

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA SOCIOLOGIE, ANDRAGOGIKY A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE



**PROCES UTVÁŘENÍ NÁBOŽENSKÉ IDENTITY V KONTEXTU
TRANSMISE NÁBOŽENSKÉ KOLEKTIVNÍ PAMĚTI**

THE PROCESS OF FORMATION OF RELIGIOUS IDENTITY IN THE CONTEXT OF
TRANSMISSION OF RELIGIOUS COLLECTIVE MEMORY

Magisterská diplomová práce

Kulturní antropologie

Autor: Bc. Patrik Polášek

Vedoucí práce: prof. PhDr. Dušan Lužný, Dr.

Olomouc 2020

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem magisterskou diplomovou práci na téma *Proces utváření náboženské identity v kontextu transmise náboženské kolektivní paměti* vypracoval samostatně a uvedl v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použil.

V Olomouci dne 11. března 2020

Bc. Patrik Polášek v. r.

Poděkování

Rád bych poděkoval panu prof. PhDr. Dušanovi Lužnému, Dr. za cenné rady, věcné připomínky a vstřícnost při konzultacích a vypracování diplomové práce. Mé poděkování patří též všem účastníkům, kteří se na mém výzkumu ochotně podíleli.

Anotace

Jméno a příjmení:	Bc. Patrik Polášek
Katedra:	Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie
Obor studia:	Sociologie-Kulturní antropologie
Obor obhajoby práce:	Kulturní antropologie
Vedoucí práce:	prof. PhDr. Dušan Lužný, Dr.
Rok obhajoby:	2020

Název práce:	Proces utváření náboženské identity v kontextu transmise náboženské kolektivní paměti
Anotace práce:	Práce se zabývá analýzou utváření náboženské identity v procesu reprodukce náboženské komunikativní paměti. Zkoumali jsme konkrétní rodinné náboženské paměti a ukázali jsme, jakým způsobem byly předávány a udržovány, a zda došlo k zachování jejich kontinuity. Součástí cíle bylo také porozumět tomu, co stojí za utvářením náboženské identity participantů, a jakou roli při jejím formování měla rodinná náboženská paměť. Cíle bylo dosaženo narativním přístupem. Data byla konstruována na základě narativních interview se studenty UP v Olomouci.
Klíčová slova:	kolektivní paměť, komunikativní paměť, náboženská paměť, mezigenerační přenos, struktura věrohodnosti, sociologie náboženství
Title of Thesis:	The Process of Formation of Religious Identity in the Context of Transmission of Religious Collective Memory
Annotation:	This thesis is concerned with analysis of formation of religious identity in the process of reproduction of religious communicative memory. We have looked into specific family religious memories and we have showed the ways of their transmission and maintenance and whether their continuity was conserved. A part of our aim was understanding of formation of religious identity of participants and what role in this process played family religious memory. The goal was attained by a narrative approach. The data were constructed by narrative interviews with students of Palacký University.
Keywords:	collective memory, communicative memory, religious memory, intergenerational transmission, plausibility structure, sociology of religion
Názvy příloh:	Jak studenti vnímají náboženství
Počet literatury a zdrojů:	32
Rozsah práce:	77 s. (127 629 znaků s mezerami)

Obsah

Úvod.....	7
1. VYMEZENÍ CÍLE A VÝZKUMNÝCH OTÁZEK.....	11
2. TEORETICKÝ RÁMEC VÝZKUMU	12
2.1. Koncept kolektivní paměti.....	12
2.1.1. Koncept paměti Jana Assmanna	13
2.1.2. Koncept paměti ve studiu náboženství: D. Hervieu-Léger	14
2.2. Náboženská kolektivní paměť.....	16
2.2.1. Náboženská kulturní paměť.....	16
2.2.2. Náboženská komunikativní paměť	17
2.3. Utváření a přenos náboženské identity.....	21
2.3.1. Čtyři trajektorie (dimenze) identifikace.....	22
3. METODOLOGICKÉ ZAJIŠTĚNÍ VÝZKUMU.....	26
3.1. Výběr výzkumného designu a techniky pro tvorbu dat	26
3.2. Vstup do terénu a vzorkování.....	27
3.3. Analýza dat	28
3.4. Zajištění kvality a důvěryhodnosti výzkumu.....	28
3.5. Kriticko-reflexivní zamyšlení	29
4. INTERPRETACE DAT	31
4.1. Náboženství v rodinném prostředí a okolí.....	31
4.1.1. Participantka Dagmar.....	31
4.1.2. Participantka Irena.....	32
4.1.3. Participantka Alexandra	34
4.1.4. Participant Jaroslav	35
4.2. Náboženská identita studentů.....	36
4.2.1. Participantka Dagmar.....	36

4.2.2.	Participantka Irena	37
4.2.3.	Participantka Alexandra	37
4.2.4.	Participant Jaroslav	38
5.	(DIS)KONTINUITA NÁBOŽENSKÉ KOMUNIKATIVNÍ PAMĚTI.	39
5.1.	Mezigenerační přenos rodinné náboženské paměti.....	39
5.2.	„Struktura věrohodnosti“ jako aparát sloužící pro zachování náboženské komunikativní paměti	45
5.3.	Shrnutí.....	50
6.	UTVÁŘENÍ NÁBOŽENSKÉ IDENTITY STUDENTŮ	52
6.1.	Shrnutí.....	62
	Závěr	64
	Literatura a zdroje	67
	Seznam příloh.....	71
	Přílohy.....	72

Úvod

Tato práce představuje skromný příspěvek k obecné problematice toho, *jak se člověk stává věřícím*. V zásadě můžeme rozlišit dva způsoby tohoto procesu. Prvním způsobem je *mezigenerační výměna náboženství*. Člověk přijme víru svých rodičů či prarodičů. Stává se tak součástí linie náboženské rodinné tradice. Druhý způsob je ten, že si jedinec, jakožto individuální aktér, *synkretickým způsobem sám vytváří svou osobní, zcela jedinečnou víru*. Člověk si vybírá různé prvky z různých náboženských tradic, a to na základě osobních preferencí. Sám si tak konstruuje svůj vlastní specifický a zcela originální *svět věření*.¹

Mezigenerační přenos náboženství je založen na procesu socializace. Během něj si člověk od útlého dětství osvojuje náboženské představy společnosti, ve kterém vyrůstá. Během tohoto procesu se člověk napojuje na „zásobárnu“ vědění a vzpomínek společnosti, ve které vyrůstá. Naším východiskem je ztotožnění této „zásobárny“ s *kolektivní* či *kulturní pamětí*. Koncept kolektivní paměti tak bude sloužit jako základní teoretické paradigma, ve kterém se budeme pohybovat. Konkrétně se budeme zabývat *náboženskou pamětí*, která je součástí kolektivní paměti. Charakter náboženské paměti je určen náboženskou socializací, během níž si člověk osvojuje sféru (náboženských) hodnot. Náboženská paměť tudíž odráží konkrétní hodnoty osvojené při náboženské socializaci. Tyto hodnoty se stávají součástí aktérových paměti a spoluvytvářejí jeho pohled na svět (Váně, Hásová 2017: 4).

Zda bude přenos náboženské paměti (víry) zdárný závisí na mnoha okolnostech. Těmi může být například intenzita víry rodičů, či to, zda mají oba rodiče stejné vyznání (Paleček, Vido 2014: 24). Velký vliv mají také

¹ Výraz „věření“ (*believing*) poukazuje na víru jako na aktivní, neustále proměňující se proces. Tento pojem zavádí do sociologie náboženství francouzská socioložka Danièle Hervieu-Léger, která chce pomoci něj zdůraznit, že víra je ve skutečnosti dynamický proces.

prarodiče, zejména pak babičky. Zároveň jsme však svědky toho, že dochází ke slábnutí přenosu náboženské víry z rodičů na děti (Vido, Laudátová 2010: 39–40).

V současnosti je náboženská víra spíše osobní „věcí“ každého jedince a rozhodně nemusí být předávána dál napříč generacemi. Samotní rodiče se přestávají vnímat jako aktéři náboženské transmise a ponechávají svým dětem „právo volby“, a to nejen náboženské. Podle Danièle Hervieu-Léger socializace obecně (nejen náboženská) čelí důsledkům celkové kulturní změny (*mutation*). Rozruch, který je jejím výsledkem, je o to větší, pokud mluvíme o přenosu náboženství, jelikož tento přenos představuje kontinuitu paměti, která je jeho základem (Hervieu-Léger 1998: 216).

Co se týče **dosavadního zpracování vybraného tématu**, na poli české sociologie náboženství se téma (náboženské) paměti etablovalo poměrně nedávno, zhruba v první dekádě tohoto století. Empirických prací zabývajících se studiem náboženské paměti v českém prostředí nenajdeme příliš mnoho. Můžeme zmínit například práci slovenské socioložky Adely Kvasničkové (2005)² a české antropoložky Barbory Spalové (2012).³ Kvasničková ve své srovnávací studii nabízí „jeden z možných přístupů k popisu a vysvětlení náboženských změn na Slovensku a v Čechách v období po rozpadu společného státu a zároveň přispívá k analýze stavu a možnosti zkoumání náboženství v posttotalitním období“ (Kvasničková 2005: 5). Práce Spalové zkoumá „jak si aktéři konkrétních církví vytvářejí v dosídleném pohraničí místa coby domovy v obývaném prostoru, co (koho) a jak sem umisťují, co (koho) naopak vymisťují, [...] a v jakých aktuálních kontextech se tato místa ocitají, tedy jak tyto paměti prosazované církvemi (ne)rezonují s dalšími společenskými paměťmi“ (Vido 2016: 161–163; Spalová

² KVASNIČKOVÁ, A., *Náboženstvo jako kolektívna pamäť: prípad Slovenska a Čiech* (2005).

³ SPALOVÁ, B., *Bůh ví proč. Studie paměti a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách* (2012).

2012: 12). Přestože se jedná o důležité příspěvky k tématu paměti a náboženství, nebudeme s nimi nijak pracovat, jelikož v nich pro náš výzkumný zájem nenacházíme inspiraci.

Kde však inspiraci nacházíme a z čeho budeme vycházet je výzkumný projekt *Kontinuita a diskontinuita v náboženské paměti v České republice*⁴, který představuje pravděpodobně nejdůležitější příspěvek k tématu náboženské paměti v českém prostředí. Tento výzkum tematizuje problematiku paměti ve vztahu k náboženství a pro empirický výzkum se snaží využít konceptuálních nástrojů, které studia paměti v současnosti nabízejí (Vido 2016: 160). Projekt zkoumá jak je udržována náboženská paměť v českém prostředí a využívá různé výzkumné metody zahrnující kvantitativní i kvalitativní šetření.⁵ Tento výzkum je pro naši práci relevantní jelikož jsme se rozhodli inspirovat se, zejména co se teoretického ukotvení týče, konceptualizací náboženské paměti právě v podání Lužného a Váněho (Lužný, Váně 2016, 2018).

Cílem práce je analyzovat *jakým způsobem je utvářena náboženská identita jedinců v procesu přenosu náboženské kolektivní paměti*. Na jedné straně se budeme zabývat přenosem konkrétních rodinných náboženských pamětí, načež se pokusíme ilustrovat jakým způsobem došlo k reprodukci a zachování kontinuity náboženské rodinné paměti, či zda došlo k jejímu diskontinuálnímu přetržení. Na straně druhé se pokusíme zachytit mechanismy, kterými dochází k utváření náboženské identity, načež se budeme stále pohybovat v kontextu transmise náboženské paměti.

Jako **metodu dosažení cíle** jsme si stanovili strategii *kvalitativního výzkumu*, jelikož se nám jedná o porozumění jedinečných a specifických situací, a ty není možno zachytit jinak než právě kvalitativními metodami.

⁴ Projekt byl realizován v letech 2014–2018 pod vedením Dušana Lužného z Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci a Jana Váněho z Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni.

⁵ TA ČR Starfos: *Kontinuita a diskontinuita v náboženské paměti v České republice* (GA14-01948S).

Jako nejvhodnější se nám jeví použití *narativního přístupu*, jelikož ten nejlépe zachycuje příběhy individuálních lidských zkušeností (Creswell 2007: 78). Empirická data, resp. zjištění, byla vytvářena technikou hloubkových narativních rozhovorů.

Jako **výzkumný vzorek** byli vybráni vysokoškolští studenti. Domníváme se, že na mladých lidech bude možno dobře ilustrovat tyto zkoumané jevy. Právě u mladých lidí v postpubertálním období dochází k největšímu náboženskému experimentování s různými druhy víry. A proč zrovna vysokoškolští studenti? Jelikož prostředí vysoké školy je prostředím setkávání velkého množství lidí, kteří jakožto nositelé různých druhů rozmanitostí, disponují různými myšlenkami a názory, pocházejí z různých oblastí a různých sociálních prostředí. Proto se domníváme, že vysokoškolští studenti jsou vhodnou skupinou, na nichž je možno formování náboženské identity a přenos náboženské rodinné paměti možno dobře ilustrovat. Rozhodli jsme se zůstat na „domácí půdě“ a pro výzkum jsme vybrali studenty Univerzity Palackého v Olomouci.

Co se týče **interpretace empirických zjištění** výzkumu, ta jsou popsána ve zvláštní (čtvrté) kapitole. Jedná se o autorovo převyprávění výroků komunikačních partnerů, které byly sestaveny do formy narativního vyprávění. Tato zjištění, ve formě příběhových vyprávění, jsou následně v dalších kapitolách (kapitoly pět a šest) analyzována a nazírána **optikou vytvořeného teoretického rámce** (druhá kapitola), a tvoří tak samotné jádro naší práce.

1. VYMEZENÍ CÍLE A VÝZKUMNÝCH OTÁZEK

V úvodu jsme postulovali východiska a následně z nich vyvodili cíl naší práce. Ten znovu explicitně vymezujeme jako touhu porozumět tomu, *jak v kontextu přenosu náboženské komunikativní paměti dochází k formování náboženské identity vysokoškolských studentů*. Tento cíl dále formulujeme do dvou **výzkumných otázek**. První výzkumnou otázku můžeme formulovat následovně:

(1) JAKÝM ZPŮSOBEM DOCHÁZÍ K MEZIGENERAČNÍMU PŘENOSU NÁBOŽENSKÉ KOLEKTIVNÍ PAMĚTI?

V práci budeme analyzovat transmissi náboženské paměti v rodinách komunikačních partnerů. Pozornost zaměříme především na (dis)kontinuitu náboženské kolektivní, resp. komunikativní paměti. Druhá výzkumná otázka pak zní:

(2) JAK STUDENTI KONSTRUJÍ SVOU VLASTNÍ (SOCIO)NÁBOŽENSKOU IDENTITU, A CO MÁ NA UTVÁŘENÍ TÉTO IDENTITY VLIV?

Pokusíme se porozumět a následně interpretovat, způsob jakým došlo k utvoření jejich náboženské identity, a jaký vliv měl na jejich osobní víru přenos náboženské paměti.

Rozhodli jsme se umístit výzkumné otázky zde na začátek, a to z toho důvodu, aby si byl čtenář již od počátku vědom zcela konkrétních formulací našeho výzkumného cíle. Domníváme se, že znalost výzkumných otázek poslouží i k lepšímu pochopení teoretického rámcování našeho výzkumného problému.

2. TEORETICKÝ RÁMEC VÝZKUMU

2.1. Koncept kolektivní paměti

Paměť jako téma se na poli společenských věd objevuje zhruba již od 20. let 20. století. Přestože bychom mohli téma paměti vystopovat ještě dále do minulosti, první osobností, která explicitně formulovala sociologicky relevantní koncept kolektivní paměti byl francouzský sociolog **Maurice Halbwachs** (1877–1945).⁶ Jakožto žák Henriho Bergsona a Émila Durkheima přišel Halbwachs s tezí o *sociální podmíněnosti paměti*. Paměť se vytváří a reprodukuje v tzv. sociálních rámcích paměti, které jsou vytvářeny lidmi jakožto členy určité společnosti. V těchto rámcích jsou všechny vzpomínky zasazeny a zpracovávány. Sice vzpomínáme jakožto jednotlivci, ale děje se tak v referenčních rámcích, které představují společností danou organizaci vzpomínek (Šubrt, Maslowski, Lehmann 2014: 17). Nejdůležitějšími sociálním rámci jsou čas, prostor a jazyk. Paměť je vždy vázána na společenství lidí, které se podílí na její konstituci, načež platí, že sociální rámce paměti nejsou neměnné, ale proměňují se v čase (Vido 2016: 150).

Jako opozitum ke kolektivní paměti staví Halbwachs individuální paměť. Individuální vědomí má organicko-psychickou podstatu, kolektivní vědomí má sociální podstatu. Podle Halbwachse může individuální lidská paměť existovat jedině díky kolektivní paměti. Kdyby jedinec vyrostl zcela izolován od společnosti, žádnou paměť by neměl, jelikož tu získává až v průběhu socializačního procesu. Tím Halbwachs vysvětluje absenci vzpomínek z útlého dětství. Jelikož v tu dobu člověk nebyl společenskou bytostí, ještě neměl utvořenou paměť, a proto si z tohoto období nic nepamatuje (Halbwachs 2009: 65).

⁶ Halbwachsova teorie je rozvinuta především v jeho třech knihách *Sociální rámce paměti* (1925), *Legendární topografie evangelií ve Svaté zemi* (1942) a *Kolektivní paměť* (posmrtně, 1950).

Halbwachs věnuje pozornost rodině, třídě a náboženskému společenství, jelikož ty podle něj nejvíce stojí za utvářením kolektivní paměti. Náboženská paměť spojuje věřící vzájemným poutem v linii věřících, která představuje časovou kontinuitu. Tato kontinuita je vyjádřena náboženskou skupinou, a to skrze mýty, rituály a svátky, které zpřítomňují posvátnou minulost a pomáhají jedinci orientovat se vůči budoucnosti (Vido 2016: 151).

