

Kirchner, Filip

Religiozita a reprodukční chování

Sacra. 2003, vol. 1, iss. 1, pp. 5-17

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118345>

Access Date: 01. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Religiozita a reprodukční chování

Filip Kirchner

Úvod

Nejrůznější pokusy sociologie o zkoumání náboženství jsou v podstatě tak staré jako tato vědecká disciplína sama. Od jejich počátků až dodnes se sociologové shodují v tom, že náboženství přes určité změny, které v moderní společnosti prodělalo a prodělává, je stále jedním z nejdůležitějších aspektů vědeckého bádání o sociální realitě. Následující práce se prostřednictvím analýzy již existujících kvantitativních výzkumů a posléze realizací vlastního kvantitativního výzkumu snaží zdokumentovat vliv náboženství na stimulaci reprodukčního chování a tím nepřímo poukázat na souvislost mezi náboženstvím a konceptem plastického sexu v rámci teorii A. Giddense o konstrukci identity člověka pozdní doby moderní.¹

V průběhu devadesátých let dochází v české společnosti k výrazným změnám demografického chování způsobených hlavně poklesem sňatečnosti a porodnosti.² Tyto změny neunikly kritické pozornosti sociologů a demografů, kteří předložili řadu vysvětlení. Někteří autoři je vysvětlují pouhou ekonomickou situací [Rychtaříková 1996, 1997], která nepříznivě ovlivňuje reprodukční chování lidí. Jiní, u nás např. Rabušic [Rabušic 1996, 1997], poukazují na souvislost s podobnými trendy, které probíhají v zemích západní Evropy již od 70. let 20. století a souvisí s hodnotovým posunem směrem k individualistickým hodnotám, na který navazuje také posun od tradičního typu partnerství a reprodukční strategie k typu alternativnímu. Sociologická teorie rodiny se snaží tyto trendy popsat v hrubých obrysech jako přechod od tradičního k liberálnímu ideálnímu typu partnerského soužití. Existenci tradičního a liberálního typu potvrzují i empirické výzkumy, které na toto téma v 90. letech v České republice proběhly. Nepodařilo se ale prokázat, že by tyto modely byly v české společnosti přímo závislé na konkrétních sociodemografických charakteristikách, vyjma věku.

Změna reprodukčního chování jako důsledek proměny chápání rodiny a partnerských vztahů

Francouzský sociolog François de Singly kriticky reflektuje depopulační trendy, které probíhají ve Francii už od 60. let.³ Vysvětluje je převládnutím hodnotového systému vyzdvihujícího autonomii jedince a snižováním významu materiálního a symbolického dědictví. To se projevuje dvojí tendencí: jednou je odmítání

1 Následující text je zkrácenou verzí bakalářské práce Religiozita a očekávání spojené s manželstvím, obhájené v jarním semestru 2003 na Fakultě sociálních studií MU.

2 Zájemce o konkrétní údaje, které jsem byl nucen z prostorových důvodů vynechat, najde přehledný výčet hlavních demografických ukazatelů např. v [Rabušic 1996a].

3 Shrnuje je do šesti bodů: 1. snížení počtu sňatků; 2. nárůst počtu rozvodů a rozhodů; 3. nárůst neúplných rodin s jedním rodičem; 4. snížení počtu porodů; 5. nárůst mimomanželských porodů; 6. nárůst námezdní práce žen, převážně matek a následně i párů, kde jsou oba manželé zaměstnáni [Singly 1999].

instituce manželství, druhou představuje kritika stávající dělby práce mezi pohlavími. Všechna fakta podle Singlyho odkazují na více či méně explicitní požadavek osobní autonomie a ukazují na snížení významu závislosti člověka na institucích a dalších osobách. Manželství pak není atraktivní v případě, kdy je chápáno jako možné uzavření se do předem určených rolí. Nesezdané soužití je naopak oceňováno, protože je chápáno jako méně rigidní forma soužití, která lépe vyhovuje individuálním požadavkům. V této souvislosti hovoří de Singly o postmoderním typu rodiny, který spočívá v odklonu od hlavní zaměřenosti rodiny na vztah a v příklonu k názoru, že účel rodiny spočívá spíše v uspokojení jedince, které mu tyto vztahy mohou nabízet. *„Přechod moderní rodiny k rodině postmoderní se projevuje zvýrazněním charakteristik prvního období, a sice zaměřením na vztahy. To, co se mění, je skutečnost, že vztahy již samy o sobě nemají hodnotu. Ta vyplývá především z uspokojení, které mají poskytnout každému členu rodiny. ‚Šťastná rodina‘ je dnes méně přitažlivým ideálem. Důležité je, aby byl člověk šťasten sám za sebe.“* [Singly 1999: 90–91] Singly také připomíná, že tento trend nemusí znamenat konec instituce rodiny nebo manželství. Naopak se zdá, že realizování štěstí jedince se často děje prostřednictvím manželství a rodiny.

