinou. Pavlově žádosti promluvit vyhovuje a Pavel hebrejsky oslovuje přítomný lid (Sk 21,40).

Ve této kapitole popisuje Pavel svůj židovský původ. Zaštiťuje se výchovou v Gamalielově škole (Sk 22,3) a horlivostí pro Boha, kterou jako žid prokazoval. Rabi Gamaliel byl nejen Pavlovým učitelem, ale i vším lidem vážený učitel zákona (Sk 5,34). Je líčený jako muž velkého respektu a člen Sanhedrinu (Sk 5,34), tedy Nejvyššího židovského soudu, který zakročil v Pavlův prospěch ve věci jeho

³⁶¹ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993.

propuštění.³⁶² Konkrétní dosah a vliv který měl Gamaliel na Pavlovu výchovu přesně neznáme. Je však patrné, že si alespoň v mládí neosvojil Gamalielovu vlídnost ke křesťanům jeho působením. Pavel dokonce ve své obhajobě zmiňuje i pronásledování prvních křesťanů, jejich poutání, věznění i tresty (Sk 22,4). Popsaná scéna zdůrazňuje Pavlovu vzdělanost, důstojnost a neohroženost, navzdory nepříznivé situaci.³⁶³

Když jsme seznamováni jako čtenáři s Ananiášem, probíhá to v každém ze tří popisů poněkud odlišně. V deváté kapitole se dočteme rozhovor mezi Ananiášem a Ježíšem Kristem. Ananiáš projevuje přirozený strach ze Saula, protože již slyšel, kolik zla na křesťanech napáchal. Nakonec ale Ježíšova slova uposlechne. Na rozdíl od toho, když vypráví událost Saul před shromážděním židů, klade důraz na to, že Ananiáš měl u tamních židů dobrou pověst. Neříká však nic o Ananiášově popudu ani o jeho rozhovoru s Ježíšem. Ve své podstatě je to logické a zvyšuje to autenticitu Saulova vyprávění k příslušníkům vlastního národa.

Na tomto místě je také zajímavé, co Ananiáš Saulovi říká. Totiž v Saulově obhajobě proti židům používá výrazu „*Bůh našich otců*“ (Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν), zatímco v deváté kapitole je užito titulu „*Pán – ten Ježíš*“ (ὁ Κύριος). Je tedy pravděpodobné, že Saul přizpůsobuje tituly podle posluchačů. V zásadě se oba výroky stupňují a vrcholí Saulovým naplněním a zvěstováním Ježíše Krista. Posléze samozřejmě i Saulovým křtem.

Skutky apoštolské kapitola dvacátá šestá

Poslední zmínka o Pavlově obrácení se nachází ve Skutcích apoštolských ve dvacáté šesté kapitole. Po odeslání Pavla do Cesareje se zde hájí proti židovské

³⁶² V Talmudu nese Gamaliel, stejně jako jeho praotec, přízvisko "starší" a je první, komu byl udělen titul "Rabban", který lze interpretovat jako "náš pán". Stejně tak jako ve Skutcích se i v Talmudu objevuje jako významný člen Nejvyššího židovského tribunálu. Je považován za původce mnoha právních vyhlášek. V současné době se dle církevní tradice předpokládá, že Gamaliel přijal křesťanskou víru a zůstal členem Sanhedrinu za účelem tajné pomoci ostatním křesťanům. Více: GIGOT, F. Gamaliel. In *The Catholic Encyclopedia*. [online]. 1909. New York: Robert Appleton Company. [cit. 2011-07-05]. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/06374b.htm>>.

³⁶³ LUKÉŠ, Jiří. *Raně křesťanská rétorika*. Český Těšín: SGS, 2009. str. 280.

obžalobě před místodržitelem Festem (Sk 24,10-21). Později se apoštol Pavel před tímto místodržitelem odvolává k císaři a ten jeho odvolání míní vyhovět. V době, kdy je apoštol Pavel ve vazbě, přijíždí za Festem Herodes Agrippa II. se svojí sestrou Bereniké a po té, co si od Festa vyslechnou Pavlův příběh, jej chtějí poznat. Apoštol Pavel skutečně pronáší před Agrippou II. obhajovací řeč a žádá jej o trpělivé naslouchání (Sk 26,1). Pavel však hovoří i před dalšími posluchači a je přítomna řada mocných, před kterými Pavel promlouvá. Popisuje svůj život od mládí a jako jistou záruku své bezúhonnosti uvádí osobní farizejskou minulost (Sk 26,5) a angažovanost při pronásledování prvotních křesťanů. Pokračuje líčením prožitku obrácení.

V tomto líčení můžeme vnímat Saula jako proroka. Jeho mise je pokračováním mise Božího služebníka z knihy Izajáš.³⁶⁴ Vždyť i vyzvání Saula, aby se postavil (ἀνάστηθι καὶ στηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου), není vzdálené vyzvání Ezechielovi. Podobně jako Ezechiel je i Saul požádán, aby se postavil, protože jej Pán chce jmenovat jako svého služebníka a zvěstovatele. Stejně tak i Ezechiel má povstat na nohy a je poslán k lidu Izraele (Ez 2,1-3 a Sk 26,16-17). Výroky o Pavlově ochraně (Sk 26,17) mohou připomenout výroky k proroku Jeremjášovi (Jr 1,8). Pavel je také poslán otevřít oči lidu, aby se bezvěrci obrátili od tmy ke světlu (Sk 26,18). Stejně téma vidíme i v Izajášovi (Iz 42,6), kdy Hospodin dává proroka jako smlouvu lidu a světlo pronárodům, aby otevíral oči a vyváděl ty, kdo sedí v temnotě. Lukáš tedy volí záměrně starozákonní jazyk a jeho způsob vyvolení proroků. K Pavlovi promlouvá Bůh, který promlouval ke starozákonním prorokům a tímto způsobem Lukáš formuje tradici skrze starozákonní zvěsti.

Zajímavý oddíl, který nenacházíme v žádném z ostatních dvou zpracování je i Ježíšova věta (Sk 26,14): „*Marně se vzpínáš proti bodcům.*“ (σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν). Tento výraz byl řeckým, nikoliv židovským, přirovnáním. Je to patrně výraz, kterému dobře porozumí Agrippa nebo Festus.³⁶⁵ Verš je znám jako

³⁶⁴ UWINEZA, M. The Conversion of St. Paul. *Thinking Faith - The online journal of the british jesuits*. 2011.

³⁶⁵ WITHERINGTON, B. *The Acts of the Apostles, A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company/Carlisle: Paternoster Press, 1998.

řecké přísloví, ale paralely má i v židovské literatuře, nikoliv však v aramejských pramenech. Aforismus vyřčený Pánem tak má přiblížit damašskou událost, která je dramatinována obecně uznávaným mudroslovným obratem.³⁶⁶

Průběh rozhovoru Ježíše Krista a Saula je ve všech třech verzích líčeno podobně s následující strukturou:

Ježíš Kristus: „Proč mne pronásleduješ?“

Saul: „Kdo jsi?“

Ježíš Kristus: „Ježíš.“

Ježíš Kristus: určuje, jak se má Saul dále zachovat.

Tento scénář se tedy v jistých obměnách nalézá na všech třech místech. Jen poslední líčení je výrazně delší. Kristus zde popisuje, jaký záměr má se Saulem, co je smyslem jeho dalšího působení. Navíc v této kapitole (Sk 26), se již dále o událostech u Damašku nedočteme. To znamená, že apoštol Pavel v něm shrnuje všechno to, co následuje u předchozích dvou popisů spíše s výhledem k událostem budoucím, které souvisejí s povoláním. Jde o nejdelší Pavlovu apologetickou řeč, v níž všechny řeči předešlé vrcholí.³⁶⁷

Čteme-li opět o světle, které bylo prvním znamením, že se děje něco mimořádného, používá Lukáš výrazu (Sk 9,3) „kolem něho“ (τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς). V autentickém líčení apoštola Pavla (Sk 22,6) se dočteme, že jej světlo doslova „obklopilo“ (περιαστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ) a v posledním líčení nejen apoštola, ale i ty, kdo šli s ním (Sk 26,13).³⁶⁸ V líčení před Festem a Agrippou apoštol Pavel zdůrazňuje, že toto světlo bylo jasnější, než slunce. Po té, co Pavel domluví, jej Festus odsoudí jako „blázna“ (Μαίνη), kterého mnoho vědomostí připravilo o rozum (Sk, 26,24). Ovšem na rozdíl od Festa udělala Pavlova řeč na Agrippu dojem, a jeho taktika spoléhající na Agrippovu znalost Písma a víru v proroky vedla k úspěchu. Sám Agrippa říká Pavlovi, že jej jeho řeč takřka přesvědčila, aby se stal křesťanem.

³⁶⁶ LUKEŠ, Jiří. *Raně křesťanská rétorika. Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz*. Český Těšín: SGS, 2009. str. 289.

³⁶⁷ Ibidem, str. 284.

³⁶⁸ Sk 26,13b: “ὕπερ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμπαν με φῶς καὶ τοὺς σὺν ἐμοὶ πορευομένους”

Stěžejním tématem příběhu zůstává stále zvěst Ježíše Krista a jeho působení. Dále Saulova zatvrzelost, která se díky Vzkříšenému proměňuje. Změna, která se díky události na cestě do Damašku stala, byla následující:

Ježíš Kristus se zjevil,

Saul uvěřil v Ježíše Krista, toho, kterého pronásledoval,

Saul měl během slepoty autentický prožitek bezmoci a závislosti.

Jako nejintenzivnější změnu v dějové linii můžeme vidět to, s čím Saul do Damašku vypravuje a s čím tam pak skutečně přichází. Na začátku cesty je odhodlán zatýkat a zcela jistě i trestat. Ve svém cíli je však odkázán na pomoc těch, kterým právě měl ublížit. To vše koresponduje s Lukášovým záměrem, představit historii a původ raného křesťanství a navodit kontinuitu mezi judaismem a křesťanstvím. Využívá k tomu rétorické nástroje, které mají přesvědčit čtenáře, že cesta křesťanství je bezpečná i uprostřed jeho konfliktu s judaismem. Tomu odpovídá i zvolená oslavná rétorika v narativní části, poradní a soudní rétorika v řečech a důraznější apel na emoce, než na rozumový úsudek.³⁶⁹

4. 1. 3 Obrácení apoštola Pavla v epištolách

Mnoho detailů o Pavlově životě se dozvídáme výhradně z Lukášových slov, ozřejmuje, že Pavlovy počátky pocházejí z Tarsu a že cestoval do Jeruzaléma, kde studoval u Gamaliela. Mezi ostatními fragmenty, které chybějí v Pavlových dopisech, ale jsou prezentovány Lukášem, nalézáme i zprávy o jeho bouřlivé konverzi. Můžeme se však důvodně domnívat, že Pavel vnímal své křesťanství jako přirozený následek židovství. Že křesťanská zkušenost byla naplněním Zákona. Že Pavel mohl být na cestě do Damašku povolán, nikoliv obrácen.³⁷⁰ Klíčem k těmto tezím jsou právě Pavlovy dopisy, kde Pavel příchod do účasti na Božím mysteriosním životě popisuje. Neboť události v dopisech mají svůj původ, střed i cíl v osobě Boží.³⁷¹

³⁶⁹ LUKEŠ, Jiří. *Raně křesťanská rétorika..* Český Těšín: SGS, 2009. str. 134-135.

³⁷⁰ STENDHAL, K. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. *The Harvard Theological Review*, 1963, roč.. 56, č. 3, s. 199-215.

³⁷¹ KUČERA, Zdeněk. *Zarůst do kmene.* Příbram: L. Marek, 2013. str. 20-23.

Mezi Pavlovým a Lukášovým popisem toho, co se skutečně přihodilo na cestě do Damašku nalézáme určité rozdíly. Pavel se snaží obhájit své apoštolství, zatímco Lukáš chce postihnout vývoj a postup křesťanství z židovské komunity mezi společenství pohanů. Pavel se snaží vyjádřit obsah Zjevení a Lukáš používá Pavlův extatický zážitek jako model pro konverzi pohanů. Z Lukášových slov je patrná větší historická perspektiva, ovšem menší osobní znalost skutečného prožitku na cestě do Damašku.

Rozdíl mezi autentickým líčením Pavla a zprostředkovaným popisem události u Lukáše ve Skutcích má i svůj sociální rozměr. Je zde samozřejmě důležitá role Ježíše Krista a to jak v těle, tak vzkříšeného. Objevují se dvě skupiny raných křesťanů. Křesťané z židů, kteří zakládali svoji novou víru na zkušenosti vtěleného Ježíše a křesťané z pohanů. Ti pojili své náboženské založení se spirituální interpretací Krista, kterého viděli především v jeho vzkříšeném těle. Pavel pokládá všechny konvertity za plnoprávně věrné, ať přicházejí odkudkoliv a ať jsou obřezáni, nebo ne.³⁷²

V Pavlových dopisech nalézáme svědectví o jeho konverzi vždy jen v krátkých zmínkách. Různí autoři představují odlišné pasáže, uvedené verše rozšiřují, či zužují. Po komparaci zdrojů a vlastním uvážení byly vybrány následující verše psané v Prvním listě Korintským 9,1 a 15,8-11; Druhém listě Korintským 4,4-6 a 12,2-4; listě Galatským 1,11-24 a v listě Filipským 3,4-12. Zmíněné oddíly nám mohou pomoci pochopit, co se na cestě do Damašku odehrálo a jakým způsobem to ovlivnilo Pavlovu teologii.

Nejprve je nutné zdůraznit, že Pavel nevnímá svoji zkušenost primárně jako konverzi, či jako náboženské obrácení. V podstatě nám toho o sobě příliš neříká. Není zaujatý sám sebou, prokazuje jen malou sebereflexi a zanedbatelnou introspekci. Odkazuje na svoji zkušenost jen tehdy, řeší-li jiné problémy, které s ní

³⁷² BADIOU, Alain. *Svatý Pavel. Zakladatel Universalismu*. Praha: Svoboda Servis. 2010.

bezprostředně souvisejí.³⁷³ Teologicky je důležité, což zdůrazňuje i profesor Zdeněk Kučera, významný systematický teolog působící na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy, že Pavel líčení své procesuální psychologické zkušenosti nečiní středem svého sdělení. Tím je naopak teologické poselství o novém úseku dějin spásy, které má ontologické důsledky pro naši lidskou existenci.³⁷⁴

I z těchto nepřímých odkazů můžeme však odhadovat základní rysy apoštolova obrácení. Ve skutečnosti však v jeho dopisech není žádná jasná informace o cestě do Damašku či podrobné zachycení toho, co se doopravdy stalo, jako je tomu ve Skutcích. Nicméně to, co apoštol Pavel popisuje v listech Galatským a Filipským naznačuje, že prožitá událost byla intenzivní a přinesla s sebou neočekávanou změnu hodnot, závazků i vlastní identity. Je kladen důraz na kontrast mezi předešlým a současným životem, tak typický pro většinu konvertitů. Apoštol Pavel však v souvislosti se sebou samým nikde neuvádí pojmy jako obrácení či konverze, ačkoliv slovesa jako „obrátit se“ (ἐπεστρέψατε) (1 Te 1,9) či „proměňovat“ (μεταμορφοῦσθε) (Ř 12,2) používá ve vztahu k ostatním.

První list Korintským

Tento Pavlův list je charakteristický tím, že navazuje na dopis, který se nedochoval a reaguje na dotazy, které mu korintští kladou (1 K 7,1). Tradičně je vznik tohoto dopisu datován na jaro roku 54 ve městě Efez.³⁷⁵ V tomto listě nalzáme dvě zmínky o událostech, které se odehrály po cestě do Damašku. Apoštol Pavel tomto dopise zdůrazňuje, že nepřijal evangelium od člověka, nýbrž od Boha.

Poprvé apoštol píše o svém obrácení v deváté kapitole v prvním verši: „*Nejsem snad svoboden? Nejsem apoštol? Neviděl jsem Ježíše, našeho Pána? Nejste vy mým dílem v Pánu?*“ Klade důraz na osobní setkání s Ježíšem a odkazuje se na něj pro podpoření své vlastní apoštolské autority. Tato věta ukazuje na skutečné zjevení Ježíše po cestě

³⁷³ LONGENECKER, R. (Eds.) *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on his life, Thought and Ministry*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 1997.

³⁷⁴ KUČERA, Zdeněk. *Zarůst do kmene*. Příbram: L. Marek, 2013. str. 20-23.

³⁷⁵ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993.

do Damašku. Být svědkem Kristova vzkříšení, to bylo tou hlavní záštitou pravého apoštolství. Setkání Ježíše v tomto případě neprobíhá s náhodným mladým farizejem, nýbrž jako významná předzvěst apoštolství.³⁷⁶ Pavel však poukazuje na to, že skutečnou pečetí jeho apoštolství pro obyvatele Korintu je jejich vlastní víra v Pána (1 K 9, 2).

Důležitým tématem tohoto verše je i svoboda. Pro Pavla vyplývá svoboda z důvěry v Boží lásku, která byla zjevena v Ježíši Kristu. Svoboda, jak ji chápe apoštol Pavel, je prostředkem, kterým nás Ježíš Kristus vysvobozuje. Je to víra, je to samotný postoj důvěry, která byla vložena v Boží lásku a ospravedlnění. Událost, která se Pavlovi přihodila je od Boha. Ten nabízí svoji lásku a bezpodmínečně uznává každého člověka, nehledě na jeho kvality. Je nabídkou pro všechny, pro židy, Řeky, svobodné občany i otroky. Žít v Boží bezplatné spravedlnosti znamená žít z ducha darování.³⁷⁷ Odevzdání se do služby spravedlnosti, přijetí milosti a subjektivita, která zůstává věrná duchu darování, to je svoboda, jak ji chápe apoštol Pavel.

Pro porozumění Pavlovy mystiky a proniknutí do apoštolova chápání apokalyptiky, bychom měli sledovat i jiné pasáže, které poukazují na prožité obrácení.³⁷⁸ Tyto pasáže musejí být zkoumány v těsném vztahu k židovské apokalyptice, od které odvozují svůj význam. Mezi jinými je to i První list Korintským (15,49): „*A jako jsme nesli podobu pozemského, tak ponese i podobu nebeského.*“ Kdo s Kristem prošel ve křtu branou smrti k životu je novým stvořením a znamená důstojnost Božího synovství. Tento nový člověk obdařený Duchem, jedná v souladu s Boží vůlí a je protikladem k člověku tělesnému, který podléhá skutkům těla.³⁷⁹

Další hodnověrnou poznámku o zážitku obrácení čteme v patnácté kapitole v osmém až jedenáctém verši:

³⁷⁶ SOUČEK, J. B. *Teologie apoštola Pavla*. Praha: Kalich, 1976.

³⁷⁷ VOUGA, F. *Teologie Nového zákona*. Jihlava: Mlýn. 2009. str. 142 – 149.

³⁷⁸ SEGAL, A. F. *Paul the Convert: The Apostasy and Apostolate of Saul of Tarsus*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

³⁷⁹ RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum. 2014. str. 400 – 406.