2.1.1. Koncept paměti Jana Assmanna

Jan Assmann (*1938) navazuje na Halbwachsovo dílo a přejímá termín kolektivní paměť. Tu dělí na dvě roviny, kulturní a komunikativní paměť. Koncept **komunikativní paměti**, který rozvinul společně se svou manželkou, Aleidou Assmannovou, bude pro náš výzkum obzvláště důležitý, jak čtenář uvidí později. Komunikativní paměť zahrnuje vzpomínky vztahující se k nedávné minulosti. Jsou to vzpomínky, které člověk pomocí generační paměti sdílí se svými současníky (Assmann 2001: 48). Komunikativní paměť obsahuje podobu kolektivní paměti založenou na každodenní komunikaci. Ta se vyznačuje vysokou mírou nekonceptčnosti, reciprocity rolí a neorganizovaností. Jedná se vlastně o každodenní podobu kolektivní paměti, která je předmětem orální historie. Významné je, že tato paměť má omezený časový horizont – nesahá dále než osmdesát až sto let do minulosti, tj. zpravidla tři až čtyři generace (Assmann 2015: 51–52).

Kulturní paměť se naopak vyznačuje svým odklonem od všednodennosti, resp. transcendencí všednodennosti. Na rozdíl od komunikativní paměti, kulturní paměť má pevné body a její horizont se s časem neposouvá. Takovým pevným bodem, píše Assmann, můžou být například osudové události minulých dob – vzpomínka na ně je udržována historickými spisy a institucionalizovanou komunikací jakou je např. recitační přednes či úvaha (*ibid.*: 53). Vzpomínky kulturní paměti disponují sakrální povahou a často mají charakter slavnosti. Ke zpřítomnění minulosti slouží svátek. Toto

zpřítomnění minulosti spolu se vzpomínkou na svou historii, zajišťuje skupině její kolektivní identitu. Ta má v sobě cosi slavnostního a nevšedního. Překračuje každodennost a vytváří něco, co se vymyká všední komunikaci. Assmann přirovnává polaritu komunikativní a kulturní paměti k všednímu a svátečnímu dni. Jestliže nositeli komunikativní paměti jsou všichni lidé, pak kulturní paměť disponuje speciálními nositeli. Těmi bývají učitelé, umělci, spisovatelé, šamani aj. Tito nositelé paměti jsou jejími „strážci“, a mají moc paměť vykládat a rekonstruovat. (Assmann 2001: 50–51; Lužný 2014: 11).

Podle Lužného a Váného je komunikativní paměť epizodické povahy a odkazuje ke zkušenosti. Kdežto kulturní paměť se vyznačuje sémantickou rovinou, která odkazuje k tomu, co jsme se za život naučili a zapamatovali. Klíčovým procesem je socializace, která plní funkci „tmelu paměti“. Vedle komunikativní a kulturní paměti mluví Assmann ještě o individuální paměti. Ta je součástí neuropsychického fungování lidské mysli na úrovni jedince. Komunikativní paměť je oblastí komunikace a jedinec je nositelem sociálních rolí. Kulturní paměť poskytuje určitému společenství lidí kolektivní identitu (Lužný, Váně 2016: 5).

2.1.2. Koncept paměti ve studiu náboženství:

Danièle Hervieu-Léger

Do sociologie náboženství aplikovala koncept paměti **Danièle Hervieu-Léger** (*1947), která v této oblasti dodnes patří k nejdůležitějším postavám. I ona, stejně jako Assmann, navazuje na dílo Maurice Halbwachse. Ve svém hlavním díle *Náboženství jako paměť* (*La Religion pour mémoire*, 1993)⁷ volá po potřebě změny chápání pojmu náboženství v sociálních vědách, pokud chceme porozumět náboženství v současné společnosti (Vido 2016: 155).

⁷ V anglickém vydání vyšlo pod názvem *Religion as a Chain of Memory* (Náboženství jako pouto paměti, 2000).

Hervieu-Léger chápe náboženství jako pouto kolektivní paměti. Tato perspektiva podle ní umožňuje vysvětlení úpadku významu tradičních náboženství v dnešní společnosti a jeho nahrazení alternativními podobami neviditelného náboženství. Autorka definuje náboženství jako „soubor reprezentací, obrazů, praktických a teoretických znalostí, chování a přístupů, které jsou zděděny z minulosti [...], a který je společností přijat pro nutné zachování kontinuity mezi minulostí a budoucností“ (Hervieu-Léger 2000: 87). Každé náboženství nějakým způsobem vytváří vztah mezi člověkem a společností, který ho ukotvuje v linii členů minulých, současných a budoucích, a předpokládá přijetí kolektivní paměti, bez které by nemohla společnost existovat. Na rozdíl od tradičních společností, kde tuto jednotnou linii představoval kosmogonický mýtus či teleologické výklady světa, v moderních společnostech taková spojující paměť chybí a místo ní se objevuje více různých druhů pamětí (národní, rodinná atd.). Globalizace a masovost ničí kolektivní paměť, a tradiční podoby religiozity přestávají lidi uspokojovat nikoliv z toho důvodu, že by dnešní společnost byla více racionální, ale proto, že už zkrátka nedokáží mobilizovat kolektivní paměť. Byly to právě náboženské rituály, které podporovaly pouto kolektivní paměti a které se sekulárním institucím nepodařilo nahradit. Proto došlo k přetržení sociálního a mezigeneračního pouta (Nešpor 2008: 84–85).

V moderní společnosti již nedochází k hladkému přenosu náboženské identity v rodině, ale jedinec si sám vybírá a skládá si „svoje náboženství“ podle sebe, vytváří jakoby *brikoláž* z prvků různých náboženských tradic (Urbaniak 2015: 1). Přístupem Hervieu-Léger k utváření náboženské identity se budeme zabývat později. Nyní se blíže podíváme na to, co je to vlastně náboženská paměť a jaké jsou možnosti její analýzy.

2.2. Náboženská kolektivní paměť

Náboženskou kolektivní paměť je třeba chápat nikoliv jako samostatný autonomní jev, ale jako součást (obecné) kolektivní paměti. Váně a Lužný (2016; 2018) vnímají náboženskou paměť jako součást kolektivní paměti, tedy – v intencích Jana Assmanna, ze kterého budeme vycházet – jako součást komunikativní a kulturní paměti. Náboženská paměť představuje specifickou část kolektivní paměti, kterou můžeme chápat ve dvou rovinách. Buď v *emické* rovině samotných aktérů, to znamená, že náboženská je ta část paměti, kterou sami lidé jakýmkoliv způsobem explicitně spojují s náboženstvím; nebo v *etické* rovině, kdy náboženské je to, co tak označí samotný badatel v souladu s jeho vlastní definicí v rámci teoretického rámce konkrétního vědeckého výzkumu náboženství. (Lužný, Váně 2016: 10).

Autoři dále příhodně spojují koncept náboženské paměti se sociálním konstruktivismem Bergera a Luckmanna a v jejich intencích prohlašují, že náboženská paměť má sociálně-konstruktivistický charakter. Je produkována sdílenými symbolickými univerzy a prostřednictvím jazyka následně objektivována do podoby objektivizovaných symbolů jako jsou sochy, texty, obrazy apod. (*ibid.*: 9–10).

2.2.1. Náboženská kulturní paměť

Pokud si ponecháme Assmanovo rozdělení kolektivní paměti na kulturní a komunikativní paměť, pak totéž můžeme provést i u náboženské paměti. Jestliže obsahem kulturní paměti jsou události, ideje a symboly určité kulturní tradice náležející do hluboké minulosti, pak náboženská kulturní paměť bude obsahovat takové události, symboly a myšlenky, které se váží ke konkrétní náboženské tradici. Jedná se o náboženské mýty, rituály, texty, oděvy, zvyky apod, které mají svůj původ v daleké, resp. mytické minulosti. Je to právě mýtus, který patří k nevýznamnějším zpředmětněním minulosti,

a jehož zpřítomněním, jakož i vzpomínáním na své dějiny (nikoli faktické, ale vzpomínané) si společnost udržuje svou vlastní identitu (Assmann 2001: 50). Když chceme studovat náboženskou kulturní paměť, můžeme se zaměřit na písemné texty (kroniky, úřední záznamy), obrazy, fotografie, sakrální stavby či projevy religiozity ve veřejném prostoru⁸, např. v projevech státníků, oficiálních dokumentech, v médiích apod. (Lužný, Váně 2016: 11).

2.2.2. Náboženská komunikativní paměť

Co nás však bude zajímat především, je náboženská komunikativní paměť. Jak již bylo zmíněno, jejími nositeli jsou lidé, kteří na úrovni každodennosti zažívají různé události a zároveň je jejich identita z velké části formována v prostředí rodiny. Obsahem komunikativní paměti jsou tedy vzpomínky a události vztahující se bezprostředně k životům individuálních jedinců, kteří jsou „živými současníky“. Náboženská komunikativní paměť proto bude zahrnovat jakékoliv náboženské obsahy v rodinných historiích současníků – zpravidla tři až čtyři generace do minulosti, tzn. takové rodinné události, které lidem sdělili jejich rodiče, prarodiče a praprarodiče, které jedinec potenciálně mohl poznat.

Obsahy náboženské komunikativní paměti jsou relativně "živé", jelikož jsou ústně předávány žijícími aktéry, kterých se přímo dotýkají. Jedná se o paměť jedinců, součástí jejichž života jsou náboženské obsahy, které do svých životů oni sami včlenili. Náboženská část komunikativní paměti se tak týká náboženského života jedinců, či skupin jedinců, načež konkrétní dějinné události, které oni sami prožili, utvořily rámec jak individuálních, tak rodinných dějin. Důležitým prvkem je zde rodina, resp. komunita, která tvoří rodinnou či komunitní náboženskou komunikativní paměť, která je

⁸ Zde můžeme doporučit článek *Religion and Politics in the Czech Republic: The Roman Catholic Church and the State* (2013) z pera Jakuba Havlíčka a Dušana Lužného, který popisuje postavení institucionalizovaného náboženství ve veřejné sféře.

schopna přetrvat pouze buď (1) v rozšířených, vícegeneračních rodinách, anebo (2) uvnitř lokálního společenství, a to z důvodu pravidelných, každodenních interakcí, tváří v tvář (Váně, Lužný et al. 2018: 30).

Náboženskou komunikativní paměť tedy udržuje na jedné straně rodinná tradice, ve které je tato paměť předávána z generace na generaci, tudíž sdílena rodiči, prarodiči a dětmi, načež je nutné, aby příbuzní byli v co největším (nejlépe každodenním) styku. Na druhé straně (a většinou paralelně s rodinnou tradicí) je náboženská komunikativní paměť reprodukována a udržována lokální komunitou věřících, například (aktivní) místní komunita na vesnici, sdružující se kolem římskokatolické farnosti. Taková komunita je opět založena na pravidelném setkávání se tváří v tvář, které zaručuje přetrvávání a reprodukci náboženské paměti – jinými slovy klíčovou podmínkou je existence společenství.⁹

V této souvislosti hraje neopominutelnou roli koncept **struktury věrohodnosti** (*plausibility structure*), jak byl načrtnut v *Sociální konstrukci reality* Bergera a Luckmanna (1968). Podle Váněho a Lužného (2018) je na místě využít tohoto konceptu pro analýzu udržování náboženské komunikativní paměti, a my s nimi plně souhlasíme. Koncept struktury věrohodnosti má dle našeho názoru velký potenciál pro využití v empirickém výzkum, přesto od šedesátých let, kdy byl Bergerem a Luckmannem představen, nebyl z nějakého důvodu dále nijak zvlášť rozvinut a výzkumníci s ním zřídka pracují.

Berger a Luckmann říkají: „Nejdůležitějším prostředkem udržování reality je konverzace. Na jedincův každodenní život můžeme pohlížet jako na neustálé působení konverzačního aparátu, který soustavně udržuje, proměňuje a rekonstruuje jedincovu subjektivní realitu“ (Berger, Luckmann

⁹ Bez společenství by nejenže nebyl možný přenos a zachování paměti, ale nebyla by možná ani samotná existence kolektivní paměti. V této souvislosti si čtenář jistě vzpomněl na Maurice Halbwachse, podle kterého paměť nemůže existovat mimo společenství lidí (viz s. 12).

1999: 150). Je to právě *konverzace*, která, jak již bylo řečeno, udržuje jedincovu subjektivní realitu (či prizmatem našeho východiska – udržuje náboženskou komunikativní paměť). Aby konverzační aparát udržel tuto realitu (paměť), musí být nepřetržitý a důsledný. Jinými slovy, udržení náboženské paměti je závislé na struktuře věrohodnosti, tedy na struktuře, která na úrovni komunikace zajišťuje přetrvávání paměti. Aby si jedinec udržel svou víru, musí udržovat styky s komunitou věřících¹⁰, která tvoří onu strukturu věrohodnosti. Jinak řečeno, tato komunita tvoří strukturu, která zajišťuje věrohodnost vyznávané víry. Jakmile dojde k narušení této struktury – dojde k situaci, kdy jedinec přeruší své styky s komunitou věřících – jeho víra nemá velké šance na „přežití“.

Autoři dále říkají, že „struktura věrohodnosti je rovněž sociální základnou pro určité potlačení pochybností, bez kterého by daná definice reality nemohla být ve vědomí udržena“ (*ibid.*: 151–153). Znamená to, že struktura věrohodnosti – rodina či komunita – má také tu schopnost, že při vzniku jakéhokoliv problému či pochybnosti, například o pravdivosti víry, tuto pochybnost potlačuje či vyvrací. Udržuje tak subjektivní realitu, resp. hladký průběh jedincova věření. A co onu strukturu věrohodnosti tvoří? Jsou to významní druzí (blízké osoby), které ji představují. Velký význam zde proto hrají citové vazby na blízké osoby – ty mají zdaleka největší potenciál udržet jedincovu víru (realitu). Vidíme, že struktury věrohodnosti mají klíčovou roli v transmisi a reprodukci náboženské komunikativní paměti. Bez nich by její zachování nebylo možné. To se později pokusíme ilustrovat na zkoumaném vzorku komunikačních partnerů.

Pokusme se výše řečené shrnout následovně: Pro přenos a zachování jedincovy víry je klíčovou podmínkou jakékoliv společenství lidí, kteří s ním

¹⁰ Pripomínáme, že touto komunitou věřících, není pouze lokální komunita (např. farnost na vesnici), ale je jí myšleno i rodinné prostředí, či jakékoliv jiné prostředí, kde dochází ke sdílení víry.

jeho víru sdílejí. Toto společenství představuje strukturu věrohodnosti, která jednoduše řečeno ujišťuje jedince v tom, že jeho přesvědčení je správné. Jakákoliv pochybnost je ihned rozptýlena oním společenstvím. Jakmile dojde k vytržení jedince z této struktury, tzn. jedinec opustí společenství věřících a přeruší s jeho představiteli vazby, jeho víra s největší šancí nepřetrvá a jedinec od ní dříve či později, více či méně, upustí. Řekli jsme si, že dvěma nejvýznamnějšími strukturami věrohodnosti je jednak rodina, či spíše rozšířená vícegenerační rodina, jednak místní společenství věřících, například komunita náboženského hnutí, či římskokatolická farnost na vesnici. Každodenním stykem mezi sebou jedinci posilují své vazby, a udržují (upevňují) si tak své náboženské přesvědčení sobě navzájem.

Diskontinuitu náboženské komunikativní paměti s ohledem na výše vyřčené můžeme zdůvodnit následovně. Individualizační a urbanizační procesy způsobily jednak rozpad tradiční rozšířené rodiny, jednak lokální komunity v obcích. Se vzrůstající individualizací je jedinec čím dál více odloučen od svých příbuzných – málokdo dnes žije v jedné domácnosti se svými rodiči a prarodiči. Rodina tak není primárním místem náboženské socializace jedince a rodinná náboženská paměť tudíž nemá oporu, a její struktura věrohodnosti je tímto způsobem narušena. Může tak přetrvat pouze v silně věřících rodinách (Váně, Lužný et al. 2018: 30). To samé platí pro lokální společenství. S urbanizací došlo k rozbití tradičních místních pospolitostí a jedinci jsou více rozptýlení do prostoru (větších obcí a měst). Dvě nejsilnější struktury věrohodnosti tak byly velice silně oslabeny, což vedlo k narušení kontinuity náboženské paměti. Ve spojitosti s privatizací (náboženství) je náboženská víra spíše osobní soukromou záležitostí každého jedince (Luckmann 1967). Každý člověk si jakožto samostatný aktér konstruuje (vytváří) svou vlastní náboženskou identitu, kterou si podle potřeby ponechává, upravuje či opouští.

2.3. Utváření a přenos náboženské identity

Řekli jsme, že náboženská identita je, jakožto součást sociální a kulturní identity člověka, vytvářena aktérem samotným. Zároveň však nelze opomenout fakt, že identita člověka je formována v procesu primární a sekundární socializace, načež primární socializace je pro člověka nejdůležitější, jelikož při ní dochází k utváření jedincovy osobnosti (Berger, Luckmann 1999: 130). Součástí této jedincovy identity je nepochybně i náboženství, které tradičně bylo předáváno v procesu mezigeneračního přenosu z rodiče na jejich děti. Dnešní společnost je však, jak již bylo řečeno, z velké části individualizovaná a je pro ni charakteristická pluralita hodnot, životních stylů a náboženských trendů.