Teoretický rámec pro současné změny v reprodukčního chování vypracoval i český sociolog Ivo Možný. Pro popis současné proměnlivé podoby instituce manželství formuloval čtyři dimenze [Možný 1990: 76]:

1. naprosto trvalý závazek – vztah vždy otevřený nové volbě
2. úplná vzájemná oddanost – vzájemný respekt a plná nezávislost
3. sebeobětování pro vztah – seberealizace skrze vztah
4. přísná libiduální zdrženlivost – spontánní libiduální seberealizace

Toto schéma, které jak autor zdůrazňuje, neplatí všeobecně, koresponduje s poznatky de Singlyho. V hrubých obrysech se dá popsat vývoj jako přechod od hodnot uvedených v levém sloupci, které Možný pracovníčně označuje jako křesťanské či tradiční, k hodnotám ve sloupci pravém, které jsou pojetím sekulárním, či moderním. Jak ale Možný opakovaně zdůrazňuje, bylo by zavádějícím zjednodušením předpokládat nějaký jednoduší, přímý a všeobecně platný směr vývoje. Současná situace je taková, že se jednotlivé rodiny od sebe velmi liší podle povahy svého klíčového vztahu. Proto by každý sociolog pátrající po zákonitostech vývoje a proměny manželského a rodinného chování měl mít na paměti varování, které v této souvislosti Možný vyslovuje, a které lze v podstatě vztáhnout i na jakékoliv společenskovední bádání o dlouhodobých sociálních procesech.

„První, co se nám na tomto pozadí zvýrazní, je skutečnost, že ani to, co leží přímo před našima očima není stav, ale proces. A co víc, proces velmi nerovnoměrný, pohyb, jehož složitá trajektorie mnohorozměrným sociálním prostorem je jen abstraktní výslednicí různých zpoždování, odboček, slepých uliček a (snad) předbíhání vývoje v konkrétních rodinách, subkulturách, sociálních vrstvách, třídách, prostředích a skupinách.“ [Možný 1990: 75].

Tradiční a liberální model rodiny v kontextu empirických výzkumů

Současný významný pokles sňatečnosti podnítl řadu výzkumů a úvah o úpadku instituce manželství a narůstajících preferencích směrem k alternativním formám partnerského soužití. Nejedná se ale o plynulý posun od tradičního k liberálnímu

modelu, ale spíše o rozrůznění a koexistenci různých přístupů. Fakt, že v české společnosti koexistují tradiční a liberální přístup k rodinné problematice, konstatují například autoři výzkumu Rodina 96. Tuček [Tuček 1998] uvádí, že daná problematika je ve veřejnosti strukturována do logicky konzistentních okruhů problémů, přičemž zároveň platí, že v těchto okruzích dochází k jisté polarizaci. Tuček potvrzuje existenci typu chování, které lze považovat za tradiční model. Nazývá jej mravní základ. Za pomoci faktorové analýzy ukazuje položky, které tento faktor sytí. Jedná se hlavně o souhlas s tím, že manželství je posvátná instituce a rodiče by se měli pro svoje děti obětovat, o důraz na lásku mezi rodiči a dětmi a zároveň o odsuzování nevěry, rozvodů, potratů a nesezdaného soužití.⁴

Existenci tradičního a liberálního modelu potvrzuje i Kuchařová [1999, 2000]. Na základě analýzy dat výzkumu zaměřeného na předpoklady sňatkového a rodinného chování mladé generace vymezuje dva základní modely sňatkového a natalitního chování, které označuje jako tradiční a alternativní typ. V rámci *tradičního typu* je manželství chápáno jako výhodné a nutné pro narození dítěte. Respondenti jej hodljí uzavřít i bez předchozího nesezdaného soužití. Mezi nejdůležitější plány do budoucna patří dostudovat, nastoupit do zaměstnání, dosáhnout v něm postavení, uzavřít sňatek a mít děti. Naopak respondenti klonící se k *alternativnímu typu* chápou manželství spíše jako nevýhodné a omezující a preferují nesezdané soužití. V jejich plánech do budoucna se manželství a děti často neobjevují. Častěji u nich převažují seberealizační plány: studium, cesta do zahraničí, podnikání, dosažení postavení v zaměstnání, věnování se svým zájmům.

Religiozita a její vliv na reprodukční chování

Při svém zkoumání religiozity jsem vycházel z některých poznatků sociologie náboženství, a to jak z jejich teoretických východisek, tak i praktických poznatků ohledně empirického výzkumu náboženství.⁵ Souvislost náboženství (resp. Religiozity) s ostatními sociálními charakteristikami lidí není jen teoretický postulát sociologie náboženství, ale jak uvádí Roberts, řada sociologických výzkumů tyto souvislosti potvrzuje. Gerhard Lenski [cit. dle Roberts 1984: 11], který prováděl výzkumy religiozity v 60. letech v Detroitu, uvádí, že: „*Náboženství se projevilo jako nejvíce důležitá nezávislá proměnná v predikci sociálních postojů respondentů.*“⁶

Narozdíl od vymezení obsahu pojmu náboženství, je pojem religiozita poněkud konkrétnější, lépe definovatelný a sledovatelný. Religiozitu můžeme chápat jako

- 4 Tuček izoloval i další faktory: okruh názorů na nesezdané soužití, oblast omezení spojené s manželstvím a rodičovstvím, názorový okruh neúplná rodina, nebo oblast týkající se rovnosti či rovnoprávnosti muže a ženy.
- 5 Původní česká učebnice sociologie náboženství vydaná po roce 1989, tedy nezatažená ideologií vědeckého ateismu, nám v českém prostředí zatím chybí. Přehledovou práci o sociologii náboženství publikoval Lužný [1999], věnuje se ale pouze sociologické teorii, metodologii a techniky sociologického výzkumu náboženství nechává stranou. S některou literaturou publikovanou před rokem 1989 (např. [Sekot, 1986], [Gabriel, 1974]) lze samozřejmě také pracovat, ale je třeba, dle mého názoru, při jejím používání zachovat jistou dávku obezřetnosti.
- 6 Roberts [1984: 11] dále vyjmenovává řadu faktorů, na které má podle empirických zjištění religiozita vliv. Mezi jinými se zmiňuje konkrétně o dvou skupinách faktorů, souvisejících s mou prací – „různé dimenze religiozity jsou shledávány jako signifikantně spojené k tak rozdílným faktorům jako ... postoje k rozvodu a kontrole porodnosti, ... a pravděpodobnost podpory tradičních sexuálních rolí ve společnosti“.

