

Duchovní krize jako důsledek akademické socializace do vědeckého studia náboženství

MIROSLAV VRZAL*

Před časem mi studentka, pro niž budu v tomto textu používat pseudonym Jana,¹ v rámci dizertačního výzkumu vlivu akademické socializace do studia religionistiky na náboženskou/spirituální identitu studujících² popisovala,³ že prožívala poměrně silnou osobní duchovní krizi. Kladla ji přímo do souvislosti se studiem religionistiky a hovořila například o tom, že ji religionistika odtrhávala od duchovna a že kvůli tomu ztratila i kontakt s duchovními bytostmi, se kterými dříve komunikovala, což bylo pro její život velmi důležité. Tvrdila také, že se kvůli religionistice po určitou dobu cítila velmi špatně a nevěděla, čemu má vlastně věřit.

Na následujících řádcích se budu její výpovědi věnovat blíže. Chtěl bych se totiž detailněji zabývat otázkou, jak může studium religionistiky přispí-

* Text vznikl a byl zaslán do recenzního řízení v době sepisování dizertační práce, přičemž měl být její plánovanou součástí. Jednotlivé části studie jsou tedy v rozšířené a upravené podobě zároveň zahrnuty v dizertační práci Miroslav Vrzal, *Vliv akademické socializace do studia religionistiky na náboženskou/spirituální identitu studujících* [rukopis dizertační práce], Brno: Masarykova univerzita 2018. Revize textu v recenzním řízení byla dokončena až po odevzdání dizertační práce.

- 1 Stejně tak používám pseudonymy i pro ostatní účastníky výzkumu, na něž v tomto textu odkazuji.
- 2 Jednalo se insiderský kvalitativní sociologický výzkum, který jsem realizoval v prostředí Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně (dále FF MU) během doktorského studia od roku 2011 do 2018, přičemž většina dat byla sesbírána v letech 2014-2016. Samotný výzkum byl založen na polostrukturovaných rozhovorech se studenty a studentkami religionistiky FF MU a několika zúčastněných pozorováním. Prostřednictvím analýzy sebereflexivních výpovědí studujících se snažil zachytit změny jejich osobního vnímání náboženství (v singuláru i plurálu) i vlastní náboženské/spirituální identity v souvislosti se studiem religionistiky. Výzkum se soustředil primárně na bakalářské studující, protože pracoval s předpokladem, že právě počátek studia má pro studující výrazně formativní charakter. V rámci výzkumu byly vedeny rozhovory s 33 studenty, přičemž do analýzy byla zahrnuta rovněž data z výzkumu Terezy Menšíkové (se svolením samotných participantů), která byla podkladem pro její bakalářskou práci (Tereza Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky se zaměřením na tenzi mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou identitou* [rukopis bakalářské práce], Brno: Masarykova univerzita 2016).
- 3 Rozhovor s Janou proběhl již v roce 2012. Další komunikace s ní prostřednictvím emailů a sociální sítě, z níž zde také čerpám, pochází z roku 2013.

vat k „osobní duchovní krizi“⁴, respektive k negativně pocítované dezintegraci náboženské/spirituální⁵ identity studujících.

Jak podotýká Tomáš Bubík, nároky, které jsou kladeny na věřícího religionistu, mohou vést k dezintegraci osobního a profesního života.⁶ I když zde Bubík naráží spíše na to, že religionista musí umět tyto oblasti efektivně oddělovat, celý problém souvisí i s tím, že člověk, který se profesionálně věnuje určitému oboru lidské činnosti, se na danou oblast již dívá jinýma – odbornýma – očima, a to se nakonec promítá i do jeho osobního života.⁷ Jedinec totiž prostřednictvím získávání vědění utváří a přetváří sám sebe.⁸

Nabývané odborné vědění spjaté s teoretickým pohledem na danou oblast pak může relativizovat některé dosavadní představy o světě (respektive o určité jeho části, jíž se daný obor zabývá) i o sobě samém. Tato situace může být pak o to složitější, pokud je onou odbornou oblastí náboženství, které je pro řadu lidí jedním ze základních pilířů života⁹ a jehož dezintegrace může mít i poměrně dramatické důsledky. S přechodem k teoretickému a vědeckému pohledu na náboženství je totiž teoretizován, a tím i relativizován také pohled na vlastní náboženskou/spirituální identi-

4 Pojem „duchovní krize“ nevnímám jako identický s konceptem psycho-spirituální krize, používaným v psychologii a psychiatrii ve spojení s mimořádným spirituálním zážitkem (viz např. Stanislav Grof – Christina Grof [eds.], *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis*, New York: Jeremy P. Tarcher / Putnam 1989). V této studii jde spíše o emický pojem používaný samotnou studentkou k popisu jejího stavu.

5 Náboženskou/spirituální identitu studujících v tomto textu chápu jako vědomou a záměrnou inklinaci k nějaké formě náboženství či (alternativní) spirituality. Pokud se budeme pohybovat na úrovni etického vymezení „náboženství“ a „spirituality“, tak se v rámci sociologie náboženství můžeme běžně setkat s vymezením „náboženství“ jako organizované institucionální struktury, kde pro „věřící“ hrají důležitou roli z vnějšího stanovená pravidla a vnější zdroje autority. Oproti tomu „alternativní spiritualita“ není explicitně svázána s žádnou konkrétní náboženskou tradicí, ale reprezentuje duchovní hledání na vlastní cestě jednotlivců. Viz Paul Heelas – Linda Woodhead et al., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford – Malden: Blackwell 2005.

6 Tomáš Bubík, *České bádání o náboženství ve 20. století: Meze a možnosti*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, 220.

7 Viz Miroslav Vrzal – Tereza Menšíková, „Stávání se religionistou: Internalizace vědecké identity v počátcích studia religionistiky a její důsledky pro vztah studentů k náboženství“, *Sacra* 13/1, 2015, 7-23: 8.

8 Viz Radim Marada, „Bergerův a Luckmannův existenciální humanismus“, in: Peter L. Berger – Thomas Luckmann, *Pojednání o sociologii vědění*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999, 202-214: 214.

9 Viz Dalibor Hejna, *Náboženství a společnost: Věda o náboženství a její historické kořeny*, Praha: Grada 2010, 16.

tu, která tak může přestat fungovat jako koherentní celek, což ovlivní také funkčnost osobního náboženského života.¹⁰

To se však netýká jen religionistů „profesionálů“, ale i studentů, kteří jsou do studia religionistiky už od prvního semestru socializováni. V následujícím textu se budu zabývat konkrétním případem takové dezintegrace. Mým cílem je pokusit se extrahovat určité faktory, které mohou vést k podobným „rozkladným“ důsledkům. Tím se zároveň budu snažit dílčím způsobem přispět k pochopení toho, jakými způsoby religionistika ovlivňuje náboženskou/spirituální identitu studujících během socializačního procesu do sekulárního akademického studia náboženství na veřejné vysoké škole.

Práce je koncipována jako případová studie, přičemž si záměrně vybírá spíše krajní případ vlivu akademické socializace do studia religionistiky, kdy došlo k hlubší dezintegraci náboženské/spirituální identity. Předpokládá totiž, že právě tento krajní případ nám pomůže lépe pochopit proces zmiňované dezintegrace (jakožto většího či menšího rozložení vstupní náboženské/spirituální identity), který, jak budu v této studii tvrdit, je zároveň inherentní socializačnímu procesu do akademického studia religionistiky. Již od prvního semestru totiž u studentů dochází na základě nabývaného religionistického vědění k přeskládávání jejich náboženské/spirituální identity.¹¹ Studující tak postupně transformují svoji náboženskou/spirituální identitu, což však souvisí i s širšími změnami v jejich životech spojenými se začátkem studia na vysoké škole.

Duchovní krize zmiňované studentky Jany byla výsledkem dlouhodobé tenze (osobně pociťované a prožívané napětí) mezi vlastní náboženskou/spirituální identitou a studiem religionistiky, která se objevovala i u některých dalších studujících. V tomto ohledu bude studie také přímo navazovat na výzkum Terezy Menšíkové, zachycený v její bakalářské práci *Motivy k opuštění studia religionistiky se zaměřením na tenzi se studiem religionistiky a vlastní náboženskou vírou*,¹² v níž autorka pracuje s výpověďmi bývalých studujících religionistiky FF MU. Menšíková popisuje, že tenze mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou identitou souvisí s instrumentálním oddělováním pozice výzkumníka na jedné straně a objektu zkoumání (náboženství) na straně druhé, což je zároveň

10 Jak podotýká Charles Taylor, lidé ve svých životech fungují docela dobře, dokud nezačnou teoretizovat sami sebe, viz Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durnham: Duke University Press 2004, 23. Viz také James K. A. Smith, „Secular Liturgies and Prospects for a ‚Post-Secular‘ Sociology of Religion“, in: Philip S. Gorski – David K. Kim – John Torpey – Jonathan VanAntwerpen (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York – London: New York University Press 2012, 159-184: 174.

11 Viz také M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“.

12 T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia...*

součástí socializačních procesů, v jejichž rámci jsou předávány hodnoty a postupy vědecké objektivizace a racionalizace. Tyto procesy mohou u studujících vytvářet pocit „odkouzlení“ objektu, ke kterému mají osobní vztah, když z něj činí kriticky rozebíraný a neosobní analytický koncept.¹³ Jak také ukazuje Menšíková, tato tenze je pak jedním z motivů, jež mohou vést k opuštění studia religionistiky. Zmiňovaná tenze souvisí se samotnou sekularitou religionistiky, která je, jak popisuje například Birgitte Johansenová, kontinuálně ustavována pomocí každodenních akademických praktik, v rámci nichž je věda separována od náboženství.¹⁴ Vzniká v procesu diferenciacce mezi rodící se religionistickou identitou a náboženskou/spirituální identitou, jež je z akademického prostředí vědeckého studia náboženství vyčleňována a privatizována.¹⁵

Analyzovaný případ „duchovní krize“ nám tak může ukázat nejen určité vztahy mezi náboženskou/spirituální identitou a nabývanou rolí studenta/studentky religionistiky tak, jak se utváří v rámci socializačního procesu, ale vlastně něco říci i o religionistice samotné. Přístup religionistiky k náboženství, který si studující osvojují během socializačního procesu, je totiž dílčím projevem vztahu vědy k náboženství v současné společnosti.¹⁶ Změny v rámci vlastní náboženské identity v souvislosti se studiem religionistiky pak jsou zároveň i určitým indikátorem nastavení tohoto vztahu.¹⁷

Na závěr představím návrh, jak tuto tenzi částečně eliminovat – zejména tím, že by se s náboženskými/spirituální identitami studujících v procesu akademické socializace více počítalo. Tento návrh зарámuji diskuzí

13 *Ibid.*, 2. Viz také Miroslav Vrzal, „Religionistika a odkouzlení náboženství: Vliv vědecké racionalizace náboženství na osobní vztah k náboženství u studentů religionistiky“, in: Tomáš Hubálek (ed.), *Sborník ze IV. mezinárodní vědecké konference studentů doktorských studijních programů v oblasti společenských věd: Olomouc, 6. května 2015*, Praha: EPOCH 2015, 240-248.

14 Birgitte S. Johansen, „„Doing the Secular“: Academic Practices in the Study of Religion at Two Danish Universities“, *Arts and Humanities in Higher Education* 10/3, 2011, 279-293: 280.

15 Privatizací náboženské/spirituální identity je zde myšleno to, že je pomocí akademických praktik odsouvána do sféry osobního (privátního) života, mimo „sekulární“ akademickou/vědeckou sféru.