„Naposledy ze všech se jako nedochůdčeti ukázal i mně. Vždyť já jsem nejmenší z apoštolů a nejsem ani hoden jména apoštol, protože jsem pronásledoval církev Boží. Milostí Boží jsem to, co jsem, a milost, kterou mi prokázal, nebyla nadarmo; více než oni všichni jsem se napracoval – nikoli já, nýbrž milost Boží, která byla se mnou. Ať už tedy já, nebo oni – tak zvěstujeme a tak jste uvěřili.“

Toto svědectví je zasazeno do připomínky středu dějin spásy, kdy apoštol připomíná smrt na kříži, zmrtvýchvstání a zjevení Ježíše Krista jeho svědkům. Zjevení Vzkříšeného legitimizovalo Pavlovo pravé apoštolství a své vidění ztotožňuje s řadou Ježíšových zjevení prvotním svědkům. Zároveň klade důraz na neobyčejnost tohoto zjevení a fakt, že se jím řada zjevení Vzkříšeného uzavřela. Stejnou skutečnost, že má díky setkání se vzkříšeným Ježíšem apoštolské poslání, nalézáme i v dalších Pavlových textech (Ř 1,5).

Pavel se ve vši skromnosti řadí na konec řady těch, kterým se vzkříšený Kristus zjevil, kterým se dal vidět a trvá na tom, že Kristovo zjevení, kterého se mu dostalo, má stejnou hodnotu Kristova zjevení Petrovi, Dvanácti a Jakubovi. Celý tento oddíl přináší nejen výčet legitimizovaných svědků a zároveň garantů křesťanské víry, ale zároveň tento výčet i uzavírá. Nikdo další si již nemůže přisvojit apoštolskou autoritu v takovém rozsahu, jako svědkové vzkříšeného.³⁸⁰ Tyto Pavlovy věty můžeme konfrontovat se skutečností, že Lukáš, autor Skutků apoštolských, Pavla nikdy jako apoštola ve svém díle nenazval.

Druhý list Korintským

Další zajímavý odkaz na cestu do Damašku nalézáme ve Druhém listě Korintským (4,4-6):

„Bůh tohoto světa oslepil jejich nevěřící mysl, aby jim nevzešlo světlo evangelia slávy Kristovy, slávy toho, který je obrazem Božím. Vždyť nezvěstujeme sami sebe, nýbrž Krista Ježíše jako Pána, a sebe jen jako vaše služebníky pro Ježíše. Neboť Bůh, který řekl ‚ze tmy ať zazáří světlo‘, osvítil naše srdce, aby nám dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově.“

³⁸⁰ FUNDA, Otakar A., LÁŠEK, Jan Blahoslav, HELUS, Zdeněk. *Ježíš a mýtus o Kristu*. str. 211.

Pavel se zde může vzpomínat třetí verš první kapitoly knihy Genesis a s tématem světla pracuje i autor Skutků apoštolských, když popisuje Pavlovo obrácení. Apoštol byl také po zážitku na cestě do Damašku stížen slepotou, ničeho neviděl a zrak se mu navrátil až teprve po zásahu Ananiáše. I zde (2K 4,4) čteme o zaslepení nevěřící mysli. Pavel opět používá metaforu světla a tmy, která je tolik důležitá v záležitosti jeho konverze a skrze kterou lze proniknout do jeho mystické identity.³⁸¹

Dalším zajímavým prvkem je poznámka o Kristově tváři, doslova „...aby nám dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově.“ (2K 4,6). Již od starozákonní doby je tvář jedna z Božích prezentací. Tvář je vidět a tím reprezentuje i svého nositele. Důležitá byla i ve vzájemném vztahu člověka k člověku, v Písmu o tom nacházíme mnohá svědectví: zakrytí tváře jako výraz zármutku (2S 19,4), padnutí na tvář jako výraz hluboké úcty: (Gn 17,3; 1 Kr 18,7) či plivnutí do tváře na znamení toho nejhrubšího pohrdání (Dt 25,9; ale i Mt 26,67).³⁸² Avšak zvláštního významu nabývá „tvář“ či „obličej“ ve vztahu k Bohu. „Tvář“ sama o sobě není teologickým termínem, ale je způsobem výpovědi o Bohu. Vždyť i při darování desatera Hospodin mluvil s Mojžíšem „*tváří v tvář*“ (Ex 33,11; Dt 5,5). U pohanů šlo skutečně o reálné vidění tváře boha ve svatyni, kde byla přítomna modla. Na rozdíl od toho Izraelci měli přísně zakázáno zobrazovat si Boha (Ex 20,4; Dt 5,8). V Exodu se dočítáme, že není možné spatřit Boží tvář (Ex 33,20): „*Nemůžeš spatřit mou tvář, neboť člověk mě nesmí spatřit, má-li zůstat naživu.*“³⁸³

V novozákonních textech se setkáváme s výrazem „tvář“ v podobném slova smyslu, jako v těch starozákonních. Námí zmiňovaná pasáž působí jako Pavlovo poznání slávy Boží na tváři Kristově. Ten se apoštolu Pavlovi zjevil před Damaškem,

³⁸¹ SEGAL, A. F. *Paul the Convert: The Apostasy and Apostolate of Saul of Tarsus*. New Haven and London: Yale University Press, 1990. 384 s.

³⁸² NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1956.

³⁸³ K tomuto výroku se váže i zajímavé místo v Genesis, kde Jákob ve známém boji u Jaboku pojmenovává toto místo Peniel (totiž „Tvář Boží“), protože, jak sám říká: „*Viděl jsem Boha tváří v tvář a byl mi zachován život.*“

zatímco satan oslepil mysl bezvěrců (2K 4,4). V tomto listě je však ještě jedna zpráva, kterou můžeme spojit se zážitkem u Damašku. Pavel ve verších 12,2-4 píše:

„Musím se pochlubit, i když to není k užitku; přicházím teď k viděním a zjevením Páně. Vím o člověku v Kristu, který byl před čtrnácti lety přenesen až do třetího nebe; zda to bylo v těle či mimo tělo, nevím – Bůh to ví. A vím o tomto člověku, že byl přenesen do ráje – zda v těle či mimo tělo, nevím, Bůh to ví – a uslyšel nevypravitelná slova, jež není člověku dovoleno vyslovit.“

Datace tohoto vyjádření je samozřejmě komplikovaná, ovšem kapitoly 2K 10-13 jsou pravděpodobně napsány před cestou do Korintu asi v roce 55. O „třetím nebi“ tedy Pavel mohl psát v roce 53 či 54.³⁸⁴ Uvádí, že se tato událost odehrála před čtrnácti lety, budeme-li se držet uvedeného roku vzniku spisu, je to tedy kolem let 39 či 40 po Kristu. Avšak ze zdrojů tradičních³⁸⁵ i moderních³⁸⁶ víme, že Pavlovu konverzi obvykle datujeme do počátku třicátých let prvního století. Zážitek u Damašku tedy nemusí být jednotný se zážitkem popisovaným v 2K 12.

Navíc není zcela jasné, zda Pavel popisuje svoji zkušenost, či zkušenost někoho jiného. Pavel může mít stejně na mysli setkání s nějakým tajemstvím zahaleným člověkem, který s ním sdílel svůj náboženský prožitek extáze. Máme zde před sebou odlišného Pavla, než jak jej zejména protestantská teologie, konkrétně luterská, představuje. Jako střízlivě a kultivovaně argumentujícího, helénisticky i hebrejsky vzdělaného hlasatele ospravedlnění z milosti skrze víru. Ve zmíněném listě Pavlova dopisu se však dostalo hlasu Pavlu mystikovi, extatikovi a pohnutému vizionáři.³⁸⁷

Ze všech sto dva výskytů slova „nebe“, které v Novém zákoně nalézáme, máme za to, že je to místo, kde sídlí Bůh a odkud přichází jeho hlas či znamení. Můžeme se tázat po tom, kde je třetí nebe, o kterém Pavel mluví. Ve Starém zákoně se zdá být trojí rozdělení nebe. A to na nebe, ve kterém žije ptactvo; nebe, kde existují

³⁸⁴ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993. str 199.

³⁸⁵ *Ibidem*, str 160.

³⁸⁶ SCHNELLE, U. *Apostle Paul: His Life and Theology*. Grand Rapids: Baker, 2005. str 56.

³⁸⁷ FUNDA, Otakar A., LÁŠEK, Jan Blahoslav, HELUS, Zdeněk. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007. str. 215.

hvězdy (též obloha); a nebe, kde sídlí Bůh (2Pa 2,6; 6,18, 1Kr 8,27, Neh 9,6; Ž 148,4). Ovšem tato verze je odvozena jen ze vzácných zmínek ve Starém Zákoně, kde však není žádná konkrétní rozprava či učení o povaze nebe. Existují ještě podrobnější rozlišení nebes, než ta, která byla uvedena ve Starém zákoně. Mohou být rozdělena do pěti (3. kniha Báruchova 11,1), sedmi (Talmud b. Chagiga 11b) či deseti (2. kniha Enochova 20,3b; 22,1) jednotlivých nebi.³⁸⁸ Pavel se však ani k jedné z uvedených klasifikací nehlásí, neboť Nový zákon nepodporuje spekulace o struktuře nebe.

To nás přivádí na myšlenku, do jaké míry byl Pavel ovlivněn gnosí a dobovou mystikou. Neboť v gnostickém obrazu světa obklopuje zemi prostor vzduchu a osm nebeských sfér.³⁸⁹ Nebeské sféry byly i cílem těch, kteří praktikovali mystiku „*maase merkava*“. Šlo o typické extaticko–mystické učení, které bylo založeno na předpokladu, že mystikova duše může opustit v extatickém vytržení tělo a putovat nebesy.³⁹⁰ Inspirace pochází z knihy Ezechiel, kde je líčena vize nebeského vozu (hebrejsky *merkava*). Je možné, že Pavel, jako vysoce vzdělaný žid, znal pokročilé židovské praktiky mysticismu. S tím také souvisí skutečnost, že některé Pavlovy výroky jsou chápány jako jádro křesťanské mystiky, například Ga 2,20: „*Nežiji již já, ale žije ve mně Kristus.*“³⁹¹

Pavel mluví o vizi, ve které byla zkušenost nebe tak reálná, že si není jistý, zda to byla skutečně vize či fyzická extáze. Mluví však o tom, že byl „přenesen do ráje“. „Ráj“ je z perštiny přejaté slovo, které odkazuje na obezděné zahrady a stal se přízviskem pro příbytek Boží. Je to místo, kam Ježíš přivádí blahoslavené mrtvé. Je zmíněno v souvislosti se zločincem ukřižovaným společně s Ježíšem (Lk 23,43) a jako umístění stromu života (Zj 2,7). Pavel nám tedy říká, že byl přenesen do samotné Boží přítomnosti, do nejvyššího z nebes.³⁹²

³⁸⁸ KAISER, W. C. *Hard sayings of the Bible* Chicago: Intervarsity Press, 1996. str. 626.

³⁸⁹ RUDOLPH, Kurt. *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Vyšehrad: Praha, 2010. str. 73.

³⁹⁰ SADEK, V. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003. str. 46.

³⁹¹ *Ibidem*, str. 48

³⁹² KAISER, W. C. *Hard sayings of the Bible* Chicago: Intervarsity Press, 1996. str. 626.

List Galatským

Teologicky nejvýznamnějším prvkem epištoly Galatským je Pavlova teze o ospravedlnění z víry, kterou v budoucnu rozpracoval Augustin, Martin Luther i Markión ze Sinópy³⁹³. V první kapitole v jedenáctém až dvacátém čtvrtém verši Listu Galatským se dočteme následující:

„Ujišťuji vás, bratří, že evangelium, které jste ode mne slyšeli, není z člověka. Vždyť já jsem je nepřevzal od žádného člověka ani se mu nenaučil od lidí, nýbrž zjevil mi je sám Ježíš Kristus. Slyšeli jste přece o tom, jak jsem si kdysi vedl, když jsem ještě byl oddán židovství, jak horlivě jsem pronásledoval církev Boží a snažil se ji vyhubit. Vynikal jsem ve věrnosti k židovství nad mnoho vrstevníků v našem lidu a nadmíru jsem horlil pro tradice našich otců. Ale ten, který mě vyvolil už v těle mé matky a povolal mě svou milostí, rozhodl se zjevití mně svého Syna, abych radostnou zvěst o něm nesl všem národům. Tehdy jsem nešel o radu k žádnému člověku, ani jsem se nevypravil do Jeruzaléma k těm, kteří byli apoštoly dříve než já, nýbrž odešel jsem do Arábie a potom jsem se zase vrátil do Damašku. Teprve o tři léta později jsem se vydal do Jeruzaléma, abych se seznámil s Petrem, a zůstal jsem u něho dva týdny. Nikoho jiného z apoštolů jsem neviděl, jen Jakuba, bratra Páně. Před tváří Boží vás ujišťuji, že to, co vám píšu, není lež. Potom jsem odešel do končin Sýrie a Kilikie. V církvích Kristových v Judsku mne osobně neznali; jen slyšeli, že ten, který dříve pronásledoval církev, nyní zvěstuje víru, kterou předtím chtěl vyhubit; a děkovali za mne Bohu.“

Pavel znovu ujišťuje své posluchače o tom, že evangelium, které hlásá, je z Ježíše Krista. Apoštol se zaštiťuje svojí dřívější židovskou horlivostí tak, jak jsme tomu byli svědky už v předešlých listech. Důvodem proč apoštol znovu akcentuje svoji židovskou minulost je odvracení se Galatských od evangelia.³⁹⁴ Pavel vypravuje o své farizejské historii a o jeho setkání s Ježíšem, které proběhlo bez návaznosti na dvanáct apoštolů. S těmi se seznámil až tři roky po svém obrácení. Jeho další návštěva Jeruzaléma následovala až po čtrnácti letech na tzv. apoštolském koncilu. Zde apoštolové uznávají Pavlovo evangelium i právo křesťanů z pohanů nedodržovat židovský Zákon.

³⁹³ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993. str 160.

³⁹⁴ *Ibidem*.

Čteme-li dále, všimneme si znovu Pavlových důrazů na vlastní autonomii a kompetenci, se kterou se s obrácením vyrovnává: „...nešel o radu žádnému člověku, ani jsem se nevypravil do Jeruzaléma k těm, kteří byli apoštoly dříve než já...“ Zajímavé je, že Pavel mluví o svém životě v „těle mé matky“, tedy o době devíti měsíců v mateřském lůně. V celé Bibli není toto období příliš středem pozornosti. Pokud se tomu tak ovšem stane a čtenář je upozorněn na život „v těle matky“, jde vždy o něco, nebo spíše někoho, významného a mimořádného. Ve Starém zákoně čteme o tomto životě v případě Božího zasvěcence Samsona (Sd 13,7), který je vyvolený k vysvobození Izraele z rukou Pelišťců. V Novém zákoně čteme v Lukášově evangeliu (Lk 1,15) o životě v těle matky v případě Jana Křtitele a o jeho naplněnosti Duchem svatým již od tohoto věku. Samozřejmě můžeme zmínky o těhotenství matky najít i v případě Ježíše Krista, například Mt 1,18 či Lk 1,42.

V listu Galatským se dozvídáme o apoštolově cestě do Arábie. Je to jediná zmínka jeho cesty v listech. Situace apoštola v Damašku nebyla vůbec snadná. Jeho otevřené vyznání víry v Ježíše jako Mesiáše a Syna Božího bylo ve velkém rozporu s tím, co od něj lidé očekávali. Pavel se tedy z Arábie vrací do Damašku až poté, co se tato situace uklidňuje. V Arábii se mohl Pavel stáhnout do ústraní, aby se pokusil získat vnitřní jasnost po prožitých událostech. Na druhou stranu je možné, že apoštol zde začal působit v synagogách (například v Petře), což se však příliš neslučuje s archeologickými nálezy.³⁹⁵ Uspokojivé vysvětlení toho, čemu se apoštol Pavel v Arábii věnoval tedy nenacházíme.

Německý reformátor Martin Luther³⁹⁶ vysvětluje tuto pasáž (Ga 1,11 – 4) jako Pavlovu obhajobu proti falešným apoštolům. Těmi byl nařčen, že byl žákem dvanácti a proto podrobně líčí svoji osobní historii, aby odrazil útoky těchto podvodníků. Apoštol Pavel nepopírá, že by se s některým z dvanácti setkal, do Jeruzaléma šel však navštívit Petra nepozvaný a nepoučený. Je zarážející, proč chce Pavel tak

³⁹⁵ HENGEL, M. Paul in Arabia. Bulletin for Biblical Research. Institute for Biblical Research, 2002, roč. 12, č. 1, s 47-66.

³⁹⁶ LUTHER, M. Commentary on the Epistle to the Galatians. 1535. V překladu: GRAEBNER T. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1949.

usilovně přesvědčit Galatské o tom, že jeho evangelium je pravdivé slovo Kristovo. V tomto autobiografickém oddíle popisujícím události, které nastaly po konverzi, ukazuje apoštol Pavel svoji hlubokou odhodlanost. Tento úsek je jedním z nejrozsáhlejších autentických popisů konverze apoštola Pavla.

List Filipským

Plnost odvahy, se kterou jsme se setkali na více místech Pavlových epištol, můžeme sledovat i ve třetí kapitole listu Filipským od druhé poloviny čtvrtého až do konce dvanáctého verše. Apoštol Pavel popisuje, jak doslova „*všecko ostatní odepsal*,“ odložil spravedlnost, která je ze Zákona, a vydal se následovat Krista:

„Zdá-li se někomu jinému, že může spoléhat na vnější věci, já tím víc: obřezán osmého dne, z rodu izraelského, z pokolení Benjamínova, Hebrej z Hebrejů; jde-li o zákon – farizeus; jde-li o horlivost – pronásledovatel církve; jde-li o spravedlnost podle zákona, byl jsem bez úhony. Ale cokoliv mi bylo ziskem, to jsem pro Krista odepsal jako ztrátu. A vůbec všechno pokládám za ztrátu, neboť to, že jsem poznal Ježíše, svého Pána, je mi nade všechno. Pro něho jsem všechno ostatní odepsal a pokládám to za nic, abych získal Krista a nalezen byl v něm nikoli s vlastní spravedlností, která je ze zákona, ale s tou, která je z víry v Krista – spravedlností z Boha založenou na víře, abych poznal jej a moc jeho vzkříšení i účast na jeho utrpení. Beru na sebe podobu jeho smrti, abych tak dosáhl zmrtvýchvstání. Nemyslím, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti; běžím však, abych se jí zmocnil, protože mne se zmocnil Kristus Ježíš.“

Můžeme se pozastavit nad tím, proč apoštol Pavel zdůrazňuje svůj původ z rodu izraelského, proč podtrhuje, že je „*Hebrej z Hebrejů*“. Opět chce akcentovat své hluboké pochopení Zákona. Člověk neobstojí před Bohem plněním Zákona, ale jen z Boží milosti. Právě Boží milost je podstatou Boží spravedlnosti a nejzřetelněji se projevila ve vzkříšení ukřižovaného Krista.³⁹⁷ Apoštol se v tomto oddílu také striktně vymezuje proti těm, kteří rozbíjejí společenství křesťanské obce. Mohlo by se zdát, že tón tohoto dopisu je celkově ostrý, můžeme v něm však nacházet Pavlovu spontánní

³⁹⁷ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993.

otcovskou vlídnost.³⁹⁸ Milující srdce apoštola projevuje laskavý tón a předává svým čtenářům upřímnost a lásku. Proto je tento dopis poněkud odlišný od ostatních Pavlových dopisů. Zde se známé výrazy dogmatického a morálního nabádání mísí s radostí a vděčností.