souhrnné označení vlivů náboženství na vědomí a chování jednotlivců i společenských skupin a celků a označovat tak také náboženské postoje a citění. V kontextu sociologie je na religiozitu pohlíženo jako na sociální kvalitu jedince či skupiny, je postižitelná empiricky vymezenými a sledovatelnými vlastnostmi a znaky. Na jejich základě lze například odlišovat religiozní jedince od nereligiozních [Velký sociologický slovník].⁷ V sociologii náboženství se pak dále hovoří o úrovni či intenzitě religiozity. Tento termín označuje především rozdíly v intenzitě víry v rámci náboženské skupiny a odráží míru vlivu náboženství na vědomí a chování jedince [Sekot 1985]. Dále se v sociologii náboženství pracuje s charakterem religiozity, čímž jsou myšleny kvalitativní odlišnosti náboženskosti různých lidí či skupin. Jako kritéria religiozity jsou pak chápány konkrétní projevy náboženskosti ve vědomí a chování lidí.

Problematika sledování religiozity prostřednictvím výběrových šetření

Při svém zkoumání religiozity jsem použil metodu dotazníkového šetření. Tato technika sledování religiozity s sebou (oproti jiným výzkumným technikám) nese některé výhody, ale zároveň může být plodem značných zkrslení při nesprávném postupu nebo špatném pochopení limitů dané techniky. Podrobně se výhodám i rizikům zkoumání religiozity pomocí výběrového šetření věnuje Roberts [1984: 16–19]. Výhodou tohoto typu výzkumu je, že dovoluje nejprecizněji (zřejmě ze všech technik sociologického výzkumu) identifikovat korelace mezi náboženskými charakteristikami a sociálními postoji. Problémem ovšem je, že při statistické analýze takto získaných dat zjistíme, které proměnné korelují se kterými, hůře už ale zjistíme, které faktory způsobují které – tj. problém kauzality, neboli která proměnná je závislá a která nezávislá. Druhý okruh problémů je spojen s předpokladem, že negativní odpovědi na jisté otázky znamenají, že respondent je méně náboženský nebo méně ortodoxní než jiní respondenti. Otázky dotazníkového šetření často neumožňují (nebo velmi problematičtě) respondentům vyjádřit alternativní způsoby religiozity. Jak také Roberts [1984: 18] připomíná, při tomto typu výzkumu je také třeba počítat s tím, že to, co je ortodoxní postoj v rámci jedné církve nebo denominace, nemusí být ortodoxní v rámci jiné. Tento problém v mém výzkumu odpadá, protože budu zkoumat pouze katolický typ religiozity který u nás převažuje. Poslední problém, na který Roberts [1984: 18] upozorňuje, by se dal popsat jako problém validity. Často nemůžeme nijak kontrolovat, co lidé v dotazníkovém šetření o sobě vypovídají a co skutečně dělají. Zvlášť v případě výzkumu takové citlivé problematiky, jako je náboženství, mají respondenti často tendenci odpovídat tak, jak by si přáli v této oblasti sami sebe vidět, než podle toho, jakou úlohu náboženství v jejich životech skutečně hraje.

7 *Podobně píše o vztahu náboženství a religiozity Ugrinovič [1974]: „Zavedením pojmu ‚religiozita‘ se dostáváme k další úrovni sociologického rozboru. Jestliže pojem ‚náboženství‘ nám vyděluje specifickou formu společenského vědomí, určitý typ sociálních vztahů a institucí v rámci celého sociálního systému, pak termínem ‚religiozita‘ označujeme působení náboženství na vědomí a chování jak jednotlivých lidí, tak i sociálních a demografických skupin.“*

Způsoby měření religiozity

Jako nedostatečnou kritizuje řada autorů⁸ koncepci měření religiozity, která byla v sociologii náboženství dříve používána. Ta sledovala religiozitu pomocí otázky na příslušnost respondenta k nějaké církvi nebo denominaci. Takové měření religiozity je nedostatečné, protože některé typy religiozity mohou jít napříč jednotlivými církvemi nebo denominacemi, které naopak nemusí být z hlediska typu religiozity homogenní. Členové jedné náboženské skupiny tak mohou mít rozdílnou úroveň religiozity, která se může odrážet v jejich různých sociálních charakteristikách. Naopak členové různých skupin mohou mít religiozitu podobného charakteru a mohou tudíž zastávat podobné postoje. Takové měření religiozity také více než religiozitu může měřit spíš příslušnost k tradičním formám náboženství a zcela opomíjí alternativní formy religiozity.