16 Viz také B. S. Johansen, „„Doing the Secular“...“.

17 To se však netýká pouze religionistiky, ale studia akademických oborů na sekulárních univerzitách obecně. V textu tak budu odkazovat i na některé další výzkumy, které se věnovaly vlivu studia na sekulárních vysokých školách na náboženskou/spirituální identitu studujících. Konkrétně zejména na výzkumy Alyssa N. Bryant – Jeung Yun Choi – Maiko Yasuno, „Understanding the Religious and Spiritual Dimensions of Students' Lives in the First Year of College“, *Journal of College Student Development* 44/6, 2003, 723-745, a Jonathan P. Hill, „Faith and Understanding: Specifying the Impact of Higher Education on Religious Belief“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/3, 2011, 533-555.

o částečném přenastavení socializačního procesu do akademického studia religionistiky od sekulárního k post-sekulárnímu, a to ve smyslu, že by socializační proces automaticky neměl vylučovat z „racionální“ vědecké diskuze „náboženské aktéry“ – v našem případě náboženské/spirituální identity studentů. V tomto ohledu odkazují na Jürgena Habermase a jeho pojetí racionální debaty ve veřejném institucionálním prostoru post-sekulární společnosti.¹⁸ Dílčí inspiraci nacházím také v tzv. symetrickém přístupu vycházejícím ze symetrické antropologie Bruno Latoura, který v mé interpretaci vlastně post-sekulární přístup reprezentuje, i když jej tak sám přímo neoznačuje.¹⁹

Studie teoreticky vychází z pozic sociálního konstruktivismu, představeného Peterem Bergerem a Thomasem Luckmannem,²⁰ a opírá se o teoretizace socializace do akademického prostředí jakožto specifického subsvětta (parciální sociální reality), kdy studující nabývají vědění daného oboru a zároveň se přizpůsobují roli, kterou by v tomto prostředí měli plnit.²¹ To zahrnuje rovněž internalizaci určitých hodnot, způsobů přemýšlení, vyjadřování, metodologických postupů apod.²² K uchopení akademické socializace používám Weidmanův model socializace do akademického prostředí, který popisuje různé dimenze tohoto procesu.²³

18 Konkrétně Jürgen Habermas, „Náboženství ve veřejné sféře“, in: Ondřej Štěch (ed.), *Náboženství a sekularita: Zásap o veřejný prostor*, Praha: Filosofia 2017, 37-77.

19 Deklarativní program modernity, respektive tu, co Latour označuje jako „velké rozdělení“ (*great divide*; viz Bruno Latour, *Nikdy sme neboli moderní*, Bratislava: Kaligram 2003), vede nejen k ustavování přírody a lidské kultury jako odlišných domén, kterým by také měly patřit odlišné objekty, ale do programu modernity jsou zahrnována i další dělení a purifikace, jako například rozdělení a purifikace domén sekulárního a náboženského. Viz také Milan Fujda, „From Religion to Ordering Uncertainty: A Lesson from Dancers“, in: Peik Ingman – Terhi Utriainen – Tuija Hovi – Måns Broo (eds.), *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization: Changing the Terms of the Religion Versus Secularity Debate*, Bristol: Equinox 2016, 207-230; 209, 212-213. Ve skutečnosti jsou však i přes snahu o jejich purifikaci všechny oblasti smíšené. Jak podotýká Latour, právě proto jsme nikdy nebyli moderní, protože jsme nikdy nežili v těchto oddělených světech, viz John Tresch, „Další obrat po ANT: Rozhovor s Brunem Latourem“, in: Bruno Latour, *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem: Výbor z textů 1998-2013*, Praha: Tranzit.cz 2016, 147-162; 156. V narážce na Latoura pak James Smith podotýká, že jsme vlastně nikdy nebyli sekulární, protože z jeho pohledu i sekularita vytváří „sekulární liturgie“ vztahující se k „ultimátu“ (*ultimacy*), viz J. K. A. Smith, „Secular Liturgies and Prospects...“, 165-168.

20 Peter L. Berger – Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999.

21 M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 8, 12; viz také Stephen C. Hill, „The Formation of Identity as a Scientist“, *Science Studies* 8/1, 1995, 53-72.

22 Viz také M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 12.

23 John C. Weidman, „Undergraduate Socialization: A Conceptual Approach“, in: John C. Smart (ed.), *Higher Education: Handbook of Theory and Research* V, New York: Agathon Press 1989, 289-322; 299.

Akademická socializace do studia religionistiky

Peter Berger s Thomasem Luckmannem popisují, že v běžném životě žijeme v různých dílčích sociálně konstruovaných realitách (subsvětech). Ty však nejsou jenom subjektivně prožívanou realitou, ale každá z nich je intersubjektivně sdílenou, sociálně konstruovanou realitou.²⁴ Slovo „sociálně“ zde znamená, že je vytvářena zároveň dalšími jednotlivci, kteří v daném světě působí, tak, že tento subsvět nakonec drží pohromadě, má určitý řád a nějak funguje v čase. Sociálně konstruovaná realita a její řád pak vzniká podle Bergera s Luckmannem pomocí neustále probíhajících procesů externalizace, objektivace a internalizace. Ty probíhají v dialektickém vztahu tak, že člověk externalizuje svoji činnost a produkty této činnosti se pak jeví jako „předpřipravená“ realita, kterou další jedinci internalizují. V rámci internalizace je objektivovaný sociální svět zpětně promítán do vědomí jednotlivců v průběhu socializace.²⁵ Jedinec během internalizace zvnitřňuje významy určitého subsvěta tak, že je postupně přijímá subjektivně „za své“ a tím se také stává součástí společnosti obývající daný svět (díleč sociální realitu).²⁶ Jednotlivé subsvěty také často disponují vlastním jazykem, který zároveň napomáhá v dané realitě uspořádat objekty, jež k ní náleží.²⁷

Výzkum tedy vychází z předpokladu, že jedinec ve svém životě žije v dílčích subsvětech (např. rodina, zaměstnání, škola, zájmové aktivity), reprezentujících díleč sociální reality, v nichž také vykonává určité role.²⁸ Každý subsvět je vázaný na určitý sociální kontext a je zároveň spojen s věděním, které reprezentuje znalosti o určitém výseku reality a o tom, jak v takovém subsvětě jednat, jaké jsou jeho normy a jakou roli v něm jedinec hraje.²⁹ Socializace znamená postupnou internalizaci věděním a norem daného subsvěta.³⁰ V daném prostředí si také jedinec osvojuje způsoby komunikace, protože socializace v naprosté většině probíhá prostřednictvím komunikace a interakce s druhými lidmi.³¹ Zjednodušeně lze říci, že cílem skupiny nebo organizace, do které je jedinec socializován, je sociální integrace a konformita jednotlivce s normami daného prostředí. Cílem je-

24 P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*

25 *Ibid.*, 63-64.

26 *Ibid.*, 128-129.

27 *Ibid.*, 69.

28 Tyto role jsou pak reprezentanty institucionálního řádu a pomocí jejich vykonávání se tento řád stvrzuje a reprodukuje v čase, viz *ibid.*, 89.

29 Viz *ibid.*, 10-11.

30 *Ibid.*, 136-137.

31 Dušan Lužný, „Náboženství a kultura: Náboženství jako fenomén kultury“, in: Milan Fujda – Eva Klocová – Radek Kundt (eds.), *Identity v konfrontaci: Multikulturní výchova pro učitele/učitelky SŠ a ZŠ*, Brno: Masarykova univerzita 2011, 12-23: 16.

dince je osvojit si potřebné znalosti a dovednosti, aby se mohl stát součástí dané skupiny a plnit zde určitou roli.³²

I jednotlivé obory na vysokých školách jsou dílčími sociálními subsvětmi spravujícími určitou část vědění o realitě, jež studující internalizují v rámci socializačního procesu.³³ Postupně se s daným prostředím sžívají a seznamují se s tím, jaké znalosti a dovednosti a také jazyk si mají osvojit.³⁴ Socializace do daného oboru na vysoké škole (akademická socializace) pak také znamená, že se studující učí „vědecky“ přemýšlet, psát a jednat, což je následně podrobováno hodnocení.³⁵ U studujících jsou budovány základy vědecké identity, někteří z nich se nakonec na vědeckou dráhu i vydají a věda se stane jejich povoláním. Počátek vědecké socializace lze umístit už do prvního semestru studia na vysoké škole, protože již zde si studenti začínají osvojovat způsoby a standardy vědecké práce.³⁶

Na přijímání role studujícího religionistky můžeme nahlížet i tak, že by se měl ve svém akademickém konání přibližovat pomyslnému (weberovskému) ideálnímu typu vědce-religionisty. Již v prvním semestru se tak studující dozvídají, čím se religionista zabývá, k čemu a jak se může vyjadřovat, jaké texty by měl psát nebo jaký je rozdíl mezi religionistou a teologem. Reprodukce „ideálu“ vědce-religionisty pak probíhá při předávání informací v rámci přednášek a seminárních diskuzí, při psaní konspektů

32 J. C. Wiedman, „Undergraduate Socialization...“, 294.

33 M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 8.

34 *Ibid.* S jistou „antropologickou nadsázkou“ lze říci, že jednotlivé obory pak reprezentují dílčí „akademické kmeny“ (viz Tony Becher – Paul R. Trowler, *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Culture of Disciplines*, Buckingham – Philadelphia: Open University Press 2001), které obývají tyto subsvětly a vytváří v rámci nich epistemické kultury (k epistemickým kulturám viz např. Karin Knorr Cetina, *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge – London: Harvard University Press 1999) s vlastním systémem znaků a jejich významů a „kulturní předků“ v podobě odkazování (v produkovaných textech, na přednáškách atd.) k „otcům zakladatelům“ či jiným významným postavám daného oboru.

35 Viz S. C. Hill, „The Formation of Identity...“, 58-60; M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 8. Jak popisuje Stephen Hill, na vědeckou socializaci je třeba nahlížet zároveň jako na internalizaci významů ve specifickém subsvětě vědy skrze konkrétní jednání – tedy prostřednictvím akademických praktik. Socializace tak zahrnuje fázi, kdy se jedinci nejprve dozvídají, co vůbec pracovat, jednat a přemýšlet jako vědec v subsvětě vědy znamená. V další fázi pak ve svých výzkumech „jako vědci“ jednají (S. C. Hill, „The Formation of Identity...“, 59-60).

36 Například Stephen Hill (S. C. Hill, „The Formation of Identity...“), který rovněž popisuje vědeckou socializaci z perspektivy sociálního konstruktivismu, se věnuje vědecké socializaci až na úrovni doktorského studia, tedy na úrovni začátku vědecké dráhy a vědy jako budoucího povolání. Zmíněný proces však platí i pro začínající studenty na počátku akademické socializace, viz M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 8.