Život je zde apoštolem Pavlem připodobněn k běhu. Je inspirovaný dynamikou pohybu a dokresluje díky němu polemiku s těmi, kteří se vyvyšují na základě své domnělé duchovní nadřazenosti. Ti však podle apoštola myslí jen na svůj vlastní prospěch, na rozdíl od těch, kteří mají nebeské občanství a nesou sílu utrpení i denních starostí.³⁹⁹ Běh zmiňuje apoštol i ve svých jiných dopisech, například 2 Tm 4,7: „Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokončil, víru zachoval.“

4. 1. 4 Konverze apoštola Pavla v souvislostech

Pavlova zkušenost po cestě do Damašku, stejně jako příběhy obrácení velkých židovských proroků, představovala „povolání“ do konce jeho života. Všechny tři zmínky v knize Skutků uvádějí, že Pavlova damašská zkušenost iniciovala jeho dráhu apoštola pohanů. Pavlovy dopisy zase potvrzují obraz vytvořený ve Skutcích. Pavel zakoušel Ježíše jako živoucí skutečnost a tato zkušenost jej transformovala.⁴⁰⁰

Můžeme uvažovat, zda-li se v Pavlovi neodehrávalo již před cestou do Damašku určité pochybování o jeho vlastním jednání. Vždyť byl přítomen kamenování, bral do zajetí muže i ženy a vodil je v poutech. Když vyjíždí směrem do Damašku, nezdá se z Lukášova popisu, že by o svých budoucích skutcích nějak pochyboval, naopak. Vyžádá si povolení, aby mohl jednat podle svého uvážení. Nikde v apoštolových listech, ani v knize Skutků, jsme nenašli apoštolovy pochyby o vlastním jednání, které by předcházely události náboženského obrácení. Onu typickou „krizi,“ která tradičně ústí ke změně vyznání.

³⁹⁸ VANDER HEEREN, A. Epistle to the Philippians. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1911.

³⁹⁹ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993.

⁴⁰⁰ BORG, Marcus & CROSSAN, John Dominic. *The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*. New York: Harper Collins, 2009. str. 24.

Samozřejmě, tyto literární zdroje nemusí postihovat vše, co se v apoštolově nitru odehrávalo. Tradice velí, že Pavlova konverze byla skutečně taková, jaká se nám jeví. Prudká, neočekávaná a bouřlivá.

Pochopitelně se objevily i názory, které se snaží Pavlovu konverzi vysvětlit racionálně a na základě moderní medicíny. Pavlovi přisuzovali padoucnici, dnes známou epilepsii. Konvenční psychiatrie byla zvláště radikální v nepřátelství vůči zkušenosti náboženského vytržení. Po generace se aplikovaly manuály popisující náboženské chování a extázi velmi pejorativně. Nechyběly ani diagnózy epilepsie, hysterie či schizofrenie.⁴⁰¹ Důležité je však poznamenat, že v historii byly i okolnosti, kdy přístupy lékařů byly užitečné a představovaly ochranný faktor pro skutečně duševně nemocné.⁴⁰²

Zmíněná prudkost a náhlost Pavlovy konverze vedla i k odborným teoriím náboženského obrácení, které byly založeny právě na jeho příkladu. Stala se tzv. „*Prototypem Pavlovy konverze*“⁴⁰³ s následujícími vlastnostmi:

1. Tento proces je mnohem více emocionální než racionální.
2. Konvertující má roli pasivního příjemce vnějších sil.
3. Konverze znamená dramatickou proměnu sebe sama.
4. Změna chování vyplývá ze změny přesvědčení.
5. Ke konverzi dochází jednou a je trvalá.
6. Tato konverze je typická pro období dospívání.
7. Tato konverze je typická svojí náhlostí.

⁴⁰¹ SHANTZ, C. *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

⁴⁰² Například Joannus Wierianus, který v roce 1562 publikoval svoji neohroženou a proslulou knihu *De praestigiis daemonum at incantationibus ac venetiis (O klamech démonů, o zařikávaních a travičství)* zastával v otázce inkvizičního odsuzování osob duševně chorých rozumné a rozvážné stanovisko a psal: „*Teologové budou křičet, že se medicus nemá pokoušet vykládat bibli; ale i sv. Lukáš byl lékařem a já se počítám k těm, kdož jsou určeni milostí boží pro královské kněžství Objeví-li se na člověku něco neobvyklého a nepřirozeného, pak jej odvedme především k lékaři. ... Ale všechno co jsem tu napsal podřizuji posudku církve Kristovy beze studu.*“ Více na toto téma: VENCOVSKÝ, Eugen. *Psychiatrie dávných věků*. Praha: Karolinum. 1996.

⁴⁰³ SPILKA, B., HOOD, R.W., HUNSBERGER, B. & GORUSCH R. L. *The psychology of religion: An empirical approach* (4rd ed.), New York: Guilford. 2009.

Člověk se tak stává poměrně pasivním objektem proměnných sil, které mohou být identifikovány rozdílně. Konvertita se zde nepovažuje za hybného činitele, místo toho dominují emoce a iracionální stránka osobnosti, která se mění ve víru a následuje významná změna chování.

Náboženská konverze představuje osobní proces, který zakusil v určité formě i apoštol Pavel. Ten ve svém následujícím povolání působil na mnoho dalších jedinců, kteří se pod jeho vlivem také obraceli. Pavel však šel mnohem dál, vytvářel celé komunity a obracel své posluchače k novému společenství v Kristu. Takový život nepředstavoval pro Pavla v první řadě jedincovu novou osobní identitu, nýbrž vždy společenskou příležitost. Pavlovým cílem a vášní bylo vytvoření společenství.⁴⁰⁴

4. 2 *Quintus Septimius Florens Tertullianus*

Rozsáhlý literární korpus čítající 31 dochovaných spisů pokrývajících řadu oblastí raně křesťanského myšlení a teologie je dílem autora, jenž je zakladatelem latinsky psané křesťanské literatury. Tertullian není teologem ve stejném slova smyslu jako Pavel a není ani systematikem Augustinova typu, nýbrž vysoce vzdělaným křesťanským polemikem a rétořem, který se k čistě teologickým tématům obrací pouze tehdy, když mu umožňují argumentaci k vyvrácení názorů protivníků.⁴⁰⁵

Specifičnost Tertullianovy osoby podtrhuje fakt, že pomáhá tvořit specifickou a svébytnou „křesťanskou latinu,“ kterou ovlivňuje díla dalších církevních spisovatelů v následujících staletích. Mezi nejvýznamnější zvláštnosti tohoto nově vzniklého jazyka, který logicky navazuje na latinu archaického, klasického i pozdního období, je užívání specifické slovní zásoby, neologismy označující teologické skutečnosti, a užití vybraných prvků lidové mluvy.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ BORG, Marcus & CROSSAN, John Dominic. *The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*. New York: Harper Collins, 2009. str. 185.

⁴⁰⁵ TERTULLIANUS & KITZLER, Petr. *O Kristově těle*. Praha: OIKOYMENH, 2015. str. 13.

⁴⁰⁶ TERTULLIANUS & KITZLER, Petr. *O hrách*. Praha: OIKOYMENH, 2004. str. 49-58.

4. 2. 1 Tertullianova životní cesta

Seznámíme-li se blíže s aktuálním stavem bádání o Tertullianovi, zjistíme, že v roce 1971 s knihou *Tertullian. A Historical and Literary Study* přichází revoluce v dosavadních poznatcích. Především proto, že do dvacátého století se přikládala značná věrohodnost zprávě svatého Jeronýma *De viris illustribus*, který Tertulliana popisuje v jiném světle, než jak tomu činí moderní kritika.⁴⁰⁷

Tradiční pohled, který popisuje například Václav Vojáček ve svém úvodu⁴⁰⁸ k Tertullianově spisu *Apologetikum* z roku 1877 předpokládá datum Tertullianova narození kolem roku 160 v Kartágu. V dětství a dospívání se mu dostalo právníckého a rétorického vzdělání, avšak ani to jej neuchránilo od nemravného života, neboť byl vášnivým milovníkem divadel, zápasů a štvanic. Z tohoto života jej po roce 190 vyvedly až příklady křesťanských mučedníků a poznaná pravda společně s milostí víry Kristovy. Byl vysvěcen na kněze a až do 40. roku svého věku v této roli působil. Okolo roku 202 se však stal následovníkem montanismu a od katolické církve odpadl. Od montanistů se nicméně také odklonil a autoři některých zdrojů⁴⁰⁹ mají za to, že se navrátil zpět ke katolické církvi. Jiní, na základě Augustinova svědectví ze spisu *De haeresibus*, prosazují názor o založení vlastní sekty takzvaných „tertullianistů.“⁴¹⁰

V Tertullianově životopise je mnoho sporných bodů. Například jeho kněžství bylo podrobena řadě spekulací a moderní badatelé tuto hypotézu spíše nepotvrzují.⁴¹¹ Naopak o osobním životě Tertulliana svědčí i některá jeho díla⁴¹² a dokládají, že jeho jediná žena byla křesťankou, což je jedna z mála skutečností, na které se všichni badatelé shodují. V návaznosti na Jeronýma se tradičně připisovala

⁴⁰⁷ TERTULLIANUS & KITZLER, Petr. *O hrách*. Praha: OIKOYMENH, 2004. str. 8-12.

⁴⁰⁸ TERTULLIANUS. *Apologetikum*. Praha : Dědictví sv. Prokopa. 1877. str. 1

⁴⁰⁹ Ibidem, str. 2.

⁴¹⁰ S tímto názorem se setkáme také ve spise *Praedestinitus* z 5. století, jehož autor nám není znám.

⁴¹¹ "Tertullian." [online] *Encyklopedie Britannica*. Encyklopedie Britannica Online. 2016. [cit. 6. 5. 2016] Dostupné z: < <http://www.britannica.com/biography/Tertullian> >.

⁴¹² Například "Manželce" (*Ad uxorem*) či "O jednoženství" (*De monogamia*).

Tertullianovi dlouhověkost a dle tohoto názoru zemřel v osmdesáti letech věku. Nicméně nově navržený chronologický rámec tuto hypotézu také zavrhuje.⁴¹³

Timothy David Barnes ve své revoluční knize⁴¹⁴ předpokládá Tertullianovu konverzi ke křesťanství v mladém věku. Neboť, dle Barnese, Tertullianovy rané práce jsou dochovány právě proto, že se týkají křesťanství a Jeronýmův výklad je v tomto směru důvěryhodný.⁴¹⁵ Sorbonnský profesor Jean-Claude Fredouille ve své práci věnované Tertullianově obrácení⁴¹⁶ jej líčí jako celistvou postavu, jejíž křesťanská víra byla vždy žita v kontextu jeho klasického vzdělání a výchovy. I přesto, že zamítl prvky dobového pohanství, neboť je vnímal jako neslučitelné s křesťanstvím, neodmítl pohanskou kulturu jako takovou.⁴¹⁷

4. 2. 2 Náboženské a názorové obrácení v životě Tertulliana

Tertullianův postupný posun od pohanství k ortodoxnímu křesťanství, odtud k montanismu až k vlastní sektě tertulliánů, představuje zajímavou látku k hlubšímu poznání.⁴¹⁸ Ke křesťanství konvertoval pravděpodobně před rokem 197, zřejmě během nebo záhy po svém pobytu v Římě, kde provozoval právnickou praxi. Byl inspirován hrdinstvím křesťanských mučedníků, což naznačuje sám roku 212 v otevřeném dopise Scapulovi (*Ad Scapulam*),⁴¹⁹ tehdejšímu prokonsulovi provincie Africa, za jehož správy křesťané podstupovali těžká pronásledování.⁴²⁰

⁴¹³ TERTULLIANUS & KITZLER, Petr. *O hrách*. Praha: OIKOYMENH, 2004. str. 23.

⁴¹⁴ BARNES, Timothy D. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. New York: Oxford University Press. 1971.

⁴¹⁵ SMITH, Morton. Reviews of Books - Ancient: Timothy David Barnes. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. *The American Historical Review*, 1974, roč. 79, č. 3, s. 768.

⁴¹⁶ FREDOUILLE, Jean-Claude. *Tertullien et la conversion de la culture antique by Jean-Claude Fredouille*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1972.

⁴¹⁷ FRIEND, C. H. W. Review of *Tertullien et la conversion de la culture antique by Jean-Claude Fredouille*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1972. *Journal of Theological Studies*, 1973, New Series, roč. 24, s. 249-251.

⁴¹⁸ FRIEND, C. H. W. Review of *Tertullien et la conversion de la culture antique by Jean-Claude Fredouille*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1972. *Journal of Theological Studies*, 1973, New Series, roč. 24, s. 249-251.

⁴¹⁹ V tomto dopise Tertullian Scapulovi osudy dalších pronásledovatelů křesťanství. Nikoliv jako hrozbu, spíše proto, aby upozornil na křesťanskou lásku o k těm, kteří je nenávidí a nechtějí nad nimi vidět Boží rozsudek.

⁴²⁰ TERTULLIANUS & KITZLER, Petr. *O hrách*. Praha: OIKOYMENH, 2004.

„Víte, že vzkvétají tím více, čím více jsou poráženi. Každý, kdo viděl takovou vytrvalost, zůstane omráčen a dychtivě se dotazuje, co ji způsobuje. A když jednou pozná pravdu, okamžitě ji také následuje.“⁴²¹

Ke kartaginskému křesťanství za doby Tertulliana patřila obhajoba mučednické smrti, stejně tak jako apokalyptická naděje, která byla založena na horlivé doktríně Ducha svatého. Pohled na mučedníky, dobové symboly vzdoru pohanství, Tertulliana přiměl k příklonu ke křesťanství a ve svých dílech jej zmiňuje opakovaně.

„Dobří vládcové, jen tak jednejte! V očích lidu budete mnohem lepší, když mu budete obětovat křesťany. Křižujte nás, mučte, trestejte, ničte nás! Vaše nepřátelství je důkazem naší nevinny. Proto Bůh dopouští, abychom trpěli. Když jste nedávno rozhodli o křesťance, že má být spíše předhozena kuplíři než Ivu, doznali jste, že provinění proti mravní čistotě považujete za něco horšího, než je trest a smrt. Žádná sebepečlivěji připravená krutost nepomůže. Je spíše povzbuzením pro křesťany. Čím více nás kosíte, tím více je nás. Krev křesťanů je semenem.“⁴²²

Zda byl, či ne, morální způsob života rozhodujícím pro Tertullianovu konverzi, nelze jednoznačně vyvodit. Z pramenů se dovídáme, že v mládí si užíval radostí života, což potvrzuje i ve spisu „O hrách“ (*De spectaculis*), kde prokazuje mimořádnou znalost dobové zábavy. Nadto o svém obrácení v žádném ze svých spisů neinformuje. Příběhy konverze mluví pouze o tom, že došlo k viditelné změně morálky, nikoliv však o tom, zda tato změna byla cílem konverze, či „jen“ jejím

⁴²¹ TERTULLIANUS. *Ad Scapulam*. Hlava V, 4. V lat. originále: „*Nec tamen deficiet haec secta, quam tunc magis aedificari scias, cum caedi uidetur. Quisque enim tantam tolerantiam spectans, ut aliquo scrupulo percussus et inquirere accenditur, quid sit in causa, et ubi cognoverit ueritatem et ipse statim sequitur.*“ dostupné z: <http://www.tertullian.org/latin/ad_scapulam.htm>.

⁴²² TERTULLIANUS. *Apologeticum*. Hlava L, 12,13. V překladu Josefa Nováka publikovaném "Tertullianus - Obrana křesťanů - Apologeticum" in *Čtvrtá patristická čítanka* (Teol. studie), 1985. V lat. originále: „*Sed hoc agite, boni praesides, meliores multo apud populum si illis Christianos immolaveritis, cruciate, torquete, damnate, atterite nos: probatio est enim innocentiae nostrae iniquitas vestra. Ideo nos haec pati deus patitur. Nam et proxime ad lenonem damnando Christianam potius quam ad leonem confessi estis labem pudicitiae apud nos atrocior omni poena et omni morte reputari. Nec quicquam tamen proficit exquisitor quaeque crudelitas vestra; inlecebra est magis sectae. Plures efficimur quotiens metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum*“

vedleším efektem.⁴²³ Touto kauzalitou se zabývá i Tertullian ve svém spise *Apologeticum*, když píše:

„Jiné, než se stali křesťany, znali jako nepořádné, sprosté, nepoctivé. Nyní místo chvály je odsuzují. Zaslepení nenávistí mluví o nich urážlivě. Ta žena! Jak byla prostopášná a veselá! Ten jinoch byl karbaník a holčičkář. Stali se křesťany. Obviňují tak jméno, které je napravilo.“⁴²⁴

Odklon od křesťanství, který u Tertulliana nastává pravděpodobně mezi lety 203 až 207, mu umožňuje realizovat to, k čemu inklinoval po celý svůj život. Vztah k hnutí „Nového proroctví,“ jak je montanismus také někdy nazýván, zapříčinil pověst Tertulliana jako schizmatika.⁴²⁵ A to i přesto, že se také během tohoto období snažil bránit křesťany proti nepřátelství pohanů a proti svůdným myšlenkám četných kacířů.⁴²⁶ Montanismus byl založen na myšlenkách Montana, jenž byl dle Eusebiova spisu *Historia ecclesiastica* konvertita, kterého se krátce po jeho obrácení zmocnila extáze. Díky svým následným proroctvím se odklonil od církevní tradice. Byl odmítnut jako falešný prorok, ale menšina jej následovala jako člověka pravé víry. Následovaly jej i Priscilla a Maximilla, které se staly prorokyněmi a díky nimž se rozšířil Montanův věhlas. Epifaniův spis *Panarion* zase dosvědčuje, že montanisté doplnili Starý i Nový zákon a Trojici o svá vlastní proroctví.⁴²⁷

Tertullian však ve svých textech nevystupuje jako schizmatik, který by zavrhl katolickou církev obecně. Lze říci, že u Tertulliana došlo spíše k intenzifikaci stávající víry, než k další konverzi, neboť jeho pojetí montanismu představovalo především

⁴²³ IBERMANN, Ilka. Did Christian Ethics have any Influence on the Conversion to Christianity?. *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*. 2012. roč. 16, č. 1, s.99-112. str. 111.

⁴²⁴ TERTULLIANUS. *Apologeticum*. Hlava III, 2. V překladu Josefa Nováka publikovaném "Tertullianus - Obrana křesťanů - Apologeticum" in *Čtvrtá patristická čítanka (Teol. studie)*, 1985. V lat. originále: „*Alii, quos retro ante hoc nomen vagos, viles, improbos noverant, ex ipso denotant quod laudant. Caecitate odii in suffragium impingunt: Quae mulier! Quam lasciva, quam festiva! Quis iuvenis! Quam lascivus, quam amasius! Facti sunt Christiani! Ita nomen emendationi imputatur.*“ dostupné z <<http://www.tertullian.org/latin/apologeticus.htm>>.

⁴²⁵ TERTULLIANUS & KITZLER, Petr. *O hrách*. Praha: OIKOYMENH, 2004. str. 17.

⁴²⁶ BINDER, Stephanie, E. *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah: Questioning the Parting of the Ways Between Christians and Jews*. Leiden: BRILL, 2012. str. 91.