Mladí lidé oceňují spíše možnost individuální volby a hledání vlastní podoby víry. Nedochozí tudíž k „dědění“ víry, nýbrž každý jedinec si konstruuje svou vlastní víru, resp. náboženskou identitu. Pro analýzu konstruování náboženských identit našich účastníků výzkumu jsme se rozhodli použít teorii Danièle Hervieu-Léger o přenosu a formování náboženské identity. Hervieu-Léger hovoří o tzv. **trajektoriích** či **dimenzích identifikace jedince s náboženskou identitou**. Tyto trajektorie jsou čtyři: komunální či společenská (*communal*), etická (*ethical*), kulturní (*cultural*) a emocionální (*emotional*).

Jedná se o čtyři dimenze či směry, kterými se proces identifikace a konstruování náboženské identity jedince může ubírat. Jelikož se jedná o ideální typy, lze v realitě zřídka kdy nalézt čistou podobu některé z nich. Celý proces identifikace je spíš směsicí či kombinací těchto dimenzí. Tyto trajektorie však Hervieu-Léger nechápe pouze jako různé cesty k víře. Podle ní zahrnují celkovou podstatu věření: praktiky, žitý smysl přináležení a způsob chápání světa a jeho dopady na různé oblasti života. Směr těchto trajektorií je určován na jedné straně jedincovými dispozicemi, zájmy

a tužbami, na straně druhé závisí na objektivních podmínkách, tj. institucionálních, sociálních, kulturních, politických a ekonomických (*ibid.*: 218).

2.3.1. Čtyři trajektorie (dimenze) identifikace

Společenská či **komunální dimenze** je spojena s formální a praktickou definicí přináležení k náboženské skupině. Obsahuje znaky (symbolické a kulturní), které jasně určují, kdo je, a kdo není součástí skupiny. Komunální definice samy o sobě mohou být buď více extenzivní či více intenzivní, podle toho, zda se bude jednat o skupinu, která jedinci ukládá minimální povinnosti, např. skupina typu církve (*church type*), či zda skupina po jedinci vyžaduje radikální změnu života, např. skupina typu uzavřeného společenství (*sect type*). Klíčovým znakem identifikace tak je, zda se jedinec těmto požadavkům podřídí či nepodřídí (*ibid.*: 219).

Etická dimenze se týká jedincova přijetí hodnot spojených s určitou náboženskou tradicí¹¹, ať už se jedná o „dlouhou“ tradici velkých (světových) náboženství či o náboženství s „krátkou“ tradicí, které se ovšem legitimizují odkazem na nějakou starou tradici, například nová náboženská hnutí. Důležité je, že jedinec určité hodnoty přijímá, aniž by se stal členem náboženské tradice, která je jejich nositelem. Etická dimenze identifikace je čím dál více oddělována od komunální dimenze. To způsobuje, že hodnoty určité náboženské tradice jedinec přijme zcela odděleně od společenství, které plní funkci nositele těchto hodnot, a tudíž jedinec nemá potřebu do tohoto společenství vstupovat. Naopak, přijaté hodnoty si upraví a reinterpretuje „po svém“ (*ibid.*: 219–220).

Další trajektorii identifikace je **kulturní dimenze**. Ta obsahuje souhrn kognitivních, symbolických a praktických prvků, které vytvářejí „dědictví“

¹¹ Autorka je nazývá jako náboženská poselství (*message*).

té či oné konkrétní tradice. Jedná se například o učení, znalosti, knihy, rituální praktiky, historie, zvyky, instituce, ideje atd. vztahující se ke konkrétní kulturní tradici. Vidíme, že kulturní dimenze oplývá bohatostí, která je zakořeněna v dlouhé historii. Jedná se vlastně o obsahy kolektivní (kulturní) paměti. Klíčové je, že jedinec tyto prvky přijímá, aniž by se vnitřně ztotožnil se systémem věrouky, která ony kulturní symboly vytvořila (*ibid.*: 220). Člověk o sobě například řekne, že je křesťan, ale není členem žádné církve a ani nevěří v Ježíše Krista a křesťanskou věrouku. „Mít křesťanské kořeny“ je tedy již často zbaveno náboženské dimenze a jedinec tak pouze deklaruje svou příslušnost ke křesťanskému kulturně-historickému okruhu.

Poslední dimenzí je **dimenze emocionální**, která zdůrazňuje citové prožitky (zkušenosti) spojené s náboženskou identifikací jedince, pocitem společného „splynutí vědomí“ a „zakoušení hloubky“. V moderních společnostech je intenzivní prožitek méně a méně výsledkem přináležení k určitému společenství (*ibid.*: 220). Různé způsoby identifikace s náboženstvím jsou tak výsledkem různých kombinací těchto čtyř dimenzí a jejich přijetí jedincem. Na základě těchto identifikačních trajektorií autorka určila celkem šest typů, které následně spojila s katolickým křesťanstvím.

První typ je výsledkem kombinace *emocionální a komunální dimenze*. Je tvořen emocionální aktivací pocitu přináležení ke komunitě. Autorka tento typ nazývá jako emocionální křesťanství. Druhým typem je *patrimoniální křesťanství*, které je výsledkem *kulturní a komunální dimenze*. Spojuje vědomí přináležení ke komunitě s vědomím vlastnictví kulturního dědictví. Výsledkem je přílišná separace mezi skupinou přináležejících (kteří se vnímají jako dědici oné tradice), a „těmi druhými“. Dalším typem je tzv. *humanitární křesťanství*, jež je kombinací *emocionální a etické dimenze*. Tento typ je senzitivní především vůči nespravedlnosti ve světě, která jen zvětšuje

počet vyloučených, a která volá po aktivní činnosti jedinců. Jedná se například o mladé křesťany mobilizující se skrze různá humanitární sdružení. Opakem je typ politické křesťanství, které je výslednicí *komunální a etické dimenze*. Jeho obsahem je myšlenka aktivního zapojení (intervence) náboženské komunity do veřejného dění. Cílem je obrana a prosazování hodnot, ke kterým se daná komunita hlásí (*ibid.*: 224–225).

Pátý typ, humanistické křesťanství, je kombinací *kulturní a etické dimenze*. Jeho hlavní charakteristikou je, že umožňuje silně individualizovanou identifikaci s křesťanskou tradicí, která jakožto zprostředkovatele zcela vylučuje náboženskou komunitu. Identifikace s kulturními kořeny je zde propletena s přijetím univerzálních hodnot, které upevňují jedincovu identitu. Autorka uvádí příklad tzv. věřícího ateisty (*believing atheist*). Tento typ identifikace vylučuje jakékoliv komunální přináležení, s výjimkou jedincovy vlastní rodiny. Poslední typ nazývá autorka jako estetické křesťanství a je spojením *kulturní a emocionální trajektorie*. Tento typ může mít následující podobu: Jedinec je přitahován význačnými prvky duchovní historie určité kulturní tradice (křesťanské), v podobě kulturních a symbolických památek, kdy je jedinec uchvácen uměleckými a architektonickými artefakty kultury, která tyto artefakty vytvořila. Spojení mezi estetickým modelem a věřením a přináěřením s komunitní účastí je často velmi tenké a zřídka kdy jasné (*ibid.*: 225–226).

To jsou různé možné kombinace dimenzí náboženské identifikace, které vedou k formování socionáboženské identity jedince. Je však třeba mít neustále na paměti, že tyto identity nejsou zformovány jednou pro vždy a neměly by být substantiálně vnímány jako neměnné a hotové. Jak již bylo naznačeno, víra, resp. věření, je nepřetržitý proměnlivý proces. To stejné se vztahuje i na náboženskou identitu jedince, kterou taktéž, spolu s autorkou, vnímáme procesuálně. Výše zmíněné typy představují pouze ideálně-typické

výzkumné konstrukty, resp. nástroje, které plní výhradně analytickou funkci. Později se tyto typy pokusíme porovnat s empirickými zjištěními získanými naším výzkumným počínáním.

3. METODOLOGICKÉ ZAJIŠTĚNÍ VÝZKUMU

3.1. Výběr výzkumného designu a techniky pro tvorbu dat

Výzkum jsme se rozhodli uchopit pomocí **narativního designu**. Tento přístup ve výzkumu je charakteristický zaměřením na osobní, jedinečnou a subjektivní, žitou zkušenost jedince, a porozumění jeho životu v různých kontextech (Miovský 2006: 243).

Narativní přístup spočívá v retrospektivním přidělování významů prožitým zkušenostem. Je to způsob, kterým lze porozumět akterovu jednání, a uspořádat události do smysluplného celku, díky němuž můžeme následně vyzorovat souvislosti mezi různými událostmi, identifikovat jejich příčiny a následky v čase. Výzkumník je v tomto přístupu vypravěčem. Uspořádá participantovy myšlenky a výroky, přidělí jim význam, a sestaví z nich souvislý příběh – *naraci* (Chase 2005: 656–657).

Jedná se o metodu žité historie (*life history*) představující soubor příběhů vyprávěných konkrétním živým jedincem, která se týkají jeho života. Je to příběh jeho osobních zkušeností. Technikou tohoto přístupu je pak **narativní interview**, ze kterého je možno skládat osobní historie (*personal history*) života jedinců. U takového rozhovoru je třeba jít do hloubky. Proto je vhodnější realizovat raději menší množství hloubkových rozhovorů, než velký počet rozhovorů, které budou povrchní (Svoboda 2007: 6).

V našem výzkumu jsme realizovali narativní interview, která měla podobu nestrukturovaných rozhovorů, jelikož takový způsob rozhovoru je v narativním přístupu jediný možný. Nebyla načrtnuta žádná osnova rozhovoru, bylo pouze stanoveno téma a jedinec začal vyprávět. Výzkumník se potom doptával komunikačního partnera na případné nejasnosti, či pro dokreslení významu.

3.2. Vstup do terénu a vzorkování

Co se týče vzorkování, pomocí **účelového výběru** jsme vybrali takové studenty, kteří pro nás byli nějakým způsobem zajímaví, to znamená odpovídali našemu účelu. Šlo o to vybrat takové komunikační partnery, na kterých by bylo možno dostatečně ilustrovat rozmanitost zkoumaného jevu. To znamená participanta se zajímavou, nevšední vírou a také poutavým rodinným náboženským zázemím, a to takovým způsobem, aby na něm bylo možno náležitě předvést přenos náboženské paměti.

Hledali jsme tedy mezi studenty, se kterými jsme měli blízký vztah, které jsme osobně znali. Tímto způsobem byly vybrány dvě participantky, **Dagmar** (P1_DK) a **Irena** (P2_IN). Dagmar dále doporučila participantku **Alexandru** (P3_AM), jelikož měla pocit, že by se mohla do našeho výzkumu, charakterem svého vyznání, hodit. Participantka Irena zase poskytla kontakt na svého kamaráda **Jaroslava** (P4_JU), který se stal čtvrtým účastníkem výzkumu.

Otázkou bylo, kolik participantů do výzkumu zapojit. Jsou čtyři účastníci málo? To je samozřejmě otázka, na kterou by pravděpodobně každý výzkumník odpověděl jinak. Již jsme řekli, že v kvalitativním, obzvláště pak v narativním výzkumu je užitečnější provést méně rozhovorů do hloubky, než jich provést co nejvíce, ale na úkor kvality. S tím nelze než souhlasit, jelikož našim cílem je porozumění prožitých zkušeností, proniknutí pod slupku aktérova prožívání. Naší ambicí tudíž *není*, a nemůže být ambicí jakéhokoliv výzkumu tohoto typu, zobecnění výsledků na jakoukoliv skupinu.

3.3. Analýza dat

Analýza dat spočívala v přepisu a kódování rozhovorů. Data byla vytvořena tím způsobem, že rozhovory s informovaným souhlasem participantů byly nahrány na diktafon. Audionahrávka rozhovoru byla následně doslovně přepsána. Takto byl k dispozici kompletní rozhovor připravený ke kódování.

První fází bylo **otevřené kódování**, kdy při postupném čtení věty po větě byl jednotlivým částem rozhovoru (slovním spojením, větám, odstavcům) přiřazen význam – **kód**. S postupující analýzou došlo k nasycení kódů a vytváření kódů nových. Největší význam měly kódy, které byly nejvíce nasycené. To byly jednoznačně kódy *Osobní víra* a *Náboženství a rodina*. Mezi jednotlivými kódy jsme dále hledali souvislosti (tzv. **axiální kódování**) a spojovali je k sobě podle podobností. Vznikaly tak kategorie kódů, které byly následně interpretovány. Tímto byly interpretovány jednotlivé kategorie a vznikl text, který představuje zkonstruované případy, načež každý z nich nabízí odlišnou perspektivu na zkoumaný jev.

3.4. Zajištění kvality a důvěryhodnosti výzkumu

Důvěryhodnost dat je podložena záznamy rozhovorů a záznamem jejich kódování, který byl následně použit pro tvorbu dat. K dispozici jsou původní audionahrávky a přepisy všech rozhovorů. Pro zachování autentičnosti jsou při citování výroků participantů v konečném výstupu výzkumu uvedeny odkazy na konkrétní část rozhovoru s daným participantem. U citovaného výroku je vždy uvedena značka označující konkrétní interview (P1_DK, P2_AM, ...). Za značkou je pak uvedeno číslo řádků v přepisu daného rozhovoru.

Součástí každého výzkumu by měla být jeho **etická dimenze**. Důležité je zvážit, jaký dopad by mohly mít závěry výzkumu na participanty

a prostředí, ve kterém se pohybují. Ve výzkumu byla zachována důvěrnost. Od participantů byl vyžádán informovaný souhlas. Všichni (ústně) souhlasili s účastí na výzkumu. Z důvodu ochrany participantů byla veškerá jména anonymizována, stejně tak informace, které by mohly vést k jejich identifikaci. Participantů měli možnost kdykoliv rozhovor ukončit či nemluvit o určitých skutečnostech, které by jim mohli být nepříjemné.

3.5. Kriticko-reflexivní zamyšlení

Nyní je na místě provést reflexi naší přítomnosti v textu. Je pochopitelné, že autorova subjektivita je ve výzkumném procesu přítomna od začátku až do konce. Již v prvním kroku, tzn. při výběru výzkumného tématu, jsme vybírali téma, které nás zkrátka výzkumně zajímá, ale zároveň věříme, že má společenskou relevanci. Zde se hlásíme k Weberovu stanovisku, podle kterého jsou to právě *kulturní* či *hodnotové zájmy*, které ukazují směr empirické vědecké práce (Weber 2009b: 83).

Dále jsme si naší přítomnosti v této práci vědomi i při výběru teoretických a metodologických přístupů. Zvolená teorie říká, co je třeba zachytit, které informace jsou či nejsou pro cíl výzkumu relevantní, a které nikoliv. Je jasné, že v sociální realitě nelze nalézt čistá empirická data. Navíc zde nemůžeme ani tak mluvit o „nalezení“ dat jako o jejich *vytváření* v dialektickém procesu konstruování dat. Empirická data, či lépe řečeno *zjištění*, jsou výsledkem vzájemného působení mezi výzkumníkem a komunikačním partnerem. Samotný výběr komunikačních partnerů je taktéž ovlivněn subjektivitou autora. Vybrali jsme si účastníky výzkumu jednoduše na základě svého vkusu a intuice, a to tím způsobem, aby na nich bylo možno dobře ilustrovat zkoumaný jev.

Toho všeho jsme si vědomi a kdykoliv bychom se odvážili použít slovo „objektivita“, museli bychom ho vždy dát do uvozovek, jelikož úplné

„objektivita“ zkrátka není možné dosáhnout. Žádná vědecká analýza nemůže být naprosto objektivní (Weber 2009a: 27). Subjektivita výzkumníka je ve výzkumu vždy přítomna. To ovšem neznamená, že se badatel nemůže o dosažení „objektivita“ pokusit. To lze zajistit například náležitými vědeckými (metodologickými) postupy a předložením celého výzkumného procesu, jakož i výsledků výzkumu, kritické diskusi. Proto jsme se drželi standardních postupů sociálně-vědeckého empirického výzkumu. Výsledky naší práce nyní předkládáme ke kritickému posouzení (nejen) vědecké obci.

Co se týče interpretace reality aktérů, je jasné, že musíme nutně proniknout do jejich vlastní perspektivy, jejich konceptuálního rámce. Clifford Geertz tento přístup nazývá jako „*vidění věci z pohledu aktéra*“ (Geertz 2000: 25). Je ovšem nutné nezabřednout v této rovině a každý badatel musí nutně překročit konceptuální schéma zkoumaného společenství a emické pojmy aktérů transformovat do etické podoby, to znamená, udělat z nich vědecké pojmy. Badatel se však musí mít na pozoru, aby emický pohled správně interpretoval, tedy aby jeho teoretické závěry odpovídaly realitě aktérů. Je důležité, aby tyto dvě roviny byly vyrovnané – řečeno slovníkem metodologie či filozofie vědy – *teorie a empirie* musí jít ruku v ruce, a být tak provázané. Proto jsme v naší práci vynaložili co největší úsilí, abychom se nezpronevěřili realitě našich komunikačních partnerů a neustále jsme měli na paměti jejich specifický pohled. Na druhou stranu jsme se pokusili tuto jejich realitu přeložit do podoby vědeckého výkladu, tzn. podívali jsme se na ni „kukátkem“ našeho teoretického rámce.

4. INTERPRETACE DAT

V této části nyní představíme interpretovaná data získaná z narativních rozhovorů. Data budou tematicky rozvržena do dvou okruhů – *Náboženství v rodinném prostředí a okolí* a *Náboženská identita studentů*. Profily účastníků výzkumu jsou konstruovány víceméně jako narace, s kontextuálním zaměřením na jejich náboženství. Tyto profily jsou určeny k seznámení čtenáře s empirickými zjištěními, resp. s jednotlivými participanty.

4.1. Náboženství v rodinném prostředí a okolí

4.1.1. Participantka Dagmar

Participantka Dagmar pochází z hanácké vesnice, která v době jejího dětství byla podle jejích slov docela hodně nábožensky založená. Její rodina se hlásila k římskokatolickému křesťanství. Všichni Dagmařiny prarodiče byli věřící křesťané pocházející z prostředí vesnice, kde většina obyvatel pravidelně chodila do kostela a scházela se v rámci obecní komunity.