či komentářů k určeným textům a přijímání zpětných vazeb a hodnocení. Tedy prostřednictvím akademické interakce učitelů a studujících.³⁷

Jak ukazuje Weidmanův model vysokoškolské socializace,³⁸ akademická socializace má řadu dimenzí a některé z nich souvisejí s širším sociálním kontextem studujících. Weidman například uvádí, že pro úspěšnou socializaci je vedle přijetí normativních aspektů oboru důležité i ztotožnění se se sociálním prostředím.³⁹ V průběhu socializace tedy výrazně záleží také na tom, jaké vztahy studenti naváží mezi sebou a s učiteli.⁴⁰ Ty pak mohou tvořit významný integrační prvek v daném prostředí a stimulovat motivaci setrvat ve studiu. Weidman dále popisuje, že v akademické socializaci kromě vlastních aspirací a cílů hrají důležitou roli také další faktory jako předchozí socializace v rodině, normativní tlak, který na jedince vyvíjí okolí, a vliv referenční skupiny, s níž je jedinec ve styku mimo akademický prostor.⁴¹

Weidmanův model tak ukazuje, že akademickou socializaci nelze umístit do vakua, ale je vždy součástí celkového životního zasazení jedince. Na začátku studia na vysoké škole například dochází často k tomu, že se (většinou mladý) člověk přestěhuje do úplně jiného města. To přináší oslabení vazeb na předchozí prostředí (Jana byla například zvyklá v menším městě, odkud pocházela, chodit se svou matkou pravidelně do kostela, což byla nucena po nástupu na vysokou školu omezit),⁴² ale zároveň i utváření vazeb nových. Řada studujících se například zapojuje do některé z náboženských či duchovních skupin ve velkém univerzitním městě, a snáze tak najde „spřízněné duše“.⁴³ Takové nové vazby do velké míry ovlivnily i studentku Janu. Ta se prostřednictvím některých studujících religionistky dostala k místní skupině reprezentující určitý proud alternativní spirituality, který se později rozhodla také zkoumat.

Tomu však předcházela v druhé půlce jejího bakalářského studia zmiňovaná duchovní krize. Její krizi je možné vnímat také jako součást obec-

37 M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 8.

38 Viz náčrt „Conceptual model of undergraduate socialization“ v J. C. Weidman, „Undergraduate Socialization...“, 299.

39 *Ibid.*, 298, viz také Vincent Tinto, „Dropout from Higher Education: A Theoretical Synthesis of Recent Research“, *Review of Educational Research* 45, 1975, 89-125: 92.

40 J. C. Weidman, „Undergraduate Socialization...“, 295.

41 *Ibid.*, 298. Viz také John C. Weidman – Linda DeAngelo – Kathryn A. Bethea, „Understanding Student Identity from a Socialization Perspective“, *New Directions for Higher Education* 166, 2014, 43-51.

42 Z rozhovoru s Janou z 23. 4. 2012.

43 Studující religionistky si podle mých poznatků dokonce sami vytvářejí vlastní spirituální milieu (respektive síť), kdy navzájem, i mimo školu, komunikují o svém osobním náboženském/spirituálním zaměření a zkušenostech. Někteří nakonec přivedli další své spolužáky k různým duchovním směrům, což se v dizertačním výzkumu týkalo zejména pohanství.

nější životní změny. Lze dokonce říci, že duchovní krize či různé pochybování o vlastní víře a její přehodnocování není během studia na vysoké škole něčím až tak výjimečným, protože se obvykle jedná o zlomové období v životě, kdy člověk mění svůj životní styl a přehodnocuje svou identitu.⁴⁴ V textu se nicméně zaměřují pouze na otázku, čím může k osobní duchovní krizi, tedy negativně pocífované a prožívané dezintegraci vlastní náboženské/spirituální identity, přispívat právě studium religionistiky, respektive normativní kontext akademické socializace do tohoto oboru. V případové studii tedy na individuální úrovni sledují souvislost mezi institucionálním subsvětém akademického studia religionistiky a subsvětém náboženské/spirituální víry⁴⁵ a praxe studentky Jany.

Oddělování vědy a náboženství jako společenská praxe

Subsvět náboženství/spirituality je určován také místem, které je pomocí různých sociálních praktik náboženství ve společnosti určováno. Jak popisuje Timothy Fitzgerald, v západních společnostech je stále zakořeněna a reprodukována představa, že existuje něco, co můžeme nazývat „náboženství“, a že „to“ lze odlišit a separovat od nenáboženského (sekulárního).⁴⁶ Dělení „sekulárního“ a „náboženského“ je v současnosti podle Fitzgeralda stále jednou z nejsilnějších os, podle kterých západní společnosti samy sebe strukturují.⁴⁷ Uvedené sekulárně-náboženské dělení je výsledkem společenského vyjednávání a je prostřednictvím sociálních praktik produkováno a udržováno.⁴⁸

Pomocí těchto sociálních praktik oddělování sekulárního a náboženského je vymezována také oblast vědy.⁴⁹ Vědecké studium (nejen náboženství) pak v tomto kontextu znamená nenáboženské (sekulární) studium. Věda, podobně jako například právo, vzdělávání, ekonomika, politika, je tedy do značné míry definována vlastní purifikací a separací od náboženství.⁵⁰ Snaha o separaci „vědeckého“ od „náboženského“ napříč přírodní-

44 Viz např. Allysa N. Bryant – Helen S. Astin, „The Correlates of Spiritual Struggle during the College Years“, *The Journal of Higher Education* 79/1, 2008, 1-27.

45 Označení „vlastní víra“ v tomto textu budu užívat jako synonymum k vlastní náboženské/spirituální identitě.

46 Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press 2000; Birgitte S. Johansen, „Post-Secular Sociology: Modes, Possibilities and Challenges“, *Approaching Religion* 3/1, 2013, 4-15: 5. I když míra této snahy o separaci náboženského a sekulárního variuje v rámci jednotlivých zemí, viz Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003, 5-6.

47 T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*..., 106.

48 Viz B. S. Johansen, „,Doing the Secular'...“, 280.

49 B. S. Johansen, „,Doing the Secular'...“.

50 *Ibid.*

mi i sociálními vědami má již dlouhou historii sahající až k období osvícenství.

Samotná religionistika je součástí tohoto rozdělení a je pomocí sociálních praktik ukotvována v sekulární doméně vědy,⁵¹ což souvisí s nastavením vztahu vědy a náboženství v současných společnostech euroamerického okruhu, které se promítá do fungování univerzit západního „stříhu“.⁵² V religionistice je ovšem purifikace vědy od náboženství zvláště dobře pozorovatelná, protože religionistika s kategorií náboženství pracuje v rámci každodenních akademických praktik jako s ústředním předmětem svého bádání.⁵³

To, v čem se jednotlivé sekulární religionistiky mohou lišit, je míra a striktnost purifikace vědy od náboženství. Snaha o oddělování vědeckého (sekulárního) od náboženského je podle mých poznatků v brněnském prostředí poměrně silná. Zde bych jenom dodal, že v rámci brněnské religionistiky nejde o ateismus, jak se někteří autoři snaží naznačovat ve spojitosti s Ústavem vědeckého ateismu,⁵⁴ který brněnské religionistice historicky předcházela, ale o silnější vědecký sekularismus,⁵⁵ jenž je v různé

51 Viz také T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies...*

52 B. S. Johansen, „Doing the Secular...“. Některé výzkumy poukazují na to, že samotný nástup na sekulární vysokou školu může mít na studující určitý sekularizační efekt. Vlivu vysokých škol na náboženskost a spiritualitu studentů prvního ročníku se věnoval například kvantitativní výzkum Alyssy N. Bryant, Jeung Y. Choi a Maiko Yasuno, provedený na 50 amerických vysokých školách. Tento výzkum ukazuje, že během prvního roku dochází statisticky k poklesu „vstupní náboženskosti“ studujících, respektive míry jejich náboženské participace a praxe, což autoři přisuzují také emancipaci studujících od předchozích rodinných vazeb. Zároveň se však zvyšuje deklarativní ochota integrovat do svého života spiritualitu, respektive otevřenost vůči spiritualitě a spirituálním zkušenostem. To je zdůvodňováno hlavně tím, že se jedinci dostávají do otevřeného pluralitního univerzitního prostředí a začínají také více přemýšlet o otázkách vlastního života; viz A. N. Bryant – J. Y. Choi – M. Yasuno, „Understanding the Religious...“. Studující jsou zároveň během svého studentského života v pluralitním univerzitním prostředí více vystaveni náboženskému/spirituálnímu pluralismu, když se zde potkávají s různými identitami svých spolužáků a obecně různými pohledy na svět. Podle Jonathana Hilla (viz J. P. Hill, „Faith and Understanding...“) studující v této pluralitní situaci raději přijímají neexkluzivistická náboženství vyjadřující právo na eklekticismus spíše než institucionální exkluzivistická náboženství. Podle jeho celonárodního výzkumu (rovněž v USA) se u studujících snižuje náboženský exkluzivismus, ale zároveň se zvyšuje skepticismus ohledně mimo-empirických věr. To hlavně z toho důvodu, že v prostředí sekulárních univerzit je obecně nadřazována věda nad ostatní formy myšlení.

53 Viz B. S. Johansen, „Doing the Secular...“.

54 Viz zmínka Ivana Štampacha v Ivan O. Štampach, *Přehled religionistiky*, Praha: Portál 2008, 19.

55 Na sekularismus můžeme nahlížet jako na přesvědčení, že by náboženství mělo být od ostatních domén společnosti odděleno, a jako na praktické uskutečňování tohoto přesvědčení. Jednou z podob těchto praktik je snaha o stavění „demilitarizovaných zón“ mezi vědou a náboženstvím související s přesvědčením, že věda a náboženství by

míře přítomný ve vědě obecně. Z mých zjištění ohledně socializačního procesu v rámci brněnské religionistiky také plyne, že tato purifikace vědy od náboženství způsobuje u některých studujících již zmíněnou tenzi mezi budovanou religionistickou identitou a vlastní náboženskou/spirituální identitou.⁵⁶ Zůstává nicméně otevřený prostor pro diskuzi nad tím, jak probíhá akademická socializace na jiných religionistických pracovištích a jak působí na samotné studující.

Podle výzkumu Johansenové na dvou dánských religionistických pracovištích (na univerzitách v Kodani a Aarhusu) produkují akademické praktiky religionistiky kombinaci exkluze náboženství z akademické sféry, jeho subordinace a zároveň chápání a osvětlování jednotlivých forem náboženství jako principiálně rovnocenných. Tato kombinace je reprodukována v rámci výuky, stejně jako v religionistických textech.⁵⁷

Zajímavým poznatkem z mého výzkumu ovšem také je, že tím, jak se religionistika v rámci svého kurikula explicitně zabývá různými náboženskými tradicemi a duchovními směry, které jsou jako rovnocenné postaveny vedle sebe (religionistika tak zprostředkovává specifickou náboženskou pluralitu), na jednu stranu narušuje náboženský exkluzivismus v rámci náboženských/spirituálních identit studujících,⁵⁸ na druhou stranu ale v jistém ohledu podporuje, i když nezáměrně, možnost utváření neexkluzivistické spirituality studujících. Právě rozmanitost náboženství v kurikulu religionistiky zřejmě přitahuje „duchovní hledače“, kteří do své vlastní duchovní skládačky zasazují poznatky o různých náboženstvích.⁵⁹ I přes poměrně časté očekávání podpory vlastního duchovního rozvoje, které někteří studenti ve vztahu k religionistice mají,⁶⁰ se zde studující zároveň musejí vyrovnávat s relativizací dosavadního vědění o náboženství, seku-

měly fungovat odděleně, aby se zabránilo vzájemným konfliktům. K bližšímu vymezení sekularismu a jeho jednotlivých podob viz např. Charles Taylor, „Proč je zapotřebí radikální redefinice sekularismu“, in: Ondřej Štěch (ed.), *Náboženství a sekularita: Zápas o veřejný prostor*, Praha: Filosofia 2017, 79-105.