⁴²⁷ Více na toto téma například: KORONTHÁLY, Pavel. *Klement Alexandrijský a Tertullianus: Výzva k čistotě*. Praha, 2013.

vykonávání přísnějších a delších postů, zákaz druhého manželství a negativní postoj k odpouštění těžkých hříchů, například k cizoložství. Nadto nenajdeme v jeho spisech žádné principy, na kterých by tato „církev“ fungovala, Tertullian ani nenapadá katolickou hierarchii o sobě, a ani nikoho nepřesvědčuje, aby se k tomuto hnutí přidal.⁴²⁸

Poslední skutečnost, která stvrdila obraz Tertulliana jako schizmatika, byla Augustinova slova o tom, že měl založit vlastní sektu tertulliánů:

„Tertulliáné pojali jméno od Tertulliana, jehož mnohé výmluvné práce jsou stále čteny. Ačkoliv soustavně klesají na počtech, poslední přívrženci žijí ve městě Kartágu. Ale když jsem se tam před několika lety ocitl, jak si také pamatujete, vymizeli úplně. Velmi málo těch, kteří zůstali, připojili se ke katolické církvi a vzdali se své baziliky, která je dnes v katolické církvi velmi významnou.“⁴²⁹

Vývoj spirituality u Tertulliana a jeho sympatie k Montanově učení dobře ilustruje i jeho postoj k druhému manželství, jak jej postihuje Pavel Koronthály ve své licenciátní práci.⁴³⁰ V prvním díle na toto téma *Ad uxorem* („Manželce“; vznik mezi lety 198 až 203) chválí Tertullian křesťanské manželství, avšak podruhé radí se neženit, i přes to, že to není hřích. Ve spise *De exhortatione castitatis* („Povzbuzení k čistotě“) z roku 208 se rada neuzavírat druhé manželství mění již v požadavek, neboť by se jednalo o uzákonění zhýralosti. V posledním díle věnovaném této látce *De Monogamia* („O jednoženství“), které na předešlé spisy navazuje v roce 212, již Tertullian hodnotí všechna manželství jako smilstva a napadá tělesné zaměření člověka. Své argumenty podpořil i Pavlovými listy, především Prvním listem Korintským. Jeho práce s textem

⁴²⁸ TERTULLIANUS & KITZLER, Petr. *O hrách*. Praha: OIKOYMENH, 2004. str. 19-21.

⁴²⁹ AUGUSTINUS. *De haeresibus*. Hlava LXXXVI. V lat. originále: „Tertulliano, cuius multa leguntur opuscula eloquentissime scripta, usque ad nostrum tempus paulatim deficientes, in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginensi: me autem ibi posito ante aliquot annos, quod etiam te meminisse arbitror, omni ex parte consumpti sunt. Paucissimi enim qui remanserant, in Catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, Catholicae tradiderunt.“

⁴³⁰ KORONTHÁLY, Pavel. *Klement Alexandrijský a Tertullianus: Výzva k čistotě*. Praha, 2013. Licenciátní práce. Katolická teologická fakulta. Vedoucí práce Václav Ventura.

však vykazuje určité nedostatky, například vynechávání důležitých pasáží textu a citací vybraných úryvků bez kontextu, pro podporu svých argumentů.⁴³¹

Tertullian navazuje na nauku apoštola Pavla opakovaně. I tehdy, mluví-li o přirozeném či duševním člověku (ψυχικὸς ἄνθρωπος), který nedosáhl pravého poznání Ducha a nemůže tedy přijmout věci Boží, a o člověku duchovním (πνευματικῶς ἄνθρωπος), který je obdařen dary Ducha svatého (1K 2,14-15). Paradoxně Tertullian užívá těchto pojmů po odvratu od katolické církve v literárních přílohách se svými bývalými souvěrci, například v díle *Adversus Praxean*, kde výrazem ψυχικὸς nazývá některé jednotlivce uvnitř církve.⁴³²

Po té, co se Tertullian stal křesťanem, dalo by se očekávat, že se vymezí vůči antické kultuře s jejím systémem hodnot, intelektuální tradicí, morálními i náboženskými nástroji. On však svoji osobní spiritualitu rámuje pohanskou kulturou a odvolává se na poznatky získané před svojí konverzí. Hlubokou jednotu života i práce ilustruje Tertullianova znalost sekulární kultury, jeho křesťanská reflexe i další náboženský vývoj.⁴³³ Tertullian dokazuje, že konverze duše nemusí nezbytně znamenat i konverzi kulturní.⁴³⁴ Přináší klasické dědictví do křesťanské církve, a tím se snaží vyřešit protiklad mezi Athénami a Jeruzalémem, mezi akademií a církví.⁴³⁵ Jeho život a myšlení lze interpretovat ve smyslu stabilní progresse z dědictví zakotveného ve stoicismu, spíše než jako sérii násilných reakcí namířených nejprve proti pohanství a později proti křesťanské ortodoxii.⁴³⁶

⁴³¹ Ibidem, str. 73.

⁴³² TERTULLIANUS & KITZLER, Petr. *O hrách*. Praha: OIKOYMENH, 2004. str. 19-21.

⁴³³ FREDOUILLE, Jean-Claude. *Tertullien et la conversion de la culture antique* by Jean-Claude Fredouille. Paris: Etudes Augustiniennes, 1972.

⁴³⁴ BINDER, Stephanie, E. *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah: Questioning the Parting of the Ways Between Christians and Jews*. Leiden: BRILL, 2012. str. 91.

⁴³⁵ FRENCH, C. H. W. Review of Tertullien et la conversion de la culture antique by Jean-Claude Fredouille, Paris, Etudes Augustiniennes, 1972. *Journal of Theological Studies*, 1973, New Series, roč. 24, s. 249-251.

⁴³⁶ Ibidem.

4. 3 Augustinus Aurelius z Hipponu

Pozoruhodná osobnost svatého Augustina patří k dalším zajímavým postavám světových dějin, která přináší vlastní autentickou výpověď o náboženském obrácení. Mezi své největší světce jej počítá katolická církev právě a společně s apoštolem Pavlem vzbuzuje zájem a obdiv i mimo její řady.⁴³⁷ S Pavlem je spojován nejen pro své obrácení, ale i pro houževnatost, se kterou potíral manicheismus, ke kterému se dříve sám hlásil. Také pro erudici, se kterou se vyrovnával s platonismem, který mu byl kdysi nejdražší a konečně i pro nesmiřitelnost, se kterou vyvracel pelagianismus.⁴³⁸ Pro některé představuje posledního člověka antiky, pro jiné je tvůrcem ideového základu evropského středověku a cestu si k němu nalézají i jisté nenáboženské skupiny. Tak jako jiné významné postavy, jde Augustin živý dějinami po staletí, o což se starají stále nové interpretace jeho díla.⁴³⁹

Augustin se narodil 13. listopadu v roce 354 v městě Thagaste v Numidii nacházející se v dnešním východním Alžírsku, toho času součástí římského impéria, kde žili převážně latinsky hovořící křesťané.⁴⁴⁰ Pravděpodobně patřil k berberskému etniku,⁴⁴¹ ovšem jeho mateřštinou byla latina. Augustinova matka Monica, která jej přivedla na svět ve svých třidvaceti letech, byla praktikující křesťankou a pravděpodobně i nositelkou berberského původu. Augustinův otec Patricius patřil nejspíše k pohanům, ačkoliv se na sklonku svého života přimkl ke křesťanství.⁴⁴² Augustinovi se dostalo prvotřídního vzdělání a přestože měl alespoň jednoho bratra a sestru, zdá se, že byl jediným dítětem svých rodičů s možností se vzdělávat. Nejprve studoval v Thagaste, poté v nedalekém Madaurosu a konečně v Kartágu,

⁴³⁷ MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*. Praha: Akropolis, 2011. str. 9.

⁴³⁸ KARFÍKOVÁ, Lenka. Konverze u Aurelia Augustina a její novoplatonská inspirace. In HANUŠ, Jiří & NOBLE, Ivana. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. str. 22.

⁴³⁹ MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*. Praha: Akropolis. 2011. str. 10.

⁴⁴⁰ STRAŠÍKOVÁ, Blanka. *Aurelius Augustin očima generace 21. století*. Praha: Karolinum, 2002. str. 12.

⁴⁴¹ Souhrnně tak nazýváme etnickou skupinu žijící v severní Africe. Nejedná se však o homogenní etnikum a zahrnuje tak celou řadu fenotypů, společenství a předků.

⁴⁴² KRANZ, Gisbert. *Augustin. Život a působení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. str. 11.

kam se po nedlouhém působení v Thagaste opět vrátil vyučovat rétoriku.⁴⁴³ V roce 372, po úmrtí otce a narození syna Adeodata, přilnul Augustin k manicheismu. Ačkoliv se neshoduje s některými prvky manichejské věrouky, definitivně se s ní rozchází až po téměř deseti letech.⁴⁴⁴ V roce 383 Augustin opouští Afriku a vyučuje v Římě rétoriku, kterou později přednáší i v Miláně. Rok 386 je pro Augustina přelomový, neboť ve svých třiceti dvou letech objevuje nejprve novoplatonskou filosofii a později se obrací ke křesťanství.⁴⁴⁵

První Augustinův životopisec, Possidius z Calamy, který stál Augustinovi po boku až do jeho smrti, líčí ve spise *Sancti Augustini vita scripta a Possidio Episcopo*⁴⁴⁶ Augustinovu konverzi ke křesťanství ze své pozice katolického biskupa a přítele:⁴⁴⁷

„Nyní, najednou, zatímco byl stále mladíkem v Kartágu, svedený chybou manicheismu, daleko více toužil slyšet než kdokoliv jiný, cokoliv by bylo řečeno pro nebo proti této herezi. A milostí Boha Vysvoboditele, který se dotkl srdce svého biskupa, stalo se, že otázky zákona tkvící v této chybě byly vyřešeny, a tak krůček po krůčku bylo z Augustinovy duše vykázáno kacířství Boží milostí. Ihned utorzen v katolické víře, probudila se v něm horlivá touha zdokonalit se v náboženství, a tak se mu v nadcházejících svátcích Velikonoc dostala voda křtu. A tak se stalo, s pomocí Boží milosti, že se mu dostalo přes velkého a slavného biskupa Ambrože blahodárné učení katolické církve a božských svátostí. 448

Augustinův život byl velmi bohatý, ačkoliv pro účely této studie není potřeba podrobně vypravovat o všech jeho životních cestách. Sám reflektuje důležité

⁴⁴³ Britannica Academic: "Saint Augustine" [online]. London: Encyclopaedia Britannica, 2009 [cit. 2016-03-07]. dostupné z URL: <<http://academic.eb.com.ezproxy.is.cuni.cz/EBchecked/topic/42902/Saint-Augustine>>

⁴⁴⁴ STRAŠÍKOVÁ, Blanka. *Aurelius Augustin očima generace 21. století*. Praha: Karolinum, 2002. str. 13.

⁴⁴⁵ KRANZ, Gisbert. Augustin. Život a působení. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. str. 111.

⁴⁴⁶ Ve vydání z roku 1919: WEISKOTTE, Herbert, T. *Sancti Augustini vita scripta a Possidio Episcopo*. Princeton: Princeton University Press, 1919.

⁴⁴⁷ POSSIDIUS. *Sancti Augustini vita scripta a Possidio Episcopo*. [online] Dostupné: <http://www.augustinus.it/latino/vita_possidio/vita_possidio.htm>

⁴⁴⁸ V lat. originále: *Verum aliquando Manichaeorum apud Carthaginem adolescens fuerat errore seductus: et ideo ceteris suspensior aderat, ne quid vel pro ipsa, vel contra ipsam haeresim diceretur. Et provenit Dei liberatoris clementia sui sacerdotis cor pertractantis, ut contra illum errorem incidentes legis solverentur quaestiones: atque ita edoctus, sensim atque paulatim haeresis illa miseratione divina eius ex animo pulsa est; protinusque ipse in fide catholica confirmatus, proficiendi in religione eidem amoris ardor innatus est, quo propinquantibus diebus sanctis Paschae salutis aquam perciperet. Et factum est divina praestante opitulatione, ut per illum talem ac tantum antistitem Ambrosium, et doctrinam salutarem Ecclesiae catholicae, et divina perciperet Sacramenta.*

momenty svého života ve spisech, které nás zpravují o významných událostech. Založil-li ve svém domě v Thagaste společenství s přáteli, matkou Monikou a synem Adeodatem, píše spis *De beata vita* (O blaženém životě). Na smrt své matky později reaguje spisem *De immortalitate animae* (O nesmrtelnosti duše) a když Afriku pustošili Vandalové, Alané a Gótové, píše Augustin na sklonku svého života dílo *De dono perseverantiae* (O daru vytrvalosti).⁴⁴⁹

Augustin umírá ve svých sedmdesáti šesti letech v obléhaném Hippu, které svírá nepřátelské vojsko téměř čtrnáct měsíců. Do chvíle své poslední nemoci Augustin kázal Boží slovo, energicky a mocně, se zdravou myslí a úsudkem. Až do své smrti si zachoval všechny své údy i zrak a sluch. Svě poslední dny trávil nemocný na lůžku, s Davidovými žalmy připevněnými na protější zdi. Po čas své nemoci na ně často hleděl, modlil se a plakal. Svobodně a neustále. Tak svědčí Possidius z Calamy, který mu byl přítelem po čtyřicet let.⁴⁵⁰

4. 3. 1 Introspekce a psychologická látka v Augustinově díle

Stejně tak jako apoštolu Pavlovi, ani Augustinovi nebyla vzdálená metoda introspekce,⁴⁵¹ které si lze všimnout v jeho autobiografických dílech a v knihách *Vyznání* především. Objevování vnitřního života a duševních obsahů věnoval Augustin ve svých knihách značný prostor. V knize *De quantitate animae* popisuje lidskou duši v sedmi stupních. V prvním stupni, který je společný veškeré živé přírodě, oživuje duše tělo, zachovává jeho jednotu a udržuje jej. Druhý stupeň, společný všem živočichům, představuje tělesné smysly, díky kterým duše cítí a dává tělu pohyb a přirozené pudy. Třetí stupeň, kterým vládne lidská duše, nadto díky paměti a úsudku uchovává slovo, písmo, výtvarné a společenské zaměření. Čtvrtý stupeň, na kterém dochází k očistě duše, prezentuje dobro, kterého je lidská duše schopna a ohledy které bere na druhého člověka a celé lidské společenství. Očištěná

⁴⁴⁹ Ibidem, str. 39 – 117.

⁴⁵⁰ KELLEY, Joseph, T. *What are They Saying about Augustine?* New Jersey: Paulist Press. 2014. (ebook).

⁴⁵¹ Psychologická metoda, která tkví v pozorování sebe sama. Středem zájmu se tak stávají vlastní prožitky a procesy probíhající ve vědomí. Úskalí této metody představuje skutečnost, že jsou dostupné pouze ty obsahy, které si dotyčný uvědomuje.

duše na pátém stupni pečuje a střeží svoji čistotu, je zbavena strachu, zbavena svodů a upevňuje svoji čistotu. Na následujícím šestém stupni duše obrací zrak ke zření pravdy, tedy k Bohu a stupeň závěrečný je určité setrvání či vidění a kontempace pravdy a zakoušení nevýslovné radosti.⁴⁵²

Augustin ve svých prvních dochovaných dílech⁴⁵³ z cassiciackých prázdnin z roku 386 chápe v souvislosti s duší tělo spíše jako překážku pravého určení člověka, jímž je kontempace. V pozdějších dílech⁴⁵⁴ však zaznamenáváme určitý posun, Augustin si je zde vědom ambivalence vztahu mezi duší a tělem a trojjediného motivu touhy duše po autonomii, jejího odvratu od Boha a příklonu k věcem tělesným. Duše se stává závislou na záchranné Boží akci, která ji obrací, díky čemuž je vysvobozeno i tělo.⁴⁵⁵

Vedle nauky o duši se Augustin zabýval otázkou paměti a způsoby zapamatování v souvislosti se smyslovým vnímáním. Zdůvodnil obtížnost vybavování starších obsahů a vysvětlil podstatu znovupoznávání.⁴⁵⁶ Důraz klad také na myšlení a představivost.⁴⁵⁷ Pro Augustina je vnitřní život člověka svrchovaným dějištěm Božího díla vykoupení a proto nalézá zalíbení v apoštolu Pavlovi, zejména v Listu Římanům, kde jsou tématem muka světce tváří v tvář rozdělené vůli, kterou jen Bůh může vyléčit.⁴⁵⁸

Augustin rozpracovává v návaznosti na své novoplatonské zdroje také pojem konverze. Nikoliv však ve smyslu této práce, nýbrž ve smyslu filosofickém, a to ve svém výkladu knihy Genesis „*De Genesi ad litteram*“, především v první knize.⁴⁵⁹ Augustin mluví o nezformované tělesné a duchovní látce (*informatas materiae sive*

⁴⁵² KARFÍKOVÁ, Lenka. Kontempace podle Augustina, *Reflexe: Filosofický časopis*. 1992, č. 7-8, s. 1-32. str. 12.

⁴⁵³ Díla: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia*.

⁴⁵⁴ Zejména v *De immortalitate animae* a ještě později v *De quantitate animae*.

⁴⁵⁵ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Filosofie Augustinova mládí*. Praha: OIKOYMENH. 2016.

⁴⁵⁶ AUGUSTINUS: *Vyznání*. přel. LEVÝ, Mikuláš., Praha: Ladislav Kuncíř, 1926. Kniha X.

⁴⁵⁷ STRAŠÍKOVÁ, Blanka. *Aurelius Augustin očima generace 21. století*. Praha: Karolinum. 2002. str. 18.

⁴⁵⁸ FREDRIKSEN, Paula. Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self. *The Journal of Theological Studies*, 1986, roč. 37, č. 1, s. 3-34. str. 27.

⁴⁵⁹ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Konverze u Aurelia Augustina a její novoplatonská inspirace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. str. 23.

spiritalis sive corporalis),⁴⁶⁰ která je obrácena a osvětlena Božím činem. Původní nezformovanost tělesné látky je ilustrována slovy Písma (Gn 1,2) o zemi, která byla „neviditelná a neuspořádaná“ a látky duchovní, která je popsána „temnotou nad propastí“.⁴⁶¹ Když však v Gn 1,3 Bůh říká „*Budiž světlo!*“, přitahuje nezformovanost (*informitas*) k sobě a tím dochází k jejímu obrácení (*conversio*) a osvětlení.⁴⁶² Světlem se nezformovaná látka stane teprve svým obrácením k neproměnnému světlu, jímž je Bůh.⁴⁶³

Dle Augustinova výkladu o dvojí obci v díle *De civitate Dei* existuje rozdíl mezi pojetím konverze jako návratu k počátku a jako obratu k sobě, což odlišuje obec Boží a obec ďáblů. Obec Boží je založena láskou k Bohu, tedy obratem andělských bytostí k jejich počátku a obec ďáblů vychází z odvratu od Boha a z obrácení k sobě v podobě pýchy (*amo sui*), tedy snahou stvořeného ducha postavit se na Boží místo.⁴⁶⁴ Hovoří-li Augustin ve svých *Vyznáních* o vlastní konverzi (*conversio nostra*) či o konverzi druhých, pak je k jazyku Písma nutné přihlížet i k jazyku novoplatonské filosofické spekulace, neboť jde o konverzi vůle. Vedle biblického jazyka hovořícího o vzájemném obrácení Hospodina k jeho lidu a naopak člověka k Bohu, se zde uplatňuje i novoplatonská úvaha o duši a jejím návratu (*epistrofé*).⁴⁶⁵

4. 3. 2 Výskyty zmínek o Augustinově obrácení v jeho díle

V autobiografickém díle *Confessiones* či v překladu *Vyznání*, které se rodí dvanáct let po Augustinově křtu a představuje upřímný a psychologicky pravdivý materiál, se Augustin cítí být stále na začátku své duchovní cesty.⁴⁶⁶ V knize *Vyznání* popisuje Augustin svůj život a příběh hledání štěstí. Líčí také utrpení, které prožil

⁴⁶⁰ AUGUSTINUS. *De Genesi ad litteram*. [online]. Liber I, 4,9 [cit. 2016-03-02]. Dostupné z: <http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm>.