Někteří sociologové konstruují multidimenzionální způsoby měření religiozity, kdy se snaží religiozitu rozčlenit do několika dimenzí a ty sledovat prostřednictvím vhodné zvolených indikátorů. Jednu z nejpracovanějších a v sociologii nejvlivnějších multidimenzionálních rozčlenění religiozity vypracovali sociologové Charles Glock a Rodney Stark⁹ [Glock, Stark 1965: 18–38]. Glock se Starkem konstatují, že v různých světových náboženstvích se vyskytují velmi odlišné projevy zbožnosti. Existuje ale mezi nimi shoda v základních dimenzích religiozity, které autoři definují jako: 1. experimentální dimenze – odráží míru očekávání vzhledem k náboženské víře ve smyslu stupně emotivní vazby k nadpřirozenu, 2. ideologická dimenze – obsahuje očekávání vztahující se k intenzitě víry, 3. rituální dimenze – zahrnuje nejrozličnější rituální praktiky (kultovní i mimokultovní) jako výraz náboženské participace, 4. intelektuální dimenze – obsahuje informace a znalosti o zásadách víry a svatých písem, 5. konsekventní dimenze – odráží vliv náboženského cítění na sociální chování a postoje v obecné rovině, zahrnuje sekulární efekt víry.

Ugrinovič [1974] rozděluje religiozitu na dvě základní dimenze: náboženské vědomí a náboženské jednání. Náboženské vědomí dále člení do tří dalších dimenzí: 1. obsah víry – tj. souhrn náboženských představ, dogmat a mýtů, v které náboženský člověk věří – každý věřící pochopitelně nevěří ve všechny aspekty věroučného systému daného náboženství, nebo je ani nezná; 2. intenzita náboženské víry; 3. stupeň náboženské informovanosti. Informovanost ve věcech náboženství se u jedince neztotožňuje ani s obsahem jeho víry, ani s její intenzitou. Znalost dogmat a mýtů ještě neznamená v ně věřit. Naopak se někdy může malá religiózní informovanost spojit s velice intenzívní vírou.

Sekot [1985] rozděluje ukazatele religiozity na subjektivní, s jejichž pomocí zkoumáme náboženské vědomí prostřednictvím vlastního vyjádření respondenta, a objektivní, které se soustřeďují na zjišťování účasti věřících na různých formách náboženského života. Přitom je zřejmé, jak Sekot poznamenává, že objektivní ukazatele se mnohem snadněji operacionalizují, empiricky sledují a statisticky

8 Např. [Roberts 1984], [Sekot 1985], [Ugrinovič 1974].

9 Původně rozčlenili religiozitu do čtyř dimenzí, později publikovali několik verzí operacionalizace, ve kterých vymezili pět nebo dokonce osm dimenzí. Já se zmíním o verzi, kterou publikovali v roce 1965 [Glock, Stark 1965: 18–38].

vyhodnocují, než ukazatele subjektivní. Podle Sekota je za základní znak náboženství obecně považována víra v Boha a oblast nadpřirozena vůbec.

Na základě studia výše zmíněných způsobů měření religiozity jsem se rozhodl ve svém výzkumu pro operacionalizaci rozdělující religiozitu do dvou základních dimenzí: náboženské vědomí a náboženské chování.¹⁰ Pro každou dimenzi jsem vypracoval čtyři indikátory.

I. Náboženské vědomí:

1. Víra v existenci Boha.
2. Důležitost náboženství pro osobní život.
3. Důležitost náboženských norem pro osobní život.
4. Stupeň náboženské informovanosti.

II. Náboženské chování:

1. Frekvence návštěv bohoslužeb.
2. Frekvence zpovědí.
3. Frekvence modliteb.
4. Trávení volného času v společenství věřících.

Toto schéma měření religiozity by nemělo postihovat religiozitu obecně, ale pouze religiozitu křesťanskou a i v rámci křesťanské religiozity hlavně religiozitu katolického typu. Měřit religiozitu specificky podle jednotlivých vyznání by vyžadovalo velmi rozsáhlý a podrobný nástroj měření, což v mém výzkumu není možné. Zaměřil jsem se tedy pouze na sledování religiozity katolické, mimo jiné i z důvodu, že římskokatolická církev je nejrozšířenější náboženskou skupinou u nás.¹¹ V žádném případě pak jsem nehodlal měřit typ religiozity, který je někdy označován jako alternativní a souvisí se vznikem a působením nových náboženských hnutí [Lužný 1997]. Alternativní religiozita je v české společnosti radikálně jinak rozložena než religiozita křesťanská a její vliv na preferenci typu rodinného a partnerského chování bude zřejmě zanedbatelný.

Je ale třeba zdůraznit fakt, který ostatně limituje všechny sociologické výzkumy, totiž že předmětem mého měření se nestala religiozita obecně, ale na základě sociologické teorie vypracovaný koncept religiozity, který jsem upravil do podoby nástroje empirického zkoumání.

Religiozita a preference tradičního či liberálního modelu – hypotézy

Analýza dat z výzkumů zaměřených na rodinné chování potvrzuje existenci dvou modelů, neprokázala ale jasně, jak jsou tyto typy chování v české společnosti rozloženy. Oproti tomu u religiozity, která samozřejmě také není nějakým výhradním atributem konkrétní společenské skupiny, lze mnohem přesněji sledovat, jak je ve společnosti rozložena. Výsledky výzkumu ISSP 1998 modulu Náboženství¹² [Hamplová 2000] naznačují, že náboženská víra se omezuje spíše na starší, méně vzdělané vrstvy či obyvatelstvo z méně urbanizovaných oblastí. Tuto skutečnost potvrzují

¹⁰ Rozčlenění konceptu religiozity na dimenze náboženské vědomí a náboženské chování je v sociologii náboženství poměrně běžné, podobně to navrhuji i Glock se Starkem [Glock, Stark 1965] nebo Roberts [Roberts 1984] či [Ugrinovič 1974].

¹¹ 84% respondentů označujících se za věřící se hlásí k římskokatolické církvi [Spousta 1999: 74].