56 Viz rovněž T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia...*

57 B. S. Johansen, „Doing the Secular“...“.

58 M. Vrzal, *Vliv akademické socializace...*, 58.

59 Miroslav Vrzal, „Spiritualita a studium religionistiky: Sekulární akademické studium náboženství jakožto prostředek k vlastnímu spirituálnímu rozvoji studentů“ [online], *Paidagogos* 2014/1, <<http://www.paidagogos.net/issues/2014/1/article.php?id=8>>, [10. 2. 2018]; id., „Studium religionistiky jako duchovní hledání“, *Sacra* 7/2, 2009, 72-81.

60 Přítomnost očekávání duchovního rozvoje ukazují například výsledky webové ankety „Religiozita religionistů“ z roku 2008, kterou vyplnilo 70 studujících brněnské religionistiky. Jako jednu z motivací ke studiu religionistiky (bylo možné vybrat více možností zároveň) vybralo 54 % studujících nalezení osobně obohacujících prvků v různých náboženstvích („Že v různých náboženstvích najdu prvky, které mě osobně religiózně obohatí“). Viz Miroslav Vrzal, *Religiozita Religionistů* [rukopis bakalářské práce], Brno: Masarykova univerzita 2008.

larizačními tlaky, kdy je jejich náboženská/spirituální identita odsouvána z akademického prostoru, a explicitní vědeckou racionalizací náboženství.

Rozložení skládačky náboženské/spirituální identity

Řada autorů poukazuje na to, že v pozdně moderní společnosti či, chceme-li, tekuté modernitě, jak ji nazývá Zygmunt Bauman,⁶¹ jsou identity stále méně něčím daným a neměnným. Místo toho jsou spíše fragmentární a procházejí neustálou změnou, protože jsou také nuceny na neustálé změny reagovat a přizpůsobovat se jim.⁶² Jak uvádí Anthony Giddens, v nestálých podmínkách pozdní moderny se tak identita stává individuálním reflexivním projektem,⁶³ který není vlastně nikdy úplně ukončen. Dílčí životní identity náležející k jednotlivým subsvětům, jako například právě studium určitého oboru na vysoké škole, jsou pak také takovými sebereflexivními projekty neustálého vytváření sama sebe. I na studium religionistiky lze pak nahlížet jako na sebereflexivní projekt⁶⁴ „přeskládávání“ sebe samého na základě nabývaného vědění, což může mít, jak dále ukáží, také specifické důsledky pro vlastní náboženskou/spirituální identitu – a to i v podobě její dezintegrace jakožto průvodního jevu tohoto přeskládávání.

Podívejme se v tuto chvíli na duchovní profil Jany, který sama popsala v jednom z emailů během naší komunikace v rámci výzkumu:

61 Viz např. Zygmunt Bauman, *Tekuté časy: Život ve věku nejistoty*, Praha: Academia 2008.

62 Dušan Lužný, „Globalizace a sociologie náboženství“, in: Dušan Lužný – David Václavík a kol., *Individualizace náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství*, Praha: Malvern 2010, 13-40: 33.

63 Anthony Giddens, *Důsledky modernity*, Praha: Sociologické nakladatelství 2003, 119.

64 Vlastní identita je utvářena i v momentech, kdy člověk sám o sobě mluví. Stává se tak určitou momentální konstrukcí, která může být na základě následných podnětů opět přeskládána jako stavebnice. Zde bych jenom dodal, že výzkum pracuje s výpověďmi studujících jako s aktuální konstrukcí individuální identity ve smyslu reflexivní konstrukce vlastního sebepejetí. Jde tedy zároveň o narativní identitu. Blíže k narativní identitě viz např. Eleonóra Hamar, *Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*, Praha: SLON 2008. Vyprávění o vlivu studia religionistiky na vlastní náboženskou/spirituální identitu, které se často vrací o několik let zpátky, je pak aktuální interpretací děje vytvářenou samotným respondentem tak, aby sled událostí byl koherentní s jeho stávající identitou a dával v rámci ní smysl. Viz Ivo Čermák, „Myslet narativně (kvalitativní výzkum ‚on the road‘)“, in: Ivo Čermák – Michal Miovský (ed.), *Sborník z konference Kvalitativní výzkum ve vědách o člověku na prahu třetího tisíciletí*, Brno: Psychologický ústav AV ČR – Nakladatelství Albert 2002, 11-25. Osobní identita je tedy utvářena i prostřednictvím samotného rozhovoru, v jehož průběhu si jedinec teprve určité věci o sobě a svém životě vyjasňuje a skládá do více či méně koherentního celku.

Byla jsem vychována jako křesťanka, jsem pokřtěná i biřmovaná. Už od 13 let mě ale zajímaly i jiné duchovní směry, četla jsem knihy o buddhismu, pohanství, meditovala, zajímala jsem se o astrologii, magii a vykládala jsem si tarotové karty. Nikdy jsem neměla pocit, že je to něco, co by se s křesťanstvím neslučovalo. Chodila jsem v neděli do kostela, ale měla jsem vždy spíš svoje vnímání křesťanství. Věřila jsem v reinkarnaci i ve svaté a anděly.⁶⁵

Jana si tak vytvářela svůj vlastní privatizovaný synkretismus.⁶⁶ I když se jedná o mix věr a praktik z různých kontextů, tvoří tato brikoláž v rámci světonázoru jedince koherentní systém – jednotlivé elementy mají v dané skládačce své místo a drží pohromadě. Jak můžeme vidět, studentka například kombinovala alternativní víry s katolictvím, které aktivně praktikovala, a nespatořovala v tom žádný rozpor.⁶⁷ Svoji náboženskou/spirituální identitu vnímala jako soudržnou a neproblematickou.

Popisovaná konstrukce předreligionistické „harmonické“ identity studentky zakládá ve výpovědi určitou bázi k utvoření následného kontrastu v podobě problematizace vlastní víry v souvislosti s religionistikou. Jana dále retrospektivně popisovala:

Když jsem nastoupila do prvního ročníku, nemyslela jsem si, že by to mělo mít nějaký vliv na to, v co věřím ... V prvním ročníku jsem ale hodně o křesťanství přemýšlela, hlavně v rámci předmětů o křesťanství, kdy jsem se dozvěděla hodně o koncilech a historii křesťanství. Na konci druhého ročníku jsem se už těžko dokázala zařadit do nějakého konkrétního směru, byl to hodně velký synkretismus, cítila jsem se jako špatná křesťanka, protože křesťani přeci věří v jiné věci než já ...⁶⁸

Daný úryvek poukazuje na to, jak studentka díky nabývání nového vědění z kurzů začala měnit vlastní náboženskou identitu. Měla pocit, že její víra příliš neodpovídala oficiálním formám křesťanství, o kterých se podrobně dozvíдалa. Na základě toho si utvořila jistý obraz oficiálního křesťanství, do něhož se však necítila zapadat, a přehodnotila nakonec svoji vlastní sebeidentifikaci s katolictvím – přestala se identifikovat přímo s katolictvím, i když identifikaci s křesťanstvím si ponechala.

Během dalšího studia se pak podle svých slov postupně dozvíдалa více podrobností o tom, že v lidovém křesťanství byly vždy tendence k synkre-

65 Z emailové komunikace s Janou z 5. 6. 2013.

66 Viz již Thomas Luckmann, *Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The Macmillan Company 1967.

67 Tento profil studentky Jany mimochodem příliš neodpovídá dřívějším poznatkům Heelase a Woodheadové, že na holistickém spirituálním milieu a na křesťanském církevním milieu participují odlišné skupiny lidí. Relativizuje tak polarizaci náboženství a alternativní spirituality jako dvou separátních domén. P. Heelas – L. Woodhead et al., *The Spiritual Revolution...*, 6-8. Proto také v této studii hovořím o celku náboženské/spirituální identity.

68 Z emailové komunikace s Janou z 5. 6. 2013.

tismu, což ji následně poskytlo i určitou legitimizaci vlastního zájmu o alternativní víry a stimulovalo další zájem o ně:

Zjistila jsem ale, že žité křesťanství je často doprovázeno některými lidovými praktikami, takže karty jsem si vykládala pořád a začala se zabývat ještě feng šuej, četla jsem Sai Babu a jiné duchovní knížky.⁶⁹

Oba úryvky jsou důležité proto, že poukazují na proces, kdy v novém subsvětě religionistiky dochází dynamicky k sebereflexivnímu přehodnocování vlastní náboženské/spirituální identity vzhledem k nabývanému vědění o náboženství. Obrat „hodně přemýšlet“ o křesťanství můžeme vnímat jako nutkání nějak se s tímto věděním vnitřně vyrovnávat. Popisované „rozhození“ a následné „uklidnění“ sebe sama ukazuje, jak tento proces vnitřního vyrovnávání se s religionistickým věděním může být prožíván poměrně intenzivně emocionálně („cítila jsem se jako špatná křesťanka“) a zároveň se dotýkat vnitřní integrity samotného jedince.

To lze ilustrovat i výpovědí další studentky Kláry, která se hlásila k buddhismu. Nabývání religionistického vědění o buddhismu u ní bylo rovněž provázáno problémy s uchopením sebe sama jako buddhistky, a studentka tak například přemýšlela, že by měla vyhledat nějakého duchovního učitele, který by jí pomohl:

S [studentka]: Celej život tíhnu k buddhismu a teda až tady jsem se o tom začala dovídat, tak jsem se v tom docela začala zamotávat nebo ztrácet. Před tím jsem ty vědomosti o tom měla takový povrchní ... musela jsem si hodně urovnat nějaký věci, co se toho vlastního přesvědčení týče, čemu věřím, čemu ne a tak.

T [tazatel]: A to byl jako důsledek tý religionistiky? Chápeš to takhle?

S: Jo. Protože v tom buddhismu se bere všechno hrozně do hloubky, a to byly věci, o kterých jsem vlastně nic nevěděla. Zjistila jsem, že to je vlastně v rozporu s tím, čemu niterně věřím. A musela jsem si to aspoň půl roku srovnávat, co a jak. Furt se identifikuju jako buddhistka.

T: A to bylo nějak ze začátku studia, když jste měli ty povinný kurzy?

S: Bylo to ze začátku a potom teďka poslední půlrok, když jsem se vlastně učila na státnice.

T: A můžeš mi říct něco konkrétního, čím ses takhle zabývala, že jsi v tom cítila nějakou tu tenzi?

S: Tak jednak různý ty buddhistický směry. Předtím jsem se cítila jako buddhistka, ale nevěděla jsem jaká. To mně bylo jedno jaká. Ale teďka prostě nejvíc inklinuju k zenovému buddhismu. V tomhle směru jsem si nějak vybrala nějakou tu školu ... To stejný k otázce lpění na něčem, tak je pro mě třeba v tomhle ohledu dost náročný pochopit, že asi teda podle toho buddhismu nedojdu v tomhle životě probuzení nebo tak, protože se asi nedokážu oprostít od lpění na učení se nebo tak. Pro mě je to taková berlička, protože potřebuju se učit něčemu novému ...

S: ... jsem nad tím opravdu přemýšlela. Takže vždycky, když jsem četla třeba nějaký odstavec, tak jsem si říkala, aha, tak to je takhle. No ale to je prostě úplně jinak, než to chápu já ... Jsem byla jako už takhle před státnicemi zmatená, že jsem přemýšlela,

⁶⁹ Z emailové komunikace s Janou z 5. 6. 2013.