⁴⁶¹ Ibidem, Liber I, 7,13: “*Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum.*”

⁴⁶² Ibidem, Liber I, 3,7: “*Ut quod dixit Deus: Fiat lux; et facta est lux, eam revocante ad se Creatore, conversio eius facta atque illuminata intellegatur.*”

⁴⁶³ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Konverze u Aurelia Augustina*. str. 23.

⁴⁶⁴ Ibidem, str. 28.

⁴⁶⁵ Ibidem, str. 29.

⁴⁶⁶ KRANZ, Gisbert. *Augustin. Život a působení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1998. str. 8.

před obrácením, ale zaměřuje se především na situaci konverzi následující.⁴⁶⁷ Přesto čteme ve *Vyznáních* Augustinovo svědectví o vlastním prožitém obrácení i o obrácení jako fenoménu. Knihy VII – XII rekapituluji teologická témata, která se objevují v prvních sedmi knihách: tíha hříchu na člověku, synu Adama; slabost rozdělené vůle v souvislosti s tělesnými touhami a lidskou absolutní závislost na svobodné a nevysvětlitelné Boží milosti.⁴⁶⁸

V hlavě III. v VIII. knize *Vyznání* rozpracovává Augustin téma radosti z obrácení hříšníků. Navazuje na Lukášovo evangelium (15,7):

„Pravím vám, že právě tak bude v nebi větší radost nad jedním hříšníkem, který činí pokání, než nad devadesáti devíti spravedlivými, kteří pokání nepotřebují.“

Téma lze vystihnout slovy Augustina:

„Dobrý Bože, proč se má člověk více radovati ze záchrany duše téměř zoufalé a z velikého nebezpečí vysvobozené, než kdyby byl měl vždy naději a nebezpečí bylo zcela nepatrné? ... Co se tedy děje v duši, že se více raduje z nalezení nebo vrácení věci, než kdyby jich nikdy neztratila“? ⁴⁶⁹

Augustin se zde dotýká tématu, které je v historii velmi živé a stále dráždí teology, za vzpomnutí stojí například i Dietrich Bonhoeffer, který ve své *Etice* píše:

*„...že se evangelium stalo spíše jen útěchou pijáků, cizoložníků a hříšníků všeho druhu a výzvou k obrácení – a ztratilo přitom moc nad dobrými. **O obrácení dobrých lidí ke Kristu nezbylo už co říci.**“ ⁴⁷⁰*

Konverze lidských bytostí není pro Augustina jediným pohybem, ale postupným vymaněním se z původní adamovské odvrácenosti od Boha⁴⁷¹ a proto by bylo mylné považovat jeho obrácení za zcela spontánní a náhlé. Předcházel mu

⁴⁶⁷ MANN, William, A. *Augustine's confessions: philosophy in autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 2014. str. 54.

⁴⁶⁸ FREDRIKSEN, Paula. Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self. *The Journal of Theological Studies*, 1986, roč. 37, č. 1, s. 3-34. str. 20.

⁴⁶⁹ AUGUSTINUS: *Vyznání*. přel. LEVÝ, Mikuláš., Praha: Ladislav Kuncíř, 1926. Kniha VIII., Hlava VII., str. 246. V lat. originále: *“Deus bone, quid agitur in homine, ut plus gaudeat de salute desperatae animae et de maiore periculo liberatae, quam si spes ei semper affuisset aut periculum minus fuisset?... Quid ergo agitur in anima, cum amplius delectatur inventis aut redditis rebus, quas diligit, quam si eas semper habuisset?”*

⁴⁷⁰ BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Kalich: Praha. 2007. str. 60.

⁴⁷¹ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Konverze u Aurelia Augustina a její novoplatonská inspirace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. str. 28.

dlouhý intelektuální proces, kdy se seznamoval s Písmem a příklady jiných konvertitů, kterým věnuje první část VIII. kapitoly *Vyznání*.

Působily na něj také živoucí křesťanské ideály zbožnosti. Mezi jinými biskup Ambrož, matka Monica a i Ponticián, který Augustina podnítil svým vyprávěním k úvahám o životě v křesťanské komunitě.

“Dokončiv svou řeč a vyloživ proč přišel, odešel domů. A já zůstav sám, co všechno jsem proti sobě nemluvil! Jakými ranami důvodů nebičoval jsem duši svou, aby následovala mne, dychtícího následovati Tebe!”⁴⁷²

Ovšem samotný bod Augustinova obratu přichází v jedné z milánských zahrad pod fíkovníkem,⁴⁷³ kde zahlcen svými slzami zaslechl dětský popěvek ze sousedního domu: *“Vezmi, čti! Vezmi, čti!”⁴⁷⁴* Na výzvu, kterou vnímá jako Boží rozkaz, reaguje okamžitě. V Písmu padá jeho zrak na verš z Listu Římanům 13,13:

“Žijte řádně jako za denního světla: ne v hýření a opilství, v nemravnosti a bezuzdnostech, ne ve sváru a závisti, nýbrž oblečte se v Pána Ježíše Krista a nevyhovujte svým sklonům, abyste nepropadali vášním.”

Patrný je opět akcent dualismu, na který odkazuje i verš předcházející.⁴⁷⁵ Ve stejném duchu bezprostředně reaguje i Augustin:

“Nechtěl jsem dále čísti a nebylo toho třeba, neboť s dočtením posledních těchto slov vzešlo světlo jistoty v mém srdci a rozptýlilo všechny temnosti mých pochybností.”⁴⁷⁶

Augustinovy úvahy o vlastním obrácení představují v podstatě teologický výklad minulosti; pokus o to, aby minulost byla koherentní s jeho současností. Alespoň tak je chápe Paula Fredriksen, americká historička a religionistka zaměřená na sociální a intelektuální kontext prvních křesťanů a vztahů křesťanů s židy

⁴⁷² AUGUSTINUS: *Vyznání*. Kniha VIII., Hlava VII., str. 246. V lat. originále: *“terminato autem sermone et causa, qua venerat, abiit ille, et ego ad me. quae non in me dixi? quibus sententiarum verberibus non flagellavi animam meam, ut sequeretur me conantem post te ire?”*

⁴⁷³ Ibidem, Hlava XII., str. 257. V lat. originále: *“mansit ergo ille ubi sedebamus nimie stupens. ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo, et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum.”*

⁴⁷⁴ Ibidem, Hlava XII., str. 258. V lat. originále: *“tolle lege, tolle lege.”*

⁴⁷⁵ Římanům 13,12: *“Noc pokročila, den se přiblížil. Odložme proto skutky tmy a oblečme se ve zbroj světla.”*

⁴⁷⁶ AUGUSTINUS: *Vyznání*. Kniha VIII., Hlava VII., str. 259. V lat. originále: *“nec ultra volui legere, nec opus erat. statim quippe cum fine huiusce sententiae, quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.”*

a pohany v řecko-římském světě. Ve své studii „*Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self*“ chápe vybrané pasáže z knihy *Vyznání* jako Augustinův popis současného postoje skrytý ve zprávě o tom, co se stalo v minulosti.⁴⁷⁷

Augustin se, dle Fredriksen, odvolává ke své minulosti ve smyslu božského původu své aktuální polohy a zvyšuje tak svoji teologickou a politickou hodnotu. Minulost však není ani zdaleka tak zachovaná, jako spíše přetvořená k současnému obrazu. Minulost je v tomto smyslu až příliš důležitá na to, aby mohla existovat sama o sobě.⁴⁷⁸ To, co se ve skutečnosti stalo, co si konvertita, v tomto případě Augustin, myslel nebo zažil při svém obrácení, není přístupné práci historika, neboť ten pracuje jen s dostupnými důkazy. Těmi jsou právě vyprávění o konverzi, která odhalují pouze retrospektivní moment a retrospektivní já.⁴⁷⁹

4. 3. 3 Mnohočetnost Augustinových konverzí

Mluvíme-li o Augustinově konverzi, setkáváme se s mnohočetným pojetím jeho obrácení. Doklady o Augustinově životě díky bohatosti svědectví poukazují na fakt, že Augustin prošel mnoha specifickými etapami, které završil právě příklonem ke křesťanství a později i k řeholnímu životu. Nelze však opomenout ani Augustinovo obrácení k manicheismu a k platónské filosofii. Postupné odpoutávání se od novoplatonských myšlenek pod vlivem křesťanství pomohlo Augustinovi pozměnit duchovní obzor a také docenit další filosofické vlivy. Pojetí moudrosti, představa o vztahu duše a těla, i úvahy o paměti a fantazii jsou témata, která ilustrují Augustinovu fascinaci novoplatonismem a jeho postupný odklon od něj.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ FREDRIKSEN, Paula. *Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self*. *The Journal of Theological Studies*, 1986, roč. 37, č. 1, s. 3-34. str. 20.

⁴⁷⁸ Tato skutečnost nápadně připomíná empirický výzkum docenta Halamy vzpomínaný v kapitole 3. 3.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, str. 30-34.

⁴⁸⁰ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Filosofie Augustinova mládí*. Praha: OIKOYMENH, 2016. str. 7.

Manicheismus, který lze v mnohém připodobnit k moderní antroposofii,⁴⁸¹ vycházel především z dualistických gnostických představ a umožňoval mladému Augustinovi sjednocení nejvyšších mravních ideálů s pohodlným způsobem života. Ač byla manichejská askeze přísnější, než tak křesťanská, vztahovala se pouze na vybraný okruh *vyvolených (electi)*, zatímco u *naslouchající (auditores)* hříchy těla nebyly významně na překážku. Augustin se tak mohl k manichejcům připojit, aniž by byl nucen změnit něco ze svého mladistvého životního stylu.⁴⁸²

Augustinovo chápání manicheismu a popis jeho nauky sehrály podstatnou roli v období středověku. Významným způsobem se podílely na vytvoření stereotypního obrazu o hereticích, kteří byli často s manichejci ztotožňováni a za manichejce označováni.⁴⁸³ Díky Augustinovi je možné lépe studovat historii manichejců, neboť právě díky Augustinovým spisům a jeho citacím se dochovaly pasáže z vybraných původních děl. Mezi takovéto Augustinovy spisy lze zařadit například *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti (Proti listu, který manichejci nazývají Listem o základech)*, který obsahuje citace syrského textu samotného Máního, *De duabus animabus [contra Manichaeos] (O dvou duších [proti manichejcům])* či *De natura boni contra Manichaeos (O podstatě dobra proti manichejcům)*.⁴⁸⁴ V těchto spisech proti manichejcům objasňuje Augustin názory, se kterými se nedokázal ztotožnit a to zejména s dualismem a teorií, kterou manichejci hlásali a která se diametrálně odlišovala od běžné praxe.⁴⁸⁵

Myšlenkovým proudem, který Augustina zasáhl, byl vedle manicheismu i platonismus, či novoplatonismus. Augustin je hlavním představitelem recepcce a christianizace platónské a především novoplatonské tradice.⁴⁸⁶ Nelze však mluvit o jasně definovaném obrácení spojeném s intenzivním prožitkem. Augustin se

⁴⁸¹ Učení antroposofie jako „moudrost o člověku“ usiluje o objektivní poznání duchovního světa. Jedná se o duchovní vědu, která by vedla k poznání světa i jeho skrytých zákonitostí. Více například VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*. Praha: Portál, 2004.

⁴⁸² KRANZ, Gisbert. *Augustin. Život a působení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. str. 18.

⁴⁸³ CHALUPA, Aleš. *Gnosticismus*. Brno: Masarykova univerzita. 2013. str. 64.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, str. 63.

⁴⁸⁵ STRAŠÍKOVÁ, Blanka. *Aurelius Augustin očima generace 21. století*. Praha: Karolinum. 2002. str. 13.

⁴⁸⁶ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004. str. 15 – 17.

s novoplatonismem seznamuje postupně díky četbě a vlivu jeho stoupců v Miláně a jeho konstitutivní myšlenkové proudy mají významný vliv i na jeho křesťanské interpretace.

Například Joseph Ratzinger, věrný své církevní tradici, reflektuje jeho konverzi jako duchovní putování různými fázemi a obdobími a také jako nezavršenou cestu, která pokračovala až do konce jeho života.⁴⁸⁷ Ve své homilii⁴⁸⁸ z roku 2007 u příležitosti mše svaté v Pávii⁴⁸⁹ připomíná Ratzinger Augustinův dlouhý vnitřní boj, který předcházel přijetí svátosti křtu, která způsobila v jeho životě velký obrat. Augustinovu cestu obrácení vnímá ve třech velkých etapách. Tou první byla vnitřní cesta ke křesťanství, k vnitřnímu souhlasu s vírou a ke křtu. Podstatným aspektem této cesty byla Augustinova touha po nalezení pravdy a tázání se po skutečné podstatě života. Touha a skutečná vášeň po pravdě, které jej z počátku přivedly k platónské filosofii. K Logu, který však zůstával vzdálený a nedotknutelný a teprve ve víře se Slovo, Logos, stalo tělem.⁴⁹⁰ Tato první událost konverze se udála v milánské zahradě a bere na sebe v uměleckých dílech mnoho romantických podob. Křest se odehrává roku 387 na velikonoční vigílii a představoval počátek jeho dlouhé cesty k Bohu.⁴⁹¹

Druhá etapa, či podoba konverze, souvisí dle Ratzingera s Augustinovým návratem do města Hippo v roce 391, tedy čtyři roky po přijetí křesťanské víry, a ne zcela svobodným svěcením na kněze. Kontemplativní život a vnitřní pohroužení bylo vystřídáno životem s Kristem v širokém obecnství. Augustin, namísto velkého filosofického díla o kterém snil, tlumočil evangelium do jazyka každodenního života i s jeho strastmi a bolestmi. Sám svoji činnost považoval za velký úkol a nezměrnou

⁴⁸⁷ QUIRCKE, Gabriel. *“Come Love with Me”: Augustine as Spiritual Guide*. New Jersey: Paulist Press, 2015. 144 s.

⁴⁸⁸ Benedict XVI, *Eucharistic Concelebration: Homily of His Holiness Benedict XVI, Pastoral Visit to Vigevano and Pavia, 'Orti Borromaici' Esplanade Pavia*. [online]. Third Sunday of Easter, 22 April 2007. [cit. 2016-01-18] Dostupné z: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070422_pavia.html>.

⁴⁸⁹ Italské město Pavia, ležící v regionu Lombardie v Itálii, schraňuje v současnosti ostatky svatého Augustina.

⁴⁹⁰ Benedict XVI, *Eucharistic Concelebration: Homily of His Holiness Benedict XVI, Pastoral Visit to Vigevano and Pavia, 'Orti Borromaici' Esplanade Pavia*. 2007.

⁴⁹¹ KRANZ, Gisbert. *Augustin. Život a působení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1998. str. 8.

námahu a Ratzinger vidí v této jeho tíži obraz druhé etapy konverze, totiž být stále znovu pro všechny a stále znovu dávat spolu s Kristem vlastní život pro to, aby druzí mohli Jeho, pravý Život, nacházet.⁴⁹²

Třetí a rozhodující etapu cesty konverze svatého Augustina nachází Ratzinger v období, které následuje Augustinovo kněžské svěcení. Období, ve kterém se Augustin stahuje z veřejného života, aby mohl hlouběji studovat Písmo. V prvním svém cyklu kázání, které následuje po tomto odpočinku, se vztahuje ke Kázání na hoře a je možné v něm spatřit nadšení z žité víry a pevné přesvědčení o dokonalosti pokřtěného, který žije naplno poselství Kristovo. Později ve svém díle *Retractationes*⁴⁹³ se však k tomuto pohledu vyjadřuje kriticky a poznamenává, že slova o dokonalosti v Kázání na hoře jsou realizována v samotném Ježíši Kristu. Ratzinger tento myšlenkový posun vykládá jako poslední stupeň pokory a zároveň třetí etapu Augustinovy konverze, která poukazuje nejenom na tlumočení poznatků do prostého zvěstování, ale také pokory uznat potřebnou milosrdnou dobrotu Boha.⁴⁹⁴

Sám Augustin líčí své obrácení jako rozhodnutí, kterému věnoval celou svou lásku nejvyšší Pravdě, Dobru a Kráse. Avšak i po tomto obrácení dále pátral po hlubším poznání pravdy a zápasil o lepší uskutečňování dobra. Sám označoval své obrácení nikoliv za událost jediného okamžiku, ale za nepřetržitě pokračující proces.⁴⁹⁵ Pojem „konverze“ přitom v Augustinových rukou prodělává stejný přerod, a z novoplatonské konstituce intelektu se postupně mění v eticko-náboženské obrácení lidské bytosti k biblickému Bohu, což má svůj individuální (*Vyznání*) i společenský (*O obci Boží*) rozměr.⁴⁹⁶

⁴⁹² Benedict XVI, Eucharistic Concelebration: *Homily of His Holiness Benedict XVI, Pastoral Visit to Vigevano and Pavia, 'Orti Borromaici' Esplanade Pavia*. 2007.

⁴⁹³ Což bychom mohli vyložit jako přehodnocení, nové promyšlení či zpětné úvahy.

⁴⁹⁴ Benedict XVI, Eucharistic Concelebration: *Homily of His Holiness Benedict XVI, Pastoral Visit to Vigevano and Pavia, 'Orti Borromaici' Esplanade Pavia*. 2007.

⁴⁹⁵ KRANZ, Gisbert. *Augustin. Život a působení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1998. str. 8.

⁴⁹⁶ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Konverze u Aurelia Augustina*. str. 30.

Závěrečná diskuse

Předkládaná práce se vyrovnává s relevancí a sdělitelností náboženské zkušenosti v teologickém diskursu. Prožitek transcendence má v životě jedince nezastupitelné místo a pracují s ním i přední psychologové jako s nejvyšší lidskou potřebou.⁴⁹⁷ Je však závislá na mimořádném množství individuálních vlastností, jak bylo řečeno v kapitole Změna osobnosti v souvislosti s náboženskou konverzí. Teologie zřejmě nikdy neobnaší tajemství náboženského prožitku a autentického citu, ačkoliv se o to někteří badatelé snažili. Pokud by se tímto směrem vydala, vymezila by lidskou zkušenost do určitých rámců, což by narušilo svobodu daného okamžiku. Vše, co teologie může udělat, je zajistit srozumitelnost a orientaci v situaci, která vychází z okamžiku konverze. Neboť představuje kladnou odezvu člověka Bohu a Jeho zjevení, je kompletní osobní reakcí odpovídající na přítomnost posvěcující Milosti v duši.

Od původní představy, směřující disertační práci spíše k autentickým výpovědím současných konvertitů a statistickému nakládání s tvrdými daty získanými strukturovanými rozhovory, bylo upuštěno. Tato linie by představovala další krok vzdalující se od teologické reflexe. Rozhodla jsem se proto koncept autentických výpovědí zachovat, avšak je násilně nevytrhovat z dějinného a literárního kontextu, což je důvodem jejich smysluplného provázání všemi statěmi a kapitolami tohoto pojednání.

V závěrečné diskusi shrnu strukturu obsahu všech čtyř kapitol a jejich vzájemnou provázanost. Zhodnotím zvolenou metodu a z ní vyplývající závěry, upozorním na úskalí vhodná k další diskusi a zrekapituluji cíle a míru jejich dosažení.