¹² Výzkum ISSP 1998 – Náboženství realizoval Sociologický ústav AV ČR v rámci srovnávacího projektu Mezinárodní program sociálního výzkumu v červnu 1999.

také Lužný a Navrátilová [Lužný, Navrátilová 2000: 123], kteří pracují s daty z výzkumů EVS 1991 a EVS 1999, když uvádí, že náboženství se jeví být záležitostí spíše starších lidí patřících ke generacím narozeným v první polovině 20. století. Mezi religiozními občany v České republice rovněž mírně převládají ženy. Pokud by se nám podařilo prokázat souvislost mezi religiozitou a preferencí tradičního postoje, napomohlo by to i k objasnění zdrojů a sociálního rozložení tradičního postoje.

Hypotéza 1: religiozita vede k preferenci tradičních hodnot

Hypotézu o souvislosti religiozity a tradičního postoje se zdá naznačovat řada okolností. Například Roberts [1984: 11] nachází různé dimenze religiozity, které jsou signifikantně spojené s takovými faktory: postoje k rozvodu, kontrole porodnosti či pravděpodobnosti podpory tradičních sexuálních rolí ve společnosti. Také Hamplová [in Fialová 2000], když analyzuje data z výzkumu Mladá generace 1997, shledává praktikující křesťany jako jedinou výrazně odlišnou skupinu z hlediska ideálů ohledně partnerského soužití. Tento fakt potvrzují i nejnovější data týkající se rodinné problematiky – výzkum Rodina 2001. Paloncyová [Paloncyová 2002] na jejich základě zjišťuje, že názor na nesezdané soužití nejvíce diferencuje náboženská víra.

S tím koresponduje i klasická Durkheimova sociologie náboženství, která vidí v náboženství „*jetnotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, tj. věcem odtažitým a zakázaným: systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev*“ [Durkheim 2002: 55–56]. Durkheim definuje náboženskou víru výhradně na základě jejího povinného charakteru. Tato povinnost evidentně vyplývá z faktu, že víra je vlastnictvím skupiny, která ji vnucuje svým členům. Tento imperativní donucovací charakter spatřuje Durkheim v základu každého náboženství. Římskokatolická církev, hlavně na základě výkladu šestého a devátého přikázání křesťanského desatera¹³, formuluje (a po svých věřících požaduje) řadu norem regulujících sexuální a rodinné chování, které se v podstatě s tradičním typem rodinného chování kryjí. Věřící s vysokou mírou katolické religiozity by měl tedy automaticky tradiční model jednoznačně preferovat. Hypotéza 1 tedy zní: *Religiozita klade na člověka morální požadavky a stanovuje normy správného a nesprávného chování, které vedou k vytvoření tradičních postojů v oblasti rodiny a partnerského života.*

Hypotéza 2: religiozita nevede k preferenci tradičních hodnot

Na druhé straně ale stojí jak řada aspektů sociologické teorie, tak empirických zjištění, které naznačují, že souvislost mezi religiozitou a preferencí tradičního modelu není tak jednoznačná. Vlivný teoretik sociologie náboženství Thomas Luckmann hovoří o privatizaci náboženství a rozvoji silně individuální religiozity. Ta vychází z typické snahy příslušníka moderní společnosti o osvobození individuálního vědomí od sociální struktury a dosažení svobody v soukromé sféře, což vede

13 Ucelený obraz o normách regulujících sexuální a rodinné chování, které katolická církev předepisuje svým věřícím, nám může podat výklad šestého (Nesesmílnit) a devátého přikázání (Nepožádáš manželky bližního svého) jak ho uvádí *Katechismus katolické církve* [Katechismus... 1995], což je publikace shrnující oficiální doktrínu církve v oblasti víry a mravů.

k postupnému prohlubování propasti mezi individuální religiozitou a oficiálním církevním modelem. [cit. dle Lužný, 1999: 79–80]. V souladu s tím na datech z výzkumů EVS 1991 a EVS 1999 zjišťují Lužný a Navrátilová, že jen relativně malá část věřících zohledňuje ve svém životě oficiální podobu svého náboženství, což může dokládat, že klesá institucionální, církevní kontrola obsahu náboženské víry [Lužný, Navrátilová 2001].¹⁴ Tuto skutečnost vysvětlují změnou postavení náboženství v moderní, funkcionálně diferencované společnosti, v níž církve ztratily dominantní postavení v otázkách světonázorových orientací.¹⁵ V tomto kontextu se i vysoce religiozní jedinci nemusí s oficiální církevní doktrínou plně ztotožňovat a to jak v nejrůznějších aspektech víry, tak v oblasti náboženských norem. Lze tedy vyslovit hypotézu 2, že *religiozita s preferencí tradičního modelu nesouvisí*.

K nějakému náboženskému vyznání se v u nás hlásí zhruba 1/3 lidí¹⁶ a jen 19,4 % respondentů ve výzkumu EVS 1999 (26,5 % ve výzkumu EVS 1991) považovalo náboženství ve svém životě za důležité, zatímco s tradičním modelem vyslovuje souhlas podle Tučka [Tuček 1998] 41,7 % mužů a 50,7 % žen. Tedy i v případě, že by religiozita podmiňovala preferenci tradičního typu, zahrnovalo by toto vysvětlení pouze část respondentů preferujících tradiční model.