že vyhledám nějakýho duchovního učitele, kterej mě nějak nasměruje v tomhle ohledu ... Stále jsem věřila v reinkarnaci nebo tak, ale víceméně teď poslední půlrok mi na některý otázky začal spíš odpovídat taoismus. Víceméně jsem byla na hranici mezi tím buddhismem a taoismem a možná ještě stále jsem a nevím, jestli to tak může být, nebo ne. Třeba se mně líbí v rámci taoismu víceméně to soustředění na harmonii. To mi v tom buddhismu nějak chybí.⁷⁰

Pokud budeme dále rozpracovávat metaforu náboženské/spirituální identity jako skládačky, tak můžeme říci, že dochází jak k dezintegraci,⁷¹ tak zároveň k rekonfiguraci jednotlivých elementů, ze kterých byla „vstupní“ identita vystavěna. Některé elementy mohou být úplně opuštěny a některé nové elementy jsou do skládačky zakomponovány. Někdy může dojít i k úplnému opuštění vlastní náboženské/spirituální identity. Jako příklad bych uvedl Karla, který se při nástupu na religionistiku považoval také za buddhistu. Religionistika z něj, podle jeho vyjádření, udělala spíše agnostika: „Prostě ta otázka toho náboženství mě z osobního pohledu už ani tak nezajímá.“ To Karel přisuzoval v souvislosti s religionistikou tomu, že:

... právě pod vlivem té religionistiky, jak jsem si to všechno relativizoval, tak mě to nějak přestalo lákat ... začal jsem vidět ty náboženské skupiny partikulárně, když to tak řeknu. Dřív pro mě byl buddhismus jako to pravé. Všechny ty ostatní náboženství byly sice třeba dobré, ale ta pravda tam nebyla. A teď to vnímám tak, že ta pravda záleží na tom, kdo ji hledá. A že to nebude takové to jediné náboženství.⁷²

Tento příklad ukazuje, že kritické srovnávání vlastního náboženství s ostatními vírami prostřednictvím religionistiky může někdy vést k tomu, že je oslabena věrohodnost vlastní víry. Tady je jistá paralela s tím, co tvrdil již Peter Berger, když očekával, že moderní nábožensky pluralitní situace do určité míry snižuje věrohodnost jednotlivých náboženství, která se ocitají vedle sebe. Stávají se z nich totiž „jen“ možnosti, čímž jsou relativizována, a výklady světa, které reprezentují, ztrácejí v myslích věřících

⁷⁰ Z rozhovoru s Klárou z 1. 7. 2015.

⁷¹ Celkově u studujících dochází k tomu, že jsou vstupní představy o jednotlivých náboženstvích v rámci dílčích kurzů pozměňovány a nahrazovány religionistickým věděním. To se pak odráží i v jejich subjektivním vnímání jednotlivých náboženských tradic a směrů. Rekonstrukcí prochází i samotná kategorie náboženství (v singuláru), která je podrobována kritické reflexi, když jsou například už v úvodním kurzu do studia religionistiky probírány různé definice náboženství a přístupy k jeho studiu. Tím je kategorie náboženství v subjektivním vnímání studentů na jednu stranu zhutňována množstvím informací a teoretických přístupů, na druhou stranu rozmlžována s problematizací jeho vědecké definice a uchopení. S internalizací religionistického vědění pak dochází u studujících k proměně vnímání náboženství jak v singuláru, tak plurálu i v jejich každodenním životě. Srov. M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 17-18.

⁷² Z rozhovoru s Karlem z 24. 6. 2015.

na jistotě.⁷³ I na základě některých dalších výpovědí se zdá, že religionistické nahlížení na náboženství jako na principiálně rovnocenná a praxe jejich vzájemné komparace snižuje u studujících „vyznavačů“ exkluzivitu náboženského/spirituálního proudu, ke kterému se identitárně vztahují.

Vede k tomu však zřejmě i religionistický/vědecký odstup, se kterým se na náboženství nahlíží. Ten souvisí právě se separací religionistické a vlastní náboženské/spirituální identity, která se tak k religionistické identitě stává vnější. To, že jsou studující v rámci socializačního procesu nuceni od náboženství poodstoupit, může pak vést k tomu, že poodstoupí od vlastní víry a už se do ní nevrátí. K poodstoupení od vlastní víry došlo i u dalších studujících ve výzkumu, nicméně většinou to znamenalo spíše upravení jejich stávající víry, nalezení jiné či přepracování jejich náboženské/spirituální skládačky. Nelze tedy říci, že by se pod vlivem religionistiky studující běžně stávali agnostiky, jako tomu bylo ve výše prezentovaném případě Karla. Jak uvedla Jana:

... praktikující jsem stále, stejně jako před studiem religionistiky občas zajdu do kostela, vykládám si karty, zajímám se o šamanismus, astrologii, magii atd., jen možná s tím rozdílem, že se účastním více kolektivních rituálů a akcí (ale to by možná bylo stejné i bez religionistiky). Teď bych se označila za věřícího člověka, ale neřadila bych se do jednotného směru, mám své vlastní individuální pojetí duchovna a duchovních bytostí.⁷⁴

Důležitým poznatkem také je, že religionistické vědění v případech, kdy studující cítil/a již před nástupem na religionistiku nějakou výraznější potřebu změny, naopak pomáhalo si vlastní víru ujasnit, respektive ji po určité transformaci integrovat, jak to například popsala studentka Petra:

T: A ty si sem přicházela s tím, že už bys byla nějak věřící?

U [S]: No neví, no dejme tomu jsem věřící byla, protože jsem vyrůstala ve věřící rodině, moje mamka je katolička, takže jsem tím byla dost ovlivněná, ale myslím si, že asi od patnácti jsem prožívala docela velkou krizi, vlastně jsem tomu moc nerozuměla, tomu, co mi lidé okolo říkali, a potřebovala jsem se s tím nějakým způsobem vyrovnat a myslím si, že v tomhle to právě pomohlo, že jsem v hlavě už neměla víc, prostě takový chaos z toho všeho. Že se to tak uspořádalo, ty věci a dávaly víc smysl, začala jsem to náboženství vnímat úplně jinak.

T: Myslíš, že teda na to měla vliv ta religionistika?

U [S]: Myslím si, že určitě, protože bych to sama nezvládla tak rychle, že by to mělo delší trvání do budoucna například. Než bych si vlastně ujasnila, v co věřím a jaké mám hodnoty a co chci.⁷⁵

73 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday 1967, 107-108, 150-152; Dušan Lužný, *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno: Masarykova univerzita 1999, 89.

74 Z emailové komunikace s Janou z 5. 6. 2013.

75 M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 19-20.

To může poukazovat na to, že pokud je vstupní náboženská/spirituální identita prožívána jako nestabilní, tak s její dezintegrací studující nemá vlastně příliš „problém“ a vnímá to jako součást procesu hledání sebe sama, oproti těm studujícím, kteří svoji vstupní náboženskou identitu vnímali jako pevnou a neproblematickou, přičemž jí nadále ve svém životě přikládali velkou důležitost a snažili se ji zachovat.

Někteří ze studujících se tak snažili vytvářet určitou hranbu mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou/spirituální identitou. V extrémních případech ji pak stavěli přímo do opozice vůči religionistice a vědeckému zkoumání náboženství, na které vlastně nechtěli přistupovat. Konstrukce náboženské/spirituální identity takových studujících je pak jen těžko sluchitelná se studiem religionistiky. Menšíková popisuje konkrétní případ, kdy jedna z bývalých studentek měla problém s výzkumem modlení v jazycích, které sama praktikovala. Přemýšlela pak o tom, jestli takový výzkum dané modlení neznesvěcuje:

No a potom jsem nad tím spekulovala, jak to můžou zkoumat a ... jsem dospěla k takovému závěru, že jestli to není nějaké takové, že znesvětit tu věc nebo využiješ, protože já se například modlím v jazycích a modlím se s nějakým úmyslem. Například za nějakou věc nebo za někoho, nebo jenom tak, že chválím Pána Boha v jazycích, ale teď to musím na těch lidech nějak zkoumat a pro ten výzkum, a to že oni se modlili jenom tak, aby je zkoumali? Že to je, však co si o tom Pán Bůh myslí? Takže to mi například přišlo v té době takové, že to asi není úplně dobré, některé věci zkoumat.⁷⁶

Následně také reagovala na výzvu zúčastnit se religionistického experimentu zkoumajícího meditace a modlitby. Jako nepřijatelná jí přišla představa, že by se měla někde modlit jen pro potřeby výzkumu:

... pokus v religionistice a tak, no tak tomu jsem se chtěla nějak vyhnout. Trošku jsem byla i naštvaná, ... když mi přišel takový email, že toto bych určitě nešla dělat, prostě pokus s mojí vírou nebo tak. Že Pán Bůh není pokusný králik.⁷⁷

Tento příklad ilustruje situaci zásadního rozporu mezi studiem religionistiky a náboženskou identitou studentky. Vypovídá také o tom, jakým způsobem může být věda vnímána jako riziko pro náboženství. Pro studentku se internalizace některých aspektů religionistického subsvětů ukázala jako jen těžko přijatelná. Subsvět religionistiky a subsvět její vlastního náboženství pro ni byly do velké míry zcela odlišnými světy, přičemž do toho religionistického nakonec odmítla patřit a ze studia také odešla.

76 T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky...*, 38.

77 *Ibid.*, 39.

Sekulární povaha religionistiky a „duchovní krize“

I když popisovaná dezintegrace některých prvků vlastní identity může sama o sobě vést k osobní krizi náboženské/spirituální identity, ve zkoumaném případě Jany se – vedle „faktických“ informací o náboženstvích – projevil ještě další důležitý rozměr související s religionistickou socializací. Jak bude popsáno níže, velmi důležitým faktorem přispívajícím k duchovní krizi studentky totiž byla i samotná sekulární povaha akademického prostředí jako takového a sekulární povaha vědeckého pohledu na náboženství (vědecké racionality).

Jak bylo řečeno, internalizace a sedimentace vědění daného oboru jako součásti vlastní identity probíhá postupně. Jana, na kterou se práce zaměřuje, popisovala, že ze začátku to „brala jako školu“.⁷⁸ To pro ni znamenalo, že je potřeba naučit se látku, která byla vyžadována, a sama si neuvědomovala, že by ji to nějak osobně ovlivňovalo. Toto vyjádření se může zdát být v rozporu s tím, jak studentka popisovala přehodnocování vlastní identity v souvislosti s kurzy o křesťanství, které probíhaly již v prvním ročníku. Lze to však interpretovat tak, že si sama začala uvědomovat, že nabývané religionistické vědění je součástí jí samotné (její identity), až později. Konkrétně uvedla, že ji osobně začala škola výrazněji ovlivňovat v průběhu druhého ročníku, což pak vztahovala i k prožívané krizi:

Prostě v průběhu už druhého ročníku to začne člověka ovlivňovat i osobně – už je ta identita více tvořena školou (tím jejím diskurzem), člověk přejímá (nabaluje na sebe) ty myšlenky, sám si nové utváří. Stejně tak názory a pocity se mění. Takže ta nějaká krize vznikala až spíš později – druhák/třeták.⁷⁹

Také výpovědi dalších studujících potvrzují dlouhodobější charakter proměny identity: „Takovej ten pohled na svět nebo jeho náboženskost, myslím si, že v mém případě se to jenom jakýmsi způsobem přetransformovalo po delší době ...“⁸⁰ K výraznějším osobním transformacím tak zřejmě nedochází v prvním ročníku, ale nejdříve ve druhém až třetím ročníku. Tou dobou je religionistické vědění již hlouběji sedimentováno v myslích studujících a také již dochází k etablování změn v životě jedince v souvislosti s novým studiem na vysoké škole.