Dagmařina babička z otcovy strany však byla zdaleka nejsilněji věřící a jak se ukázalo, měla na Dagmar, a do jisté míry i jejího otce, značný vliv. Jelikož však babička zemřela, když byla Dagmar v útlém věku, nikdy ji ve skutečnosti nepoznala. Z velké úcty ke své babičce začala Dagmar „chodit do náboženství“ s pravidelnou návštěvou kostela, s cílem získat svaté přijímání. S křesťanskou věroukou se však nikdy neztotožnila a nenašla v ni víru. Její aktivní praktikování mělo jediný cíl – udělat radost zesnulé babičce, jelikož věří, že její duše ji odněkud seshora pozoruje. *„Ta babička měla takový vliv, že jsem začala – já nevím kolik mi bylo, kolem devíti – chodit do náboženství. A chodila jsem do kostela, mám první svatá přijímání, [...] to byl můj cíl, to jsem chtěla [...] kvůli té babičce. Ona už nežije, tak jsem jí chtěla udělat takovou radost a úctu.“* (P1_DK: 34–35, 38, 41)

Dagmařiny rodiče naopak nebyli vůbec nábožensky založení. Od téměř všech aktivit spojených s náboženstvím upustili právě po smrti Dagmařiny babičky. Když totiž ještě žila, přeci jen byli zčásti nábožensky aktivní (alespoň navenek), jelikož všichni žili v jedné obci a defacto se vídali každodenně. Participantka sice uvedla, že kvůli babičce její rodiče chodili i do kostela a měli svatbu v kostele, avšak po svatbě a po smrti babičky do kostela nechodili už vůbec. Dá se říci, že jediná náboženská zkušenost v jejich rodině od smrti babičky tak bylo Dagmařino pokřtění, a potom až její obdržení svatého přijímání. Potom, jak sama participantka uvedla, její zájem o náboženství upadl. V této době také Dagmar zemřela maminka, takže to pro ni bylo velmi těžké období. Za zmínku ještě stojí, že Dagmar do dnešních dnů spolu se svým otcem chodí na pouť do Křtin. Dá se říci, že oba to dělají z tradice, protože na to tak zkrátka byli vždy zvyklí, zejména pak její otec. Dagmar má vedle toho ještě jinou motivaci, a tou je opět její zesnulá babička.

4.1.2. Participantka Irena

Irena se narodila ve středních Čechách. Takřka celý svůj život však prožila v Brně. Nyní bydlí kvůli studiu v Olomouci. Její rodiče jsou z Vietnamu a do tehdejšího Československa přijeli ještě před rokem 1989. Původ jejích rodičů byl pro formování Ireniny osobní víry velice důležitý. Její rodiče jakožto Vietnamci praktikují aktivní uctívání předků. Irena tak od dětství spolu s nimi uctívala rodinný oltář a prováděla rituály k uctění zesnulých příbuzných.

Jelikož však její rodiče podnikali, neměli tolik času na výchovu Ireny. Vychovávala ji proto opatrovnice, takzvaná „česká babička“, která byla křesťankou, a to mělo na Irenu jistý vliv, ne však velký, jelikož opatrovnice nebyla nějak výrazně věřící křesťankou. Vedle opatrovnice se někdy o Irenu staraly také starší ženy, které zaměstnávali její rodiče ve svém podnikání.

Část z nich byla také věřících. Irena si myslí, že z velké části získala své znalosti křesťanství jednak od těchto známých rodičů a také ze školky, kde narazila na věřící učitelky, které prý dětem až moc předhazovaly křesťanskou víru. To je možná jeden z důvodů, proč se jí křesťanství moc nezamlouvá.

Co se týče uctívání rodinného oltáře předků, přestala ho Irena provádět, když se odstěhovala do Olomouce, ale bylo to z technických důvodů, které jí neumožňují mít oltář k dispozici. Důležité však je, že uctívání prováděla vždy jednak z tradice, a jednak z úcty ke své rodině. Vnitřně s ním však ztotožněna nebyla a není. Na rozdíl od svých rodičů nevěří, že jejich zesnulí předci zasahují do jejich každodenního života a „vedou“ jim ruku. Věří však že oni předci tam nahoře někde jsou, resp. jejich duše. Dle svých slov chápe uctívání předků jako součást své osobnosti, jelikož je to součást její rodinné tradice, a ráda by k tomu v budoucnu vedla i své děti.

Ireniny rodiče jsou v současnosti rozvedení. Spíše se vídá s matkou, otec je nyní ve Vietnamu. Zde bude důležité si povědět více o jejích rodičích, jelikož oba dva mají do dnešních dnů značný vliv na Irenin každodenní život. Její otec je podle Ireny náboženský šaman či mnich. Nemá kolem sebe sice žádné formální společenství, ale lidé ho prý často navštěvují s tím, že si k němu jdou pro astrologický horoskop a jiné formy výkladů. Irena říká, že její otec je až moc pověřčivý a silně věří tomu, co dělá. Má to na ni velký vliv v tom, že její otec má tendenci jí mluvit do různých záležitostí, kdy říká, že podle postavení hvězd by se měla rozhodovat určitým způsobem.

„Věc, která mě zlobí je že vzadu v mém vědomí vím, že tatínek proní co bude dělat je, že bude počítat zda se k sobě (s přítelem) hodíme. A to mě irituje. Protože mám pocit, že to předem determinuje konec toho vztahu, ten osud toho vztahu a myslím, že se to potom vymyká kontrole“ (P2_IN: 200–203). Její otec má na ni v tomhle větší vliv než si ona sama přeje. Její matka na druhou stranu je

věřící, ale ne tolik. Spíše klade důraz na úctu k rodině a předkům. Irena svou matku velice obdivuje a přiznává, že je to možná důvod, proč uvažuje, že si do svého budoucího bytu pořídí oltář předků, který bude z úcty uctívat.

4.1.3. Participantka Alexandra

Komunikační partnerka Alexandra pochází z novojičínské obce, kde funguje římskokatolická farnost, což mělo a dosud má velice významný vliv na Alexandru. Stejně jako ona sama, je i její rodina římskokatolického vyznání. Na Alexandru měla velký vliv rodinná tradice ze strany její matky. Prarodiče z matčiny strany byli velice zbožní. Prarodiče ze strany otce, na druhou stranu, už tolik ne. Dědeček z otcovy strany byl částečně nábožensky aktivní, ale její babička téměř vůbec ne a jejich děti, vyjma Alexandřina otce, také ne.

Alexandra má dva sourozence, starší sestru a mladšího bratra (všichni jsou již dospělí). Bratr se od rodinné víry odklonil úplně. Její sestra si sice víru rodičů ponechala, ale není nijak nábožensky aktivní a navíc nemá ráda církve jako organizaci. *„Brácha se od toho oprostil kolem osmnácti a chodil do kostela vlastně kvůli rodičům, ale potom šel svým vlastním směrem. A moje sestra, o tom jsem se s ní bavila. Ona je starší než já a říkala, že jí třeba vadí, jako ta organizace. Jakože ona věří, ale že jí vadí ta církev“* (P3_AM: 31–34). Alexandra je z nich jediná, která zůstala součástí církevní komunity spolu s rodiči a je nutno říci, že je velice nábožensky aktivní.

Na rozdíl od svých sourozenců, kteří chodili do „klasické“ střední školy, Alexandra chodila do církevní školy, kde bylo v kolektivu hodně věřících spolužáků, se kterými se kamarádila. I mimo školu měla (a má) participantka spoustu věřících přátel, se kterými se aktivně angažovala v církevních aktivitách farnosti. To jí vydrželo do dnešních dnů, ovšem současná situace na faře v její obci není podle ní uspokojivá, jelikož současný farář moc nemá zájem o pořádání akcí. Obecní komunita není tolik aktivní a nepořádají se žádné akce, na rozdíl od okolních vesnic. Podle Alexandry tam chybí *„takový*

ten komunitní život jako nějaké farní akce a tak, co ty lidi stmelují a v jiných farnostech vidím, že oni mají jako společné akce a setkávají se a teď tohle u nás prostě není no. On (současný kněz) o to nemá jako moc zájem, on je takový v oblacích mi přijde“ (P3_AM: 151–154).

Za zmínku by mohlo stát, že Alexandra s celou svou rodinou jsou aktivními členy skautského oddílu. Podle ní tvoří základ skautingu původně náboženské hodnoty, od kterých je však upouštěno. Soudí, že celý skauting nabral jiný směr než původně měl mít. Někteří její věřící přátelé jsou taktéž členy skautského oddílu a to pravděpodobně více posiluje její náboženské vyznání.

4.1.4. Participant Jaroslav

Jaroslav pochází ze slovenské vesnice, ale kvůli studiu bydlí v Olomouci. Jeho rodina je římskokatolického vyznání. Jaroslav od malička spolu s rodiči chodil do kostela a na zpovědi. Jeho babička z matčiny strany byla taktéž nábožensky založená, dědeček však nikoliv. Jaroslav vyrůstal na vesnici, kde měl spoustu věřících přátel. Když pak přišel do puberty už ho náboženství tolik nezajímalo, ale stále dodržoval praktiky, ke kterým byl od narození veden – chodil do kostela, modlil se, chodil na zpovědi.

To se změnilo s příchodem na vysokou školu do Olomouce. Jednak přestal vykonávat všechny tyto aktivity, a jednak ztratil každodenní kontakt se svou rodinou a přáteli z domova. Vnitřně však v Boha stále věří a někdy se modlí, ale nemá potřebu se účastnit jakýchkoliv náboženských aktivit. Jeho vztah k církvi je totiž velice odtažitý. *„Já jsem věřící, ale neuznávám církev. [...] Kvůli věcem, co se mi nelíbí. Já si prostě myslím, že to náboženství kážou tak, aby to vyhovovalo právě té menšině co je nahoře, takže asi tak“ (P4_JU: 99–101).*

Jaroslav v současnosti žije s přítelkyní, se kterou je už jedenáct let. Přítelkyně je také věřící, a podle participanta jsou na tom s vírou oba stejně. *„Je na tom asi tak stejně jako já. Normálně. Jako nechodíme spolu třeba pravidelně do*

kostela. Ale když bychom se chtěli vzít, tak v kostele, protože to máme v sobě tak zažité“ (P4_JU: 184–186). Participant dále uvedl, že až budou mít děti, tak je nebudou k víře nutit jelikož by to bylo kontraproduktivní, ale v případě zájmu by dítěti vše vysvětlili, ale jelikož oba kladou důraz na individualitu, k ničemu ho nebudou nutit.

4.2. Náboženská identita studentů

4.2.1. Participantka Dagmar

Přestože je participantka Dagmar pokřtěna a obdržela svaté přijímání, nikdy se s křesťanskou vírou neztotožnila. Nevěří v boha a nezamlouvá se jí křesťanská věrouka. Ještě před pubertou s náboženskými aktivitami skončila, jelikož jejím cílem bylo obdržet svaté přijímání a potěšit tím svou mrtvou babičku, ke které má velkou úctu, přestože zemřela, když měla Dagmar jeden rok. V pubertě se Dagmar začala zajímat o buddhismus, ovšem nikdy jí nezajímaly otázky ohledně duchovna či transcendentna, jelikož věří, že síla vychází z nitra člověka a není potřeba ji hledat někde jinde. Je to právě důraz na individualitu, meditační techniky a rozmlouvání se sebou sama, co ji na buddhismu přitahuje. Sama však není buddhistkou.

Dagmar dále zmínila, že věří v duše, nebe, karmu a reinkarnaci. Její svět je postaven na tom, že všichni jsme duše, které po smrti jdou do nebe a následně se buď dívají dolů na své potomky, nebo se můžou znovu narodit. Nemá ovšem jasno v tom, co nebo kde je nebe, jelikož sama tvrdí, že v transcendentno nevěří. Karmu chápe jako princip podle kterého „co člověk koná, to se mu vrátí“. Celý tento zákon ovšem nevnímá jako nadpřirozený, ale podle ní vychází z člověka. Zajímavé je, že přestože nevěří v boha, v krizové situaci se k němu přesto modlí. Je si sama vědoma tohoto rozporu a objasňuje ho následovně: *„Ten (buddhismus) mi pomáhá v tom, když se chci obrátit sama k sobě, tak vycházím z něho [...] a když potřebuju pomoci, tak se*

obrátím tam na boha“ (P1_DK: 165–167). Sama pak prohlašuje, že si vybírá různé prvky z různých náboženství, zkrátka, že si „vybírám to, co chci“ (P1_DK: 161).

4.2.2. Participantka Irena

Komunikační partnerka Irena se sama označuje jako takzvaná spirituální ateistka. Ateistka proto, že nevěří v žádného boha, osud nebo peklo. Přívlastkem „spirituální“ však míní skutečnost, že věří, že každý člověk je duše, načež tělo je pouze stroj. Zároveň věří, jako participantka Dagmar, v karmu a reinkarnaci. Člověk si podle Ireny nese z minulého života břemeno v podobě nashromážděných dobrých a špatných činů. Z tohoto důvodu se označila také jako pseudo-buddhistka. Irena také chová sympatie ke konfucianismu, který vnímá jako způsob života spíše než náboženství.

Jak již bylo řečeno, Irena spolu s rodiči prakticovala uctívání oltáře předků a modlení se k předkům. Jak ale uvedla, dělala to jednak kvůli rodičům, jednak kvůli úctě ke svým předkům. Do budoucna plánuje pořídit si oltář do svého bytu a předat tuto tradici svým dětem. Irena nevěří, že by jí její předci ovlivňovali její život, na rozdíl od rodičů, zejména svého otce. Sama říká, že *“ [...] nemám problém to dodržovat, některé ty rituály, ale nevěřím jim nutně. Ale stále to cítím jako součást mé osobnosti a cokoli je z té tradice tak to dodržuji ráda“ (P2_IN: 57–59).*

4.2.3. Participantka Alexandra

Od Dagmar a Ireny se výrazně liší participantka Alexandra, která pochází z římskokatolické rodiny a sama se označuje jako věřící, praktikující katolička. Alexandra je aktivní členkou církevní komunity v místě svého bydliště. Právě náboženské komunitě přisuzuje velký význam pro jedincovu víru. Církevní společenství má podle ní tu výhodu, že stmeluje lidi a poskytuje pocit sounáležitosti. Alexandra popsala svou náboženskou praxi

jako pro křesťanku klasickou: Každou neděli chodívá pravidelně na mše, pravidelně se modlí k bohu a čte si Bibli. V minulosti se také zúčastnila Světových dnů mládeže v polském Krakově, kde potkala spoustu nových věřících známých.

4.2.4. Participant Jaroslav

Podobně jako Alexandra, i participant Jaroslav pochází z katolické rodiny. Ovšem jeho postoj k církvi je velice odlišný od přístupu Alexandry. Jaroslav je věřící katolík, ale neuznává instituci církve. Nelíbí se mu autoritářská pozice církve, která podle něj vykládá učení Bible takovým způsobem, jakým to vyhovuje „církvní elitě“, která z lidí vytahuje peníze. Svůj přístup k víře sám označuje za střízlivý. Nechodí do kostela pravidelně, jelikož podle něj *„náboženství není o tom abych někomu někde pravidelně dokazoval to, že jsem dobrý křesťan tím, že pravidelně chodím do kostela anebo na zpovědi, kde často ten kněz je zaujatý“* (P4_JU: 30–33).

Jaroslav klade velký důraz spíše na osobní vnitřní prožitek než na kolektivní činnosti s ostatními. Kostel navštěvuje podle potřeby, např. při nějaké zvláštní události, či v krizové situaci, kdy si v kostele na chvíli sedne pomodlí se, uklidní se, a poté zase odejde. Kostel však navštěvuje také z důvodu obdivu vůči architektonickým prvkům. Komunikační partner je velice zaujatý historií a sakrálními památkami, které si chodívá prohlížet a pomodlit se v nich. Například řekl, že *„když třeba jedu na dovolenou a je tam nějaká instituce typu katedrála nebo kostel, tak se tam jdu podívat že, a mám v úctě ty věci, jak je to krásně postavené a tak. To mám rád“* (P4_JU: 49–51).

5. (DIS)KONTINUITA NÁBOŽENSKÉ KOMUNIKATIVNÍ PAMĚTI

Tuto (a následující) kapitolu můžeme chápat jako vyvrcholení naší výzkumné práce. Nyní nahlédneme optikou teoretického rámce na naše empirická zjištění, tedy na případy našich komunikačních partnerů. Pokusíme se analyzovat jejich náboženské rodinné zázemí a pochopit jakým způsobem (ne)došlo k přenosu rodinné náboženské komunikativní paměti, resp. zda byla zachována kontinuita rodinné náboženské paměti a jakými mechanismy byl tento přenos zajištěn. Dílčí závěr této kapitoly bude následně sloužit jako východisko pro analýzu náboženské identity studentů, která bude obsahem další kapitoly.

5.1. Mezigenerační přenos rodinné náboženské paměti

Řekli jsme si, že v zásadě existují dva způsoby, kterými se individuální aktér stává věřícím – vyznávajícím určitou víru – načež tyto dva způsoby se nevyklučují, ale mohou se vzájemně překrývat. Je to jednak (1) *mezigenerační přenos náboženské víry (paměti)* z rodičů na potomky, a jednak (2) *synkretické konstruování své vlastní osobité víry samotným aktérem* – aktérova víra se dá přirovnat k *brikoláži*. Připomínáme, že tyto dva způsoby představují weberovské ideální typy. Nás v tuto chvíli bude zajímat první ze způsobů, a to mezigenerační transmise náboženství.