Vztah religiozity a preference tradičního či liberálního modelu – analýza

K ověření nebo vyvrácení těchto hypotéz jsem použil dotazníkové šetření.¹⁷ Ke sledování religiozity jsem se řídil výše zmíněnou operacionalizací, pro měření liberálního či tradičního postoje mi sloužilo čtyřdimenzionální schéma Možného [Možný, 1990: 76]. Obojí jsem rozpracoval do dvou baterií po osmi otázkách. Získaná data jsem analyzoval v počítačovém programu SPSS. Po vyloučení proměnných měřících religiozitu, které s ostatními proměnnými nekorelovaly, mi zbylo k měření religiozity šest proměnných: 1. víra v Boha, 2. důležitost náboženství a 3. důležitost náboženských norem pro dimenzi náboženské chování, 4. frekvence návštěv bohoslužeb, 5. frekvence zpovědí a 6. frekvence modliteb mimo církevní obřady pro dimenzi náboženské chování. U těchto proměnných jsem pro každou variantu odpovědi spočítal (pomocí SPSS a procedury *compare means*) aritmetický průměr hodnoty proměnné *index vztahu*, kterou jsem vytvořil jako sumační index z baterie otázek kopírujících Možného schéma (výsledky jsou uvedeny v tabulce). Index vztahu tedy ukazuje, zda se respondent kloní spíše k tradičnímu, či liberálnímu rodinnému modelu. Čím vyšší má hodnotu (může nabývat hodnot 1–28), tím silněji respondent preferuje liberální model a naopak. V následující tabulce je kromě hodnot

14 Podobné výsledky přináší i další autoři zabývající se současnou náboženskou situací v České republice – např. [Štampach 1999], [Spousta 1999, 2002] nebo [Hamplová 2000].

15 Výsledkem je pak 16,5 % českých křesťanů (EVS 1999), kteří věří v reinkarnaci, tedy v koncept, který není v souladu s oficiální naukou řady křesťanských církví. Tomu odpovídá i situace v jiných zemích, kde např. víra v reinkarnaci je přesvědčením 20 % belgických praktikujících katolíků [Lužný, Navrátilová 2001: 118].

16 Na otázku hlásíte se k nějakému náboženskému vyznání odpovědělo ano 33,5 % respondentů ve výzkumu EVS 1991 a 39,4 % ve výzkumu EVS 1999.

17 Výzkum jsem realizoval v maturitních ročnících Biskupského gymnázia v Brně na základním souboru zhruba 120 respondentů stojících těsně před vstupem na sňatkový trh. Nejedná se tedy o reprezentativní šetření, ale o případovou studii. Výsledky jsou tedy zobecnitelné pouze pro tato data, ne na celou populaci ČR.

aritmetického průměru indexu uveden počet případů v každé položce, směrodatná odchylka (pro lepší představu o homogenitě výzkumného souboru) a pro každou proměnnou také hodnota koeficientu asociace Spearmanovo ρ , který udává těsnost vztahu mezi indexem vztahu a každou proměnnou měřící religiozitu.

Na základě této tabulky můžeme rozhodnout, zda platí hypotéza H1 nebo hypotéza H2. Z hodnot aritmetického průměru indexu vztahu můžeme jasně vidět, že se snižující se religiozitou hodnoty průměrné indexu vztahu stoupají. Naopak, čím vyšší je religiozita, tím jsou nižší průměrné hodnoty indexu vztahu. U každé proměnné nejsou sice rozdíly mezi položkami ležícími na opačných koncích spektra stejně vysoké, ale vztah mezi indexem a religiozitou je orientován všude stejným směrem. To potvrzují i koeficienty asociace (Spearmanovo ρ), které nabývají kladných hodnot v souladu s tím, jak jsou proměnné kódovány – se snižující se mírou religiozity nabývají vyšších hodnot, stejně tak jako se zvyšující se preferencí liberálního postoje. Můžeme říci, že Spearmanovo ρ indikuje u proměnných var. 7, var. 8, var. 10, var. 11, var. 12 a var. 13 středně silný vztah¹⁸ (Spearmanovo ρ nabývá hodnot od 0,31 do 0,49) u proměnné var. 9 dokonce velmi silný vztah (Spearmanovo ρ má hodnotu 0,72). Nejnižší rozdíl v hodnotách průměru byl u proměnné var. 7, která zjišťovala víru v Boha. Tato skutečnost není překvapující, protože víra v existenci Boha je v české společnosti mnohem více rozšířena než například participace na náboženském rituálu. Nejsilnější vztah a zároveň největší rozdíly v průměrných hodnotách indexu vykazuje proměnná var.9 - důležitost náboženských norem pro osobní život. Je vidět, že respondenti, kteří náboženské normy považují za důležité, zároveň silně preferují tradiční model. Můžeme tedy zamítnout hypotézu H2, která praví, že preference tradičního modelu s religiozitou nesouvisí. V mém výzkumu se naopak potvrdila hypotéza H1 o existenci vztahu mezi religiozitou a preferencí tradičního modelu.

Průměrné hodnoty indexu vztahu pro proměnné měřící religiozitu a koeficienty asociace jsou uvedeny na následující straně.