Jak však svou duchovní krizi Jana popisovala? Šlo podle ní o vyvrcholení delší dobu trvající tenze mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou identitou. V našich rozhovorech a elektronické komunikaci zdůrazňo-

78 Konkrétně uvedla: „... v tom prváku to bylo ještě v pohodě, člověk nad tím tolik nepřemýšlel. Brala jsem to jako školu, takže jako nějakou roli žáka a úplně se nezotožňovala s tou religionistikou ...“. Z emailové komunikace s Janou z 13. 11. 2013.

79 Z emailové komunikace s Janou z 13. 11. 2013.

80 Z rozhovoru s Pavlem z 24. 9. 2013.

vala: „nevěděla jsem, čemu mám věřit a čemu ne“. Religionistika jí to podle jejích slov „trošku rozbila“, čímž narážela na dezintegraci vlastní „vstupní“ náboženské/spirituální identity. Hovořila také o tom, že se cítila „odtržená od toho duchovna“, což se projevovalo ztrátou důležitého kontaktu s bytostmi a silami, se kterými dříve běžně komunikovala a pracovala:

A nějak jsem se od toho odklonila, od nějaké komunikace, od nějakých takových různých rituálů, osobních a kolektivních, a nějaké vnímání energií, tak jsem to nějak jako přerušila.⁸¹

Jak později upřesnila, „možná ještě konkrétněji a osobněji – neměla jsem kontakt s těma ‚nahore‘“.⁸² Odtržení od duchovna pro ni představovalo zásadní problém v životě. Na dotaz, jak ji religionistika odtrhávala od duchovna, odpověděla: „Odtrhávání bylo právě to teoretizování, vysvětlování, proč věci jsou tak a tak, a pohled, který nám byl ve škole předáván.“⁸³

Původní náboženský svět Jany tak začal být nejen dezintegrováný, ale také odkouzlený. Kontakt s nadpřirozenem, o jehož existenci začala pochybovat, mizel. Jana to přisuzovala tomu, jak se na religionistice na náboženství nahlíží a jak se s ním zachází na bázi vědecké racionality.

Již Max Weber tvrdil, že racionalizace, kterou vnímal jako jeden ze zásadních procesů spojených s modernizací, vede k tzv. odkouzlování světa. V lidském myšlení o světě ve Weberově perspektivě totiž racionalizace upozaduje vliv magických sil nadpřirozených bytostí, bohů, démonů apod.⁸⁴ Na jejich místo nastupuje způsob myšlení založený na kalkulaci a technické manipulaci.⁸⁵ Tento přístup se výrazně projevuje i ve vědě, a také konkrétně v religionistice.

Náboženství se pro studenty postupně stává vědeckým problémem, který je podrobován kritickému rozboru.⁸⁶ To pak může vést i k jeho odkouzlování. Jak například popisuje Jacques Waardenburg, dopadem religionistického bádání může být i „duchovní desakralizace náboženských

81 Z rozhovoru s Janou z 23. 4. 2012.

82 Z komunikace s Janou na sociální síti z 16. 9. 2013

83 Z komunikace s Janou na sociální síti z 16. 9. 2013.

84 Z hlediska sekulární povahy vědecké racionalizace se religionistika obejde bez „bohů“ a nadpřirozených sil, i když jejich existenci (většinou) přímo nepopírá. K vysvětlování a uchopování je nicméně sama nepotřebuje a činí z nich předměty víry jedinců či skupin lidí, které zkoumá. Viz M. Vrzal, „Religionistika a odkouzlení...“, 241-242.

85 Max Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: Oikúmené 2009, 117, 169-181. Viz také D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost...*, 52-53.

86 M. Vrzal, „Religionistika a odkouzlení...“, 243.

fenoménu a náboženství samotného“.⁸⁷ Ilustruje to také následující úryvek z výpovědi studenta Pavla, pro něhož ztratila původní kouzlo („posvátný charakter“) Bible, kterou dříve často četl a čerpal z ní důležitá vodítka pro život:

No ta Bible mi prostě přestala dávat [pousmání]. V tomhle smyslu: Ztratilo to pro mě jakoby ten posvátný charakter, ale vždycky jsem to spíš uchopoval, jakože to je nějaká profesionální deformace, a ne jako deformace tý samotný víry.⁸⁸

Ztráta posvátného charakteru Bible zde nevedla k celkovému zpochybnění jeho víry. Vystupuje zde ale téma „profesionální deformace“, které je spojeno s omezením či proměnou některých aspektů víry. Student už nedokázal číst Bibli tak jako dříve. Přestala mu „dávat“, co dříve „dávala“, protože už to vlastně byla jiná Bible, kterou již četl jako studující religionista. Religionistické brýle, které si studující v rámci studia nasazují, se ve vlastním náboženském/spirituálním životě už těžko sundávají. Rámují pohled na náboženství v intencích vědecké racionality, někdy na úkor vlastního náboženského prožitku. Studující se tak v určitých situacích stávají „religionist[y] ve vlastní víře“.⁸⁹ Někteří z nich, i v zájmu zachování vlastní integrity, pak náboženství vědecké racionalizaci podrobovat nechtějí. Tento rozpor může být pro některé studující natolik zásadní, že vede či přispívá k jejich odchodu ze studia.⁹⁰

Z pohledu některých studujících je nevyhovující přílišné oddělení religionistiky od samotného náboženství, doprovázené pocitem, že je vztah religionistiky k objektům jejího zkoumání „odosobněný“ a „odlidštěný“. Pociťované napětí mezi osobní náboženskou a religionistickou identitou tak souviselo i s dichotomickým vnímáním subjektivity a objektivity, kdy osobní zkušenost studujících s „náboženským“ přístupem stála v protikladu k přístupu „vědeckému“ a „žitě“ v opozici ke „zkoumanému“.⁹¹

... já jsem si tam celkově nenašla prostě nějakou perspektivu a věděla jsem tohle, že to nechci dělat, že nechci zkoumat, protože pro mě to bylo určitě důležitější to žít ty věci ...⁹²

V rámci socializace dochází k sekularizaci budované religionistické identity (ve smyslu oddělování religionistické identity od vlastní nábožen-

87 Jacques Waardenburg, *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*, Brno: Masarykova univerzita – Georgetown 1997, 35.

88 Z rozhovoru s Pavlem z 24. 9. 2013.

89 M. Vrzal, „Religionistika a odkouzlení...“, 245.

90 Viz výzkum Terezy Menšíkové: T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky...*

91 *Ibid.*, 44-45.

92 Úryvek z výpovědi jedné ze studentek, která studium opustila, z výzkumu Terezy Menšíkové, viz *ibid.*, 38.

ské/spirituální identity prostřednictvím akademických praktik, tak aby studující vnímali tyto identity jako odlišné) a vzhledem ke snaze o dosahování neutrality a objektivitu k odsouvání vlastní náboženské/spirituální identity mimo prostor religionistiky do osobní sféry (k její privatizaci).⁹³ Johansenová v souvislosti se svým výzkumem dvou dánských sekulárních programů religionistiky hovoří o tom, že studující jsou již v kurzech prvního ročníku opakovaně upozorňováni, že mohou studovat vědecky náboženství a zároveň být věřící, ale že musí umět tyto oblasti efektivně oddělovat. V opačném případě jsou sankcionováni nejčastěji za nedostatek objektivitu či neutrality, subjektivní předpojatost či snahu o propagaci náboženské agendy pod hlavičkou vědeckého diskurzu.⁹⁴

I když se studující dozvídají, že není problém, že je religionista věřící, když umí religionistiku a vlastní víru oddělovat, někteří z nich to interpretují tak, že vlastní víra na religionistiku nepatří a že by o ní v prostředí religionistiky neměli vůbec mluvit, aby nebyli vnímáni jako neobjektivní. Jana dokonce uvedla: „Během studia mi ale přišlo, že se o takových věcech na religionistice člověk nesmí ani zmiňovat, protože pak není vnímán jako správný religionista.“⁹⁵ Tento dojem u ní přispíval k pocitu, že mezi studiem religionistiky a její vlastní spirituální identitou existuje napětí, protože určitá část její osobnosti je zde marginalizována a vnímána jako potenciální problém. Podobný pocit měli i někteří další studující. Tato tenze pak ústila i do zdánlivě banálních dilemat, kdy jedna ze studentek uvažovala, jestli si má vzít na zkoušku malý křížek, který vyjadřoval její katolickou víru. Nakonec si jej vzala, protože chtěla (spíše sama pro sebe) ukázat, že věřící religionisté jsou stejně dobrými religionisty jako ti nevěřící.⁹⁶

Každodennost sekulární religionistiky a její vědecké racionalizace náboženství upozadovala spirituální část Janina já, které bylo zároveň na základě religionistického vědění dezintegrované, což vedlo v průběhu bakalářského studia k disharmonii v jejím životě a stavu, který vnímala jako duchovní krizi. Řešení této krize pak spatřovala v opětovném obratu ke spiritualitě ve svém životě:

Cítila jsem se hodně špatně, nenaplněovala mě ta materiální věda a cítila jsem, že potřebuju víc spirituálních zkušeností.⁹⁷

Jana dále popisovala, že k překonání této krize jí pomohlo, že se díky vzbábám některých dalších studentů religionistiky dostala do kontaktu se

93 B. S. Johansen, „Post-Secular Sociology...“, 7.

94 *Ibid.*, 7-8.

95 Z emailové komunikace s Janou z 5. 6. 2013.

96 Z rozhovoru s Alenou z 24. 5. 2012.

97 Z emailové komunikace s Janou z 5. 6. 2013.

skupinou lidí zaměřujících se na určitý proud alternativní spirituality.⁹⁸ Někteří z nich pořádali různé přednášky, semináře a také společné rituály, kterých se Jana začala účastnit. Začala se cítit být součástí této spirituální sítě. To znamenalo důležitou změnu v jejím náboženském životě, který byl doposud spíše individuální.⁹⁹

Vždycky jsem svou spiritualitu prožívala spíše sama, nepsala jsem si s nikým po internetu, nechodila na nějaká setkání, až během studia religionistiky, a hlavně v rámci svého výzkumu.¹⁰⁰

Důležité také je, že se ve zmiňované skupině nakonec rozhodla provádět i výzkum. To jí umožnilo jak rozvíjet vlastní spiritualitu, tak se věnovat dané oblasti religionisticky a nakonec i úspěšně ukončit studium. Tím oba subsvěty ve svém životě propojila. Součástí této strategie také bylo, že se v rámci religionistiky zaměřila na přístupy, které byly z jejího pohledu šetrnější k náboženské víře. K takovým přístupům řadila kvalitativní výzkum zaměřený na samotné interpretace spirituálně orientovaných jedinců a v tomto ohledu zmiňovala také přístup teorie aktérů-sítí, který podle ní není při studiu náboženství příliš reduktivní ani nešetrný.

Strategie vyrovnávání se s popisovanou tenzí však mohou být různé.¹⁰¹ Pokud pomineme odchod ze studia, lze se u některých studujících setkat s tím, že se snaží vytvořit silnou bariéru mezi religionistikou a vlastní vírou a vnímat je jako dva oddělené světy, v nichž platí jiná pravidla v pohledu na svět a jeho uchopování. Mezi nimi pak více či méně efektivně přepínají. Jak ovšem ukazují některé výpovědi z dizertačního výzkumu, religionistické vědění se do osobního života nakonec prolíná a mění chování a myšlení jedince například v rámci náboženských skupin, kterých byl již před příchodem na religionistiku součástí, nebo proměňuje rodinné vztahy, zvláště tam, kde náboženství hraje důležitou roli.