⁴⁹⁷ Konkrétně Abraham Maslow ve své publikaci „*Toward a psychology of being*“ připisuje vrcholným zážitkům silnou zkušenost krásy, dobroty nebo lásky. Citové odezvě při vrcholných zážitcích připisuje zvláštní příchut' údivu, úžasu, úcty, pokory a poddání se.

Struktura práce

Písmo představuje konstitutivní oporu teologického bádání a biblický text jako pramen poznání Boha a víry (*auditus fidei*) popisuje lidskou zkušenost Božího zjevení i její reflexi. V první kapitole se věnuji Starému i Novému zákonu a chápání obrácení ve starozákonním i novozákonním kontextu. Uvádím příběhy konvertitů, s důrazem na tato sdělení v knize Skutků apoštolských, neboť tvoří rámec pro sdělení v kapitole Obrácení apoštola Pavla ve Skutcích apoštolských. Písmo stále vytváří obraz současné reality a zmiňované konverze představují ustavující základ současného dění, jak bylo ilustrováno v případě obrácení Rút či Etiopského eunucha.

Druhá kapitola pojednává o vývoji chápání náboženské zkušenosti na půdě teologie 19. a 20. století. Sleduje stopy náboženského prožitku a jeho vývoje v myšlení Friedricha Schleiermacha, Karla Bartha, Dietricha Bonhoeffera a dalších teologů zmíněné éry. Podrobné exkurzy z hallského a ochranovského pietismu a současné postmoderní společnosti pak přibližují náboženskou zkušenost ve dvou navzájem odlišných specifických náladách. Na příkladu pietismu ilustruji rizika zbožštění prožitku, který se dokáže v uzavřeném nekritickém společenství zakřivit sám do sebe a v kapitole věnující se dnešní sekularizované době poukazují na současnou záměnu Boha za hledání, jehož cílem je nalezení vlastního Já. Takový přístup bez zralého náhledu vede k sebeklamu a odvrací se od křesťanského poselství, které jedince přesahuje, nikoli hroutí sama do sebe.

První dvě kapitoly přistupují k náboženské zkušenosti a prožitku obrácení z pohledu věd o náboženství a v jejich obsahu jsem se snažila vyhnout nevhodnému „psychologizování“ teologických, případně religionistických témat. Přiměřené poznatky z psychologie jsou zpracovány ve třetí kapitole, která pojednává o psychologii náboženství a psychologii osobnosti. Psychologické poznatky jsou zde uvedeny vždy v souvislosti s fenoménem náboženského prožitku, nikoli samoúčelně. Kapitola blíže seznamuje čtenáře s historií bádání a osvětluje skutečnost, že právě náboženská konverze stála za vznikem psychologie jako empirické vědy. Zmiňuji se zde nejen o teoretických zjištěních, ale v její závěrečné části předkládám empirická

data založená na početných psychologických výzkumech, vztahujících se k osobnostem konvertitů.

Ve čtvrté kapitole se vracím od psychologického pojetí lidské zkušenosti k biblickému textu a interpretačním pramenům křesťanské tradice. Pojednávám o třech významných osobnostech církevní literatury prvních čtyř křesťanských století. Podkapitoly přibližují v nestejně šíři apoštola Pavla, Quinta Septima Florense Tertulliana a Aurelia Augustina. Ke každému z nich přistupuji ze specifického hlediska a zaměřuji se na odlišný aspekt jeho obrácení. U Pavla tomu jsou především dva různé prameny, které nás o jeho obrácení rozdílným způsobem zpravují. V případě Tertulliana, který o svém obrácení nezanechal žádnou přímou zprávu, se mimo jiné věnuji jeho autentickému náboženskému a názorovému vývoji, který nám zprostředkovalo jeho bohaté dílo. A u Augustina, který oba výše zmíněné ve svém díle zohledňuje, se soustředím na mnohočetnost jeho obrácení z různých hledisek.

Použitá metoda

Výzkumný záměr byl realizován za pomoci zakotvené teorie, jejíž volba byla ožřejmena v Úvodu. Po celou dobu práce jsem se přidržela předepsaného postupu⁴⁹⁸ studia jednotlivých zkoumaných oblastí, zaznamenávání dat, shromažďování dokumentů a jejich simultánní analýze. Postupně jsem rozšiřovala své zkoumání na další historická období a další postavy konvertitů a komparovala je s poznatky teologickými a psychologickými. Nyní, na základě celého zmíněného postupu, přichází zobecňující tvrzení a formulace hypotéz.

Především jsem dospěla k závěru, který vyvrací existenci náhlé konverze. Neboť podíváme-li se podrobně na tři biografie ze čtvrté kapitoly, žádný z těchto konvertitů nebyl osloven vírou náhle a „z čista jasna.“ V Pavlově případě, damašském zážitku navzdory, vidíme vzdělaného a kultivovaného šířitele nového náboženského hnutí. Lukášův pohled, heroizující Pavla, který třikrát dramaticky popisuje Boží zásah, Pavlovu situaci v jistém smyslu redukuje. V příběhu o Pavlově

⁴⁹⁸ HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 2005. str. 128.

obrácení sklouzává k dualismu Pavla přihlížejícího kamenování Štěpána v kontrastu k Pavlovi zvěstovateli. Jeho skutečnou osobnost, se všemi extatickými prožitky i strukturovanou teologií, však nalézáme v jeho vlastních listech, které o obrácení dávají tušit jiný průběh. Ačkoliv je o damašském archetypálním prožitku obtížné pochybovat, je nepopíratelné, že se Pavel intelektuálně vyvíjel již před tímto zážitkem a kriticky refleктоval svědectví o Bohu a jeho sebesdělení v Ježíši Kristu před známým damašským Zjevením.

Stejný vývoj můžeme pozorovat i u Augustina a Tertulliana. Tertullian se ve svých spisech dramaticky neodklání od zavržených věrouk, spíše názorově zraje, ačkoliv fascinace mučedníky hraje v jeho postupném obrácení neopominutelnou roli. Augustin, kterému se dostalo křesťanské výchovy a devět let strávil jako katechumen manichejců, o kterých byl přesvědčen, že jsou pokračovateli křesťanství, líčí svoji konverzi podrobně ve svých *Vyznáních*. Profesorka Lenka Karfíková, která se dlouhodobě věnuje Augustinově filosofii, však uvádí, že jeho zážitek „v žádném případě nebyl konverzí ke křesťanství.“⁴⁹⁹ V milánské zahradě tak spíše proběhla intenzifikace víry, ve které byl Augustin vychován, či rozhodnutí k asketickému životu, spíše než radikální životní obrat.

S hypotézou zamítající koncept náhlého obrácení je však důležité zároveň zdůraznit, že konvertité netvoří homogenní skupinu sdílející unifikovaný prožitek či totožné sebesdělení Boha v Ježíši Kristu. V historickém exkurzu do hnutí pietismu bylo jednoznačně ilustrováno, že takové vnímání konverze je chybné a v tomto konkrétní případě vedlo k roztržkám mezi vůdci hnutí. Jakýkoliv pokus tento prožitek svázat rigorózní předlohou je odsouzen k zániku.

Některé současné názory, uváděné ve druhé a třetí kapitole, poznamenávají, že často dochází k duchovní transformaci tehdy, jsou-li lidé konfrontováni s náročnými životními situacemi. Takovými, které předpokládají výstavbu nového hodnotového systému, neboť na ten předchozí není již spolehnutí. Krize, ústící v katarzi, manifestovaná konverzí. I tímto konceptem by mohlo být nahrazeno náhlé

⁴⁹⁹ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Konverze u Aurelia Augustina a její novoplatonská inspirace*. 2009. str. 22.

obrácení. Takové změny v hodnotovém systému mohou být pouze částečné, které nevedou k objektivně patrným výsledkům, neboť některé vnitřní posuny zkrátka nejsou vyjádřeny ve zjevném chování. Nicméně, když se taková duchovní transformace vyskytne ve své plné podobě, budou patrné změny ve vnímání vlastní identity, životního určení, postojů, hodnot, budoucích cílů a také chování.⁵⁰⁰

Úskalí předkládané práce

Mám-li se zaměřit na úskalí předkládané práce, jistě by se dalo namítat proti počtu a rozdílné šíři zpracování v případě biografií uvedených ve čtvrté kapitole. Ty se od sebe liší v závislosti na literárních zdrojích a kvalitě prožitého obrácení. Také volba jednotlivých postav by mohla být kritizována, ale domnívám se, že každý ze tří uvedených konvertitů je skutečně reprezentativní a všichni společně ilustrují rozmanitost křesťanské zkušenosti, života a služby.

V práci se podařilo dodržet téma konverze ke křesťanství a autentická zkušenost mimo křesťanskou denominaci byla zmíněna pouze jako ilustrativní případ brainwashingu, neboť se s touto praktikou v současnosti na našem území u křesťanů explicitně nesetkáváme. Koncept autentických výpovědí jedinců s náboženskou zkušeností představoval prioritu a proto byla zařazena i tato vymykající se zkušenost.

Jistě se nepodařilo zahrnout všechny teologické a psychologické pohledy na náboženskou zkušenost a náboženskou konverzi, a práce tak nepokrývá celé názorové spektrum. Ráda bych však vyzdvihla zařazení pramenných textů a nových poznatků díky čerstvým studiím jak z oblasti psychologie (např. mezinárodní empirické výzkumy), tak teologie (např. publikace pojednávající o Tertullianovi).

Dosažení a zhodnocení cílů

Primární cíl disertační práce představoval vstup do odborné diskuse prostřednictvím nových interpretací a aktivní zapojení do dialogu teologie

⁵⁰⁰ PALOUTZIAN, R.F., & PARK, C. L.. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York, NY, US: Guilford Press, 2005, str 334.

a psychologie v českém prostředí. Podstatnou, při dosahování cílů, byla interdisciplinarita, zohledňující pohled teologie, která vnímá náboženské obrácení jako konstitutivní pramen, odhalující událost Boží komunikace a psychologie, přistupující k této zkušenosti skrze lidskou psychiku. Sekundární cíle pak představovaly zejména praktické předání poznatků o náboženské konverzi duchovním, kteří se věnují pastýřské péči.

V tomto směru považuji práci za užitečnou i pro kazatele, faráře a další duchovní pracovníky, kteří v rámci svého povolání mohou přicházet do kontaktu s fenoménem náboženského obrácení. Především s lidmi, kteří o konverzi rozmyšlejí, či ji právě prožívají, případně pocítují určitý druh náboženské zkušenost, která jim není srozumitelná. Dostávají tak vhled do historického i psychologického kontextu této problematiky, mohou se zorientovat v příbězích a výpovědích, které byly v této práci uvedeny a lépe tak porozumět těm, kteří se na ně s důvěrou a určitým očekáváním obracejí. Získají tak jistotu v oblasti, která je do jisté míry marginální, ovšem dotýká se citlivých oblastí současné společnosti.

Důležitá je především trpělivost, kterou by měl duchovní v počáteční fázi takovým jedincům věnovat. Podstatné je též vytvoření „bezpečného prostředí“ a otevřenosti, kde se jedinci dostává spíše odpovědí, než kde vznikají další otázky. Konvertité mohou čelit svému studu či pochybnostem a duchovní by měl být připraven na jejich pocity strachu a nejistoty reagovat laskavě, bez ironie či opovržení. Přicházející konvertita může svými otázkami prověřovat víru, nebo se dotýkat citlivých a nezodpovězených míst samotného duchovního. I zde je na místě otevřenost a autenticita proti vlastní domnělé neomylnosti. Zejména první fázi konverze, vyznačující se horlivostí a nejzávažnějším odmítnutím dosavadního života, může doprovázet zvýšená úzkostnost při dodržování „nových pravidel“ a fanatický či ideologický přístup. Zde je úkolem duchovního uvádět věci na pravou míru a vést obráceného správnou cestou k hlubšímu prožitku víry, který je s to vyrovnat se s krizemi a paradoxy dosavadního života a nově přijatého náboženství.

Zde si dovolím, z pozice psychologa, apelovat na případné duchovní, kteří se s konvertity ve své práci setkají. Jde-li o duševně zdravého jedince a náboženská konverze není výstředním oživením labilního způsobu života, přirozeně se takový člověk od vazby na duchovního oprostí. Třetí kapitola za pomoci výsledků empirických výzkumů však poukázala na fakt, že ke konverzi v některých případech inklinují lidé s křehkou osobností, se zvýšenou mírou neuroticismu a autoritářství, se sníženou úrovní sebeaktualizace, či uplatňující dogmatická a rigidní pravidla v každodenním běžném životě. Tyto poznatky nemají za cíl konvertity stigmatizovat, naopak jsou užitečné k ohraničení vlastních kompetencí duchovního. Neboť není účelem pastýřské péče nahrazovat psychologickou, psychoterapeutickou, či dokonce psychiatrickou intervenci. Každý z těchto oborů má odlišné pravomoci a jen hrstka jedinců je dokáže vzájemně propojit díky své profesní výbavě. Základní vlastností profesionála je poznat, kde se jeho kompetence blíží svým hranicím a umět erudovaně směřovat k odborníkovi s požadovanou kompetencí. To platí jak pro poskytování duchovní, ale i psychologické péče, která se dotkne svých limitů v oblasti osobní spirituality klienta.

V souvislosti s posledním definovaným cílem, pedagogickým, vnímám vlastní osobnostní posun, zejména díky působení všech povinností postgraduálního studia a postupného růstu v tématu disertačního projektu. Vzhledem k prostředí teologické fakulty, ve kterém se pohybuji, jsem během posledních let mohla potkávat řadu konvertitů. A ačkoliv se v kontaktu s nimi nejednalo o výzkum založený na jasně strukturované metodologii, tato vzájemná komunikace a rozhovory mne sytily důležitými podněty, které se zpětně odrazily i ve směru disertační práce. Především v otázce osobnostních předpokladů souvisejících s prožitkem obrácení a důležitosti postav hodných následování, ať již literárních, či blízkých. Sledovaná otázka náboženské konverze a v širším kontextu celá problematika náboženského a spirituálního prožitku nejsou zajímavé pouze z hlediska své aktuálnosti, ale zaslouží si hlubší bádání i pro svůj obecný kulturní přínos.

Jmenný rejstřík

- ABDIJÁŠ, 11
ABRAHAM, 11, 13
ADAM, 116
ADEODAT, 112, 113
ADLER, Nathan, 69, 70
AGABOS, 87
AGRIPPA II., viz HERODES AGRIPPA II.
ACHNATON, 13
ALACOQUE, Markéta Marie, 63
ALLPORT, Gordon Willard, 33
AMBROŽ. 112, 117
AMENHOTEP IV., 13
ANANIÁŠ, 84, 88, 96
ARGYLE, Michael, 77, 133
ARNDT, Johann, 33
ATNIP, Mike, 40
ATON, 13
ATWOOD, Craig D., 39
AUGUSTINUS, Aurelius, 6, 79, 99, 104, 105, 109, 111–121, 124–126
BADIOU, Alain, 92
BÄHR, Andreas, 34–37, 42,
BALD, Jakob, 32
BARJEZUS, 22, 23
BARNES, Timothy David, 106
BARRETT, Charles Kingsley, 18–26
BARRICK, D. William, 11–13
BARTH, Karl, 21, 27–30, 123
BÁRUCH, 98
BATLUCK, Mark, 17
BAUMAN, Zygmund, 47, 48
BEARD, A. W., 62, 63
BEIT-HALLAHMI, Benjamin, 68, 77
BENEDIKT XVI., viz RATZINGER, Joseph
BENJAMÍN, 101
BENNER, David G., 67
BERENIKÉ, 89
BINDER, Stephanie, E., 108, 110
BINGEMER, Maria Clara, 45–48, 52, 53
BLATNÝ, Marek, 71
BOCK, Darrell L., 18
BONHOEFFER, Dietrich, 30, 54, 116, 123
BORG, Marcus, 102, 104
BREEN, Andrew Edward, 80
BRECHT, Martin, 41
BROWN, L. B., 72, 73
BUDDHA, 51
BUSH, Frederic William, 14
CAMPBELL, Edward F., 14, 15
COMTE-SPONVILLE, Andre, 47
CONN, Walter E., 31
CRAIES, W. F., 9
CROSSAN, John Dominic, 102, 104
CULLMANN, Oscar, 21
ČAPEK, Karel, 51
DAVID, 113
DAVIS, John J., 12
DEWHURST, Kenneth, 62, 63
DODRILL, C. B., 73
DREYER, Yolanda, 8
DYRNESS, William, A., 27, 28, 53
EDWARDS, Jonathan, 27
ELYMAS, viz BARJEZUS
ENGLER, Marek, 37, 39, 41

ENOCH, 98
 EPIFANIUS, 108
 EUSEBIUS, 108
 EZECHIEL, 89, 98
 FESTUS, 82, 89, 90
 FILIP, 19–22, 85
 FILIPI, Pavel, 33, 34, 37, 42, 43
 FLOSS, Pavel, 119
 FORSYTH, Taylor Peter, 53
 FOUCAULT, Michel, 10
 FRANCKE, August Herman, 36, 37, 43,
 FRANTIŠEK z Assisi, 62
 FREDOUILLE, Jean-Claude, 106
 FREDRIKSEN, Paula, 117, 118
 FREND, C. H. W., 106, 110
 FREUD, Sigmund, 59–59, 61
 FUNDA, Otakar Antoň, 54, 85, 95
 GAMALIEL, 80, 87, 88, 91
 GAVENTA, Beverly Roberts, 10
 GIGOT, F., 88
 GLASER, B. G., 8
 GLEIXNER, Ulrike, 35, 42
 GORUSCH, R. L., 5, 56, 57, 67, 69, 76, 78, 103,
 GRAFF, Robert W., 73
 GRANQVIST, P., 68
 HALAMA, P., 60, 61, 74, 75, 77,
 HALÍK, Tomáš, 56
 HALL, Granville Stanley, 57
 HANKELA, Elina, 8
 HANUŠ, Jiří, 11, 14, 111
 HARDER, M. W., 75
 HARMS, Ernst, 32
 HEER, Friedrich, 32, 33
 HELUS, Zdeněk, 85, 95, 97
 HENDL, Jan, 8, 124
 HENGEL, M., 100
 HERODES AGRIPPA II., 82, 89, 90, 91
 HAYERSOVÁ, Anna Owena, 32
 HOOD, R.W., 5, 56, 57, 67, 69, 76, 78, 103
 HROCH, J., 58
 HŘEBÍČKOVÁ, M., 71
 HUNSBERGER, B., 5, 56, 57, 67, 69, 76, 78, 103
 HUSSERL, Edmund, 58
 CHALUPA, Aleš, 119
 CHILTON, Bruce, 80
 IßERMANN, Ilka, 108
 IZAJÁŠ, 89
 JACOBS, Anna Eva, 40
 JAKUB, 95, 99
 JAMES, William, 27, 28, 57, 58, 61, 69
 JAN, 16
 JAN KŘTITEL, 100
 JAN MAREK, 81
 JEREMJÁŠ, 12, 89
 JERONÝM, 105, 106
 JERONÝM Jaegen, 63
 JEZÁBEL, 11
 JEŽÍŠ KRISTUS, 6, 15, 16, 19, 20, 22, 23, 25, 26,
 28–31, 33–35, 38, 42, 51, 52, 54, 64, 79, 83–86,
 88–102, 104, 105, 116, 117, 120, 121
 JINDRA, I. W., 76
 JITRO, 11
 JOHNSEN, Michael W., 55, 73, 74
 JOSEF, 11
 JOSEF BARSABÁŠ JUSTUS, 81
 JOSEFUS FLAVIUS, 21
 JOYNT, Shaun, 8
 JOZUE, 86