Závěr

Můj výzkum tedy přináší poněkud jiné výsledky o vlivu religiozity na životní normy lidí v české společnosti, než jaké uváděla většina výzkumů náboženství z devadesátých let, kde byla zjištěna nízká úroveň vlivu církví na podobu náboženské víry jejich členů. Moje zjištění se spíše zdá podporovat klasickou Durkheimovu sociologickou teorii náboženství o imperativním charakteru religiozity, než teze Luckmanna o náboženské privatizaci. Podobné zjištění uvádí také Roberts [1984: 11], který nachází různé dimenze religiozity jako signifikantně spojené s faktory, jimiž jsou postoje k rozvodu a kontrole porodnosti i pravděpodobnosti podpory tradičních sexuálních rolí ve společnosti. Pokud dáme zjištěnou vyšší preferenci tradičního modelu u religiozních respondentů do souvislosti s tezí, kterou předložil de Singly [de Singly 1999] o přechodu moderní rodiny k rodině postmoderní, můžeme konstatovat, že religiozní jedinci zastávají starší (moderní) typ rodiny zaměřené na vztahy, zatímco nereligiozní spíše typ postmoderní – rodinné uspořádání, ve kterém

18 Rozhodnutí, jaká výše koeficientu asociace indikuje jak silný vztah, je samozřejmě záležitostí jisté metodologické konvence.

	INDEX PARTNERSKÉHO VZTAHU		
	průměr	počet případů	směrodatná odchylka
(var. 7) Věříte, že existuje Bůh?			
Ano	13,29	69	6,71
Nevím	16,65	26	3,96
Ne	18,00	8	4,21
Spearmanovo $\rho = 0,31$			
(var. 8) Důležitost náboženství			
Velmi důležité	9,17	12	5,92
2	10,92	25	5,42
3	16,30	20	6,84
4	17,20	10	5,16
5	16,29	17	4,27
Vůbec ne důležité	17,92	12	4,34
Spearmanovo $\rho = 0,49$			
(var. 9) Důležitost náboženských norem			
Velmi důležité	5,00	9	2,65
2	10,15	26	3,81
3	15,23	18	5,37
4	17,15	4	2,75
5	18,35	23	4,90
Vůbec ne důležité	19,21	14	4,32
Spearmanovo $\rho = 0,72$			
(var. 11) Frekvence návštěv bohoslužeb			
Každý týden	11,68	47	6,11
Jednou za měsíc	15,00	2	8,49
Několikrát za rok	14,55	11	6,42
Alespoň jednou za rok	16,94	17	5,65
Méně často	19,00	8	2,40
Nikdy	18,00	17	4,26
Spearmanovo $\rho = 0,47$			
(var. 12) Frekvence zpovědí			
1x měsíčně	7,77	13	4,36
Několikrát za rok	13,07	27	6,36
Alespoň jednou za rok	14,33	6	7,00

Méně často	14,45	11	4,01
Nikdy	17,13	45	5,24
Spearmanovo $\rho = 0,48$			
(var. 13) Frekvence modliteb			
Každý den	9,72	29	5,96
Častěji než jednou za týden	14,21	14	5,01
Jednou za týden	14,33	3	8,08
Alespoň jednou za týden	16,33	6	5,16
Několikrát za rok	19,44	9	6,31
Méně často	16,14	7	4,26
Nikdy	17,03	29	4,45
Spearmanovo $\rho = 0,48$			

vztahy nemají hodnotu samy o sobě, ale pouze tím jaké uspokojení poskytují každému členu rodiny. V rámci dimenzí přechodu od tradičního k sekulárnímu modelu manželského vztahu, které vypracoval Možný [Možný 1990], jsou religiozní jedinci v zásadě tradiční, zatímco nereligiozní zastávají sekulární koncepci. Tato zjištění ale samozřejmě nemůžeme absolutizovat, protože (jak připomíná Možný) vývoj nemusí probíhat na všech osách souběžně a nemusí v podstatě probíhat ani stejným směrem. Souhrnně lze říci, že získaná data naznačují, že věřící lidé představují v rámci české společnosti jistou subpopulaci, která zastává životní hodnoty odlišné od převládajícího většinového trendu. Všeobecný pokles porodnosti v devadesátých letech, jak píše Možný [Možný 1999], není dán nerozlišeným zmenšením počtu dětí v průměrné rodině, ale rozšířením rozptylu a vzrůstem heterogenity typů reprodukčního chování. Tradiční model, navázaný na religiozitu jako jeden z těchto heterogenních typů, by si zasloužil další zkoumání a to spíše kvalitativního typu.

Diskuse

Námětem dalšího zkoumání by mohly být faktory, které způsobují, že někteří mladí lidé zastávají ortodoxní náboženské hodnoty a preferují tradiční rodinný model. Vysoká religiozita a zastávání tradičních hodnot může mít sice původ v socializaci v tradičně a nábožensky orientovaných rodinách. Na druhé straně ale v České republice působí řada občanských sdružení,¹⁹ které agitací proti interrupcím a propagací metody přirozeného plánování rodičovství (bez použití antikoncepce) se snaží jak tradiční rodinný model, tak některé náboženské hodnoty v české společnosti prosazovat. Prosazování tradičního modelu prostřednictvím občanské společnosti můžeme podle mého názoru považovat ne za nějaké pozůstatky tradiční společnosti, ale za specificky moderní (respektive postmoderní) chování. Anthony Giddens považuje právě za specifikum doby pozdně moderní, že postoj k sexualitě

¹⁹ Např. *Hnutí pro život, Liga na ochranu práv nenarozeného dítěte, CENAP.*

se stává nejdůležitější součástí identity člověka. „*Sexualita byla objevena, odhalena a zpřístupněna pro rozvoj různých životních stylů jako něco, co každý z nás má, nebo kultivuje. Sexualita přestala být vnímána jako přírodní podmínka, kterou jedinec musí akceptovat jako předem daný stav věci. Jistým způsobem se sexualita stává ustavujícím rysem vlastního já, stává se hlavním spojovacím bodem mezi tělem, identitou a sociálními normami.*“ [Giddens 1992]. Pokud tuto tezi vztáhneme na preferenci tradičního modelu, můžeme v něm, přesně v duchu Giddensova pojetí, vidět spojovací článek mezi tělem, identitou jeho nositelů a sociálními normami. Tradiční model se tak stává pro specifickou subpopulaci základním kamenem identity člověka pozdní doby moderní.