Analýza tohoto procesu u našich komunikačních partnerů je poněkud složitá, jelikož každý z nich představuje zcela jedinečný případ. Již víme, že v rodině **participantky Dagmar** byla klíčovou postavou její babička z otcovy strany, která byla silně věřící. Dagmar měla a má svou babičku v takové úctě, že kvůli ní se na určitou dobu věnovala náboženským aktivitám s cílem získání svatého přijímání pro potěšení své zesulé babičky. Poté od těchto

aktivit upustila. Víme, že v době kdy byla babička ještě naživu, Dagmařiny rodiče z úcty k ní také vykonávaly některé náboženské praktiky (chození do kostela, na mše apod.). Po smrti babičky s tím však zcela přestali. Z tradice a úcty k babičce však nechali Dagmar při narození pokřtít. Chtěli tak zajistit pokračování rodinné tradice. Dalším „milníkem“ v přenosu rodinné náboženské paměti bylo, když se Dagmar rozhodla „chodit do náboženství“. V té době se na farnosti pravidelně setkávala se svými vrstevníky, kteří byli taktéž součástí místní farní komunity. Jenže ta pro Dagmar nebyla přesvědčivá natolik, aby v ní zůstala i po svatém přijímání. Navíc v rodinném prostředí již nikdo v tu dobu nábožensky aktivní nebyl.

Dagmar a její rodina nejsou sice věřícími a praktikujícími křesťany, ale křesťanskou tradici své rodiny vnímají jako součást své identity a jako spojnicu mezi nimi a jejich příbuznými. Problémem však je skutečnost, že vnitřně s křesťanskou vírou nejsou ztotožnění. Dagmar sama říká, že nevěří v Boha a nechová sympatie vůči křesťanství. *„Já prostě nevěřím v křesťanství. [...] Ne to se mi nelíbí. Mě to přijde strašně pofidérní“* (P1_DK: 76, 80). Je tedy otázkou zda považovat Dagmařinu rodinnou náboženskou paměť za kontinuálně zajištěnou či nikoliv.

Zde si dovolíme udělat menší „teoretickou odbočku“. Vidíme, že zde máme dvě roviny přenosu náboženské paměti. První rovinu můžeme nazvat jako **formální přenos**, o kterém mluvíme v případě, že jedinec formálně přijme náboženskou tradici své rodiny pro zachování kontinuity rodinné paměti. Člověk v tomto případě chápe náboženství jako součást své identity, svého života, a deklarací k tomuto náboženství dává najevo své přináležení ke své rodinné (či kulturní) tradici a zároveň tím zajišťuje propojenost sebe sama se svými zesnulými příbuznými. Druhou rovinou přenosu je **vnitřní ztotožnění** s náboženskou vírou své rodiny. Jedinec nepřijal víru pouze formálně, ale vyznává ji ze svého vlastního přesvědčení, zkrátka, *opravdu*

věří. Toto analytické členění přenosu náboženské rodinné paměti je podle našeho názoru důležité, a je třeba ho mít vždy na paměti, jelikož pokud člověk řekne například, že je křesťan, pak se můžeme ptát, *co* znamená, že je křesťanem. Věří v křesťanské učení – v Ježíše Krista jakožto boha, ke kterému se modlí – či pouze pochází z křesťanské rodiny, byl při narození pokřtěn, ale o křesťanské věrouce nemá ani ponětí a naopak vůči ní chová averzi? Je tedy nutné mezi těmito dvěma rovinami přenosu (či přináležení obecně) činit rozdíl a badatel si vždy musí vyjasnit, ve které rovině se pohybuje.

Vraťme se ale nyní zpět k Dagmar. Pokud výše řečené vztáhneme na její situaci, je její případ hned jasnější. Ve formální rovině byla v případě Dagmar prozatím *částečně* zachována kontinuita rodinné náboženské komunikativní paměti, načež klíčovou pro úspěšný přenos této paměti byla osobnost její babičky, která měla a do dneška má na své potomky nesmírný vliv, přestože zesnula před více než dvěma desetiletími. Tato kontinuita je nicméně velice křehká, jelikož není ani Dagmar, ani její rodinou aktivně jakkoliv podporována a není jisté, zda ji Dagmar přenesla i na své potomky. Už přenos rodinné náboženské paměti z rodičů Dagmar na ni samotnou nebyl moc silně podepřen (byla pouze pokřtěna). Až v pozdějším věku se sama rozhodla získat svaté přijímání, což kontinuitu paměti sice posílilo, ale je si třeba uvědomit, že tento Dagmařin zájem byl vyvolán pouze a jen emocionálním poutem ke své babičce, kterou nikdy neměla možnost poznat, jelikož zemřela rok po jejím narození.

Když se k tomu zaměříme na druhou rovinu – rovinu osobního věření, pak přenos náboženské paměti jednoznačně úspěšný nebyl. Dagmar ani její rodiče nebyli a nejsou věřící, neztotožňují se s osobní vírou babičky. Dagmařina osobní víra není jakkoliv spojena s vírou babičky. Sama si vytvořila svůj osobitý způsob věření, což je z hlediska procesů individualizace a privatizace (náboženství) zcela běžné.

Participantka Irena si stejně jako Dagmar také utvořila svou vlastní víru, ale nedá se říci, že by toto její osobní přesvědčení nemělo žádnou návaznost na víru jejích rodičů. Jak víme, Irena pochází z vietnamské rodiny, která již po mnoho generací praktikuje uctívání předků. Můžeme předpokládat, že jejich náboženská rodinná paměť bude mít dlouhou kontinuitu a hluboké kořeny v minulosti. Z časového hlediska bychom se zřejmě dostali až za horizont komunikativní paměti, jelikož jak si čtenář jistě vzpomene, ten sahá zpravidla tři až čtyři generace do minulosti. Náboženská paměť Ireniny rodiny je z perspektivy vietnamské společnosti součástí kulturní paměti. Jelikož se však pohybujeme v českém prostředí, které disponuje zcela jinou (křesťanskou) podobou kolektivní paměti – jejich rodinná náboženská (komunikativní) paměť dle našeho soudu nemůže být součástí české kulturní paměti.

Naším východiskem je nicméně skutečnost, že Irenina rodinná paměť má dlouhodobou kontinuální tradici, zakotvenou v linii jejích předků. Irena od narození spolu s rodiči uctívala rodinný oltář předků prakticky až do dospělosti, kdy přestala v době, kdy se přestěhovala do Olomouce, kvůli studiu. Podle ní to bylo z technických důvodů, jelikož zde nyní nejsou příznivé podmínky pro postavení oltáře. Jinak by s uctíváním pokračovala. Jak již čtenář ví, Irena tuto rodinnou tradici sice přejala a pokračuje v ní, ale není s ní vnitřně ztotožněna, tak jako její rodiče. Dá se říci, že formálně si rodinné náboženství osvojila a přijala ho, ale na úrovni osobního přesvědčení, podobně jako u Dagmar, tomu tak už není. Irena věří v duše, karmu a reinkarnaci, což ji z hlediska roviny přesvědčení spojuje s jejími rodiči (i když ne úplně doslovně), ale nevěří v aktivní zásah předků do jejího každodenního života, což je v podstatě jádro náboženského přesvědčení jejích rodičů. Doslova říká: *„Já to nevnímám jako své náboženství, protože to pro mě není něco, v co věřím, [...] v podstatě dělám to kvůli rodičům“* (P2_IN: 23–25).

Tuto rodinnou tradici dodržuje jednak kvůli svým rodičům, a jednak z úcty ke svým předkům. Právě kvůli tomu by ráda i v budoucnu pokračovala s uctíváním oltáře ve své vlastní domácnosti a tuto rodinnou tradici chce předat i svým dětem. *„Vzdávám jim (předkům) úctu, protože bez nich bych tu nebyla, [...] takže se ráda k nim pomodlím, protože je to podle mě důležité a já bych třeba byla ráda, aby moje děti někdy takhle, kdyby třeba moji maminku nepoznali, tak aby byli schopni ji respektovat takhle“* (P2_IN: 73–76).

Můžeme učinit závěr, že přestože se Irena vnitřně neztotožňuje s vírou, která tvoří základ pro uctívání předků, došlo v jejím případě ke zdárnému přenosu rodinné náboženské paměti. Jelikož ta je Irenou poměrně aktivně podporována a udržována, a Irena má v plánu v budoucnu s tím pokračovat, je zde velká šance pokračování rodinné tradice a zdá se, že kontinuita rodinné náboženské paměti nebude narušena, což dokládá svým výrokem samotná participantka: *„Dokonce jsem nad tím i uvažovala, že bych si ten oltář pořídila do svého vlastního bydlení, abych mohla na tu tradici navázat“* (P2_IN: 170–172).

Ještě silněji je kontinuita rodinné náboženské paměti zajištěna u **komunikační partnerky Alexandry**. Ta úspěšně pokračuje v rodinné tradici, a jak již čtenář ví, je aktivní praktikující katoličkou. Pokud mluvíme o rodinné náboženské paměti, jedná se zejména o paměť z linie příbuzných ze strany Alexandřiny matky. Příbuzní jejího otce nebyli tolik nábožensky založení. *„Z taťkovy strany moc ne, no jako z půlky. Babička do kostela nikdy nechodila, děda chodíval. Ale jako taťka to předal, a jeho sourozenci vůbec nechodí do kostela...Z mamčiny strany jsou naopak jakoby všichni věřící, a z té taťkovy moc ne“* (P3_AM: 42–45).

Alexandra si na rozdíl od svých sourozenců osvojila náboženské aktivity a vnitřně se s křesťanskou věroukou ztotožnila. Bratr se vydal úplně jinou cestou a sestra je sice věřící, ale nepraktikuje – navíc chová vůči církvi

antipatie. Alexandra naopak velice zdůrazňuje důležitost komunity věřících a chová k církvi sympatie, i když si je samozřejmě vědoma toho, že i uvnitř církve se můžeme setkat s nedokonalostmi. Alexandra se již od malička účastnila náboženských aktivit na místní farnosti a měla spoustu věřících přátel. Chodila také do církevní školy. Svou víru tak, na rozdíl od svých sourozenců, sdílela a dodneška sdílí se svými přáteli. *“Ten základ mám z rodiny, ale zase ti přátelé jsou jako jiná skupina, [...] no jakože působí to jinak“* (P3_AM: 64–65).

U Alexandry tedy došlo k úspěšnému přenosu náboženské tradice (paměti) a to na obou úrovních – jak na úrovni formálního přijetí, tak na úrovni osobního přesvědčení. Kompatibilita těchto dvou úrovní tvoří velice pevný a stabilní základ pro hladkou (mezigenerační) transmissi víry a náboženské paměti, a zajišťuje tak úspěšné zachování její kontinuity v budoucnu. Případ participantky Alexandry představuje dokonalý případ ilustrace tohoto mechanismu.

U posledního **participanta Jaroslava** je situace poněkud složitější. Jaroslav sice pochází z katolické rodiny a je věřící, ale nemá důvěru v církve a jakékoliv společenství. Od malička praktikoval různé náboženské aktivity v obci a měl věřící přátele. V pubertě však přestal jeho zájem upadat, ale přesto kvůli rodině pokračoval v těchto aktivitách. To se změnilo v době, kdy začal chodit na vysokou školu v Olomouci a většinu času trávil právě tam. Tehdy s pravidelnými náboženskými aktivitami skončil.

Jaroslav podobně jako Alexandra přijal náboženství svých rodičů na obou úrovních – formální i osobní – ztotožnil se s náboženstvím svých rodičů a zároveň opravdu vnitřně věří v křesťanského Boha. Na rozdíl od Alexandry však opustil církevní instituci a necítí potřebu kontaktu se společenstvím. *„Pro mě je víra prostě něco, co si tak jako žiju sám pro sebe a nikoho s tím neotravuju, a stejně tak to nepotřebuju nikomu dokazovat někde pravidelně na*

veřejných místech, to ze mě správného křesťana neudělá“ (P4_JU: 34–36). Jeho současné stanovisko se již neshoduje s tradicí jeho rodinné náboženské paměti, a jelikož víru chápe jako zcela osobní záležitost člověka, je zachování kontinuity rodinné náboženské paměti ohroženo. Jaroslav sám uvedl, že až v budoucnu bude mít se svou dlouholetou přítelkyní děti, nebudou je do ničeho nutit. Jeho přítelkyně je také věřící, a taktéž je spíše pro osobní soukromou víru, než pro její sdílení s komunitou. To na druhou stranu může vést k tomu, že jejich děti buď mohou být věřící, ale po vzoru rodičů, čímž by došlo k přenosu, ale zároveň i silné modifikaci rodinné náboženské paměti; anebo naopak k přenosu víry nedojde a tím pádem bude kontinuita paměti přerušena. Jelikož v dalších úvahách bychom se pohybovali na úrovni spekulací, vystačíme si konstatováním toho, že v současné době je náboženská paměť Jaroslavovy rodiny z velké části úspěšně reprodukována, ovšem došlo k její modifikaci v podobě oproštění víry od jejího sdílení se společenstvím.

5.2. „Struktura věrohodnosti“ jako aparát sloužící pro zachování náboženské komunikativní paměti

Součástí teoretické paradigmatické našeho výzkumného problému jsme učinili koncept *struktury věrohodnosti*, který je pro přenos komunikativní paměti klíčový. Již jsme si definovali strukturu věrohodnosti, která jednoduše řečeno, udržuje subjektivně vnímanou realitu jedince a činí tuto realitu samozřejmou a nezpochybnovanou. Pokusme se nyní optikou tohoto nástroje podívat na naše empirická zjištění.

Jak již víme, **participantka Dagmar** by z tradice a úcty k babičce prohlásila, že má křesťanské kořeny a částečně má křesťanský původ, jenže vnitřně ztotožněna s křesťanskou vírou není. Pokud bychom měli zachytit zcela konkrétní podoby nábožensky relevantní struktury věrohodnosti

v případě Dagmar, pak můžeme zachytit několik těchto podob, z nichž ovšem ani jedna z nich nebyla silná natolik, aby dokázala náboženskou víru udržet. Jednou z těchto podob byli Dagmařiny rodiče. Ti však nechali Dagmar pouze pokřtít. K žádným jiným náboženským aktivitám ji sami nevedli, jelikož nebyli věřícími, a proto nemohli zajistit zdárný přenos náboženské paměti, resp. neučinili ho *věrohodným*.

Za další podobu struktury věrohodnosti můžeme považovat lokální farní komunitu, kterou Dagmar navštěvovala, když aspirovala na svaté přijímání. Zde měla několik vrstevníků a přátel, se kterými se pravidelně scházela a vykonávala s nimi jisté náboženské aktivity. Leč by se mohlo zdát, že zde bude struktura věrohodnosti silná, přesto ji Dagmar nakonec opustila. Byla tak opravdu zaměřená výhradně na cíl – získat svaté přijímání pro potěšení zesnulé babičky („*No kvůli tý babičce. Ona už nežije, tak jsem jí chtěla udělat takovou radost a úctu*“, P1_DK: 41–42). Když bychom se právě na Dagmařinu babičku podívali jako na možnou podobu struktury věrohodnosti, museli bychom se místo na Dagmar soustředit spíše na její rodiče, zejména otce, protože Dagmar svou babičku nikdy osobně nepoznala, a jelikož je mechanismus struktury věrohodnosti založen na interakci tváří v tvář, což u Dagmar a její babičky nebylo možné. Když však babička ještě žila, Dagmařiny rodiče se účastnili některých náboženských aktivit, a to právě proto, že s ní byli téměř v neustálém styku. Dá se říci, že pro ně byla její přítomnost významná a kdyby babička žila déle je docela možné, že Dagmařin postoj ke křesťanství by byl zcela jiný. Nebudeme se však pouštět do podobných spekulací. Můžeme však učinit závěr, že postava babičky měla v rodině Dagmar významný vliv na přenos a (prozatímní) zachování náboženské rodinné paměti.

Komunikační partnerka Irena naopak měla již od narození zajištěnou poměrně silnou strukturu věrohodnosti v podobě jejích rodičů. Ti ji od

malička vedli k uctívání předků, což jak již víme vedlo ke zdárnému přenosu rodinné náboženské paměti. Irena přestala s uctíváním předků v okamžik, kdy se přestěhovala do Olomouce. Přestože opustila své rodiče, to znamená, že byla vytržena ze silné struktury věrohodnosti, nemělo to na ni nějaký zvláštní vliv, jelikož dále chce s touto tradicí pokračovat, až se přestěhuje do svého vlastního bytu, do kterého si pořídí oltář předků.

V dětství Irenu vedle rodičů vychovávala jednak opatrovnice (tzv. „česká babička), a jednak další známé, které pracovaly pro rodiče a z nichž část byla hodně věřících křesťanek. Můžeme říci, že tyhle ženy v okolí jejich rodiny měly vliv na Irenino poznávání a „socializaci“ do křesťanských tradic jako takových. Díky nim získala spoustu křesťanských zvyků. K tomu také přispěly některé učitelky ze školy, které podle Ireny byly docela hodně věřící a neustále dětem křesťanství až nutili. Nedá se říci, že by tyto učitelky, stejně tak opatrovnice a známé tvořili pro Irenu strukturu věrohodnosti křesťanského náboženství, ale měly významný vliv na formování jejího povědomí o křesťanství a jeho zvycích. *„Musím říct, že stejně jako rodiče mě vychovávali s těmi východními rituály, tak jsem vyrůstala i s těmi typicky křesťanskými. Tudiž jsme slavili Vánoce i Velikonoce“* (P2_IN: 310–312).