Jiná část studujících se od začátku cíleně snaží svoji spirituální/náboženskou identitu pomocí religionistického vědění aktualizovat, a religionistiku tedy používat jako součást vlastního duchovního hledání a rozvoje osobní spirituality. Jak bylo řečeno, i sekulární religionistika se tak pro některé může stát zdrojem vlastního duchovního hledání či sebereflexivního vyjasňování vlastní víry, a to prostřednictvím toho, že umožňuje kritické srovnávání různých náboženských tradic, z nichž si pak studenti mohou sami vybírat prvky, které jim vyhovují, nebo tím, že studující do svého náboženského/spirituálního světónázoru začleňují různé vědecké

98 Spíše než o uzavřenou skupinu se jednalo o určitou síť lidí (včetně některých studentů religionistiky), která se setkávala na různých akcích.

99 Pomineme-li, že chodila do kostela.

100 Z emailové komunikace s Janou z 5. 6. 2013.

101 Viz také T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky...*, 39-40.

poznatky týkající se náboženství.¹⁰² Jeden ze studentů (Alexandr) například uvedl:

... pozorovat prolínání mé víry s poznatky z religionistiky, jako jsou popisy náboženství jako sociokulturního prvku stmelujícího společnost a dalších teorií, je velmi zajímavé. Přináší to nové směry přemýšlení, které by mě dříve rozhodně nenapadly.¹⁰³

Ohledně své víry a jejího praktického zaměření pak tentýž student uvedl:

Není to nic dogmatického, je to spíš soubor názorů a myšlenek o životě. Z našeho hlediska by se to asi dalo zařadit do neopohanských směrů ... Jinak s bližší charakterizací to asi nepůjde, vzhledem k tomu, že se v tom prolíná mé poznání, studium religionistiky, četba spousty knih a spousta úvah.¹⁰⁴

Podobný přístup pak s odstupem ve svém magisterském studiu popisovala i Jana, která po překonání duchovní krize vnímala řadu aspektů vědeckého pohledu na náboženství jako důležitý přínos pro své vnímání světa a vlastní spirituality: „... já už nemůžu říct, že je to ‚špatně‘ nebo že mi to vadí, protože teď už jsem v tuto chvíli bytost tvořená i těmito vědomostmi a názory a nevnímám to jako mínus“.¹⁰⁵ Sledovaný Janin případ tak celkově poukazuje na to, že v rámci religionistické socializace může studující procházet odlišnými fázemi a přistupovat průběžně k různým strategiím, jak se s religionistickým věděním vyrovnat, což také závisí na konfiguraci dalších okolností v životě – například u Jany sehrálo důležitou roli to, že se začala účastnit nových akcí s duchovním podtextem.

Diskuze: Od socializace sekulární k post-sekulární

Proč by se však religionistika jakožto obor na sekulární vysoké škole měla vůbec zajímat o spirituální/náboženské identity studujících? Není to přece jen jejich soukromou věcí? To sice ano, ale přesto se domnívám, že pro zájem oboru o tuto oblast existují dobré důvody. Studující by měli být pojímáni komplexně (jako komplexní bytosti s různými složkami identity, respektive více identitami) a cílem by mělo být jim akademickou socializací, jež pro člověka, který přichází do nového prostředí, nemusí být jednoduchá, usnadnit. Vlastní náboženská/spirituální identita může být důležitým prvkem identity, který je s religionistickou socializací výrazně provázaný a interaguje s ní, a někdy může tato interakce vést k prožitku nesouladu, napětí, nebo dokonce duchovní krize. Domnívám se také, že je v zájmu akademického prostředí religionistiky nejenom o této možné ten-

102 M. Vrzal, „Spiritualita a studium religionistiky...“.

103 *Ibid.*

104 *Ibid.*

105 Z konverzace s Janou na sociální síti z 16. 9. 2013.

zi vědět, ale s touto tenzí i pracovat a snažit se ji zmírnit. A to také z jednoho pragmatického důvodu, tedy předcházení části možných odchodů ze studia.

Problémem je, že silný tlak na diferenciaci vlastní náboženské/spirituální a religionistické identity může vytvářet určitou „disonanci“ mezi nimi, a nakonec vést i k úvahám o odchodu. Tak to také popisoval student Pavel, který uvažoval nad tím, že by šel studovat na teologickou fakultu, kde by nemusel tento rozpor¹⁰⁶ tolik řešit a neustále deklarovat, že se jeho víra a religionistika nijak nepropojuje.¹⁰⁷ To, že se student či studentka rozhodne studium opustit, je samozřejmě legitimní volbou v případě, že mu/jí obor nevyhovuje. Na druhou stranu lze udělat z hlediska nastavení oboru i určité vstřícné kroky k tomu, aby se případná tenze mezi vlastní náboženskou identitou a studiem religionistiky během akademické socializace snížila.

Aniž bych v tuto chvíli navrhoval změnu „pravidel hry“ v tom, jak religionistika na náboženství nahlíží a jak je zkoumá (tedy pravidel vědecké racionality, kterou považují za nezbytnou součást akademického studia náboženství), domnívám se, že je možné se studujícími více komunikovat o tom, že takováto tenze může nastat a že se s ní možná budou muset vyrovnávat.¹⁰⁸ Studující totiž přicházejí často nepřipraveni a vůbec nevědí, co od studia a jeho podoby čekat. Mnohdy jsou vědeckým diskurzem v rámci studia náboženství překvapeni a neví, jak se s ním vyrovnat.¹⁰⁹ O oboru se sice dozvídají již na začátku studia v úvodních kurzech, ale zdá se, že by stálo za to ve výukovém procesu podpořit také společnou diskuzi o tom, jak se s religionistickým věděním vyrovnávat v osobním životě. Důležitá je vůbec možnost o osobní náboženské/spirituální identitě se studujícími mluvit, a to i přesto, že jde o sekulární prostředí. Něco podobného navrhuji také Alyssa N. Bryant, Jeung Yun Choi a Maiko Yasuno, když hovoří o tom, že by v rámci některých kurzů měli mít studující možnost mluvit o své spiritualitě, a to i v souvislosti s vlivem studia na ni, a že

106 To nicméně neznamená, že by i v rámci studia teologie nemohlo docházet k odkouzlení náboženství prostřednictvím jeho racionalizace. Srovnání vlivu racionalizace náboženství u teologie a religionistiky na osobní náboženskou identitu by mohlo být zajímavým námětem pro další studii. Určitým vodítkem může být například text Duna Sabri – Christopher Rowland – Jonathan Wyatt et al., „Faith in Academia: Integrating Students' Faith Stance into Conception of Their Intellectual Development“, *Teaching in Higher Education* 12/1, 2008, 43-54. Autoři v něm na základě vlastního kvalitativního výzkumu popisují, že vstupní „naivní“ víra je v rámci studia teologie (konkrétně výzkum probíhal na univerzitě v Oxfordu) vystavena skeptické a historizující orientaci, což může vést k relativizaci víry studentů či disonanci mezi jejich vírou a akademickým studiem.

107 Z rozhovoru s Pavlem z 24. 9. 2013.

108 Viz také T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky...*, 43.

109 M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 13-14.

tento reflexivní dialog by pro ně mohl být přínosný, protože by nemuseli nutně oddělovat své spirituální já od toho akademického.¹¹⁰

Zde se dostávám k druhému návrhu. Ten spočívá v tom více začlenit náboženské/spirituální identity studujících přímo do socializačního procesu, což by se dalo označit jako posun od sekulární socializace do akademického studia náboženství k socializaci post-sekulární. V tomto nacházím inspiraci u Jürgena Habermase a jeho pojetí racionální diskuze ve veřejném institucionálním prostoru v post-sekulární společnosti. Habermas hovoří o tom, že je do ní potřeba více zahrnout náboženské aktéry, pokud budou respektovat pravidla racionální diskuze s argumenty přístupnými i sekulárnímu jazyku, což by mělo přispívat jednak k větší integraci a koherenci dané společnosti, ale také ke vzájemnému učení mezi náboženstvím a sekularitou.¹¹¹ Z perspektivy Habermase by v takové rozpravě měli věřící respektovat realitu modernity s jejím pluralismem, autoritou vědy a demokratickými procedurami (čímž se vymezuje vůči náboženskému fundamentalismu) a nevěřící měli být schopni reflektovat limity sekulárního rozumu a jeho zakotvenost v náboženských učeních (čímž se Habermas vymezuje vůči univerzalistickému scientismu).¹¹² Habermas hovoří o potřebě postmetafyzického myšlení, které se k náboženství chová tak, že je připraveno se od něj poučit a současně zůstává agnostické. Zároveň trvá na rozdílu mezi jistotami víry a veřejně kritizovatelnými nároky na platnost.¹¹³

V kontextu religionistiky to znamená v racionální debatě nepřístupovat na scientistický náhled na realitu jako na principiálně nadřazený náboženským perspektivám na jedné straně, na druhé straně to na studující rovněž klade nároky na to respektovat pravidla vědeckého zkoumání náboženství, metodologický agnosticismus a pluralitní náhled na náboženství jakožto principiálně rovnocenné jevy lidské historie a kultury.¹¹⁴

Potom je možné klást si otázku, jak v rámci socializace zasadit racionální¹¹⁵ náboženských/spirituálních identit do vědecké diskuze o studiu ná-

110 A. N. Bryant – J. Y. Choi – M. Yasuno, „Understanding the Religious...“, 741.

111 J. Habermas, „Náboženství ve veřejné sféře...“; Ondřej Štěch, „Sekularita a zápas o veřejný prostor“, in: id. (ed.), *Náboženství a sekularita: Zápas o veřejný prostor*, Praha: Filosofía 2017, 7-35: 20.

112 J. Habermas, „Náboženství ve veřejné sféře...“, 54-59; O. Štěch, „Sekularita a zápas o veřejný prostor...“, 19-21.

113 J. Habermas, „Náboženství ve veřejné sféře...“, 71.

114 To ale může být pro některé exkluzivistické náboženské/spirituální identity problematické a rozpor mezi vědou a náboženstvím/spiritualitou zde může být příliš velký. Také z těchto důvodů je zřejmé religionistika více slučitelná s neexkluzivistickými synkretickými spiritualitami, pro něž je pluralita náboženských/spirituálních věr a praxí stavebním kamenem.

115 Ve smyslu používání rozumově zdůvodnitelných a diskutovatelných argumentů.

boženství. Například jednou z možností je dávat v diskuzích¹¹⁶ v jednotlivých předmětech studujícím možnost popisovat své vlastní náboženské/spirituální zkušenosti (např. z rituálů, náboženských skupin, jichž jsou součástí, obsah vlastních věr) jakožto součást analýzy mechanismů toho, jak určité náboženské jevy fungují, aniž by se museli obávat, že budou považováni za neobjektivní. To by se mohlo týkat zejména kurzů zabývajících se současnými „živými“ náboženstvími nebo kurzů teoreticko-metodologických. Studující jsou totiž nositeli velkého množství zajímavých dat, o které by byla škoda se nedělit, protože oni sami jsou experty na svůj náboženský život. Pořád se budeme pohybovat na vědeckém hřišti, jen do něj pozveme i jiné diskutující (respektive určité části identit studujících), kteří by však zároveň měli respektovat pravidla religionistického diskurzu vědecké racionality.