JUNG, Carl Gustav, 58, 59
KAHOE, R. D., 75
KAISER, W. C., 30, 98
KAPLÁNEK, Michal, 11
KARANT-NUNN, Susan, 40, 41
KARFÍKOVÁ, Lenka, 111, 114–116, 118, 121, 125
KARKKAINEN, Veli-Matti, 27, 28, 53,
KATEŘINA de Ricci, 63
KATEŘINA z Janova, 63
KATHARINA, Henrietta, 40
KECK, Leander E., 14
KELLEY, Joseph, 113
KILDAHL, J. P., 73
KIM, Dong Young, 9
KIRPATRICK, L. A., 68
KITZLER, Petr, 104–106, 108–110
KLEINOVÁ, Stephanie, 8
KLIESCH, Klaus, 17, 19, 20, 22–24, 26
KÖLTSCH, Anke, 35
KORNÉLIUS, 22, 24
KORONTHÁLY, Pavel, 108, 109
KRANZ, Gisbert, 111, 112, 115, 119–121
KRISPUS, 25, 26
KUČERA, Zdeněk, 92, 93
KÜNG, Hans, 59
LACNA, M., 74, 75, 77
LADD, Clayton E., 73
LANE, Dermont A., 28
LANGEN, August, 34
LAO-TSE, 51
LÁŠEK, Jan Blahoslav, 85, 95, 97
LATOURELLE, René, 28
LEEMING, D. A., 68
LEVÝ, Mikuláš, 114, 116
LONERGAN, Bernard, 7
LONGENECKER, R., 93
LUKÁŠ, 6, 16, 19, 20, 22–26, 80–82, 85, 86, 89–92, 95, 100, 102, 116
LUKEŠ, Jiří, 79, 82, 88, 90, 91
LUTHER, Martin, 32, 35, 99, 100,
LYDIE, 24
MACEK, Ondřej, 42
MADDEN, K., 68
MADDI, Salvatore R., 75, 77
MACHOVEC, Milan, 111
MAIMONIDES, 13
MALONY, H. N., 67
MÁNÍ, 119
MANN, William, 116
MARKIÓN ze Sinópy, 99
MARLAN, S., 68
MARTIN, 130
MARTIN, C., 72
MASARYK, Tomáš Garrigue, 51
MASLOW, Abraham, 44, 45, 122
MATOUŠKOVÁ, Ingrid, 71
MAXIMILLA, 108
MAYER, Daniel, 11, 12
McGUSHIN, Edward F., 10
MEADOW, M. J., 75
MELCHIOR, 40
MERTON, Thomas, 31
MIKŠÍK, Oldřich, 71
MILLOVÁ, K., 71
MOJŽÍŠ, 12, 96
MÖLLER, Christian, 42
MONICA, 111, 117

MONTANUS, 108, 109
MORRIS, George E., 10
MORRIS, Jeremy, 51, 52
MORRISON, Karl F., 34
MRÁZEK, Jiří, 18, 20
NAUSS, A., 73
NEBÚZARADÁN, 11
NEFERTITI, 13
NEUSNER, Jacob, 80
NICHOLS, R.,
NIKKEL, David, 72
NIKODÉM, 16
NITSCHMANN, Anna, 40
NOBLE, Ivana, 11, 111
NOEMI, 14
NOVÁK, Josef, 107, 108
NOVOTNÝ, A., 85, 96
ORPA, 14
OTTO, Rudolf, 27
PALOUTZIAN, R. F., 55, 70, 72, 76, 77, 126
PARK, C. L., 70, 77, 126
PATRICIUS, 111
PAULÍK, K., 71
PAVEL, 12, 22–26, 52, 62, 79–82, 85–104, 109,
123
PAVLINCOVÁ, Helena, 58
PARGAMENT, Kenneth I., 63, 64
PESCHKE, E., 37
PETR, viz ŠIMON PETR
PETRONIUS, 21
PIUS X., 29
PLATÓN, 21
PLHÁKOVÁ, A., 71
PLÜSS, Caroline, 67
POKORNÝ, Petr, 81, 87, 93, 97, 99, 101, 102
PONTICIÁN, 117
POSPÍŠIL, Ctirad Václav, 8
POSSIDIUS z Calamy, 112, 113
POTÍFAR, 11
PRINZ, Jiří, 56
PRISCILLA, 108
PROCHÁZKOVÁ, A., 71, 72
PROCHÁZKOVÁ, Eva, 65
PROCHÁZKOVÁ, Vratslava, 65
PRUDKÝ, Martin, 14
QUIRCKE, Gabriel, 120
RAHNER, Karl, 45
RACHAB, 11
RAMBO, L. R., 55
RATISBONNA, Alfons, 68
RATZINGER, Joseph, 53, 120, 121
REIZT, Johanna F., 34,
RICHARDSON, J. T., 55, 72, 75, 76
ROY, Olivier, 51
RUDOLPH, Kurt, 98
RULLA, Luigi M., 75–77
RÚT, 11, 14, 123
RYŠKOVÁ, Mireia, 94
ŘÁDOVÁ, Veronika, 37, 38
ŘÍČAN, Pavel, 33, 50, 71, 78
ŘÍČAN, Rudolf, 33, 34, 36, 42
SABO, M., 60
SADEK, V., 98
SAMPLEY, J. Paul, 18–26
SAMSON, 100
SARBIN, T., 69, 70
SAUL, 19, 22, 80–86, 88–91
SCAPULA, 106

SEGAL, A. F., 94, 96
 SERGIUS PAULUS, 22, 23, 81
 SHANTZ, C., 5, 103
 SCHLEIERMACHER, Friedrich, 27, 28, 30, 32, 53, 123
 SCHNELLE, U., 97
 SCHUCHART, Anna Maria, 40
 SCHWARZ, Adelheida Sybilla, 39
 SILAS, 24
 SIMMONDS, R. B., 75
 SLEZÁČKOVÁ, A., 71
 SLOBODZIEN, J., 5
 SMITH, Gordon T., 15, 17
 SMITH, Morton, 106
 SOUČEK, J. B., 81, 94
 SPENER, Philipp Jakob, 34, 36, 43
 SPIEGEL, P., 70
 SPILKA, B., 5, 56, 57, 67, 69, 76, 78, 103
 STARBUCK, Edwin, D., 57, 64
 STEINMETZ, Mary, 49, 51
 STENDHAL, K., 91
 STRAŠÍKOVÁ, Blanka, 111, 112, 114, 119
 STRAUSS, A. L., 8
 STRÍŽENEC, M., 61
 STUHLÍKOVÁ, I., 71
 SUDBRACK, Josef, 44
 SVÁMÍ MAHÉŠVARÁNANDA, 65
 ŠANDERA, Petr, 14
 ŠIMON MÁG, 19, 20, 85
 ŠIMON PETR, 15, 17, 18, 22, 80, 81, 85, 95, 99, 100
 ŠNÝDROVÁ, I., 71
 ŠTĚPÁN, 19, 85
 ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita, 40
 ŠTOLL, Pavel, 38, 42
 TEREZA z Avily, 62, 63
 TEREZIE, 59
 TERTULLIANUS, 6, 79, 104–110, 124, 126
 TILLICH, Paul, 7, 27, 30, 31
 UWINEZA, M., 85, 89
 VANDER HEEREN, A., 102
 VEČEŘOVÁ - PROCHÁZKOVÁ, A., 71, 72
 VENCOVSKÝ, Eugen, 103
 VENTURA, Václav, 109
 VERGILIUS, 21
 VIK, Bohuslav, 28
 VITZ, Paul Clayton, 59
 VOJÁČEK, Václav, 105
 VOJTÍŠEK, Zdeněk, 33, 65, 66, 119
 VOROVKA, Karel, 58
 VOUGA, F., 94
 VYBÍRAL, Jan, 14
 WAKEFIELD, Gordon, S., 10
 WALDENFELS, Hans, 28
 WALL, Robert W., 18–26,
 WEBB, Mark, 44
 WEEKS, Andrew, 34, 36, 39, 42, 43
 WEIKART, Richard, 30, 54
 WEINLICK, John, 43
 WEISKOTTE, Herbert T., 112
 WELLENREUTHER, Hermann, 38
 WERNISCH, Martin, 33
 WESSEL, Carola, 38
 WIERIANUS, Joannus, 103
 WITHERINGTON, B., 82, 86, 89
 WITT, Ulrike, 40–43
 WRIGHT, Nicholas Thomas, 18–26, 80
 ZALTA, Edward, 44
 ZINZENDORF, Nikolaus Ludwig, 36–39, 41

Seznam použitých pramenů

Primární literatura a prameny:

- AUGUSTINUS (Aurelius Augustinus) & ZYCHA, Joseph. *Sancti Aureli Augustini de Genesi ad litteram libri duodecim eiusdem libri capitula: De genesi ad litteram imperfectus liber; Locutionum in Heptateuchum libri septem*. vyd. Pragae : F. Tempsky. Sancti Aureli Augustini opera. 1894. Dostupné z: <http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/>
- AUGUSTINUS (Aurelius Augustinus) & LAMBERT, Danae. *De Haeresibus ad Quodvultdeum*. vyd. Gent: Eustache Vignon, 1576.
- AUGUSTINUS (Aurelius Augustinus) *Confessiones*. přel. LEVÝ, Mikuláš., Praha: Ladislav Kuncíř, 1926.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona* (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad, 2008. 14. vyd., (5., opr. vyd.). Praha : Česká biblická společnost.
- POSSIDIUS. *Sancti Augustini vita scripta a Possidio Episcopo*. vyd. WEISKOTTE, Herbert, T. *Sancti Augustini vita scripta a Possidio Episcopo*. Princeton: Princeton University Press. 1919. Dostupné z: <http://www.augustinus.it/latino/vita_possidio/vita_possidio.htm>
- NESTLE, Eberhard, Erwin NESTLE, Barbara ALAND a Kurt ALAND. *Novum Testamentum graece*. 10. Druck. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1988.
- TERTULLIANUS & KITZLER, Petr. *O hrách*. Praha: OIKOYMENH, 2004.
- TERTULLIANUS & KITZLER, Petr. *O Kristově těle*. Praha: OIKOYMENH, 2015.
- TERTULLIANUS. *Ad Scapulam*. [online] Dostupné <http://www.tertullian.org/latin/ad_scapulam.htm>
- TERTULLIANUS. *Apologeticum*. [online] Dostupné <<http://www.tertullian.org/latin/apologeticus.htm>>
- ZINZENDORF, Ludwig von. *Gemeinreden*. 1748.

Sekundární literatura:

- ATWOOD, Craig, D. *Community of the Cross: Moravian Piety in Colonial Bethlehem*. 2004, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- BADIOU, Alain. *Svatý Pavel. Zakladatel Universalismu*. Praha: Svoboda Servis. 2010.
- BÄHR, Andreas. Fear, Anxiety And Terror In Conversion Narratives Of Early German Pietism. *German History*, 2014, roč. 32, č. 3, str. 353-370.
- BARNES, Timothy, D. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. New York: Oxford University Press. 1971.
- BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, Volumeli: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV*. Edinburgh: T&T Clark. 1994.
- BARRETT, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, Volume II: Preliminary Introduction and Commentary on Acts XV - XXVIII*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- BARRICK, D. William. Living a new life: Old trestament teaching about conversion. *The Master's Seminary Journal*, roč. 11, č. 1, str. 19–38.

- BARTH, Karl. *Church dogmatics* (in English translation, thirteen vols). Edinburg: : T&T Clark. 1936-1969.
- BARTH, Karl. *Základy dogmatiky: přednášky Karla Bartha*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1952.
- BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich: Evangelischer Verlag Zürich, 1947.
- BATLUCK, M. Religious Experience in New Testament Research. *Currents in Biblical Research*. 2011, 9(3), str. 339-363.
- BAUMAN, Zygmund. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- BEIT-HALLAHMI, B. Conversion. In: LEEMING, D.A., MADDEN, K., MARLAN, S. (eds). *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer, 2010.
- BEIT-HALLAHMI, Benjamin & ARGYLE, Michael. *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London: Routledge. 1997.
- BINDER, Stephanie, E. *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah: Questioning the Parting of the Ways Between Christians and Jews*. Leiden: BRILL, 2012.
- BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.
- BOCK, Darrell L. *Acts (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)*. Michigan: Baker Academic, Div of Baker Publishing Group, 2007.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Kalich: Praha, 2007.
- BORG, Marcus, CROSSAN, John, Dominic. *The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*. New York: Harper Collins, 2009.
- BRECHT, Martin. *Neue Aspekte der Zinzendorf Forschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- BROWN, L. B. The structure of religious belief. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1966, roč. 5, č. 2, s. 259-272.
- BUSH, Frederic William. *Word biblical commentary*. [1st ed.]. Nashville: Thomas Nelson, 1996, XIV.
- CAMPBELL, Edward F. *Ruth*. [1st ed.]. New York: Doubleday, 1975c, xx, 188 s. (str. 60 – 84).
- COMTE-SPONVILLE, Andre. *The Little Book of Atheist Spirituality*. New York: Penguin, 2007. ISBN 978-0143114437.
- CONN, Walter E. Merton's "true self": moral autonomy and religious conversion. *Journal Of Religion*, 1985, roč. 65, č. 4, s. 513-529.
- CRAIES, W. F. "Conversion" in *Encyclopædia Britannica*. 11th edition, New York: Encyclopædia Britannica, Inc., 1910–11, vol. 7.
- CULLMANN, O. *Vorträge and Aufsätze*. 1925 - 1962. Hrsg. v. Karlfried Fröhlich. Tübingen. 1966.
- ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. M.* Praha: Fragment, 2012.
- DAVIS, John J. *Regeneration in the Old Testament*. ThM thesis, Grace Theological Seminary, Winona Lake, 1964. str. 64.
- DEWHURST, K. & BEARD, A. W. Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy. *British Journal of Psychiatry*, 1970, č. 117, s. 497-507.

- DODRILL, C. B. Personality differences between christian and secular college students. *Religious Studies Review*, 1976, roč. 4, č. 2, s. 152-159.
- DUŠEK, K., VEČEŘOVÁ - PROCHÁZKOVÁ, A. *Diagnostika a terapie duševních poruch*. Praha: Grada Publishing, 2010.
- DYRNESS, William, A. & KARKKAINEN, Veli-Matti. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.
- FILIPÍ, Pavel a kol. *Malá encyklopedie evangelických církví*. Praha: Libri, 2008.
- FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- FORSYTH, Taylor Peter. *The Principle of Authority in Relation to Certainty, Sanctity and Society*. London: Independent Press, 1913, repr. 1952.
- FREDRIKSEN, Paula. Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self. *The Journal of Theological Studies*, 1986, roč. 37, č. 1, s. 3-34.
- FREND, C. H. W. Review of Tertullien et la conversion de la culture antique by Jean-Claude Fredouille, 1972. *Journal of Theological Studies*, 1973, New Series, roč. 24, s. 249-251.
- FUNDA, Otakar. A. Dietrich Bonhoeffer – svědek bezmocného Boha. *Filozofický časopis*. 2006, roč. 54, č. 6, s. 879–894.
- FUNDA, Otakar A., LÁŠEK, Jan Blahoslav, HELUS, Zdeněk. *Jezíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007.
- GAVENTA, Beverly R. *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- GLASER, B. G., STRAUSS, A. L.: *The discovery of grounded theory*. New York: Aldine, 1967.
- GLEIXNER, Ulrike. *Pietismus und Bürgertum: eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.-19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005.
- GRAFF, R. W. & LADD, C. E. POI correlates of a religious commitment inventory. *Journal of Clinical Psychology*, 1971, roč. 27, č. 4, s. 502-504.
- GRANQVIST, P. & KIRPATRICK, L. A. Religious conversion and perceived childhood attachment: A meta-analysis. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2004, č. 14, s. 223–250.
- HALAMA, P., & LACNA, M. Personality change following religious conversion: perceptions of converts and their close acquaintances. *Mental Health, Religion & Culture*, roč. 14, č. 8, 2011, s. 757-768.
- HALAMA, P., SABO, M.: Attachment and Religious Conversion: Does Attachment Style Shape the Process of Becoming Religious? *Poster presented at the 14th European Conference on Psychology of Personality*, Tartu, Estonia, July 16th – 20th, 2008.
- HALL, Granville, S. *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. (2 vol.) New York: D. Appleton and company, 1904.
- HANKELA, Elina. Systematic Theology at the Grassroots - an Oxymoron or a Way to the Future? A Story of Combining Anthropological Methods and a Systematic Theological Approach. *Mission Studies: Journal of the International Association for Mission Studies*, 2011, roč. 28, č. 2, s. 209-227.
- HARMS, Ernest. Ethical and Psychological Implications of Religious Conversion. *Review of Religious Research*, 1962, roč. 3, č. 3, s. 122-131.
- HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 2005.