Irena sympatizuje s buddhismem a konfucianismem a věří v karmu a reinkarnaci. To vše představuje její osobní přesvědčení, které ovšem postrádá jakoukoliv strukturu věrohodnosti, jelikož Irena není členkou žádného náboženského společenství a nemá proto nikoho, s kým by se pravidelně scházela a stvrzovala legitimitu tohoto přesvědčení. Podobně jako Dagmar, si Irena sama zkonstruovala své věření spíše synkretickým způsobem, než že by ho odněkud přejala. Ve formální rovině však, jak jsme již postulovali, přejala tradici uctívání předků a zde jediné významné blízké představují její rodiče. Ti pochopitelně hrají klíčovou roli při přenosu a zachování řetězce náboženské komunikativní paměti v jejich rodině.

Koncept struktury věrohodnosti je zdaleka nejlépe ilustrován v případě **participantky Alexandry**. Dvě její nejsilnější podoby – rodina a společenství věřících – jsou navýsost významné i pro přenos a udržování náboženství komunikační partnerky Alexandry. V rámci rodiny byla významná linie příbuzných ze strany její matky – všichni byli silně věřící. Alexandřin otec je však také věřící, načež jeho víru upevnila právě jeho manželka (Alexandřina matka) a kontakt s její rodinou. Participantka, stejně jako její sourozenci, tak měli velice vhodné prostředí pro úspěšný přenos rodinné náboženské paměti.

Tento přenos se však dočkal svého úspěšného naplnění pouze u Alexandry. To souvisí s její blízkým kontaktem s věřícími přáteli z církevní školy, do které Alexandra na rozdíl od svých sourozenců chodila. Ona sama si uvědomuje, že právě skutečnost, že navštěvovala střední církevní školu, načež její sourozenci „klasickou“ střední školu, byla zřejmě klíčová pro formování její víry. *„Já si myslím, že je to třeba rozdíl, že já jsem šla jinou cestou než moji sourozenci, že jsem jako v tom věku patnácti, šestnácti, byla ve skupině těch věřících a sourozenci právě ne. Oni byli na klasických školách, takže to (víru) jako neřešili“* (P3_AM: 57–60).

Další významnou strukturou věrohodnosti, která zajistila zdárný přenos náboženské komunikativní paměti z rodičů na Alexandru, byla lokální katolická (farní) komunita v její obci. Alexandra se od dětství až do dnešních dnů aktivně účastní církevního života v obci, spolu se svými přáteli a sama se dokonce snaží iniciovat vlastní akce, což jí ovšem není umožněno, jelikož jak si jistě čtenář vzpomíná, současný farář nemá zájem o pořádání společenských akcí v obci. *„Třeba my jsme tam s holkama chtěly založit Scholu, a on to utnul už v zárodku.“* (P3_AM: 158–159).

Alexandra se také se svými přáteli a rodinou účastní různých jiných církevních akcí. Mezi nimi bychom mohli zmínit například Světové dny

mládeže. „*Tam byly různé adorace, různé mše, setkávali jsem se s lidma, byli soutěže s jinýma národama*“ (P3_AM: 81–82). Alexandra na těchto akcích oceňuje především sdílení víry s druhými lidmi. To oceňuje celkově i na církvi jakožto na instituci. Ta je podle ní právě důležitá v tom, že stmeluje lidi. „*A když člověk vyznává ty hodnoty a ví, že se třeba pojí k té církvi ty hodnoty, tak proč v té církvi nebýt že. Proč být někde mimo a jet si na svém písečku, když člověk vidí, že tam má tu podporu, tu komunitu*“ (P3_AM: 225–227).

Rodina, přátelé a komunita v případě Alexandry sehráli veledůležitou roli a všechny tři skupiny představují velice silnou strukturu věrohodnosti přenosu náboženské komunikativní paměti.

Není překvapením, že u **participanta Jaroslava** taktéž představovala nejdůležitější strukturu věrohodnosti jeho rodina a v dětství i přátelé z obce se kterými prováděl náboženské aktivity. Jakmile však došlo k vytržení z této struktury, tj. Jaroslav přišel o stálý každodenní kontakt s rodinou a přáteli z obce po tom, co začal pobývat v Olomouci kvůli studiu, skončil s pravidelnými náboženskými praktikami. Již dříve o ně však přestával jevit zájem, takže by k tomu pravděpodobně dříve či později došlo. („*No a tak to vlastně fungovalo, až do doby, kdy jsem přišel na vysokou školu a potom se ten můj přístup trošku zmodifikoval a hodně věcí jsem vypustil*“, P4_JU: 28–30).

Dle našeho názoru je v současnosti nejvýznamnější osobou pro udržení Jaroslavova náboženství jeho přítelkyně. Společně diskutují o věcech víry a nepotřebují k tomu nikoho jiného. Utvrzují se tak navzájem ve svých přesvědčeních a dá se říci, že jsou si navzájem „garanty“ zajišťujícími přetrvání stávajícího věření. Nelze také opomenout pár věřících přátel, které Jaroslav v Olomouci má, a se kterými čas od času o víře diskutuje.

Současná přítelkyně a přátelé ze školy tak v současnosti tvoří významnější strukturu věrohodnosti než jeho vlastní rodiče, kteří naopak

měli klíčovou roli pochopitelně v jeho dětství. Tato skutečnost vede, jak již bylo zmíněno, k modifikaci Jaroslavovy rodinné náboženské paměti.

5.3. Shrnutí

Viděli jsme tedy, že u každého z participantů se můžeme setkat s jedinečnou, specifickou situací. Přesto si však mezi nimi můžeme všimnout jistých podobností. Participantka Dagmar a Irena mají společné to, že obě dvě částečně formálně přijali jisté prvky z rodinné náboženské tradice, ale v rovině osobního přesvědčení se odklonily od víry své rodiny. Alexandra a Jaroslav jsou oproti tomu věřící katoličtí křesťané a tuto víru přejali od svých rodin. K dokonalému přenosu a zajištění kontinuity rodinné náboženské paměti došlo u participantky Alexandry, která přejala jak náboženské praktiky, tak osobní víru, načež je stále nábožensky aktivní. U Jaroslava také došlo k víceméně úspěšnému přenosu, nicméně jeho přístup se od přístupu jeho rodičů změnil. Spolu se svou přítelkyní tak mají do budoucna šanci úspěšně předat pozměněnou podobu náboženské paměti svým dětem.

U komunikační partnerky Dagmar došlo v minulosti k přenosu náboženské paměti, ovšem pouze na úrovni formálního přináležení, osobně nikdy v křesťanství jako takové nevěřila a jedinou motivací jí byla její zesnulá babička. Kontinuita přenosu rodinné náboženské komunikativní paměti je u Dagmar ohrožena, a spíše můžeme mluvit o její diskontinuitě (s částečnou prozatímní kontinuitou). Bude záviset především na Dagmařiných dětech, zda dojde k přerušení či přetrvání rodinné náboženské paměti.

Participantka Irena podobně jako Dagmar přejala náboženství svých rodičů ve formální rovině, v rovině osobní víry tomu tak již není. Irena však aktivně spolu se svými rodiči vždy praktikovala uctívání předků a s tímto uctíváním má v plánu pokračovat v budoucnu a předat ho svým dětem,

jelikož úctu ke svým předkům vnímá jako součást své osobnosti. Z větší části u ní tedy došlo ke zdárnému přenosu náboženské paměti a je velice pravděpodobné, že její kontinuita bude v budoucnu zachována.

6. UTVÁŘENÍ NÁBOŽENSKÉ IDENTITY STUDENTŮ

Současná společnost se vyznačuje silnou individualizací, která má zásadní dopad (nejen) na náboženský život. Individualizace je součástí procesu modernizace, jedná se tudíž o strukturální proces, ke kterému dochází ve všech moderních společnostech. Osobní identita je stále méně předem danou věcí – stává se výsledkem individuální volby jedince. Člověk si ji sám tvoří (Lužný, Nešpor a kol. 2008: 196). Náboženství jedince již často není výsledkem „dědění“ v rámci rodiny. Lidé jsou vystaveni nutnosti volby, bez ohledu na to, jaká tato volba je. Jedinec si může vybrat z nepřeberného množství, při výběru či konstruování svého náboženství je tudíž aktivním aktérem (Lužný 2010: 31).

Podle Thomase Luckmanna, individualizace vede k privatizaci. Při procesu privatizace dochází k tomu, že náboženství a jeho vykonávání již výlučně není záležitostí organizovaného, resp. církevního společenství, ale stává se zcela soukromou záležitostí. Privatizace náboženství je součástí privatizace individuálního života v moderní společnosti (Luckmann 1991: 176). Peter L. Berger, soudí, že privatizované náboženství je záležitostí osobního výběru či preference buď jednotlivce, nebo rodinného kruhu, a v žádném případě se nejedná o závaznou volbu. Tato preference může být stejně rychle opuštěna, jako byla přijata – náboženství již není zastřešujícím „baldachýnem“ společného světa, omezuje se spíše na konstruování jednotlivých „sub-světů“ jednotlivých aktérů, či skupin aktérů (Berger 2018: 116–117).

Častým jevem při utváření náboženské identity je takzvaná víra bez přináležení (*believing without belonging*). Jedná se o koncept britské socioložky Grace Davie, která tvrdí, že lidé čím dál méně potřebují ke svému náboženskému životu institucionalizovaná náboženství. Jak bylo řečeno,

člověk si chce vybírat z různých variant, či rovnou tvořit si své vlastní varianty víry (Vido 2017).

My se nyní pokusíme analyzovat jakým způsobem došlo k utvoření náboženské identity u našich komunikačních partnerů, načež čtenář již může z předchozí kapitoly zevrubně tušit, jak k ní u jednotlivých participantů došlo. Naším východiskem je dílčí závěr předchozí kapitoly, jelikož přenos rodinné náboženské paměti má na utváření náboženské identity jedince rozhodující vliv. Zároveň se pokusíme porozumět dimenzím v rámci kterých probíhá utváření této identity. Zde tedy budeme vycházet z konceptu čtyř dimenzí D. Hervieu-Léger, který je součástí našeho teoretického rámce. Čtenáři můžeme připomenout, že se jedná o čtyři dimenze či trajektorie identifikace jedince s náboženstvím – *komunální* (či *společenská*), *etická*, *kulturní* a *emocionální*. Na základě spojení těchto dimenzí pak můžeme rozlišit různé typy identit.¹² Pomocí nich se pokusíme porozumět způsobu jakým vznikaly náboženské identity našich studentů.

Již víme, že **komunikační partnerka Dagmar** je pokřtěna a obdržela svaté přijímání (kvůli babičce). Vnitřně však není věřící křesťankou („*Tu křesťanskou víru jsem nenašla v sobě, ani po tady tom*“, P1_DK: 69). Neoznačila by se však ani za ateistku, jelikož věří na duše, nebe, karmu a reinkarnaci, což jsou typické projevy alternativní religiozity. Dagmar sama zmínila, že je fascinována buddhismem a jeho důrazem na individualitu – odtud také prvky své osobní víry přebrala. Křesťanská víra ji neuspokojila, a tak si synkretickým způsobem vytvořila svou vlastní, kdy si vybrala (z buddhismu či obecně z východoasijských náboženství) určité prvky podle svých osobních preferencí.

¹² V tento okamžik čtenáři doporučujeme připomenout si, co jednotlivé dimenze a jejich kombinací vzniklé typy představují (viz oddíl 2.3.1).

V intencích teorie Hervieu-Léger o čtyřech trajektoriích (dimenzích) se jedná o dimenzi *etickou*. Dagmar z východních náboženství, explicitně z buddhismu, přejala některé prvky a hodnoty, které přijala za své, aniž by se ovšem stala vyznavačkou buddhismu, tudíž není členkou žádného společenství lidí vyznávající buddhismus. Hlavní hodnotou, kterou z buddhismu přejala – ovšem ve smyslu *jejího vlastního chápání* buddhismu – je smysl pro individualitu, tzn. důraz na sebe sama, rozmlouvání se sebou samou apod., a víra ve vnitřní sílu každého člověka. Vybrala si tudíž, jak sama uvedla, to, co se jí hodí, aniž by se stala buddhistkou. (*„Že je to individuální, že záleží na tobě. [...] A u té meditace bych se soustředila na sebe. Třeba v kostele, tam jsou ti lidi, ale tohle by mi dalo ten prostor samu pro sebe, nějak přemýšlet“*, P1_DK: 104–106, 202–203).

Součástí její (náboženské ale i celkové) identity jsou pochopitelně i její křesťanské kořeny. Sama se – na formální úrovni – hlásí ke křesťanské tradici, nikoliv pouze kvůli rodinně, resp. babičce, ale také proto, že si je vědoma toho, že křesťanské zvyky a hodnoty tvoří substrát této společnosti a kultury, leč neuznává křesťanskou věrouku. To mimo jiné vysvětluje, proč se Dagmar v krizové situaci modlí ke křesťanskému bohu, přestože v něj nevěří. *„Když se mi něco třeba stane, tak si to jako v hlavě říkám [...], ale to je podle mě tou výchovou, že prostě v něj sice nevěřím, ale třeba když mě umřela mamka, tak prostě taky jsem se k němu začala modlit v té hlavě, že to bylo takový těžký“* (P1_DK: 127–130).

Výše řečené je typickým znakem *kulturní dimenze* identifikace. Dagmar se hlásí ke kulturnímu „dědictví“ křesťanské tradice, což ji vlastně činí součástí řetězce křesťanské kolektivní (kulturní) paměti. Stejně tak se jedná o součást její rodinné křesťanské tradice, ve které byla vychována a její náboženská identita byla stejně tak formována v přenosu rodinné komunikativní paměti. Je tedy zcela pochopitelné, že se Dagmar v jistých situacích modlí k Bohu,

jelikož je to zkrátka dáno její výchovou v křesťanské společnosti. To můžeme nejlépe vystihnout jejím výrokem: „*K Buddhovi se modlit nebudu no. To by bylo divný. [...] Tak nejsem zvyklá prostě*“ (P1_DK: 163–165).

Jak si čtenář jistě vzpomíná, typ, který je kombinací etické a kulturní dimenze, nazývá Hervieu-Léger jako *humanistické křesťanství* (*humanistic Christianity*). Ten se vyznačuje zejména možností zcela individuálního přístupu a identifikace s křesťanskou kulturní tradicí, načež nepředpokládá členství v náboženském společenství. Tento přístup je zároveň upevněný zvláštními přijatými hodnotami, které upevňují jedincovu identitu. Vidíme, že Dagmařina situace docela dobře s tímto typem koresponduje. Hlásí se ke kulturnímu (i rodinnému) odkazu křesťanské tradice. Jelikož ta jí nedokázala uspokojit v rovině osobní víry, tento přístup doplnila svým osobitým a individuálním způsobem, a to tak, že přijala jisté hodnoty a prvky z východních náboženských tradic, zejména z buddhismu, který však nevyznává, a nepřináleží k žádné skupině věřících.

Přestože Hervieu-Léger pracuje s jednotlivými typy jakožto s výslednicemi *dvou* dimenzí, dovolíme si její přístup lehce modifikovat, jelikož v Dagmařině případě podle nás hraje svou roli ještě třetí rovina, a tou je *emocionální dimenze*, která při náboženské identifikaci zdůrazňuje emoce či citové prožitky. Již víme, že v rodině Dagmar měla významný vliv její babička, kvůli které se Dagmar po jistou dobu věnovala náboženským aktivitám a domníváme se, že je to právě babička, díky níž Dagmar přejala křesťanskou tradici své rodiny. Jak sama uvedla, vedla ji k tomu úcta a touha, udělat zesnulé babičce radost. Aby však její zesnulá babička mohla mít radost, musela si Dagmar vytvořit „svět věření“, ve kterém by ji mohla babička pozorovat z jakéhosi posmrtného života (nebe). „*Věřím, že všichni mrtví jsou nad náma, a my se tam (po smrti) někde potkáme. [...] A já jsem vlastně tu babičku, [...] ona umřela když mi byl rok, a tak jsem si to asi vytvořila,*

protože jsem ji chtěla poznat“ (P1_DK: 137–138, 262–263). Emocionální rovina tedy v Dagmařině náboženské identifikaci hraje podstatnou roli.

Dagmařina náboženská identita podle nás dobře vystihuje vratký přenos a částečné (prozatímní) zachování kontinuity náboženské paměti její rodiny. Jak jsme postulovali v předchozí kapitole, rodinná náboženská paměť byla u Dagmar zachována a to pouze, ve formální rovině, leč můžeme mluvit o nepříliš pevné kontinuitě. Rodinná kolektivní paměť vytvořila Dagmařině identitě základ v podobě přináležení ke křesťanské tradici, která jí však nedokázala přesvědčit natolik, aby jí začala věřit. Tuto mezeru si tak doplnila jí vyhovujícími „komponenty“ v podobě prvků převzatých z buddhistických náboženství, čímž vratký základ křesťanské tradice podepřela. V úplném základu Dagmařiny náboženské identity podle nás leží její citová vazba na babičku. Tyto emoce k babičce zajistily formální přenos rodinné náboženské paměti, a zároveň byly pro Dagmar impulsem, díky kterému si vytvořila svůj jedinečný „svět věření“, který jí dal možnost potěšit svou zesnulou babičku a zároveň možnost opětovného shledání s babičkou v budoucnu v posmrtném životě.

Náboženská identita **participantky Ireny** se v mnoha aspektech podobá Dagmařině situaci. Stejně jako u ní, se nám i u Ireny podařilo identifikovat její identitu jako kombinaci kulturní a etické dimenze. Podívejme se, co nás k tomu vedlo.

Naším východiskem je to, že náboženská paměť Ireniny rodiny byla víceméně úspěšně předána, její kontinuita tak byla z větší části zachována, ale spíše na formální rovině. Její vnitřní přesvědčení se s vírou jejích rodičů spíše neshoduje. Její osobní víra a víra rodičů je stejná v tom, že všichni věří v duše. V souladu s vietnamskou tradicí Ireniny rodiče uctívají oltář předků, aby je uspokojili, jelikož věří, že jejich předci aktivně zasahují do jejich

každodenního života. To však Irena se svými rodiči nesdílí. Uctívá předky proto, aby jim vzdala úctu, nevěří však, že by jí zasahovali do života.