Uvedené lze považovat nejenom za posun od socializace sekulární k post-sekulární, ale zároveň to lze pojmout jako posun od weberovského pojetí objektivity v sociálních vědách, která je v rámci socializačního procesu předávána jako součást ideálně-typické konstrukce religionisty jako vědce, k pojetí objektivity, jež můžeme nalézt u Bruna Latoura. Max Weber založil koncept objektivity na tom, že sociální vědec musí zastávat pozici hodnotové neutrality, což také znamená vytvářet odstup (distanci) mezi vědcem a objekty studia.¹¹⁷ Nemělo by tak být nakonec například vůbec poznat, který vědec je věřící a který nikoli. Latour naopak tvrdí, že pro dosažení objektivity je potřeba se objektům našeho studia co nejvíce přiblížit,¹¹⁸ a to také proto, abychom jim umožnili namítat (*to object*) vůči tomu, co o nich říkáme.¹¹⁹ V tomto ohledu lze navázat i na návrh Milana Fujdy, který hovoří o nutnosti posunu k post-koloniální vědě, když vychází z latourovského pojetí symetrické antropologie.¹²⁰ Fujda se rovněž snaží restaurovat pojetí objektivity v sociálních vědách (respektive na poli

116 Celý socializační proces je svým způsobem diskuzí mezi studenty a institucionálním prostředím.

117 Viz M. Weber, *Metodologie...*, 7-134.

118 Čímž se vyjadřuje i k nápodobě přírodních věd vědami sociálními v případě, kdy jsou zkoumané subjekty chápány, jako by byly v zajetí sil, jež si samy neuvědomují, a vědec jako nestranný „zasvěcenec“, který je s odstupem zkoumá. Viz B. Latour, „Když věci vracejí úder...“, § 24-29, viz také id., *Stopovat a skládat světy...*, 82-86. Toto přiblížení můžeme podle mého názoru vnímat i tak, že se vědec nesnaží vytvářet distanci vůči objektu zkoumání tak, že se z výzkumu v zájmu objektivitě vlastně „gumuje“, aby na jeho místě mohl být jakýkoliv jiný vědec, ale přiblíží se k objektům jako svébytný účastník daných interakcí, jenž je přímo ovlivňuje a je jejich součástí.

119 B. Latour, „Když věci vracejí úder...“, § 24.

120 Milan Fujda, „What Would an Informant Tell Me after Reading My Paper? On the Theoretical Significance of Ethical Commitment and Political Transparency in Symmetrical Practice of Studying Religion(s)“, *Religio: Revue pro religionistiku* 23/1, 2015, 57-86: 73.

sociologie náboženství a religionistiky) a ukazuje, že Latourův koncept objektivitu má vlastně mnoho co do činění s „demokracií“.¹²¹ S tím v Latourově díle souvisí princip symetrie „antropologie vracející se z tropů“, která také vede k tomu přestat rozlišovat mezi moderními jako více vyvinutými racionálními a nmoderními jako jejich opakem.¹²² Tuto snahu pak lze převést i na oblast vědy (o náboženství) v situacích, kdy vědci metaforicky vystupují jako moderní a racionální, kdežto náboženství a jejich věřící jako ti nmoderní a iracionální, a tím také méně důvěryhodní.¹²³ To souvisí i s problémem, kdy je pomocí religionistických akademických praktik mezi vědeckou-religionistickou identitou a náboženskou/spirituální identitou utvářen asymetrický vztah. Náboženská/spirituální identita, *a priori* spojovaná s doménou iracionality, je subordinována vůči vědecké jakožto potenciální zdroj „problémů“ a odsouvána mimo sekulární akademický prostor, jak to na základě svého výzkumu popisuje také Johansenová.¹²⁴ Nastavení větší symetrie pak z mého pohledu znamená to, aby studující mohli vystupovat tak, že jsou zároveň religionisté i věřící, a necítili se tím nijak znevýhodněni oproti nevěřícím studujícím religionistiky. Symetrický přístup totiž také znamená, že by neměly být opomenuty některé hlasy, které se podílejí na utváření podoby určitého světa, v tomto případě vědeckého subsvěta.

Náboženské/spirituální identity by tak v socializačním procesu měly mít přímo možnost aktivně se podílet na vědecké diskuzi o studiu náboženství i tím, že budou moci více namítat vůči tomu, co se o náboženství říká, z pozice partnera ve vědeckém dialogu, aniž by z tohoto dialogu byly odsouvány. Mou hypotézou je, že tím bude dosaženo větší integrace v socializačním procesu právě u těch studentů, kteří pocítují tenzi v rámci studia religionistiky, protože získávají dojem, že jejich náboženská/spirituální identita je potenciálním problémem a zdrojem neobjektivitu a do studia religionistiky nepatří.

Nejde mi ale o to, aby byly náboženské/spirituální perspektivy zapojeny přímo jako jeden z obhajitelných vědeckých pohledů na věc, pokud nesplňují nároky vědecké racionality; přeci jen se pohybujeme na vědeckém hřišti. Ani nehájím začleňování náboženství/spirituality do kurikula vzdělávání na sekulárních univerzitách. Neprosazují ani větší „politickou korektnost“ vůči náboženství. A už vůbec mi nejde o teologizaci religio-

121 *Ibid.*, 73, 81-83.

122 B. Latour, *Nikdy sme neboli...*

123 Milan Fujda, „Proč nestudovat náboženství: K sociologickému uspořádávání skutečnosti“, *Sociální studia* 3, 2013, 13-43: 34-36.

124 B. S. Johansen, „Doing the Secular...“, 286-290.

nistiky, jak by se někteří mohli mylně domnívat.¹²⁵ Jde mi o to dát náboženským/spirituálním identitám větší hlas v tom, jak je věda jakožto určitý lidský subsvět konstruována. Konkrétně navrhuji vlastně jen drobný posun a „obroušení“ purifikace vědy od náboženství (vědeckého sekularismu) tak, aby z vědecké diskuze automaticky nebyly odsouvány/vylučovány náboženské/spirituální identity a pohledy na svět s nimi spojené.

Tato diskuze šířeji souvisí také s pojetím vědy, sekulární univerzity a jednotlivých vědních oborů, a tedy i religionistiky v době, o které někteří autoři jako Habermas mluví jako o post-sekulární. Post-sekulární věda by pak podle mého názoru měla stát stále na sekulárních základech, jen si je 1) vědoma vlastní podmíněnosti a toho, že její „sekularita“ je výsledkem vyjednávání prostřednictvím sociálních praktik, a ne něčím daným a samozřejmým, 2) je více otevřena dialogu s náboženstvím/spiritualitou, které se nesnaží (tolik) subordinovat tím, že náboženství a spiritualitu „označuje“ *a priori* jako „iracionalitu“ neslučitelnou s vědou, a 3) připouští, že náboženství/spiritualita svou racionalitou může přispět vědecké diskuzi, pokud pracuje s racionálními argumenty, které jsou diskutovatelné v rámci pravidel vědecké debaty.

Závěrem

Popisovaná duchovní krize studentky Jany spojená s pocitem napětí mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou/spirituální identitou je spíše extrémním případem vlivu akademické socializace na náboženskou/spirituální identitu studujících. Je ale také určitým projevem procesu, kterým – dovolím si říci – projdou všichni studující, pokud tedy neodejdou ze studia již v jeho počátcích. Tento proces spočívá v rekonfiguraci určitých elementů vlastní identity a vnímání sebe sama. Jak jsem se snažil ukázat, během socializace do studia religionistiky jsou totiž přeskládány jednotlivé elementy osobní identity související s náboženstvím/spiritualitou, což může někdy vést i k negativně pocítované osobní náboženské/spirituální dezintegraci.

Na základě případu Jany, ale i výpovědi dalších studentů a studentek je možné vyslovit hypotézu, že větší riziko osobní náboženské dezintegrace hrozí spíše studujícím s původně poměrně pevně vnímanou a neproblematizovanou osobní náboženskou/spirituální identitou, pro které je zároveň náboženství/spiritualita velmi důležitým aspektem života. Kritickým obdobím z hlediska negativně pocítované náboženské/spirituální dezintegrace není ovšem první ročník studia, ale spíše až druhý či třetí ročník.

125 To jsem se snažil ukázat už v článku Miroslav Vrzal, „Sociologie, která počítá s bohy? Poznámky k aktérství (nejenom) Panny Marie“, *Sacra* 10/1, 2012, 61-68.

Důvodem je, že k sedimentaci religionistického vědění v myslích studentů dochází až postupně. V této době také dochází k hlubším transformacím jedince v souvislosti s tím, že se již víceméně stává součástí nového prostředí vysokoškolského studia a zároveň jsou oslabovány vazby na jeho prostředí předchozí.

I když je nutné změny v rámci náboženské/spirituální identity vnímat jako výsledek řady okolností v životě, cílem textu bylo z daného případu extrahovat určité faktory, které se na duchovní krizi, jež byla zároveň výsledkem dlouhodobější tenze mezi vlastní náboženskou identitou a studiem religionistiky, podílely. Z analýzy vyplývá, že na tuto tenzi (a duchovní krizi) měla vliv 1) dezintegrace vlastní spirituální/náboženské „skládačky“ v souvislosti s nabývaným religionistickým věděním, 2) internalizace vědecké racionalizace náboženství vedoucí k jeho „odkouzlování“ a také 3) oddělování nabývané religionistické identity studujících od vlastní náboženské/spirituální identity, jež je vnímána jako zdroj možné neobjektivity a je z akademického prostředí pomocí akademických praktik odsouvána do soukromého sektoru (privatizována).

V textu jsem se také snažil navrhnout řešení, které by u studujících mohlo přispět ke zmírnění pocitu tenze mezi vlastní náboženskou identitou a studiem religionistiky. Mým návrhem je posunout sekulární akademickou socializaci k socializaci post-sekulární, přičemž jsem se inspiroval pojetím racionální debaty ve veřejné sféře v post-sekulární společnosti, jak ji popisuje Jürgen Habermas,¹²⁶ a symetrickým přístupem, vycházejícím z prací Bruna Latoura. Podle tohoto návrhu by náboženské/spirituální identity studujících měly být více integrovány přímo do socializačního procesu a vědecké debaty o akademickém studiu náboženství. Tím by podle mého názoru bylo možné v některých případech předcházet vzniku pocitu tenze mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou/spirituální identitou, a v konečném důsledku tak i některým odchodům ze studia.

126 J. Habermas, „Náboženství ve veřejné sféře...“.



SUMMARY

Spiritual Crisis as a Result of Academic Socialization into the Scientific Study of Religions

The article is focused on the individual spiritual crisis of one Religious Studies student as a case study of the tension between this field of study and one's own religious/spiritual identity. From a social constructivist perspective, Religious Studies is seen as a specific subworld with its own knowledge and rules which are internalized by students during their academic socialization process. As the text argues, academic socialization into Religious Studies also has a significant impact on the students' construction of their religious/spiritual identity. The analysis shows that spiritual crisis was stimulated by these factors: 1) the disintegration of the spiritual bricolage in relationship to the knowledge gained in Religious Studies; 2) the internalization of the scientific rationalization of religions and disenchantment in everyday life; and 3) the secularization of the Religious Studies students' identity and the privatization of their personal religious/spiritual identity. To decrease this tension, the text, inspired by Jürgen Habermas' conception of rational discussion in the public institutional space, proposes a shift from secular academic socialization to post-secular academic socialization. This means the direct integration of religious/spiritual identities into the academic socialization process and a shift from the Weberian conception of objectivity to the Latourian one regarding the ideal-typical construction of the scholar in the Religious Studies subworld.

Keywords: academic socialization; Religious Studies; social constructivism; identity; spiritual/religious identity; rationalization; disenchantment; spiritual crisis; secular; post-secular.

Department for the Study of Religions
Faculty of Arts
Masaryk University
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic

MIROSLAV VRZAL
miroslav.vrzal@mail.muni.cz