- HENGEL, M. Paul in Arabia. *Bulletin for Biblical Research*. Institute for Biblical Research, 2002, roč. 12, č. 1, s. 47-66.
- HROCH, J. K Filosofickému myšlení Williama Jamese. *Filozofia*, 2008, roč. 63, č. 2, s. 144-154.
- CHALUPA, Aleš. *Gnosticismus*. Brno: Masarykova univerzita. 2013.
- CHILTON, Bruce & NEUSNER, Jacob. Paul and Gamaliel. *Review of Rabbinic Judaism*, 2005, roč. 8, č. 1, s. 113-162.
- IßERMANN, Ilka. Did Christian Ethics have any Influence on the Conversion to Christianity?. *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*. 2012. roč. 16, č. 1, s.99-112.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor Books. 1902.
- JOHNSEN, W. J. *Personality change resulting from a religious conversion experience*. Dissertation thesis. Texas: Tech University, 1986.
- JOYNT, S; DREYER, Y. Exodus of clergy: A practical theological grounded theory exploration of Hatfield Training Centre trained pastors. *Hervormde Teologiese Studies*, 2013, roč. 69, č. 1, s. 1-9.
- JUNG, Gustav, Carl. *Modern Man in Search of a Soul*. New York: Harcourt. 1933.
- KAISER, W. C. *Hard sayings of the Bible*. Chicago: Intervarsity Press, 1996.
- KAPLÁNEK, Michal. Rozhodnutí mladého člověka nechat se pokřtít v katolické církvi. In HANUŠ, Jiří & NOBLE, Ivana. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.
- KARANT-NUNN, Susan. *Review of Ulrike Witt „Bekehrung, Bildung und Biographie: Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus.“* Central European History, 1999, roč. 32, č. 1, str. 100-102.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Filosofie Augustinova mládí*. Praha: OIKOYMENH, 2016.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. Kontemplace podle Augustina, *Reflexe: Filosofický časopis*. 1992, č. 7-8, s. 1-32.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. Konverze u Aurelia Augustina a její novoplatonská inspirace. In HANUŠ, Jiří & NOBLE, Ivana. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.
- KECK, Leander E. *The book of Numbers: The book of Deuteronomy ; Introduction to narrative literature ; The book of Joshua ; The book of Judges ; The book of Ruth ; The first and second books of Samuel*. Nashville: Abingdon, c1998, xviii, 1388 s.
- KELLEY, Joseph, T. *What are They Saying about Augustine?* New Jersey: Paulist Press. 2014.
- KILDAHL, J. P. The personalities of sudden religious converts. *Pastoral Psychology*, 1965, roč. 16. s. 37-44.
- KIM, Dong Young. *Understanding religious conversion: The case of St. Augustine*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2012.
- KLEIN, S. *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- KLIESCH, Klaus. *Malý Stuttgartský komentář, č. 5. Skutky apoštolů*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1999.
- KORONTHÁLY, Pavel. *Klement Alexandrijský a Tertullianus: Výzva k čistotě*. Praha, 2013. Licenciátní práce. Katolická teologická fakulta. Vedoucí práce Václav Ventura.
- KÖLTSCHE, Anke. Foundations, institutes, charities, and proselytes in the early modern Holy Roman Empire. *Jewish History*. 2010, roč. 24, č. 1, s. 87-104.
- KRANZ, Gisbert. *Augustin. Život a působení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

- KUČERA, Zdeněk. *Zarůst do kmene*. Příbram: L. Marek, 2013.
- KÜNG, Hans. *Freud a budoucnost náboženství*. Praha: Vyšehrad, 2010.
- LANE, Dermont, A. *The experience of God: An Invitation to do Theology*. New York: Paulist Press, 1981.
- LANGEN, August. *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1968.
- LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. London: Darton, Longman & Todd, 1971.
- LONGENECKER, R. (Eds.) *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on his life, Thought and Ministry*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co, 1997.
- LUKEŠ, Jiří. *Raně křesťanská rétorika. Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz*. Český Těšín: SGS, 2009.
- LUTHER, M. *Commentary on the Epistle to the Galatians*. 1535 Translated by Graebner, T. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1949.
- MADDI, S. R. and RULLA, L. M. Personality and the Catholic religious vocation, I: Self and conflict in female entrants. *Journal of Personality*, 1972, roč. 40, č. 1, s. 104–122.
- MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*. Praha: Akropolis. 2011.
- MALONY, H. N. Conversion. In: BENNER, D.G. (Ed.) *Baker encyclopedia of psychology*. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- MANN, William A. *Augustine's confessions: philosophy in autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MARTIN, C. & NICHOLS, R.. Personality and religious belief. *Journal of Social Psychology*, 1962, č. 56, s. 3-8.
- MASLOW, Abraham. *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Columbus: Ohio State University Press, 1964.
- MASLOW, Abraham. *Toward a psychology of being*. New York: Van Nostrand, 1962.
- MATOUŠKOVÁ, Ingrid. *Aplikovaná forenzní psychologie*. Praha: Grada. 2013.
- McGUSHIN, Edward F. *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*. Evanstone: Northwestern University Press, 2007.
- MEADOW, M.J., & KAHOE, R.D. *Psychology of religion*. New York: Harper & Row. 1984.
- MERTON, Thomas. *Conjectures of a Guilty Bystander*. Garden City, N. Y.: Image Books, 1966.
- MIKŠÍK, O. *Psychologické teorie osobnosti*. Praha: Karolinum, 1999.
- MÖLLER, Christian (ed.). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*. Göttingen – Zürich: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994, 1995, 1996.
- MORRIS, George, E. *The Mystery and Meaning of Christian Conversion*. Nashville: World Methodist Evangelism Press, 2004.
- MORRIS, Jeremy. Secularization And Religious Experience: Arguments In The Historiography Of Modern British Religion. *Historical Journal*, 2012, roč. 55, č. 1, s. 195-219.
- MORRISON, Karl, F. *Understanding Conversion*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1992.
- MRÁZEK, Jiří. *Teologie opomíjených*. Jihlava: Mlýn, 2013.
- NAUSS, A. Personality changes among students in a conservative seminary. *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 1972, roč. 11, č. 4, s. 377-388.

- NIKKEL, David, H. Polarities in Tillich's Thought on Revelation in the World Religions. *North American Paul Tillich Society Newsletter*, 2000, roč. 26, č. 4, s. 16.
- NOVÁK, Josef. Tertullianus - Obrana křesťanů – Apologetium. In *Čtvrtá patristická čítanka (Teol. studie)*. Praha: Česká katolická charita, 1985, s. 7-77.
- NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1956.
- PALOUTZIAN, R. F., RICHARDSON, J. T., & RAMBO, L. R. Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, 1999, roč. 6, č. 67, s. 1047–1079.
- PALOUTZIAN, R.F., & PARK, C. L. *Handbook of the psychology of religion and spirituality, 2nd ed.* New York: Guilford Press, 2013.
- PALOUTZIAN, R.F., & PARK, C. L. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York, NY, US: Guilford Press, 2005.
- PARGAMENT, K. I. *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. New York: The Guilford Press, 1997.
- PAULÍK, K. *Psychologie lidské odolnosti*. Praha: Grada Publishing, 2010.
- PAVLINCOVÁ, Helena. Americká filosofie Karla Vorovky. Komentář ke studii K. Vorovky Teorie poznání v americkém neorealismu. *Aluze: revue pro literaturu, filozofii a jiné*, 2007, roč. 11, č. 1, s. 85-96.
- PESCHKE, E. *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*. Berlin, 1964.
- PLÜSS, C. Analysing non-doctrinal socialization: re-assessing the role of cognition to account for social cohesion in the Religious Society of Friends. *The British Journal of Sociology*. 2007. roč. 58, č. 2, s. 253-275.
- POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993.
- POSPÍŠIL, Ctirad, V. *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- PRINZ, Jiří. Rozhovory: Cesta každého konvertity je nezaměnitelná. *Katolický týdeník*, 2010, roč. 22, č. 12, str. 5.
- PRUDKÝ, Martin. Tázání po budoucím čase aneb indikativ futura versus kohortativ. *Pouštěj svůj chléb po vodě*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1999, 138-150.
- QUIRCKE, Gabriel. *“Come Love with Me”: Augustine as Spiritual Guide*. New Jersey: Paulist Press, 2015.
- RAHNER, Karl. *A letter to a young Jesuit in the Charismatic Renewal*. In *Centrum Ignatianum Spiritualitatis*, Vol. 15, 1984.
- RAMBO, L. R. Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change. In *Social Compass*. 1999, roč. 46, č. 3, s. 259-271.
- RAMBO, L. R. *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- RATZINGER, Josef. *Úvod do křesťanství*. PETROV: Brno, 1991.
- ROY, Olivier. Breakthroughs in Faith. *World Policy Journal*, 2011, roč. 28, č. 4, str. 7-13.
- RUDOLPH, Kurt. *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Vyšehrad: Praha, 2010.
- ŘÍČAN, P. Spiritualita v centru struktury osobnosti. In BLATNÝ, M., HŘEBÍČKOVÁ, M., MILLOVÁ, K., PLHÁKOVÁ, A., ŘÍČAN, P., SLEZÁČKOVÁ, A., STUHLÍKOVÁ, I. *Psychologie osobnosti: hlavní témata, současné přístupy*. Praha: Grada, 2010.
- ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007.

- ŘÍČAN, Rudolf. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: YMCA, 1947.
- SADEK, V. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003.
- SAMPLEY, J. Paul, WALL, W. Robert W., WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts. Introduction to Epistolary Literature. Romans. 1 Corinthians*. Michigan: Abingdon Press, 2002.
- SEGAL, A. F. *Paul the Convert: The Apostasy and Apostolate of Saul of Tarsus*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- SHANTZ, C. Paul in Ecstasy: *The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.
- SCHNELLE, U. *Apostle Paul: His Life and Theology*. Grand Rapids: Baker, 2005.
- SIMMONDS, R. B., RICHARDSON, J. T. & HARDER, M. W. A Jesus movement group: An adjective checklist assessment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1976, č. 15, s. 323-337.
- SLOBODZIEN, J. *Christian Psychotherapy and Criminal Rehabilitation: An Integration of Psychology and Theology for Criminal Rehabilitative Effectiveness*. Universal Publishers: Boca Raton. 2004.
- SMITH, Gordon, T. *Beginning Well: Christian Conversion & Authentic Transformation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.
- SMITH, Morton. Reviews of Books - Ancient: Timothy David Barnes. Tertullian: A Historical and Literary Study. *The American Historical Review*, 1974, roč. 79, č. 3, s. 768.
- SOUČEK, J. B. *Teologie apoštola Pavla*. Praha: Kalich, 1976.
- SPELLMAN, C., BASKETT, G., & BYRNE, D. Manifest anxiety as a contributing factor in religious conversion. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1971, roč. 36, č. 2, s. 245-247.
- SPIEGEL, P. *Kdo jsou Židé?* Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister & Principal, 2007.
- SPIILKA, B., HOOD, R.W., HUNSBERGER, B. & GORUSCH R. L. *The psychology of religion: An empirical approach* (4rd ed.), New York: Guilford. 2009.
- STARBUCK, Edwin, D. *The psychology of religion: an empirical study of the growth of religious consciousness*. London: The Walter Scott publishing, 1901.
- STEINMETZ, Mary. Thoughts on the Experience of God in the Theology of Karl Rahner: Gifts and Implications. *Lumen et Vita*, 2012, roč. 2, č. 1, Str. 1-14.
- STENDHAL, K. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. *The Harvard Theological Review*, 1963, roč. 56, č. 3, s. 199-215.
- STRAŠÍKOVÁ, Blanka. *Aurelius Augustin očima generace 21. století*. Praha: Karolinum, 2002.
- STRŽENEC, M. *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava: IRIS, 2001.
- SUDBRACK, Josef. *Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche: zu Grenzfragen von Religion und Psychologie von Heiligkeit und Krankheit von Gott und Satan*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1998.
- ŠANDERA, Petr. Abraham – Otec věřících. In HANUŠ, Jiří a Jan VYBÍRAL. *Příběhy povolání a obrácení v biblických textech*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. Quaestiones quodlibetales.
- ŠNÝDROVÁ, I. *Psychodiagnostika*. Praha: Grada, 2008.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita. *Jak potůček v jezeře. Moravané v obnovené Jednotě bratrské v 18. století*. Praha: Kalich, 2009.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, Edita. *Moravské exulantky v obnovené Jednotě bratrské v 18. století*. Praha: Kalich, 2014.
- ŠTOLL, Pavel. *Lotyšská kultura a Jednota bratrská*. Praha: Karolinum, 2013.

- TAYLOR, K. E. *Brainwashing : manipulace s myšlením*. Praha: NLN, 2006.
- TILLICH, Paul. *The New Being*. New York: Scribner, 1955.
- VITZ, C. P. *Sigmund Freud's Christian Unconscious*. New York: Guilford Press, 1988.
- VOJTÍŠEK, Zdeněk, PROCHÁZKOVÁ, Vratislava. Teď vím, co nechci. *DINGIR*. 1999, roč. 2, čís. 1. s. 20-22.
- VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*. Praha: Portál, 2004.
- VOJTÍŠEK, Zdeněk. Evangelikalismus - protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu. *Lidé města: revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace*. 2014, roč. 16, č. 1, str. 23-66.
- VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Praha: Beta Books, 2007.
- VOUGA, F. *Teologie Nového zákona*. Jihlava: Mlýn, 2009.
- WAKEFIELD, Gordon, S. *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1983.
- WALDENFELS, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- WALLMANN, Johannes. *Der Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2005.
- WALLMANN, Johannes. *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- WEEKS, Andrew. *German Mysticism From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: A Literary and Intellectual History*. Albany: SUNY Press, 1993.
- WEIKART, Richard. Scripture and myth in Dietrich Bonhoeffer. *Fides et Historia*, 1993, roč. 25, č. 1, s. 12-25.
- WEINLICK, John, R. *Hrabě Zinzendorf*. Jindřichův Hradec: Stefanos, 2000.
- WELLENREUTHER, Hermann & WESSEL, Carola. *Moravian Mission Diaries of David Zeisberger: 1772-1781*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press. 2005.
- WERNISCH, Martin. *Mystika a reformace. Theologie Deutsch. Text a dějinný kontext*. Praha: Vyšehrad, 2007.
- WIERIANUS, Joannus. *De praestigiis daemonum at incantationibus ac venetiis*. Basel. 1563.
- WITHERINGTON, B. *The Acts of the Apostles, A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company/Carlisle: Paternoster Press, 1998.
- WITHERUP, Ronald, D. *Conversion in the New Testament*. Collegeville: Liturgical Press, 1994.
- WITT, Ulrike. *Bekehrung, Bildung und Biographie: Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996.
- WRIGHT, Nicholas Thomas. Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1:17). *Journal of Biblical Literature*, roč. 115, č. 4, str. 683-692.

Diplomové a disertační práce:

- ENGLER, Marek. *Mikuláš Ludvík grof z Zinzendorfu a Hallský pietismus*. Praha, 2012. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta. Vedoucí práce Kamila Veverková.
- MACEK, Ondřej. *Praxis pietatis haereticorum*. Praha, 2011. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta. Vedoucí práce Pavel Filipi.

ŘÁDOVÁ, Veronika. *Hrabě Zinzendorf a období třibení v Obnovené Jednotě bratrské*. Praha, 2007. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií. Vedoucí práce Jan Horský.

Elektronické dokumenty:

- ATNIP, Mike. *Handmaiden of the Lamb. The story of Anna Nitschmann, Moravian shepherdess of souls*. [online] Primitive Christianity Publishers, 2011. [cit. 2015-09-12]. Dostupné z <<http://www.elcristianismoprimitivo.com/pdf/handmaiden-of-the-lamb-anna-nitschmann.pdf>>
- Benedict XVI, *Eucharistic Concelebration: Homily of His Holiness Benedict XVI, Pastoral Visit to Vigevano and Pavia, 'Orti Borromaici' Esplanade Pavia*. [online]. Third Sunday of Easter, 22 April 2007. [cit. 2016-01-18] Dostupné z: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070422_pavia.html>
- BREEN, A. E. Acts of the Apostles. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1905. [citováno 10. 6. 2012] Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/01117a.htm>>
- Britannica Academic: "*Saint Augustine*" [online]. London: Encyclopaedia Britannica, 2009 [cit. 2016-03-07]. Dostupné z: <<http://academic.eb.com.ezproxy.is.cuni.cz/EBchecked/topic/42902/Saint-Augustine>>
- ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD. [online] Tab. 7.1 Obyvatelstvo podle náboženské víry podle velikostních skupin obcí. Český statistický úřad [Praha]. 05. 09. 2011 [cit. 25. 09. 2013]. Dostupné z: <<http://vdb.czso.cz/sldbvo/#!stranka=podle-tematu&tu=30562&th=&v=&vo=null&vseuzemi=null&void=>>>
- GIGOT, F. Gamaliel. In *The Catholic Encyclopedia*. [online]. 1909. New York: Robert Appleton Company. [cit. 2011-07-05]. Dostupné z: <<http://www.newadvent.org/cathen/06374b.htm>>
- MAYER, Daniel. *Konverze k judaismu v zrcadle židovské tradice a historie* [online]. 2012 [cit. 2016-02-13]. 238 s. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/102804>. Vedoucí práce Jiřina Šedinová.
- SPENER, Phillip. *Theologische bedenken*. Bd. 2. Halle (Saale) [online]. 1701. Deutsches Textarchiv. [cit. 2015-10-29]. Dostupné z <http://www.deutschestextarchiv.de/spener_bedencken02_1701>.
- "Tertullian." [online] *Encyklopedie Britannica*. Encyklopedie Britannica Online. 2016. [cit. 6. 5. 2016] <<http://www.britannica.com/biography/Tertullian> >
- UWINEZA, M. The Conversion of St. Paul. [online] *Thinking Faith - The online journal of the british jesuits*. 2011. [cit. 28. 1. 2012] <http://www.thinkingfaith.org/articles/20110125_1.htm>
- VANDER HEEREN, A. Epistle to the Philippians. [online] In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1911. [citováno 26. 5. 2011] <<http://www.newadvent.org/cathen/12008a.htm>>
- WEBB, Mark, Religious Experience [online] In. ZALTA, Edward (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. [cit. 21. 09. 2013] Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/religious-experience/>>.

Summary

Religious conversion is an interesting phenomenon that crosses religious beliefs. This phenomenon intersects with many various disciplines, from medicine through the scientific disciplines such as antropology, sociology, reeligious studies, psychology and theology. Religious conversion may on the one hand be a demonstration of deep spiritual experience and on the other, the result of strong pressure from others. We can get closer to the truth only through the authentic testimonies of the converts. This is why I have chosen the theme of the religious conversion in the context of "pure experience". We can see differences among conversions to various religions. But it is necessary to say, that I am interested in conversion to Christianity. But the Christianity of two thousand years ago is not the Christianity of today. The Apostle Paul joined a marginal movement at a time when such acceptance was punishable by death. Today, however, converts have joined millions of faithful around the whole world. And this is why religious conversion to Christianity is a lively phenomenon.

In my thesis I would like to clarify the question: "*What is religious conversion?*" Is it a manifestation of the power of God, or is it a clearly human decision? Has the conversion some connection with the social environment, or is it a deeply personal act? And finally, is the conversion a single action or does it mature in the heart of a person over a long time? I would like to describe selected themes of religious reversal associated with selected stories of converts. I will also focus on the stories of famous converts, such as Paul of Tarsus, Augustine of Hippo or Quintus Septimius Florens Tertullianus. My dissertation focuses on the authentic reports of these "second births" and compares this information with theoretical constructs of religious conversion.

The road from Damascus and conversion of Apostle Paul had an important role in the early Christian experience. It was a unquestionable manifestation of the presence of God. For a long time, until the nineteenth century, was "Pauline - type experience" a universal prototype for any other conversions. In this case we are talking about sudden conversion. This process is more emotional than rational, and the convert is a passive element acting under external forces. For this type of conversion, a dramatic transformation of self is typical.

But the contrasts can be found everywhere. If there are sudden conversions, there must also be gradual conversions. This process is typical for late adolescence or early adulthood. More than wild emotion, the intellect and rational thinking are in play. And this

is why we are talking about spiritual transformation rather than religious conversion. The transformed person is here active and searching participant. This transformation is not permanent; it may be repeated several times. Intellectual searching can be found in the case of Augustine of Hippo. The various types of spiritual transformations of his life can be seen in his extensive work. He was affected in his life by Manichaeism, Neo-Platonism and Christianity.

We can explain religious conversion in different ways, starting with psychodynamic models that are based on the power of unconsciousness. While Freud recognized the phenomenon of conversion negatively, as a defense of the ego, Jung recognizes the healing power of spirituality. Neurobiology and medicine have always seen sudden conversion as something pathological. Some other approaches are more focused on the influence of social groups. We see this in a positive sense, for example, with the theory of “social drift”, and in a negative sense with “brain washing” models of conversion. Some theories are based on personal crisis of converts. These theories assume that some individual crisis sets the convert on a religious quest.

The big problem that I see with much of the literature I have read, is the relationship of psychology and theology. For over a thousand years they grew side by side as a part of philosophy. But during the last century have these sciences very alienated. On the one hand for psychology, exact science with sophisticated methodologies, test batteries and medical equipment is theology too incomprehensible and abstract. On the other hand, theology sees psychology as too reducing and limited by their paradigms. They cannot stand it when psychologists are trying to squeeze God in tables and percentiles.

I think that this is a huge issue in itself. Can psychology of religion succeed as a discipline in these days? I believe so, but only if it update the subjects of their studies. The mechanism of the conversion is all the time important in their variations. Especially in religiously pluralistic societies such as ours. People still change their beliefs, change their social groups and this is why I have focused on religious conversion.