Vedle víry v duše věří Irena v karmu a reinkarnaci. Sympatie chová také k buddhismu a ke konfucianismu, které jí nabízejí smysl pro individualitu a morálku. Sama se označila jako spirituální ateistka a pseudo-buddhistka. Vyjadřuje tím na jedné straně svou alternativní religiozitu, tj. víru v duše, karmu a reinkarnaci, a na druhé straně svoje sympatie k buddhismu, ovšem předpona „pseudo“ naznačuje, že se nevnímá jako buddhistka, jelikož nepřináleží k žádnému buddhistickému společenství, ale pouze si podle svých preferencí z buddhismu vybrala určité prvky, podobně jako participantka Dagmar. Jedná se tedy o *etickou dimenzi*. Vystihnout to můžeme jejím výrokem: „*Vybrala jsem si různé body nebo aspekty různých náboženství, ale takhle nevěřím v žádné z nich. Takže spirituální ateistka*“ (P2_IN: 68–69).

Řekli jsme, že Irenina víra se z větší části liší od víry jejích rodičů. Na formální rovině však přejala tradici uctívání předků. Důležité je, že tuto tradici vnímá jako součást své identity a nehodlá se jí v budoucnu vzdát, což dává nadějně vyhlídky při zachování kontinuity rodinné náboženské paměti. „*Ale stále to cítím jako součást mé osobnosti a cokoliv je z té tradice tak to dodržuji ráda*“ (P2_IN: 58–59). Zde se pohybujeme již v rovině *kulturní dimenze* náboženské identifikace. Jak vidíme, Irena ráda dodržuje všechny zvyky a praktiky, které jsou součástí její kulturní tradice. Zde se však jedná o jiný případ, než u Dagmar. Pokud mluvíme o kulturní tradici u Ireny, pohybujeme se ve zcela jiné tradici a v jiném druhu kulturní paměti, než je ta naše, a sice v tradici vietnamské kolektivní paměti. Jelikož naše společnost je založena na křesťanské paměti, má Irena oporu pouze ve své rodině (co se zachování vietnamské rodinné tradice týče). To je možná ten důvod, proč stále dodržuje ony rodinné zvyky. Umožňuje jí to uchovat si v českém prostředí své kořeny, svůj původ, svou paměť – proto se v žádném případě

nechce rodinné tradice vzdát. O to více je vnímá jako pevnou součást své osobnosti, resp. socionáboženské identity.

Stejně jako u Dagmar je Irenina náboženská identita výsledkem kombinace těchto dvou trajektorií, a mluvíme tedy o typu *humanistické křesťanství* (*humanistic Christianity*). Z výše zmíněných důvodů však oprostíme tento typ od křesťanského nádechu a nazveme ho proto *humanistickým náboženstvím*. Jedná se však pouze o úpravu jeho názvu, princip tohoto typu je však stejný. Irena na praktické a symbolické rovině přijala kulturní tradici svých předků, aniž by se s ní vnitřně ztotožnila. Svým osobitým způsobem si proto tento přístup doplnila prvky přejatými z východoasijských náboženství, buddhismu a konfucianismu. Autorka konceptu uvedla, že nejčastějším představitelem tohoto typu je tzv. *věřící ateista*, což je podle nás totéž, co výraz spirituální ateista, kterým se komunikační partnerka sama explicitně označila, a my proto budeme toto označení respektovat, jelikož je nanejvýš důležité, aby měl badatel vždy na zřeteli emické pojmosloví samotných účastníků výzkumu.

Jsme si samozřejmě vědomi velkých podobností mezi participantkami Dagmar a Irenou. Přeci jen každá z nich mají své jedinečnosti a specifika, takže věříme, že oba případy nám stejnou měrou mají co říci ke zkoumanému problému. Nyní se však podíváme na Alexandru, která se svou náboženskou identitou diametrálně odlišuje od předchozích dvou účastnic výzkumu.

Komunikační partnerka Alexandra vyznává tradiční religiozitu. Víme, že pochází z katolické rodiny a jakožto hluboce věřící se k náboženství staví aktivně. Jak ve formální rovině, tak v rovině osobního věření u ní došlo k dokonalému přenosu rodinné náboženské paměti a její případ představuje příklad zcela plynulé kontinuity náboženské komunikativní paměti. Alexandra vyznává křesťanskou věrouku, což zahrnuje i provádění různých

náboženských aktivit – věří v Boha, pravidelně se modlí a navštěvuje kostel, účastní se náboženských společenských akcí.

Alexandřina identifikace s náboženstvím probíhala zcela jednoznačně na úrovni *komunální* či *společenské dimenze*. Alexandra je aktivní členkou církevní komunity (farnosti). Jak víme, takové formální přináležení k náboženskému společenství je hlavním znakem této dimenze. V případě naší participantky se jedná konkrétně o extenzivní formu komunální dimenze, to znamená, že skupina odpovídající tomuto typu předepisuje svým členům minimum povinností. Typickým příkladem je skupina typu církve, což je i případ Alexandry.

Participantka zdůrazňuje velkou důležitost náboženské komunity (církve). Ta podle ní pomáhá vytvářet pocit klidu a sounáležitosti, a člověku tak nabízí možnost sdílet svou víru s jinými věřícími. „*To, že tam člověk vidí nějakou tu oporu, že není sám. Má to s kým sdílet. Má tam třeba možnosti jak se setkat s jinými lidmi, kteří mají stejné přesvědčení. Různé společné akce*“ (P3_AM: 72–74). Alexandřin přístup podle nás vykazuje znaky *emocionální dimenze*. Víra a existence společenství Alexandře vnitřně pomáhají a poskytují jí citovou podporu a dodávají pocit sounáležitosti, to znamená „*splynutí vědomí*“, které sama Hervieu-Léger u této dimenze zmiňuje. K takovému splynutí dochází například při oněch společných akcích, kterých se Alexandra se svými přáteli i rodinou účastní.

Kombinace komunální a emocionální trajektorie odpovídá typu, který autorka pojmenovává jako *emocionální křesťanství (emotional Christianity)*. Připomínáme, že ho definuje jako pocit přináležení ke společenství věřících, který je vyvolán emocionálními podněty. Když takto vymezený typ vztáhneme na Alexandru, můžeme říci, že její přináležení k církvi opravdu je zapříčiněno emocemi v podobě pocitu pospolitosti a případné psychické

opory. Vedle toho je samozřejmě její členství v církvi dáno výchovou a konvencemi, tzn. rodinnou tradicí.

Vidíme, že komunikační partnerka za svou náboženskou identitu vděčí víceméně svým rodičům, spolužákům a přátelům. Rodinné prostředí položilo základy její náboženské (křesťanské) víře, se kterou se vnitřně ztotožnila. Tuto svou víru si podržela jednak díky spolužákům v církevní škole, kterou navštěvovala, a jednak díky svým věřícím přátelům, se kterými se od dětství stýká a provádí s nimi různé náboženské aktivity a diskutuje s nimi o věcech víry. „*Mám hodně věřících přátel, tak se i hodně bavíme o tom a tak*“ (P3_AM: 52–53). Její věření je právě tímto společenstvím přátel a ostatních známých z její farnosti neustále zpevňováno, tím, že jí dodává vnitřní pocit klidu a sounáležitosti.

Participant Jaroslav pochází stejně jako Alexandra z katolické rodiny a od malička byl veden k víře a náboženským aktivitám. Již víme, že u něj došlo víceméně ke zdárnému přenosu rodinné náboženské paměti, ovšem s jistou modifikací – začal se vyhýbat náboženské komunitě a chová jistou averzi vůči církvi. V nitru je však hluboce věřícím člověkem a důraz klade právě na niterné prožívání víry „*Pro mě je víra prostě něco, co si tak jako žiju sám pro sebe*“ (P4_JU: 34).

Na rozdíl od ostatních participantů jsme zde, co se týče analýzy, narazili na jisté potíže. U zbytku komunikačních partnerů šlo víceméně dobře identifikovat v jaké dimenzi (trajektorii) probíhalo formování jejich náboženské identity a k jakému typu se nejvíce blížili. U Jaroslava to tak jednoznačné není. Pokud navážeme na výše řečené, mohli bychom říci, že jeho niterní prožívání víry není nic jiného než emoční prožívání, které je znakem *emocionální dimenze*. S tím bychom se mohli spokojit. Víme však, že podle konceptu Hervieu-Léger je pro přiřazení k určitému typu nutné

identifikovat minimálně dvě dimenze utváření náboženské identity. Pokusíme se nyní pro zdárné dospění k cíli nalézt východisko z této situace.

Víme, že nám zbývají tři dimenze. Pokud bychom měli použít vylučovací metodu, museli bychom zcela určitě vyloučit komunální dimenzi, jelikož Jaroslav odmítá potřebu jakéhokoliv náboženského společenství. Zbývají nám kulturní a etická dimenze. Pro účely analýzy si znovu ve stručnosti definujme obě tyto dimenze a následně se pokusme určit, které z nich více Jaroslavova náboženská identita odpovídá.

Kulturní dimenze předpokládá, že jedinec přijme „odkaz“ určité kulturní tradice (zvyky, umění apod.), ale vnitřně se neztotožní s vírou, která za vznikem této tradice stojí. V rovině etické dimenze jedinec přijme některé zvyky či hodnoty určité náboženské či kulturní tradice, aniž by se stal členem skupiny věřících. Jestliže kulturní dimenze předpokládá neztotožnění jedince s vírou, potom se nejedná o případ Jaroslava, jelikož ten se naopak s křesťanskou vírou ztotožňuje. Na druhé straně si osvojil kulturní odkaz křesťanské tradice – viděli jsme, že nadšeně obdivuje sakrální stavby, jako jsou kostely či chrámy. Pokud bychom tedy kulturní dimenzi spojili již s dříve vybranou emocionální dimenzí, přiřadili bychom Jaroslava k typu estetického křesťanství (*aesthetic Christianity*), které předpokládá jedincův zájem o symbolické prvky duchovní historie, jako jsou umělecké a architektonické památky. Tento typ jistě odpovídá Jaroslavově postoji. Na druhou stranu, jeho zájem o náboženství neleží pouze v tomto obdivu, ale zejména v individuálním prožívání víry.

Participantova víra by se dala vysvětlit i z hlediska etické dimenze. Jaroslav přijal náboženské hodnoty křesťanské tradice, aniž by byl členem církve. Pokud bychom tedy místo kombinace emocionální a kulturní dimenze použili kombinaci emocionální a etické dimenze, dostali bychom se k typu humanitární křesťanství (*humanitarian Christianity*), který je však

spojen s aktivní mobilizací jedinců v podobě například humanitárních organizací apod. O ničem takovém ale Jaroslav nemluví a jeho důraz na individuální věření podle nás s tímto přístupem kompatibilní není.

Pokusme se nějakým způsobem tuto věc uzavřít. Jaroslavova náboženská identita je podle nás kombinací emocionální a kulturní trajektorie, tedy odpovídá typu estetického křesťanství, avšak s příměsí etické trajektorie, která zdůrazňuje jeho nepřináležení k církvi. Jaroslav je tedy vnítrou věřícím katolíkem, který neuznává instituci církve jednak z důvodu její konvenčnosti, a jednak je přesvědčen, že víra jako taková je o subjektivním prožívání sama pro sebe, resp. o vnitřním dialogu se sebou samým. „*Jako psychicky, když mám nějaký stres, tak sám jdu (do kostela) a sám pro sebe si v hlavě utřídím nějaké věci, ale jsem tam sám se sebou*“ (P4_JU: 46–48).

6.1. Shrnutí

Náboženská identita každého člověka je zcela jedinečná a specifická. U různých jedinců je tvořena více či méně odlišným ale zároveň podobným způsobem. Participantky Dagmar a Irena se podobají v tom, že obě se neztotožnily s vírou rodičů a vytvořily si vlastní podoby víry způsobem *brikoláže*, podle svých osobních preferencí. Irenina náboženská identita je z druhé strany tvořena rodinnou tradicí, která představuje rodinnou náboženskou paměť. Ta se dočkala reprodukce s nadějí na budoucí zachování své kontinuity. Dagmar uznává své křesťanské kořeny a do jisté míry je chápe jako součást své identity, a to zejména díky citové vazbě na svou babičku.

Participantka Alexandra je na druhou stranu příkladem hladkého přenosu osobní víry z rodičů na děti. Ztotožnila se s vírou svých rodičů a po všech stránkách její náboženská identita odráží dokonale zachovanou kontinuitu náboženské paměti její rodiny, načež je neustále udržována

a podporována díky silné struktuře věrohodnosti v podobě věřících přátel a místní farní komunitou. Participant Jaroslav se v mnohém Alexandře podobá. Také přijal náboženskou víru svých rodičů, ovšem vystoupil z církevního společenství a žije si víru „sám pro sebe“, načež stejné stanovisko má i jeho dlouholetá přítelkyně, která měla na utváření jeho současné náboženské identity podle nás větší vliv, než on sám tuší.

Vidíme, že u většiny účastníků výzkumu došlo k tomu, že se jejich rodinná náboženská víra stala zakládajícím elementem jejich náboženské identity. Buď se úplně nebo částečně ztotožnili s vírou rodičů, kterou si podle potřeby modifikovali, nebo si rodinnou náboženskou tradici ponechali jako součást své náboženské identity, ale podobu svého osobního věření si poskládali zcela podle své osobní, jedinečné volby.

Závěr

Výzkumným cílem, který jsme si v úvodu stanovili, bylo porozumět tomu, jakým způsobem je utvářena náboženská identita jedinců v procesu transmise náboženské kolektivní paměti. Zabývali jsme se tak dvěma procesy, které odpovídají dvěma rovinám naší práce. V jedné rovině, jsme se pokusili pochopit *mezigenerační transmisi náboženské kolektivní paměti*. Aplikovali jsme Assmannův koncept komunikativní paměti, načež jsme analyzovali konkrétní *rodinné náboženské paměti* participantů, kterými byli studenti Univerzity Palackého v Olomouci.

Ukázali jsme jakým způsobem (ne)došlo u studentů k přenosu a zachování kontinuity rodinné náboženské paměti. V této souvislosti jsme použili koncept *struktury věrohodnosti* jak ho ve svém díle načrtli Berger s Luckmannem. Struktury věrohodnosti jsou pro přenos náboženské komunikativní paměti klíčové. Po vzoru Váněho a Lužného jsme vycházeli z toho, že nejsilnějšími podobami struktury věrohodnosti pro zachování náboženské paměti je rodina a společenství věřících. Při analýze jsme zjistili, že je třeba rozlišovat mezi přenosem rodinné tradice (paměti) a mezi přenosem osobní víry. Pro analytické účely jsme tak přenos náboženské paměti rozdělili do dvou úrovní, tj. (1) *úroveň formálního přenosu* a (2) *úroveň osobního věření*. Na úrovni formálního přenosu jedinec přijme rodinnou náboženskou tradici, kterou vnímá jako součást své identity, a v zájmu zachování odkazu své rodiny na tuto tradici naváže. Klíčové je, že přestože dojde k formálnímu přenosu jeho náboženské tradice a tedy i paměti, jedinec se neztotožňuje s náboženskou vírou své rodiny. Na úrovni osobního vyznání tedy k přenosu nedojde.

Druhou rovinu práce představovala *analýza náboženské identity* našich komunikačních partnerů pomocí nástroje, jehož autorkou je Danièle Hervieu-Léger. Jedná se o *teorii čtyř trajektorií* či *dimenzí náboženské identifikace*.

Tento aparát se při analýze ukázal jako velmi užitečný a pomocí něj jsme se dokázali podívat na náboženskou identitu studentů ze zajímavé a velmi specifické perspektivy.

Pokusme se nyní shrnout výsledky našeho výzkumného počínání. Náš vzorek tvořili celkem čtyři participanti – Dagmar, Irena, Alexandra a Jaroslav. Zjistili jsme, že participantky Dagmar a Irena jsou si podobné v tom, že u obou formálně došlo k přenosu rodinné náboženské tradice, ale neztotožnili se s vírou svých rodičů. U Dagmar hraje velkou roli citová vazba k její zesnulé babičce, díky které můžeme mluvit o částečném přenosu rodinné náboženské paměti, jejíž zachování je však velice vratké jelikož není participantkou nikterak podporováno. Irena naproti tomu po vzoru rodičů praktikuje uctívání předků a má v plánu ponechat si tuto tradici i do budoucna a předat ji svým dětem. Vnitřně se však s vírou rodičů neztotožňuje. Přesto však došlo ke zdárnému přenosu náboženské paměti, a jelikož je Irenou aktivně podporováno, je pravděpodobné, že kontinuita rodinné paměti zůstane zachována. Co se týče roviny osobní víry, Irena i Dagmar si obě vytvořily svou osobitou víru, a to velice podobným způsobem – tak, že z východoasijských náboženství si vybraly prvky (víra v duše, karmu, atd.), které začlenily do své náboženské identity, aniž by se však staly vyznavačkami některé z oněch náboženských tradic, ze kterých si tyto prvky vypůjčily.

Na druhou stranu participanti Alexandra a Jaroslav pocházejí z křesťanských rodin a oba jsou vnitru silně věřícími. Alexandra je ukázkou hladkého přenosu paměti. Přejala víru svých rodičů a je aktivní členkou lokální komunity ve své obci. Má spoustu věřících přátel a právě možnost sdílení víry je pro její náboženskou identitu velice podstatné. Participant Jaroslav také přejal víru svých rodičů avšak odklonil se od církevního společenství. Víra je pro něj především o vnitřním prožívání, ke kterému

žádnou komunitu nepotřebuje. Z větší části u něj tedy došlo k úspěšnému, byť modifikovanému přenosu rodinné náboženské paměti.