Varování: limity kvantitativního výzkumu náboženství

Na úplný závěr bych chtěl zdůraznit několik podstatných skutečností, které jsou kvůli zachování plynulosti v předcházejícím textu zmíněny pouze částečně. Domnívám se, že je třeba je podtrhnout, aby nedošlo, u čtenářů neobeznámených s kvantitativními technikami, k nesprávnému chápání mé práce.

1. V kvantitativním výzkumu nikdy neměříme samotný jev, ale jeho indikátor. Když mluvíme o měření tradičních postojů, religiozity nebo dokonce náboženství (!), jedná se spíše o terminologickou konvenci. V praxi „měříme“ odpovědi na otázky v dotazníku.

2. Kvantitativní výzkumy pracují metodou redukce. Redukují jev na jeho indikátor, redukují počet možných vztahů mezi jevy a hlavně redukují počet sledovaných objektů – tj. redukují populaci na vzorek.

3. S tímto úzce souvisí problematika reprezentativnosti. K tomu aby bylo možno výsledky výzkumu vztáhnout na celou populaci, je třeba, aby byl vzorek reprezentativní (např. na principu náhodného výběru). Výzkum, který jsem realizoval, je případovou studií – tudíž je reprezentativní pouze pro zkoumaný soubor respondentů a jeho závěry nelze vztáhnout na celou českou společnost!

Bibliografie

- 1) Durkheim, E. 2002. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikúmené.
- 2) Fialová, L., Hamplová, D., Kučera, M., Vymětalová, S. 2000. *Představy mladých lidí o manželství a rodičovství*. Praha: SLON.
- 3) Giddens, A. 1992. *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- 4) Glock, Ch., Stark, R. 1965. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally & Company.
- 5) Hamplová, D. 2000. „Šetření ISSP 1998 – Náboženství.“ *Sociologický časopis* 36, 4; 431–440.
- 6) *Katechismus katolické církve*. 1995. Praha: Zvon.
- 7) Kuchařová, V., Zamykalová, L. 2000. „Předpoklady sňatkového a rodinného chování mladé generace.“ *Sociální politika*, 2; 14–16.
- 8) Kuchařová, V., Zamykalová, L. 1999. *Předpoklady sňatkového a rodinného chování mladé generace*. Praha: VÚPSV.
- 9) Lužný, D. 1997. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita.

- 10) Lužný, D., Navrátilová, J. 2001. „Náboženství a sekularizace v České republice.“ in *Sociální studia* 6, 111–125.
- 11) Lužný, D. 1999. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- 12) Možný, I. 1990. *Moderní rodina: mýty a skutečnosti*, Brno: Blok.
- 13) Možný, I. 1999. *Sociologie rodiny*, Praha: SLON.
- 14) Možný, I. Rabušic, L. 1999. „Česká rodina, sňatkový trh a reprodukční klima.“ in: Matějů, P. *Zpráva o vývoji české společnosti 1989–1998*. Praha: Academia.
- 15) Palonciová, J. 2002. *Změny české rodiny: mladá generace a demografický vývoj (1. část závěrečné zprávy z výzkumu Rodina 2001)*. Praha: VÚPSV.
- 16) Rabušic, L. 1996. „O současném vývoji manželského a rodinného chování v České republice.“ *Demografie* 38, s. 173–180.
- 17) Rabušic, L. 1996a. *Česká společnost stárne*. Brno: MU.
- 18) Rabušic, L. 1997. „Polemicky k současným změnám charakteru reprodukce v ČR (sociologická perspektiva v demografii).“ *Demografie* 39, s. 114–119.
- 19) Roberts, K. 1984. *Religion in Sociology Perspective*. Homewood: The Dorsey Press.
- 20) Rychtaříková, J. 1996. „Současné změny charakteru reprodukce v České republice a mezinárodní situace.“ *Demografie* 38(2): 77–88.
- 21) Rychtaříková, J. 1997. „Nechci této společnosti namlouvat, že se nic neděje.“ *Demografie* 39(4): 267–268.
- 22) Sekot, A. 1985. *Sociologie náboženství*. Praha: Svoboda.
- 23) Singly, F. de 1999, *Sociologie současné rodiny*. Praha: Portál.
- 24) Spousta, J. 1999. „Církev očima sociologických výzkumů.“ Pp. 73–90 in *Náboženství v době společenských změn*, ed. by J. Hanuš. Brno: Masarykova univerzita.
- 25) Spousta, J. 2002. „Changes in Religious Values in the Czech Republic.“ *Sociologický časopis* 38, 3; 345–363.
- 26) Štampach, O. 1999. „Náboženské spektrum České republiky.“ Pp. 53–72 in *Náboženství v době společenských změn*, ed. by J. Hanuš. Brno: Masarykova univerzita.
- 27) Tuček, M. a kol. 1998. *Česká rodina v transformaci – Stratifikace, dělba rolí a hodnotové orientace*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, Working Papers.
- 28) Ugrinovič, D. M. 1974. „Religiozita a její sociologické zkoumání.“ in Gabriel, J. *Sociologie náboženství*. Brno: UJEP.
- 29) *Velký sociologický slovník*. 1996. Praha: Karolinum.

Autor je studentem FSS a FF MU v Brně, obor sociologie – religionistika.