Pokud bychom měli učinit „obecný“ závěr, můžeme konstatovat, že u většiny z účastníků výzkumu došlo spíše ke zdárné reprodukci rodinné náboženské paměti, alespoň na formální úrovni. U všech byla jejich rodinná tradice zakládajícím stavebním kamenem jejich náboženské identity – u některých více, u některých méně. Co se týče roviny osobního přesvědčení či věření, polovina z nich se od tradiční víry své rodiny odklonila a svou osobní víru si sami utvořili synkrezí různých prvků z různých náboženských tradic. Vytvořily si tak svůj vlastní *svět věření*. Druhá polovina z nich se naopak vnitřně ztotožnila s vírou rodičů, tzn. v obou případech s křesťanskou vírou. Větší šanci na přenos tudíž měla křesťanská víra, resp. paměť. Je to nejspíš z toho důvodu, že křesťanská paměť je součástí kulturní paměti celé české společnosti, jejíž křesťanské historicko-kulturní kořeny jsou nepochybné. Jelikož jsme se zaměřili výhradně na náboženskou komunikativní paměť, bylo by třeba dále rozpracovat, jak souvisí přenos rodinné náboženské paměti s náboženskou (českou) kulturní pamětí, resp. jak přetržení kontinuity kulturní paměti, které má své kořeny v hluboké historii českého národa, ovlivňuje přenos rodinné komunikativní paměti.

Věříme, že jsme zdárně naplnili výzkumný cíl, který jsme si stanovili. Jsme si vědomi poměrně malého počtu účastníků výzkumu, nicméně jsme přesvědčeni, že velikost výzkumného vzorku není v kvalitativním výzkumu tohoto typu tolik důležitá. Naší ambicí nebylo vytvoření jakkoli obecné teorie. Naším záměrem bylo ilustrovat problematiku formování a přenosu náboženské identity na vybraných případech, s cílem porozumět jim. Domníváme se, že naše výzkumné téma je společensky a kulturně relevantní a naši práci tak považujeme za další ze skromných příspěvků k poznávání společnosti, ve které žijeme.

Literatura a zdroje

- ASSMANN, Jan. (2001). *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- ASSMANN, Jan. (2015). Kolektivní paměť a kulturní identita. In Alexander Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*. Praha: Akropolis, s. 50–61.
- BERGER, Peter L. (2018). *Posvátný Baldachýn: Základy sociologické teorie náboženství*. Brno: Barrister & Principal.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. (1999). *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- CHASE, Susan E. (2005). Narrative Inquiry: Multiple Lenses, Approaches, Voices, In Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (eds.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. 3rd ed. Sage Publications, Inc., s. 651–679.
- CRESWELL, John W. (2007). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. 2nd edition. SAGE Publications, Inc.
- GEERTZ, Clifford. (2000). Zhuštný popis: k interpretativní teorii kultury. In *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 13–42.
- HALBWACHS, Maurice. (2009). *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- HAVLÍČEK, Jakub, LUŽNÝ, Dušan. (2013). Religion and Politics in the Czech Republic: The Roman Catholic Church and the State. *International Journal of Social Science Studies*, 1(2), s. 190–204.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1998). The Transmission and Formation of Socio-religious Identities in Modernity. *International Sociology*, 13(2), s. 213–228.
- KVASNIČKOVÁ, Adela. (2005). *Náboženstvo jako kolektivna pamäť: prípad Slovenska a Čiech*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- LUCKMANN, Thomas. (1967). *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company.
- LUCKMANN, Thomas. (1991). The New and the Old in Religion. In Pierre Bourdieu, James S. Coleman (eds.), *Social Theory For A Changing Society*. Boulder: Westview Press / New York: Russell Sage Foundation, s. 167–188.
- LUŽNÝ, Dušan. (2010). Globalizace a sociologie náboženství. In Dušan Lužný, David Václavík, a kol. *Individualizace náboženství a identita: poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern, s. 13–40.
- LUŽNÝ, Dušan. (2014). Kulturní paměť jako koncept sociálních věd. *Studia philosophica* 61(2), s. 3–18.
- LUŽNÝ, Dušan & NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. (2008). *Náboženství v menšině: religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- LUŽNÝ, Dušan, VÁNĚ, Jan. (2016). Jak konceptualizovat náboženskou paměť. *Working Papers Series, FF ZČU v Plzni*, 16 (2).
- MIOVSKÝ, Michal. (2006). *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*. Praha: Grada Publishing.

- NEŠPOR, Zdeněk R. (2008). Náboženství a kolektivní paměť. In Zdeněk R. Nešpor, David Václavík a kol., *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 82–91.
- PALEČEK, Antonín, VIDO, Roman. (2014). Náboženské vyznání v České republice z perspektivy inter- a intragenerační transmise. *Naše společnost* (2), s. 24–35.
- SPALOVÁ, Barbora. (2012). *Bůh ví proč. Studie paměti a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- SVOBODA, Michal. (2007). Biografická metoda v antropologii. *Přehledové studie 07/12*. Plzeň: Centrum aplikované antropologie a terénního výzkumu, FF ZČU. Citováno dne 2. března 2020. Dostupné z: http://www.antropologie.org/sites/default/files/publikace/downloads/147_147_michal_svoboda_biograficka_metoda_v_antropologii.pdf
- ŠUBRT, J., MASLOWSKI, N. & LEHMANN, Š. (2014). Maurice Halbwachs, koncept rámců paměti a kolektivní paměti. In Nicolas Maslowski, Jiří Šubrt a kol., *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, s. 15–30.
- URBANIÁK, Jakub. (2015). Memories As Religion. What Can The Broken Continuity Of Tradition Bring About – Part Two. *HTS Theological Studies*, 71(3), s. 1–10.
- VÁNĚ, Jan, HÁSOVÁ, Veronika. (2017). Jaká je spolehlivost odhadu přenosu náboženství mezi rodiči a dětmi. *Naše společnost* (1), s. 3–13.
- VÁNĚ, Jan, LUŽNÝ, Dušan et al. (2018). *Continuity and Discontinuities of Religious Memory in the Czech Republic*. Brno: Barrister & Principal.

VIDO, Roman. (2016). Možnosti konceptu paměti pro sociologické studium náboženství v české společnosti. In Eva Laiferová, Ludmila Mistríková (eds.), *Dvadsaťpäť rokov sociologickej rozmanitosti*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, s. 143–173.

VIDO, Roman. (2017). *Víra bez náboženství, nevíra bez ateismu*. Citováno dne 22. února 2020. Dostupné z: <https://www.academia.edu/34505488/>

VIDO, Roman, LAUDÁTOVÁ, Marie. (2010). Současná česká religiozita v generační perspektivě. *Sociální studia* (4), s. 37–61.

WEBER, Max. (2009a). „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání. In Max Weber, *Metodologie, sociologie, politika*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, s. 7–63.

WEBER, Max. (2009b). Smysl „hodnotové neutrality“ v sociologických a ekonomických vědách. In Max Weber, *Metodologie, sociologie, politika*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, s. 64–107.

Seznam příloh

Příloha č. 1: Jak studenti vnímají náboženství

Přílohy

PŘÍLOHA Č. 1:

JAK STUDENTI VNÍMAJÍ NÁBOŽENSTVÍ¹³

Jak vnímají koncept (pojem) náboženství a co všechno za náboženství považují?

Je důležité porozumět tomu, jak samotní studenti rozumí pojmu náboženství, tedy jaké jevy vnímají jako náboženské a jaké nikoliv, co všechno chápou jako náboženství apod.

A) Interpretace výzkumných zjištění

Komunikační partnerka Dagmar vnímá víru a náboženství jako dva odlišné pojmy, které spolu úzce souvisí. Víru chápe jako něco osobního, co člověka vnitřně uspokojuje a poskytuje mu (emocionální) bezpečí, načež člověk může věřit v cokoli, například v Boha, nebo třeba v mimozemšťany. Náboženství chápe konkrétně jako prostředek, resp. instituci, prostřednictvím které se ta či ona konkrétní víra projevuje a která člověku nabízí konkrétní možnosti v co může věřit.

Podle participantky Ireny je náboženství něco, k čemu se lidé uchylují, aby si vysvětlili určité události ve svém životě, a chránili si tak své psychické zdraví. Nalézají tak v náboženství jistotu a útočiště. Náboženství podle ní dává světu řád a zároveň tento řád legitimizuje. Jelikož vědecké poznání není schopno některé jevy v lidském životě vysvětlit, někteří lidé se přikloní

¹³ Tato kapitola vznikla jako součást původního textu. Rozpracovává otázku „*jak studenti vnímají koncept (pojem) náboženství a co všechno za náboženství považují?*“ Původně se jednalo o jednu z výzkumných otázek. Po pečlivém uvážení jsme tuto oblast zcela vyškrtli, jelikož se ukázalo, že nijak nesouvisí se zkoumaným problémem a v korpusu práce tak stála sama o sobě. Tuto část jsme se rozhodli k textu přiložit. Věříme, že zvědavý čtenář naše gesto jistě ocení.

k náboženské víře, aby si je vysvětlili a mohli tak relativně v klidu žít své životy. Důležité je také říci, že Irena chápe náboženství spíše tak, jak je žito a praktikováno, než jak je učeno a vykládáno náboženskými autoritami (kněží, svaté knihy apod.).

Alexandra spojuje náboženství s životním stylem, lidskými hodnotami a s celkovým uvažování člověka. Náboženství prostupuje myšlení člověka, který se dívá na svět optikou náboženství, které vyznává. Víra jako taková se nemusí nutně vztahovat k náboženství, ale k čemukoliv – člověk může věřit v cokoliv, co nutně nemusí být náboženstvím. Náboženství je podle ní už konkrétní druh víry. Definičním znakem náboženství jako takového je podle Alexandry existence instituce či organizace, která se k němu pojí. Netradiční projevy religiozity, jako např. věštění či víru v osud, nevnímá jako náboženství, ale právě jako osobní víru člověka, která nutně nemusí být náboženství. Náboženství musí mít vlastní organizaci, která bude vytvářet komunitu a spojovat lidi – plní integrační funkci.

Participant Jaroslav naopak při vymezení pojmu náboženství zdůrazňuje vnitřní dialog člověka s transcendentem, tzn. něčím nadlidským, božským, a jako takové pro svou existenci nutně nepotřebuje instituci. Náboženství je podle něj hlavně o duchovnu jako takovém, které člověku poskytuje naději a psychickou pomoc, a necítí se osamělý. Víru a náboženství tudíž neodděluje, ale chápe je víceméně jako synonyma.

B) Vnímání konceptu náboženství

Různí lidé na světě v různých kulturách i v rámci jedné kultury vnímají náboženství různými způsoby. V tomhle smyslu je náboženství sociálně konstruované (Hamar 2008: 77). Důležité je říci, že ani v sociálně-vědším diskurzu neexistuje jednotná definice náboženství. Objevují se názory, že kategorie náboženství je výtvořem vědeckého bádání pro účely analýzy

a komparace (Václavík 2008: 119). Proto jsme otázku chápání náboženství zařadili do výzkumu. Pro pochopení pohledu komunikačních partnerů bylo příhodné porozumět tomu, jak oni sami vnímají tento pojem.

V této a následující části interpretujeme data optikou klasických přístupů sociologie náboženství, která rozlišuje definice náboženství na (1) *substanciální* a (2) *funkcionální*, a náboženství jako takové vymezuje buď jako (1) *tradiční*, nebo (2) *netradiční* či *alternativní*.

Substanciální vs. funkcionální přístup při vymezení náboženství

Dá se říci, že všichni komunikační partneři chápou náboženství na jednu stranu jako specifický druh víry, který člověku pomáhá objasnit určité události v jeho životě, a na druhou stranu člověku nabízí emocionální a psychický klid a bezpečí, slouží tedy jako útočiště v krizové situaci. Tento pohled můžeme označit jako funkcionální definici náboženství. Jedná se o jeden ze dvou základních typů definic náboženství (vedle tzv. substancialismu). Zde je třeba vysvětlit oba zmíněné přístupy.

Substanciální definice náboženství předpokládá, že náboženství má nějakou podstatu, která je všem náboženstvím společná. Může se jednat o ideu posvátna, boha apod. Typickým příkladem takového přístupu je definice náboženství jako víry v boha, víry v nadpřirozeno apod. Nevýhodou těchto definic je, že náboženství vymezují příliš úzce, často mezi náboženské fenomény řadí velkou část tradiční religiozity, ale zřídka něco dalšího. Oproti tomu *funkcionální definice náboženství* nám říkají, že náboženství plní určitou potřebu či funkci ve společnosti a hraje důležitou sociální roli. Problémem je, že tento přístup umožňuje definovat jako náboženství nepřeberné množství všech možných jevů, které na první pohled nemají s náboženstvím nic společného – sport, sociální hnutí, sňatek, moderní populární hudbu apod. Thomas Luckmann, zastánce funkcionálního

přístupu, tyto jevy označuje jako implicitní náboženství nebo neviditelné náboženství (Lužný, Nešpor 2007: 16–20).

Vymezení náboženství podle našich participantů ovšem není čistě funkcionálního charakteru, ale obsahuje i prvky substanciálního přístupu. Tento přístup můžeme nejlépe vidět u participanta Jaroslava, který ve vymezení náboženství zdůrazňuje duchovno, které může mít jakoukoliv podobu. Takové vymezení náboženství nám může přivodit na mysl definici náboženství Émila Durkheima, který vztahuje víru k posvátnu: Náboženství je „jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtažitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev“ (Durkheim 2002: 55–56). Oproti tomu druhá část Durkheimovy definice odpovídá přístupu participantky Alexandry, která podobně jako Durkheim zdůrazňuje integrační funkci náboženství – náboženství vytváří společenství členů, které spojuje. Můžeme si povšimnout, že z tohoto pohledu se jedná o přístup funkcionální, jelikož náboženství má tu funkci, že spojuje lidi. Ve skutečnosti bychom těžko hledali takový přístup, který by byl ryze funkcionální, či ryze substanciální – různá pojetí náboženství většinou obsahují prvky obou těchto přístupů.

Pohled participantek Ireny a Dagmar – podle kterých náboženství slouží jako psychická útěcha a poskytuje jistotu a bezpečí – by se dal spíše vymezit klasickou funkcionální definicí Milтона J. Yingera, podle kterého náboženství pomáhá člověku vypořádat se s problémy lidské existence. Yinger chápe náboženství jako „systém věr a praktik, pomocí nichž skupina lidí bojuje s konečnými problémy lidské existence. Je výrazem jejich odmítnutí kapitulovat před smrtí, poddat se frustracím, dovolit nepřátelství rozbít jejich lidské společenství“ (Yinger 1970: 7). Zároveň však přístup Dagmar

obsahuje prvky posvátna, na rozdíl od Ireny, která o posvátnu či transcendentnu moc nemluví.

Tradiční vs. netradiční (alternativní) pojetí náboženství

Ve vymezení náboženství je klíčové určit, zda je participanty chápáno v tradičním či netradičním slova smyslu. Pod pojmem *tradiční religiozita* chápe sociologie náboženství institucionalizovanou (organizovanou) formu víry, která má explicitně definovanou věrouku. V našem prostředí tímto chápeme především křesťanské, církevní náboženství. Oproti tomu stojí *netradiční religiozita*, které se někdy říká alternativní religiozita či spiritualita, okultismus, ezoterická víra či individualizovaná religiozita. Fakticky se jedná o takové náboženské formy, které stojí mimo oficiální věrouku historických náboženství a pro které je typická synkretičnost a zaměření na sebe sama. Empirické výzkumy zkoumající tento typ religiozity se tak zaměřují na jevy, jako jsou víra v amulety, schopnosti věštců, horoskopy, převtělování či nadpřirozeno (Hamplová 2013: 29–32).

Když toto vymezení vztáhneme k výsledkům našeho výzkumu, zjistíme, že určit, zda participanti chápou náboženství spíše v jednom či druhém smyslu, je poněkud problematické. Participantka Alexandra jako jediná mluví o náboženství výhradně v tradičním slova smyslu, což je zajisté ovlivněno tím, že je praktikující katolička. Víru v osud, věštění atd. sice nazývá osobní vírou, ale nepovažuje je za náboženství, jelikož, jak již bylo řečeno, striktně odděluje pojmy víra a náboženství. Za hlavní kritérium náboženství považuje instituci a její pojetí náboženství je tedy z pohledu sociologie náboženství výhradně tradiční.

U ostatních participantů je těžké toto rozdělení provádět. Jaroslav je sice věřící římský katolík, ovšem neuznává církev, a to se promítá i do jeho vymezení náboženství – nepotřebuje žádnou formální instituci. Navíc je podle něj náboženství o vnitřním rozhovoru s nadlidským, které ale může

mít jakoukoliv podobu. Jaroslav tak podle nás stojí na pomezí obou těchto pohledů. Participantky Dagmar a Irena mají spíše netradiční pohled na náboženství, jelikož za náboženství považují takové víry jako reinkarnace, karma, víra v mimozemšťany apod. Je třeba připomenout, že obě dvě tuto víru v převtělování a karmu sdílejí, a tudíž je jejich pohled pravděpodobně ovlivněn.

Literatura

DURKHEIM, Émile. (2002). *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh.

HAMAR, Eleonóra. (2008). *Sociální konstruktivismus*. In NEŠPOR, Zdeněk R., VÁCLAVÍK, David a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 76–82.

HAMPLOVÁ, Dana. (2013). *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Nakladatelství Karolinum.

LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, Zdeněk R. (2007). *Sociologie náboženství*. Praha_ Portál.

VÁCLAVÍK, David. (2008). Definice náboženství. In Zdeněk R. Nešpor, David Václavík a kol., *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 119–129.

YINGER, Milton J. (1970). *The Scientific Study of Religion*. London: Macmillan.